

Cilt /Volume1  
Sayı /Issue 2  
Aralık /December  
2019

ISSN 2687-1882

# Turkish Journal of Shiite Studies

*Şiilik Araştırmaları*

# Turkish Journal of Shiite Studies

*Şiilik Araştırmaları*

**ISSN 2687-1882**

Cilt: 1 Sayı: 2

Aralık 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.

Volume: 1 Issue: 2

December 2019

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.

Dergimizin tarandığı/listelendiği platformlar



**İletişim / Communication**

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

e-mail: [turkishshiitestudies@gmail.com](mailto:turkishshiitestudies@gmail.com)

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

<https://twitter.com/turkishshiite>

**Editörler/Editors**

Hasan Onat

Habip Demir

**Editör Yardımcısı/ Assistant Editor**

Betül Yurtalan

**Kitap Kiriği Editörü/Book Review Editor**

Betül Yurtalan

**Dil Editörleri/Language Editors**

İngilizce: Onur Ergünay

Farsça: Habip Demir

**Alan Editörleri/Field Editors**

Cemil Hakyemez, Hitit Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Metin Bozan, Dicle Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Mehmet Ümit, Marmara Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Şahin Ahmetoğlu, Kırıkkale Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Peyman Ünügür, Yıldırım Bayezit Üniversitesi, (TÜRKİYE)

**Bilim ve Danışma Kurulu/ Advisory and Science Board**

Hasan Onat, Ankara Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Sönmez Kutlu, Ankara Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Andrew J. Newman, Edinburgh University, (UK)

Mohsen Kadivar, Duke University, (USA)

Cemil Hakyemez, Hitit Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Mehmet Ali Büyükkara, İstanbul Şehir Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Abdülhüseyin Hüsrevpenah, Danişgah-ı Hikmet, (İRAN)

Metin Bozan, Dicle Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Mehmet Zeki İşcan, Atatürk Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Muharrem Akoğlu, Erciyes Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Mehmet Atalan, Kastamonu Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Halil İbrahim Bulut, İstanbul Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Mehmet Saffet Sarıkaya, Süleyman Demirel Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Yusuf Benli, Erciyes Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Ömer Faruk Teber, Akdeniz Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Mustafa Ekinci, Harran Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Ahmet İshak Demir, Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Siddik Korkmaz, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, (TÜRKİYE)

Mehmet Ümit, Marmara Üniversitesi, (TÜRKİYE)  
Abdulvehhab Furati, Pejohişgah-ı Ferheng ve Endişe, (İRAN)  
Seyyid Mehdi Alizade Musevi, Pejohişgah-ı Hac, (İRAN)  
Yusuf Gökalp, Çukurova Üniversitesi, (TÜRKİYE)  
Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, (TÜRKİYE)  
Metin Uçar, Hitit Üniversitesi, (TÜRKİYE)  
Hanifi Şahin, Atatürk Üniversitesi, (TÜRKİYE)  
Adem Arıkan, İstanbul Üniversitesi, (TÜRKİYE)  
Mehmet Kalaycı, Ankara Üniversitesi, (TÜRKİYE)  
Muzaffer Tan, Ankara Üniversitesi, (TÜRKİYE)  
Doğan Kaplan, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, (TÜRKİYE)  
Mehmet Çelenk, Bursa Uludağ Üniversitesi (TÜRKİYE)  
İsmail Akkoyunlu, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, (TÜRKİYE)  
Habib Kartaloğlu, Sakarya Üniversitesi, (TÜRKİYE)  
Fatih Topaloğlu, Pamukkale Üniversitesi, (TÜRKİYE)  
Aydın Bayram, Artvin Çoruh Üniversitesi, (TÜRKİYE)  
Ümüt Toru, Amasya Üniversitesi, (TÜRKİYE)  
Naser Gozhaste, Tehran University, (İRAN)  
Seyyed Massoud Shahmoradi, Zencan University, (İRAN)

# Turkish Journal of Shiite Studies

Cilt / Volume: 1 | Sayı / Issue: 2 | Aralık | December 2019

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

### Editörden | Editorial

Hasan ONAT	•	180-182
Habip DEMİR		

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

Hanifi ŞAHİN	<b><i>Dabiq</i> Dergisi Bağlamında İŞİD'in Şiilik Algısı</b>	•	183-214
	<i>The Shia Perception of ISIS in the Context of Dabiq Magazine</i>		

Aun Hasan ALİ	<b>Some Notes on the History of the Categorization of İmâmî Hâdîth</b>	•	215-233
	<i>İmâmî Hâdîs'in Sınıflandırma Tarihi Hakkında Bazı Notlar</i>		

Yeşim DEMİR	<b>Emperyalist Devletlerin Ortadoğu'da Mezhep Oyunları: Sünnî-Şîî Çatışması</b>	•	234-246
	<i>The Sect Games of The Imperial States In The Middle East: The Sunni-Shia Struggle</i>		

Rumeysa BALCI	<b>İbnü'r-Râvendî'nin Şîî Düşüncedeki Yeri</b>	•	247-264
	<i>The Place of Ibn al-Rawandi in Shiite Thought</i>		

Hasan APAYDIN	<b>Nehcü'l-Belâga ve Kaynakları Sorunu</b>	•	265-289
	<i>Nahj al-Balagha and It's Sources Problem</i>		

Seyyed Massoud  
SHAHMORADI

کاربرد سکه شناسی در مطالعات 3ریخ تشیع در ایران) از قرن  
دوم 3 دهم هجری

*The Use of Numismatic in Shiism History Studies  
in Iran (from the second to the tenth century AH)*

• 290-315

*Hicrî İkinci Asırdan Onuncu Asra Kadar İran'da  
Şiilik Tarihi Çalışmalarında Nümismatik  
Kullanımı*

## Söyleşi | Conversation

Betül YURTALAN

**A Conversation with Professor Abdulaziz  
Sachedina on Shi'a**

• 316-324

*Prof. Dr. Abdulaziz Sachedina ile Şîa Hakkında  
Bir Söyleşi*

## Notlar | Notes

Halil IŞILAK

**Tahran'da Bir Cuma Namazı İzlenimi**

• 325-336

*A Observation of Cuma Prayer in Tehran*

## Çeviri | Translations

Adel Hashemi-Najafabadi

**Çağdaş İran'da Şii İmamet Kavramı ve  
Liderlik: Dinî Modernistlerin Görüşleri**

• 337-356

Fatih Topaloğlu

*The Shi'i Concept of Imamate and Leadership in  
Contemporary Iran: The Case of Religious  
Modernists*

M. Cevad MEŞKUR

H. Ğ. ISFAHANÎ

**Suriye'de Alevîler (Nusayrîler)**

• 357-364

Şahin AHMETOĞLU

*Alewis (Nusayris) in Syria*

## Kitap Değerlendirme | Book Review

Mehmet Akif KOÇ

**Şiizm: Bir Protesto Dini, yazar Hamid Dabashi (İstanbul: Yarın Yayınları, 2015)**

• 365-374

*Shi'ism: A Religion of Protest, by Hamid Dabashi (Harvard University Press, 2011)*

Editörden

Değerli okurlarımız;

Türkiye’de Şiilik alanındaki akademik birikimi sunmak amacıyla çıktığımız yolda dergimizin ikinci sayısını yayınlamanın gururu ve heyecanını yaşıyoruz. Öncelikle belirtmek gerekir ki akademisyenlerimiz tarafından her geçen gün dergimize olan teveccühün arttığını görmek bizleri oldukça memnun etmektedir. Bu bağlamda dergimiz Uluslararası endekslerde taranmaya başlanmıştır; sizlerin katkılarıyla oluşacak yeni sayılar, dergimizin hem tanınırlığını arttıracak, hem de bilim camiasından hak ettiği yeri bulmasını sağlayacaktır.

Dergimizin elinizdeki bu sayısında İngilizce (1), Farsça (1) ve Türkçe (4) makaleler bulunmaktadır. İlk sayımızda olduğu gibi bu sayıda da söyleşi, çeviri, not ve kitap değerlendirmelerine yer verilmiştir. Bilimsel düşüncenin gelişebilmesi için yapılanların “takdir” görmesine ve eleştirel yaklaşıma ihtiyaç vardır. Bundan sonraki sayılarımızda Şiilikle ilgili yazılan kitapların tanıtılmasına daha fazla alan açılacaktır.

Hanifi Şahin, “Dabiq Dergisi Bağlamında İŞİD’in Şiilik Algısı” başlıklı makalesinde İŞİD’in Şiilik algısı ve bu algının kaynaklarını, grubun Dabiq adlı dergisinin 13. sayısında yer alan iki makaleden hareketle tespit etmeye çalışmıştır. Bu çalışma Ortadoğu’da olup bitenleri doğru anlayabilmek için gerekli olan en mühim anahtarlardan birisinin “Şiilik” olduğunu hatırlatmaktadır.

Aun Hasan Ali, “Some Notes on the History of the Categorization of Imami Hadith” adlı çalışmasında İmamiyye fikhının gelişim seyrini hadislerin sistematik kullanımı üzerinden değerlendirmiş ve 7/13. asırda hadislerin sistematik kullanımına yönelik bir tipoloji geliştirildiği tespitini açıklamıştır.

Yeşim Demir, “Emperyalist Devletlerin Ortadoğu’da Mezhep Oyunları: Sünni-Şii Çatışması” başlıklı makalesinde Ortadoğu kaynaklı mezhep çatışmalarında etkili unsurlar üzerinde durmuştur.

Rumeysa Balcı, “İbnü’r-Râvendî’nin Şiî Düşüncedeki Yeri” isimli çalışmasında 3/9. asrın önemli figürlerinden biri olan İbnü’r-Râvendî’nin Mutezili ve Şii geleneklerle ilişkisini tespit etmeye çalışmıştır.

Hasan Apaydın, “Nehcü’l-Belâğa ve Kaynakları Sorunu” adlı makalesinde Şerif er-Radî tarafından yazıldığı kabul edilen ve içeriğinin ise Hz. Ali’nin hutbeleri, sözleri ve mektupları olduğu belirtilen Nehcü’l-Belâğa adlı eserini değerlendirmeye tabi tutmuştur. Nehcu’l-Belağa inşa süreci ile Şia’nın tarihsel akışındaki kırılma noktalarını aydınlatan önemli kaynak eserlerin başında gelmektedir.

Seyyed Masoud Shahmoradi ise “Hicri İkinci Asırdan Onuncu Asra Kadar İran’da Şiilik Tarihi Çalışmalarında Nümismatik Kullanımı” başlıklı Farsça makalesinde Nümismatik biliminin tarih çalışmalarındaki önemine dikkat çekerek Şiilik tarihini bu bakış açısıyla ele almıştır.

Dergimizin bu sayısında da bir söyleşiye yer verilmiştir. Betül Yurtalan’ın ABD’de bulunan önemli İslam Araştırmacılarından biri olan Abdulaziz Sachedina ile gerçekleştirdiği söyleşi “A Conversation with Professor Abdulaziz Sachedina on Shi’a” adıyla okuyucuya sunulmuştur.

Halil Işlak’ın araştırmaları sebebiyle İran’da bulunduğu süreçte katıldığı Cuma namazlarına dair gözlemleri “Tahran’da bir Cuma Namazı İzlenimi” başlığıyla araştırma notu kapsamında dergimizde yerini almıştır.



Mehmet Akif Koç, Hamid Dabashi'nin *Şiizm: Bir Protesto Dini* adlı kitabını değerlendirmiştir.

Ayrıca bu sayımızda iki çalışmanın Türkçe çevirisi yer almaktadır. Fatih Topaloğlu, Adel Hashemi-Najafabadi'nin makalesini "Çağdaş İran'da Şii İmamet Kavramı ve Liderlik: Dini Modernistlerin Görüşleri" başlığıyla tercüme etmiştir. Şahin Ahmetoğlu ise M. Cevad Meşkur ile H. Ğ. Isfahani'ye ait makaleyi "Suriye'de Aleviler (Nusayriler)" adıyla dilimize kazandırmıştır.

Siz değerli okuyucularımızın ve bu alanda araştırma yapan bilim insanlarının desteğini yanımızda görmek istediğimizi bir defa daha hatırlatmak istiyoruz. Dergimizin önümüzdeki sayılarında da Şiilikle ilgili makale, araştırma notu, kitap kritiği, söyleşi, çeviri gibi farklı türlerde yazılar yayınlanmaya devam edecektir.

Editörler

Prof. Dr. Hasan Onat

Dr. Habip Demir

Editorial

Dear Readers,

We are really proud and excited to publish the second issue of the first volume of our journal 'Turkish Journal of Shiite Studies' within our journey to present and expand body of scientific knowledge in Shiite field of study in Turkey. First of all, we feel very pleased to notice the ever increasing interest in our young journal by a number of academicians. In this essence, our journal is currently indexed by several international indices and the upcoming issues with your contributions will both hopefully increase the recognition of our journal and ensure its deserved position in the scientific community.

This second issue includes a total six articles written in English (1), Persian (1) and Turkish (4) languages. As in the first issue, this second issue also involves a variety of interviews, translations, notes and book reviews. Appreciation of the published scientific studies and adopting critical approach towards them is essential to advance scientific thoughts. It is our intention to leave more spaces for introducing books in further issues.

Hanifi Şahin, in his article titled "The Shia Perception of ISIS in the Context of Dabiq Magazine", tries to determine the Shia perception of ISIS and its sources based on two articles published in the 13th issue of the journal of the group 'Dabiq'. This study calls up 'Shi'ism' as one of the key terms to comprehend the current matters in the Middle East.

Aun Hasan Ali, in his article titled "Some Notes on the History of the Categorization of Imami Hadith", evaluates development process of the Imami fiqh based on the systematic use of Hadith and explains a typology of systematic use of Hadith in 7th/13rd century.

Yeşim Demir dwells on the effective factors on the Middle East-oriented sectarian conflicts in her article titled "The Sect Games of The Imperial States in The Middle East: The Sunni-Shia Struggle" in her article.

Rumeysa Balcı presents the thoughts of Ibn al-Rawandi, one of the prominent figures of 3th/9th century, and his relations with Shiite thoughts in her article "The Place of Ibn al-Rawandi in Shiite Thought".

Hasan Apaydın presents an evaluation of Nahj al-Balagha, which is confirmed to be written by Şerif er-Radî and said to include Imam Ali's sermons, words and letters, in his article titled "Nahj al-Balagha and It's Sources Problem". Nahj al-Balagha, with its process of formation, is also considered as one of the leading works which enlightens the breaking points in history of Shiite world.

Seyyed Masoud Shahmoradi highlights the importance of numismatics in history studies and projects on Shiite history with it in his article "The Use of Numismatic in Shiism History Studies in Iran (from the second to the tenth century AH)" written in Persian language.

In addition, a conversation is also included in this second issue of our journal. The conversation with Abdulaziz Sachedina, one of the prominent Islamic scholars in the U.S.A., is presented by Betül Yurtalan with the title "A Conversation with Professor Abdulaziz Sachedina on Shi'a".

Moreover, this issue also includes a research note by Halil Işılak. The note titled "An Observation of Jummah Prayer in Tehran" involves the author's reflections on his observations of Jummah prayers while he was staying in Iran for his research projects. Furthermore, the issue includes the review of the book "Shi'ism: A Religion of Protest", of which author is Hamid Dabashi, by Mehmet Akif Koç.

Finally, translations of two published articles into Turkish are included in this issue. The translation of Adel Hashemi-Najafabadi's article "The Shi'i Concept of Imamate and Leadership in Contemporary Iran: The Case of Religious Modernists" is presented by Fatih Topaloğlu. The second article, "Alewis (Nusayris) in Syria" by M. Cevad Meşkur and H. Ğ. Isfahanî, is translated into Turkish and presented by Şahin Ahmetoğlu.

In conclusion, we would like to note that we will be glad to see more contributions by our esteemed readers and scholars studying in this field. We wish to publish various studies including articles, research notes, book reviews, conversations and translations related to Shiism in further issues.

Editors

Prof. Dr. Hasan Onat

Dr. Habip Demir

**Turkish  
Journal of  
Shiite  
Studies**

*Şiilik Araştırmaları*

ISSN: 2687-1882

**Cilt / Volume: 1  
Sayı / Issue: 2  
Aralık / December 2019**

***Dabiq Dergisi Bağlamında IŞİD'in Şiilik Algısı***  
*The Shia Perception of ISIS in the Context of Dabiq Magazine*

**Hanifi Şahin**

*Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı  
Assoc. Prof. Dr., Atatürk University, Theology Faculty, The Department of History of  
Islamic Sects*

Erzurum / Turkey

[hanifisahin@atauni.edu.tr](mailto:hanifisahin@atauni.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-0500-7952>

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 30.11.2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 20.12.2019

**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2019

**Cilt / Volume: 1 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages:** 183-214

**Atıf/Cite as:** Şahin, Hanifi. "Dabiq Dergisi Bağlamında IŞİD'in Şiilik Algısı",  
*Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (Aralık 2019): 183-214.

**İntihal:** Bu makale, *iThenticate* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by *iThenticate*. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** [turkishshiitestudies@gmail.com](mailto:turkishshiitestudies@gmail.com)

**Dabiq Dergisi Bağlamında İŞİD'in Şiilik Algısı****Öz**

İŞİD, el-Kaide'nin ana rahminde vücut bulmuş, sonradan Suriye'yi de içine alacak şekilde genişlemiş Irak merkezli radikal İslamcı bir gruptur. İŞİD, silahlı İslami hareketlerin tamamını değiştiren bir örnek olarak görülebilir. Örgüt şöhretini, hilafetin kurulmasını dillendirmesine değil, bu ütopyaı 29 Haziran 2014'te ilk defa gerçekleştirmesine borçludur. İŞİD, küreselleşmenin getirdiği imkânlardan üst düzeyde istifade eden bir yapıdır. Bu bağlamda iletişim araçlarını etkili bir şekilde kullanmakta, eylemlerini dünyaya yazılı veya görsel medya üzerinden servis etmektedir. İŞİD, din anlayışını temel alarak kendisi gibi düşünmeyen İslami grup ve mezhep mensuplarını rahatlıkla öldürmektedir. İŞİD'in saldırılarına en çok hedef olan kitle Şiilerdir. Teolojik olarak ayrı konumlandırılan Şiilerin, Irak işgalinde Amerikalılara rehberlik ettiği düşüncesi, akabinde Suriye'de Hizbullah'ın İran'ın mezhebi politikaları doğrultusunda bölgede bulunması İŞİD'in Şiilere yönelik öfkesini arttıran unsurlardır. Makalede İŞİD'in İngilizce yayınladığı *Dabiq* adlı derginin 13. sayısında yer alan iki makaleden hareketle Şiî algısı ve bu algının kaynakları tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada nitel içerik analizi kullanılmıştır. Öne çıkan ana temalar belirlenmiş, içerikler bu başlıklar altında bağlamından koparılmadan değerlendirilmiştir. Gerçekleştirilen analizde, İŞİD'in tüm söylemlerinin merkezinde Şiilerin, düşünce tarihinde olumsuz anlam içeriğine sahip "Râfizî" kavramıyla özdeşleştirilerek, tamamen ortadan kaldırılmaları gereken öncelikli hedef olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Cihad, Dabiq, İbn Teymiyye, İŞİD, Şîa, Zerkâvî, Zevâhirî.

**Abstract**

The Islamic State of Iraq and al-Sham (ISIS) is an Iraq-centred radical Islamic group which was mainly shaped in the body of the terrorist group, Al-Qaeda and then extended to a large region involving Syria. ISIS may be regarded as a sample changing the all armed Islamic movements. The group became famous not for being the first to announce caliphate but for making it real on the June 28, 2014. ISIS is a high-level organisation making the most of the opportunities presented by globalization. In this respect, it uses mass media efficiently and announces its actions as printed and visual to all around the world. As a result of its religious perspective, ISIS easily kills the members of other Islamic groups and sectarians which become contrary to its views. The ISIS attacks mostly targeted Shiites. The view that Shiites, located in a different position theologically, guided to Americans in the invasion of Iraq and then their existence and movements in Syria in accordance with Hezbollah's sectarian politics of Iran may be regarded as the main reasons of ISIS's anger to the Shiites. In this article, it has been tried to determine the Shiites' perception and its source in terms of the two articles of the journal, *Dabiq* published in English by ISIS. The qualitative content analysis was used in this study. The main themes were determined and they were evaluated in terms of those themes without separating them from their context. In the analysis, it has been concluded that ISIS regards Shiites together with Rafidis who take place negatively in the history of thought, and therefore they must be destroyed.

**Key Words:** History of Islamic Sects, Jihād, Dabiq, Ibn Taymiyyah, ISIS, Shia, Zarqāwî, Dhawāhirî.

## Giriş

Orta Doğu'da İslami, dini yönelişleri ve dayanak noktaları birbirinden farklı onlarca hareket ortaya çıkmış, her biri Kur'an ve Sünnet'i açıklamada kendine özgü bir yol tutmuştur. Onların bazıları varlığını korumaktayken önemli bir kısmı tarihteki yerlerini almışlardır. Bu hareketler yatay ve dikey olarak yayılmayı, genişlemeyi, destekçilerinin sayısını artırmayı hedeflemişlerdir. Bunu yaparken otorite olarak kabul edilen insan ve metinlerden istifadeyle oluşturulmuş paradigmalarını, müntesiplerine ya da yeni katılımcılarına benimsetmek için uygun menhec/yöntem arayışı içerisinde olmuşlardır.

Radikal dini gruplar sadece şiddet üreten vahşi birer yapılar olarak sunulsalar da onların faaliyetlerini besleyen, karanlık da olsa, iyi işleyen siyasi ve askeri stratejileri olduğu açıktır. Bu nedenle onların oluşturduğu korku imparatorluklarından sıyrılarak kullandıkları stratejileri, dini ve fikri dayanakları iyice anlayıp analiz edilmediği sürece bu tür yapılarla ilgili değerlendirmeler hep eksik kalacaktır. Tanımadığımız sürece tanımlayamayız; tanımlayamadığımız sürece de gerekli teşhisi öngöremeyiz. Aksine radikal grupların servis ettiği görüntüler eşliğinde muhayyelimizde oluşan algı nedeniyle karanlıkla mücadeleye devam edilecektir.

Başta İŞİD olmak üzere cihadist akımların fikri yapısının neliği ile ilgili olarak araştırma yapmak önemlidir. Bu hareketlerin fikri temellerinin kendilerince muteber kabul edilen bazı yazarlar üzerinden okumak, ya da kendi referans kaynaklarından hareketle anlamaya çalışmak mümkün olabilir mi? Bu yöntemin çeşitli açmazları olduğu doğrudur. Öncelikle bu tür yapıların olduğu yerlerde güvenlik sorunu; farklı boyutları olan sosyolojik sorunlar, teyit edilmiş bilgi azlığı, bilgi kirliliği; birçoğu yasaklı internet siteleri aracılığı ile yayılan maksatlı bilgi ve görüntüler; ilgili bilgi ve görüntüleri teyit etmede güçlük gibi çok sayıda probleme işaret edilebilir. Tüm bu muhtemel sıkıntılara rağmen burada İŞİD ile ilgili genel bir okuma ve anlama değil, İŞİD'in Şiilere yönelik bakışı ve algısını daha nesnel bir zeminde incelemeyi planlıyoruz. Bunun için de İŞİD'in dünyaya açılan kapısı ve propaganda savaşının en önemli enstrümanlarından biri olan *Dabiq* dergisinin 13. sayısından istifade edilecektir. Örgüt, kurumsallaşma sürecinde kendini tanılamak üzere birden çok isim kullanmıştır. Makalede bu yapı genel kabule mazhar olan "İŞİD" kavramı ile karşılanacaktır. Konu bir yönüyle radikal İslamcı hareketleri, diğer yönüyle günümüzün en etkili mezhebi olan Şiilikle ilgilidir. Makalede her iki konu *Dabiq*'ta yer aldığı şekliyle ele alınmıştır, ayrıca literatürden hareketle bu iki yapıya dair bilgilendirme yapılmamıştır.

## 1. İŞİD'in Tarihi ve Diğer İslamcı Örgütlerle İlişkisi

İŞİD'in köklerini 1999'da Ürdün'de Ebu Musab ez-Zerkâvî tarafından kurulan *Cemaatu't-Tevhid ve'l-Cihad*'a kadar götürmek mümkündür. Zerkâvî, Afganistan'da Usame bin Ladin ile anlaşıp örgütünü el-Kaide ile bütünleştirdikten sonra kadrosuyla birlikte el-Kaide adına 2003'teki ABD işgaline karşı direnişi örgütlemek için Irak'a gitmiştir. İşte bu süreç, küresel

cihat fikrinin<sup>1</sup> en önemli ürünü olarak tarih sahnesine çıkan İŞİD'in teşkilatlanmasının başlangıcı olarak kabul edilmektedir.

Zerkâvî'nin Usame bin Ladin ile anlaşması sonucu el-Kaide'ye katılmasıyla örgütün yeni adı *Tanzimu'l-Kaide fi Bilâdi'r-Râfideyn* (İki Nehir Arasındaki el-Kaide) şeklinde değişmiştir. Ancak zamanla *Irak-Mezopotamya El-Kaidesi* olarak 2006 yılına kadar kullanılmıştır. *Irak El Kaidesi* (IEK) olarak adlandırılan örgüt bu dönemde önemli bir güç elde etmiş, buna dayanarak ABD ve işgal güçlerine karşı büyük saldırılar gerçekleştirmiştir. Söz konusu dönemde kullandığı profesyonel yöntemleri ile IEK, ülkedeki en büyük silahlı yapı halini almıştır. Zerkâvî'nin 7 Haziran 2006'da ABD'nin hava saldırıları sonucunda öldürülmesiyle liderliğe Ebu Ömer el-Bağdadi getirilmiştir. Bu dönemde toplanan şura sonucu çeşitli Sünnî örgütlerin aynı çatı altında birleştirilmesi amaçlanmış, örgüt *Irak İslam Devleti* adını almıştır. 2010'da hava saldırılarında öldürülen örgüt lideri Ömer el-Bağdâdî'nin yerine getirilen Ebubekir el-Bağdâdî ile örgüt kısa sürede toparlanmıştır. 2011'de ABD'nin Irak'tan çekilmesiyle rahatlayan örgüt, keskin bir şekilde hedefine Batı'yı koymuş olan el-Kaide'den ayrılmıştır. el-Bağdâdî'nin bu dönemde Suriye'ye geçmesiyle örgütün adı *Irak ve Şam İslam Devleti* olarak değiştirilmiştir. Bu adlandırma ile örgüt bir coğrafi alanı nitelemiş ve devlet olma amacına da işaret etmiştir.<sup>2</sup> Ebubekir el-Bağdâdî'nin 29 Ekim 2019'da ABD operasyonu ile öldürülmesi sonrasında yerine 31 Ekim 2019 tarihinde Ebu İbrahim el-Hâşimî el-Kureyşî'nin yeni halife olarak geçtiği açıklanmıştır.<sup>3</sup>

İŞİD, özellikle Şiilere, kendisiyle birlikte hareket etmeyen diğer Sünnî direniş örgütlerine ve aşiretlere karşı şiddet kullanmış, onların cami ve türbelerine saldırılar düzenlemiştir. el-Kâide lideri Zevâhirî bu tavrın doğru bir strateji olmadığını ileri sürerek onları eleştirmiştir. Zevâhirî de diğerleri gibi, Şiilerin tarihten bugüne Haçlıların işbirlikçisi ve sapkın bir akidenin temsilcisi olduklarını kabul etmekle beraber, Irak'ta çoğunluğu oluşturan Şiilere karşı yürütülecek bir mücadelenin asıl düşman olan Amerika'yı rahatlatacağı kanaatindeydi. Zevâhirî'yi kaygılandıran diğer bir konu ise Zerkâvî grubunun medyaya açık şekilde tutsak ve rehineleri boğazlayarak infaz etmeleridir. Bu tür eylemler kamuoyuna olumsuz bir imajla yansıdığından, Zevâhirî bu hareketlerden mümkün olduğunca uzak durulmasını istemiştir.<sup>4</sup>

İŞİD kendisi gibi düşünmeyen diğer İslamcı örgütleri ciddi anlamda zarara uğratmıştır. İŞİD, koyu Vehhabi/Selefi ideolojisinin de kendisine sağladığı meşruiyet çerçevesinde sert ve acımasız bir yayılma stratejisi izlemiştir. Hem Irak'ta hem de Suriye'de el-Kaideciler de dâhil olmak üzere rakip İslamcı kuvvetlerin önemli isimleri kaçırılmış veya katledilmiştir. Onlar ele geçirdikleri yerlerde, özellikle Nusayrîlere ve Kürtlere, katliam derecesine varan muamelelerde bulunmuşlardır.<sup>5</sup> İŞİD'in kentlerde hücre yapılanması şeklinde faaliyet gösteren militanları vasıtasıyla sivillere yönelik gerçekleştirdiği eylemlerin amacı, mezhebi çatışmayı canlı tutmak ve örgütün

<sup>1</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik, 2015), 73.

<sup>2</sup> Emir Türkoğlu, "Küresel Bir Terör Örgütü Olarak İŞİD'in Dijital Dergi Kullanımı: Konstantiniyye Üzerine Bir İnceleme", *Erciyes İletişim Dergisi* 5/1 (2017), 166.

<sup>3</sup> <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-50267190>. Erişim: 29/11/2019

<sup>4</sup> Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 74.

<sup>5</sup> Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 75.

“Sünnîlerin tek ve gerçek koruyucusu olduğu” izlenimini vermektedir.<sup>6</sup> Diğer eylem türü ise daha askerî hedeflere yöneliktir. Örneğin önce üst düzey komutanlar ve sivil makamlardaki yetkililer düzenlenen bireysel suikastlarla öldürülmekte, bu şekilde korku salınmakta, karşı tarafın komuta gücü zayıflatılmaktadır. Daha sonra alt düzeyde devriye ve kontrol noktalarına bombalı araç ve intihar saldırıları düzenlenmekte ve nihai olarak baskın tarzında birden fazla istikamette koordine edilmiş yaya ve motorlu saldırılarla hedef ele geçirilmektedir.<sup>7</sup>

Diğer İslami gruplarla ile IŞİD arasında sorun teşkil eden bir konu da IŞİD’in 29 Haziran 2014’te ismini *İslam Devleti* olarak değiştirmesidir. Bu adımın tüm dünya Müslümanlarına yönelik çeşitli sonuçları olacaktır. Nitekim İslam Devleti (İD) lideri el-Bağdâdî, 2014 Ramazan’ın ilk Cuma’sında Musul Ulu Camii’nde “müslümanların halifesi” sıfatıyla hutbe okumuş, tüm İslami cemaat, grup, cihat teşkilatı ve hayır kuruluşlarının derhal hilafete biatlarını sunmalarını istemiştir.<sup>8</sup> Bu talebe verecekleri cevap onların IŞİD karşısındaki konumlarını netleştirecektir. Biat teklifini kabul etmeyenler *mürted* olarak görülecek ve mürtedlere dair İslam hukukunun ilgili hükümleri uygulanacaktır. Çünkü IŞİD şiddetle savunduğu İslam anlayışına uymayanlara doğrudan mürted damgası vurmaktadır.

İslam hilafeti kurarak tüm Müslümanları tek bayrak altında toplama iddiasında olan örgütün temel hedefleri arasında, tartışmaya mahal veremeyecek bir şekilde, şeriat kanunlarının geçerli olduğu resmi bir devlet kurma düşüncesi de vardır. Bu yönde gerçekleştirilen faaliyetlerin ilkini Şii ve Sünnî çatışmasının tetiklenmesi oluşturmaktadır. Şiileri katlederek tetiklenen çatışma ortamında, mezhep kökenli sürtüşmelerden faydalanılarak Sünnî Müslümanların örgüte katılımını sağlamak amaçlanmaktadır. Nitekim Selefî anlayışta Şia doğrudan muhatap alınmakta, yazılan eserlere kadar birçok yerde Şii anlayış eleştirilmektedir.<sup>9</sup> Uzun vadeli bir hedef olarak Sünnî devletlerde ilerleme sağlanması ile Ürdün ve Suudi Arabistan gibi ülkelerin ele geçirilmesini benimseyen örgütün bu yönde faaliyetlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim örgütün sloganı da “Bâkiyyetün ve Tetemedded” (Baki ve Genişleyen) sürekli yayılcı bir politika güdüldüğünü ortaya koymaktadır.<sup>10</sup>

IŞİD hilafetin ilanı ile birlikte bir yandan dini açıdan Müslümanların zihin dünyasında var olan hilafet tasavvurunu kullanmak, diğer yandan Müslümanlar nezdinde meşruiyet oluşturma gibi, her ikisi de son derece pragmatik gayelere matuf, hamleler yaptı. Amaç, İslam toplumlarında önemli bir unsur olan hilafetin kullanılmasıyla Müslümanlar üzerinde otorite sağlamak, hilafeti tanımayanları da mürted ilan ederek öngördükleri “İslam Devleti”nin dışında bırakmaktır. Bu teklifi kabul etmeyenler, dini açıdan yakın-uzak şeklinde bir ayrımı gözetmeksizin, düşman olarak ilan edilmiştir. Bu nokta aynı zamanda IŞİD’in hedefine Batı’yı koyan el-Kaide’den tam anlamıyla farklılaşmasını da getirecektir. Artık IŞİD, meselelere özellikle cihad konusuna, kendisi gibi

<sup>6</sup> Sabri Yılmaz, “Bir Akıl Tutulması Modeli: Ehl-i Hadis’ten Daiş’e Selefîlik”, *International Multidisciplinary Conference Imuco*, 21-22 (April, 2016), 44-45.

<sup>7</sup> Şemsettin Erdoğan & Ergün Deligöz, “Irak Şam İslam Devleti (IŞİD): Gücü ve Geleceği”, *Savunma Bilimleri Dergisi* 14/1 (2015), 16.

<sup>8</sup> Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 75.

<sup>9</sup> Konuya ilişkin detay için bk. Ahmet Yöner, “Şii-Sünnî İlişkileri Bağlamında Günümüz Selefîliği”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 200-209.

<sup>10</sup> Türkoğlu, “Küresel Bir Terör Örgütü Olarak IŞİD’in Dijital Dergi Kullanımı”, 167.

yaklaşmayan diğer Müslümanları da mücadele edilmesi gereken bir sınıf olarak görmeye başlamıştır. “İslam topraklarında İslam inancının zayıfladığı ve yozlaştığını düşünen örgüt, mücadeleye kendi topraklarından münafıkları temizleyerek başlayacağını belirtmekte ve sıranın yabancı topraklardaki kâfirlere geleceğini vurgulamıştır.”<sup>11</sup>

2011 yılı Aralık ayında ABD askerlerinin Irak'tan tamamen çekilmesi, iktidarın Şii Maliki tarafından üstlendikten sonra Sünniler üzerindeki baskıyı iyice artırması, Sünnî siyasetçilerin Baas bağlantısı vb. nedenlerle Şiilerin başkanlık ettiği komisyonlar tarafından dışlanması, öteden beri Irak'taki Şiilere karşı bir cephe oluşturulması gerektiğini ileri süren el-Kaide'ye yaramış; Irak'ta bu radikal örgüte mesafeli duran Sünnilerin el-Kaide'ye yakınlaşmasına neden olmuştur. Çünkü Şiilerle çıkacak bir mezhep çatışması Sünnileri radikalleştirecek ve onları Zerkâvi'nin Irak'taki operasyonlarının başlangıcından itibaren gerçekleştirdiği ve kasıtlı olarak teşvik ettiği bir fenomen olan el-Kaide davasına entegre edecektir.<sup>12</sup>

Öte yandan Sünnilerin dışlanması Sosyal yaşamda da kendini göstermiştir. Haksız tutuklanmalar, soruşturulmadan terörist damgası vurulan Sünnilerin sayısındaki artış ve genelde Maliki'nin Sünnî karşıtı politikası protesto edilmiştir. Özellikle yargıda reformlar yapılmasının istendiği sivil gösterilere Maliki yönetiminin tepkisi sert olmuştur. Anbar'da kurulan bir protesto kampı Maliki yönetimi tarafından hükümeti devirmeye çalışan ve Sünnî bir otonom hükümeti amaçlayan bir girişim olarak değerlendirilmiştir. Bir Irak askerinin öldürülmesinden sonra Haviya kentindeki bir protesto kampına Irak ordusunca düzenlenen saldırıda (Nisan 2013) tamamı sivil 51 kişi hayatını kaybetmiştir.<sup>13</sup>

## 2. Dabiq Nedir, Neyi Hedeflemektedir?

IŞİD'in medya stratejisinin uluslararası düzeydeki en önemli dergisi olan *Dabiq* (Türkçe: Dabık, Arapça: دابق) IŞİD'in medya kolu *El-Hayat* tarafından uluslararası propaganda amacıyla yayın hayatına başlamıştır. *Dabiq* dergisi Temmuz 2014-Temmuz 2016 tarihleri arasında toplam on beş sayı kadar yayınlanmıştır. 1. Sayının yayınlanma tarihi 5 Temmuz 2014'tür Derginin ilk sayısı IŞİD'in Haziran 2014'te hilafetin kurulduğu iddiasının ardından gelmesi, ütopyanın gerçekleştiğini ve tüm dünyadan katılımın sağlanmasına yönelik bir adım olarak görülebilir. *El-Hayat* tarafından dergiye biçilen rol ise *tevhid*, *menhec/yöntem*, *hicret*, *cihad* ve *cemaat* konuları üzerinde yoğunlaşan ve periyodik olarak çıkması planlanan bir dergidir.<sup>14</sup>

*Dabiq* 10 Haziran 2014'te Musul gibi oldukça büyük bir kenti ele geçirdikten sonra siyasi ve askeri bir güç olarak varlığını kısmen de olsa kanıtlamış oldu. Bu dış vizyonu taçlandırmak ve kitlelere ulaşmak için dergiye ihtiyaç olduğu açıldı. İşte *Dabiq* bu beklentiyi karşılamaya

<sup>11</sup> Türkoğlu, “Küresel Bir Terör Örgütü Olarak IŞİD'in Dijital Dergi Kullanımı”, 166.

<sup>12</sup> Harleen K. Gambhir, “Dabiq: The Strategic Messaging of The Islamic State”, *Institute for the Study of War*, August 15 (2014), 8  
<http://www.understandingwar.org/backgrounder/dabiq-strategic-messaging-islamic-state>.

<sup>13</sup> Erdoğan& Deligöz, “Irak Şam İslam Devleti (IŞİD)”, 8.

<sup>14</sup> *Dabiq*, Sayı: 1, 3.



yönelik bir hamledir. Bu arka plan, *Dabiq*'in ilk sayısının içeriği detaylı incelendiğinde görülecektir. *Dabiq*'in radikalar grupların tarihi açısından bakıldığında uzun sayılabilecek bir periyoda sahip olması, IŞİD'in en az siyasi kontrolü elde etmeye verdiği değer kadar dini otorite iddiasına da özel bir öne attığı söylenebilir.

*Dabiq* Suriye'nin kuzeyinde bir köyün adıdır ve bu isme bazı simgesel anlamlar yüklenmiştir. Dergi çıkmaya başladığında *Dabiq* bölgesi *sahveci*<sup>15</sup> olarak nitelendirdikleri mücahitlerin elindeydi. Zerkâvî şöyle der: "Allah, *Dabiq*'i sahve ihanetinden arındırsın ve Hilafet bayrağını bu bölgede dalgalandırsın, çünkü bu bölge Konstantinopolis'in fethine, ardından Roma'nın fethine kadar çıkan savaşlarda tarihi bir rol oynayacaktır."<sup>16</sup> Görüldüğü üzere derginin isminin "*Dabiq*" olarak belirlenmesi rastgele yapılan bir seçim değil, IŞİD'in ideolojisini yansıtsan bir adlandırmadır. Bunu Zerkâvî'nin derginin ikinci ve beşinci sayfasındaki sözlerinde görmek mümkündür.<sup>17</sup> O şöyle der:

*Kıvılcım burada Irak'ta yakıldı ve ateşi -Allah'ın izniyle-Dabık'ta haçlı ordularını yakıncaya dek şiddetlenmeye devam edecektir."*

Zerkâvî'nin bu ifadesinin kaynağı Müslim'de<sup>18</sup> yer alan bir hadise dayandırılmaktadır. "*Dabiq*" ismi, bu hadise göre Suriye'de, Müslümanlar ve Roma İmparatorluğu arasında, kıyametten önce çıkacak bir savaşın gerçekleşeceği yerin ismidir. Bu nedenle küffara karşı yapılacak olan bu savaşta şehit olmak her mücahidin en önemli hülyasıdır. Mademki ölüm bir keredir; bu, neden Hz. Peygamber'in Müslümanların Batı'ya (Roma) karşı zaferiyle sonuçlanacağını müjdelediği bir savaşta olmasın? Bu yaklaşım aynı zamanda IŞİD'in dünyanın her tarafında cihad aşkıyla yanan eğitimli-egitimsiz binlerce yabancı mücahidin, özellikle Batılı mücahitlerin, kendilerine katılmasını sağlamıştır. Bir başka deyişle *Dabiq* ismi, sadece bazı ilim adamlarının bildiği bir yerken, IŞİD tarafından dergi ismi yapılarak ideolojisinin taşıyıcı unsuru kılınmasıyla tarihi tersine çevirecek bir yer olarak kodlandı. Ancak Ekim 2016'da *Dabık* köyü TSK tarafından IŞİD'ten tamamen temizlenince<sup>19</sup> bu dergi üzerinden oluşturulan büyü bozuldu, IŞİD, *Dabiq* dergisinin ismini *Rumiyah* olarak değiştirerek yayın hayatına devam etti.<sup>20</sup>

*Dabiq* İngilizce yayın yapan en etkili radikal İslamcı dergidir. *Inspire*<sup>21</sup> adlı dergi Batı'da bireysel saldırılara rehberlik ederken, *Dabiq* hilafetin dini temelini ortaya koymuş, tüm Müslümanları IŞİD'i

<sup>15</sup> Büyükkara, "Suudi Arabistan'da Sahve şeyhlerinin tutuklanması ne anlama geliyor?" <https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/suudi-arabistanda-sahve-seyhlerinin-tutuklanmasi-ne-anlama-gelior/911197>.

<sup>16</sup> *Dabiq*, Sayı: 1, 5.

<sup>17</sup> *Dabiq*, Sayı: 1, 5.

<sup>18</sup> Hadis metni için bk. Müslim, *Sahih*, el-Fiten ve Eşratu's-Saat, 9 Hadis no: 2897; Hadisin şerhi için bk. Nevevi, 18/21.

<sup>19</sup> <https://www.ntv.com.tr/turkiye/dabik-kovu-daesten-alindi,hz-w0QkcZUu2bFuVRSAdbg>. Erşim: 29/11/2019; Yenal Göksun& Emin Salih, *Deaş'ın Medya Stratejisi (Rapor)*, (Ankara: SETA Yayınları, 2018), 41.

<sup>20</sup> Yenal Göksun& Emin Salih, *Deaş'ın Medya Stratejisi*, 41.

<sup>21</sup> *Inspire* el-Kaide tarafından Avrupa'daki radikal İslamcı gruplara yönelik İngilizce olarak Temmuz 2010- Mayıs 2012 arasında toplam dokuz sayı yayımlanmıştır. Derginin kapağı, tasarımı ve modern görünüşü dikkate çekmektedir. *Inspire* dergisi, Batı yayıncılığı ilkleri merkezinde aşırı görsellere yer vermiştir. Detay için bk.

<http://articles.latimes.com/2010/nov/26/nation/la-na-terror-magazine-20101126>,

Erişim 12.11.2019. Ayrıca Avrupa'daki radikal akımlar konusunda detay için bk. Oğuz Üzer, *Almanya'da Radikal Dini Gruplar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019),12-102.

desteklemeye, yurtlarından İslam Devleti'ne göç etmeye teşvik etmiştir. Bu nedenle derginin önemi yalnızca içeriğinde değil aynı zamanda varlığından da kaynaklanmaktadır. İŞİD'in İslam Devleti'ni sağlamlaştırması, güçlü bir destekçi tabanının oluşumuna bağlıdır. *Dabiq*, İŞİD'in destek kazanmak için yakındaki bölgelerle yetinmediğini, devletini inşa etmek ve varlığını sürdürmek için küresel çapta bir katılıma ihtiyaç olduğunu farkındadır. *Dabiq* işte bunu sağlamak üzere küresel çapta yayın yapma hedefiyle kurulmuştur. *Dabiq*'in birinci ve ikinci sayılarına bakıldığında İŞİD'in sadece bir askeri veya terör örgütü olmadığını, ayrıca siyasi kurumlar inşa eden, bu kurumların varlığını sürdürülebilir kılmak için dini meşruiyet arayışında olan bir yapı olduğu da görülecektir. *Dabiq*, küresel cihad iddiasını dillendiren çok sayıda radikal grup içerisinde bu iddiayı ilk defa ve sistemli olarak gerçekleştiren bir yayın olma özelliğini taşır. *Dabiq*, İŞİD'in gölgeli bir terörist hücre olmadığını, bunun yerine, dünyanın dikkatini çekmenin en iyi yollarını test eden, farklı bölgelerde yaşayan Müslüman topluluklardan daha geniş destek almanın gayretinde olan yeni tip bir devlet modeli olduğunu göstermiştir. *Dabiq*'ta dikkatleri çeken diğer bir unsur sadece aynı davayı benimseyenleri bilgilendirmek değil, yanı sıra *öteki* olarak görülen düşmanlarla iletişim kurmayı da amaçlamasıdır. Hemen her sayıda "gelin bize katılın" şeklinde cihadist yapılara yönelik davetler böyle bir anlayışın sonucudur.

### 3. Tarihsel Bağlamda Râfizilik: "Tarihin Sayfalarından: Safevîyye"

*Dabiq* dergisinin 13. sayısında Şiilikle ilgili doğrudan iki makale bulunmaktadır. "From The Pages of History: The Safawiyah" ana başlıklı 10-13. sayfaları arasında yer alan makalede Şiiliğin tarihi serüveni ele alınmaktadır. Yazarı belli olmayan makalenin girişinde Ayetullah Ali el-Hameney'in resminin hedefe oturtulduğu, adeta onun ve temsil ettiği düşüncenin/dinin ortadan kaldırılması gerektiğini imleyen bir sübliminal bakış açısıyla "Know Your Enemy: Who Were the Safawiyah?" alt başlığı ile makaleye başlanmış ve Şiiliğin tarihi ele alınmıştır. Burada özetle şu bilgiler verilmiştir:

Râfizilik Şah İsmail tarafından 906'da kurulan 1148'de yıkılan bir devlettir. Safevîler "İsnaaşeriyye'nin politik kültürü"dür. Safevîler dönemi hem Şiilik hem de Pers açısından oldukça kıymetlidir<sup>22</sup>. Din olarak tanımlanan Râfizilik (the religion of the Râfidâh) bu dönemde baş döndüren canlanma yaşamıştır. Buna ek olarak yine bu dönemde Pers dili (Farsça) ve kültürüne büyük önem verilmiştir. Makaleye göre bugünkü Râfiziler, hiç şüphesiz bu kültürün bir devamı olarak aynı Râfiziliklerini sürdürmekte; Ehl-i Sünnet'e yönelik aynı politikaları uygulamakta ve aynı Persçiliği yaymaktadırlar. Safiyyudin Erdebili (ö.735/1334)'nin esas rol oynadığı Safevîyye hareketi, Sünnî Şafiî bir tarikat olarak başlamış, ancak zamanla, Persçiliğin intikamını almak için, tarikattaki Sünniliğin izleri sökülüp atılmak suretiyle, militan bir Râfizi hareketine dönüşmüştür. Makalede Şah İsmail ile birlikte Şiiliğin yeni bir veçheye büründüğü, bu dönemde tarikatta ciddi sapsmaların

<sup>22</sup> "Râfıza", kavramının tarihsel süreçte Safevîler dönemindeki kullanımı için bk. Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini-Siyasi Tanımlamalar", *Dini Araştırmalar* 10/28 (2007), 19-38.

yaşandığı, tarikatta şiddetin bir yöntem olarak benimsendiği ifade edilir. Nitekim Şah İsmail, Şirvan sultanını mağlup ettikten sonra onun bedeninin kazanda pişirilerek ordusu tarafından yenilmesini emretmiş; Merv emirini mağlup ettiğinde ise onun vücudunu parçalara ayırtmış, altın ve mücevherle kaplattığı kafatasını kadeh olarak kullanmıştır.<sup>23</sup>

Makalede Şah İsmail'in yeni kurduğu devletteki talimatlarını "Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi" olarak gördüğü beklenen "Mehdi"den aldığı iddiasına yer verilmekte; onun Râfizilerin "masum" kabul ettiği 12 imam anlayışını desteklediğini belirtmektedir. Şah İsmail'in sufi geçmişinden dolayı, bir tür gnostik bilgi olan "ilhâm" aldığı iddiası da gündeme getirilmekte ve esas olarak bunun sonuçlarına işaret edilmektedir: Bu düşünce sonuç itibarıyla takipçilerini "Allah'ın ruhunun Şah İsmail'in şahsında enkarne" olduğuna inanmaya götürmüştür. Böylece onlar Şah İsmail'de ilahi bir statü olduğuna inanmaya başlamışlardır. Bu durum "tam anlamıyla bir küfür" hali olarak değerlendirir.<sup>24</sup>

Şah İsmail, Kızılbaş<sup>25</sup> ve Râfizî milislerin desteğiyle çok sayıda Müslüman âlimi, özellikle de Sünnî ulemayı öldürmüş, Ehl-i Sünnet'in tüm kitaplarını yaktırmıştır. Bu vahşette Kur'an nüshaları dahi yakılmıştır. Başlangıçta ezici bir Sünnî çoğunluğa ev sahipliği yapan İran, doğu Irak ve Horasan bir zamanlar İslami ilimlerinin hemen her alanında öne çıkan âlimleri yetiştirmişken, Safevilerle birlikte bu topraklarda nerdeyse hiç âlim kalmamıştır.<sup>26</sup>

Safeviler dönemini "Karanlık çağ", olarak adlandıran makale Râfiziliğin kısa sürede İran'da yayıldığını, Şah İsmail ve torunlarının Sünnî çoğunluğa "Râfizî dinine" girmeleri için baskı yaptıklarını belirtir. Benzer bir durumun Azerbaycan da dâhil olmak üzere, diğer Sünnî çoğunluğun olduğu topraklarda da yapıldığına işaret eden makalede, bu "sapkın" mezhebi öğretmek için Lübnan, Bahreyn ve Irak'tan Arap asıllı Râfizî âlimlerin ithal edildiğini vurgulanır. Bu âlimlerin en ünlüsü, İran'a ilk ulaşanlardan ve "Şeyhülislam" görevini alarak resmi bir kurumun başına getirilen Ali b. Hüseyin el-Kerekî' (ö. 940/1534)'dir. Onun görevi bu topraklardaki Ehl-i Sünnet olan nüfusun Şii olmalarını sağlamaktı. Kerekî, *İsnaaşere Râfizilerinin* kurumsallaşmalarına katkı sağlayacak fetvalar yayınladı, bu fetvalarla Şah İsmail'in iddialarını doğruladı, yanlışlarını haklı çıkardı. Bu arada baskılar nedeniyle pek çok Sünnî, Pers'i terk etti; kalanlara zulmedildi, onlar ölmek ya da Şiiliğe geçmek arasında tercihe zorlandı. Makalede bu dönemde Ehl-i Sünnet'e yapılan zulüm ile ilgili olarak toplumda farklı tepkilerin olduğuna değinilmekte ve bu bağlamda Şah İsmail'in şu ifadelerine yer verilir: "Bu mesele beni ilgilendirmez, çünkü Allah ve masum imamlar benimle birlikte, bu yüzden kimseden korkmam. Eğer tebaamdan herhangi bir itiraz gelirse kılıcımı kınından çıkarırım ve hiçbirini sağ bırakmam."<sup>27</sup>

Makalede Safeviler döneminde ezana *eşhedü enne aliyyen veliyyullah* ifadesi eklenerek ezan Râfizî "fikh"ını yansıtabilecek şekilde değiştirildiği; cuma vaazlarında ilk üç halifeye lanet edilmesi

<sup>23</sup> "Know Your Enemy: Who Were the Safawiyah?", *Dabiq* 13 (1437), 11.

<sup>24</sup> "Know Your Enemy: Who Were the Safawiyah?", 11.

<sup>25</sup> Sayfa 11, 1. dipnotta şöyle bir tanım yapılır: "Kızılbaş, Şah İsmail'in babası tarafından organize edilen Türk militanlardır. Onlar kafalarına, her biri bir imamı temsil etmek üzere, on iki dilimli kırmızı börtük/taç giydikleri için *Kızılbaş* olarak bilinirler."

<sup>26</sup> "Know Your Enemy: Who Were the Safawiyah?", 11.

<sup>27</sup> "Know Your Enemy: Who Were the Safawiyah?", 11.

uygulamasının başlatıldığı, yine bu dönemde Sünnî mezarlıklara saygısızlık yapıldığı, mescitlerin tahrip edildiği belirtilir. Bu husus 916-917/1510-1511'de Çin'e yolculuk yapan Portekiz büyükelçisi Tomé Pires (ö.1540?)'in görüşlerinden aktarılır. O şöyle demiştir: “Şah İsmail, kiliselerimizi yeniliyor, ancak Ehl-i Sünnet'in mescitlerini yok ediyor.”<sup>28</sup>

Şah İsmail 4. asır âlimi Şeyh Sadûk (ö.381/991)'un Kerbela matemleriyle ilgili uygulamalarını yeniden canlandırdı. Bu esnada Sünniler sokağa çıkamaz hale getirildi. Şiiler çoğunluğu oluşturduğu ve yönetimde etkili oldukları için Ehl-i Sünnet bu durumu engelleyemedi. Bu dönemde Hz. Ömer'in şehit edildiği gün<sup>29</sup> bayram olarak ilan edildi. Bunun teolojik zemini Safevî saray âlimi ve “Şeyhü'l-İslam” unvanlı Muhammed Bakır el-Meclisi (ö.1111/1699)'nin *Bihar* adlı eserinden sağlandı. O şöyle der: “Ömer'in Rabiülevvel'in 9. günü ölümü Şiiler ve Ehl-i beyt destekçileri için en büyük bayramdır.”<sup>30</sup>

Makalede günümüz Râfizileri ile Safevîler arasında bir karşılaştırma yapılır. Buna göre günümüzdekileri gibi Safevîler de Haçlılara yardımcı olmaktan uzak durmamışlardır. Nitekim Şah İsmail, Hürmüzü kontrol ettikten sonra Doğu Arap Yarımadasındaki Bahreyn ve Kadifî 921-927 tarihlerinde işgal eden Haçlı Portekizlilere müttefik olarak yardım etmişti. Râfiziler bu desteği, Hz. Peygamber'in “Müşrikleri Arap Yarımadası'ndan çıkartın.”<sup>31</sup> son emrine rağmen vermişlerdir.<sup>32</sup>

Makaleye göre Safevîlerin Haçlılarla iş birliği yapmalarının nedenleri arasında Sünnî komşularının topraklarına sızma düşüncesi de vardır. Makalede 962/1555'de imzalanan (*Amasya antlaşması* olarak bilinen) Osmanlı ile Safevîler arasındaki antlaşmaya atıf yapılarak bu antlaşma sayesinde “mezarlara ibadet eden/mezarlara tapan Osmanlıların” Râfizilere Arap Yarımadası'na girme izni verdiği belirtilerek Osmanlı devleti eleştirilir. Aynı yanlışı bugün *tağut Suud ailesi*<sup>33</sup> Râfizilere hac izni vererek yapmıştır.<sup>34</sup>

Makalede Safevî sultanlarının göreve geliş ve gidiş şekelleri özetlenir, Râfizilerin Safevî devletine ne kadar önem attığı ifade edilir.<sup>35</sup> Akabinde Safevî devletinin bittiğini, ancak onların politik ideolojilerinin ve Sünnileri baskı altına alma gayretlerinin Afşarlar, Kaçarlar ve ilhamını Humeyni'den alan günümüz İran rejimi ile devam ettiği belirtilir. Makaleye göre Humeyni'nin destekçileri, tıpkı Safevîlerde olduğu gibi, iyi yönetimin taşıyıcı unsuru olarak fakihleri/ulemayı kabul

<sup>28</sup> “Know Your Enemy: Who Were the Safawiyah?”, 11.

<sup>29</sup> Makalede Hz. Ömer'in katili Mecusi Ebu Lu'lue'nin türbesi yer almakta ve “Râfizi türbesi” denilmektedir.11

<sup>30</sup> “Know Your Enemy: Who Were the Safawiyah?”, 11.

<sup>31</sup> Hadis metni için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şahih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “el-Megâzi”, 8 (No.4431); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Şahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Vasiyye”, 5.

<sup>32</sup> “Know Your Enemy: Who Were the Safawiyah?”, 12.

<sup>33</sup> Metinde Suud ailesi *al-Satul* ifadesiyle sunulur. Amaç Suud ailesi ile meşhur münafık Abdullah b. Ubey b. Selül arasında özdeşlik kurmaktır. Bu ifade Suud ailesini tanımlamak için İŞİD metinlerinde sıklıkla kullanılmaktadır.

<sup>34</sup> “Know Your Enemy: Who Were the Safawiyah?”, 12. Burada Eski İran Cumhurbaşkanı Ahmed-i Necad'ın berberindekilerle birlikte tavaf ederken bir resmine yer verilmiş ve “Tağut Al-Selül (Suud ailesi) Müslümanların en kutsal şehirlerine Râfizilerin girmesine izin verdi.” notu düşülmüştür.

<sup>35</sup> Ömer Faruk Teber, “Haydariyye Taifesine Yönelik Eleştiriler: “Risâle fi Hakkî't- Taifeti'l-Haydariyye” Ekseninde”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2007), 158.

etmiştir. Günümüz Râfîzî âlimleri Şah İsmail'i Allah'ın dini için, onun yolunda savaşıyor bir kişi olarak kabul ederler. Ancak, günümüz Râfîzîleri, soyundan geldikleri ataları Safevîler gibi, insanları İslam'dan uzaklaştırmaktan başka hiçbir şey yapmadılar, çünkü onların İslam ile bir alakaları yoktur. Râfîzî devletler, çürük bir kültürel miras bıraktılar ve bu nefretin hedefi hiçbir zaman Yahudiler, Haçlılar ya da müşrikler olmadı; hedef her daim merkezi düşman olarak görülen Ehl-i Sünnet oldu. Makalede ayrıca ölümlere ibadet etmek, diğer küfür ve şirk biçimlerinin yer aldığı bu kötü mirasın günümüz İran, Irak, Lübnan ve diğer yerlerdeki Râfîzîlerce din olarak görüldüğünün altı çizilir. Son olarak bir benzetme yapılarak Râfîzî düşüncenin serüvenine atıf yapılır. Buna göre "Roma İmparatorluğu'nun hiçbir zaman tam olarak çökmeyip yeni isimlerle ortaya çıkması gibi, Safevîler de, İran merkezli olarak, her zaman gelişti ve Ehl-i Sünnet'i ortadan kaldırmak ve onları mürted bir nüfus ile değiştirmek amaçlarından hiçbir zaman vazgeçmediler."<sup>36</sup>

#### 4. *Dabîq'*ta Şiîliğin Kökeni ve Düşünce Yapısı: "İbn Sebe'den Deccal'a Râfîzîler"

*Dabîq'*ın 13. sayı, 32-46. sayfaları arasında yer alan ikinci makale "*The Rafidah from Ibn Saba' to The Dajjal*" ana başlığını taşımaktadır. Bu başlık aynı zamanda derginin kapak konusudur. Bu makalede on bir alt başlık söz konusudur. Her birini ayrı bir ana tema olarak düşünmek mümkündür. Ancak başlıklar ve içerikleri dikkate alındığında bunları dört ana tema olarak kodlamak mümkündür.

##### 4.1. Yahudilik Râfîzîlik İlişkisi

Bu başlıktaki ilk makale "*Râfîzîler ve Yahudiler*" şeklindedir. Râfîzîliğin Yahudi kaynaklı bir düşünce olduğu ifade edilir. Râfîzîlik tam anlamıyla bir tehlike arak görüldüğü için, makaleye Tabiîn âlimlerinden Şa'bi (ö.104/722)'nin Râfîzîlerle ilgili bir görüşünden alıntı yapılarak başlanır. Şa'bi şöyle demiştir: "Seni sapkın arzuların takipçilerine karşı uyarıyorum ki, onların en kötüsü Râfîzîlerdir, çünkü onlar bu ümmetin Yahudileridir. Yahudilerin Hristiyanlığa buzğ ettikleri gibi Râfîzîler de İslam'a buzğ ederler. Onlar İslam'a isteyerek ya da Allah'tan korktukları için girmediler; Müslümanlardan nefret ettikleri ve onlara buzğ ettikleri için girdiler. Duaları kulaklarını aşmaz. Nitekim Ali onları canlı olarak yaktı ve başka beldelere sürdü. Bunların arasında Abdullah b. Sebe de vardı. İbn Sebe Sana Yahudilerindendi, Ali onu Sâbât'a sürgün etti."<sup>37</sup>

Makalede fitne olarak görülen Râfîzîlik, Yahudiliğe benzetilir ve iki grubun ortak noktalarına işaret edilir. Buna göre; Yahudiler, mülkü sadece Davud soyuna tahsis ederken, Râfîzîler mülkünü sadece Ali b. Ebi Talip'in evladına ait olduğunu söyler. Yahudiler beklenen Mesih çıkmadıkça Allah yolunda cihat yapılamaz derken, Râfîzîler de beklenen Mehdi çıkmadıkça Allah yolunda cihad olmayacağını söylerler. Yahudiler, Tevrat'ı, Râfîzîler ise Kur'an'ı tahrif etmişlerdir. Yahudiler

<sup>36</sup> "Know Your Enemy: Who Were the Safawiyah?", 12.

<sup>37</sup> "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjal", 13 (1437): 32. Rivayetin orijinali için bk. Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubi İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid* (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 2/249; Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986), 1/23.

Müslümanlara selam verdiklerinde *selam* yerine, ölüm anlamına gelen *sam* ifadesini kullanırken, Râfiziler de aynısını yaparlar. Yahudiler, tüm insanların servetlerinin kendilerine helal olduğunu söylerken, Râfiziler de aynı düşünceyi benimserler. Yahudiler tüm Müslümanların kanının helâl olduğunu ileri sürerken, Râfiziler de aynı şeyi düşünürler. Yahudiler, insanları aldatmanın helâl olduğunu kabul ederken, Râfiziler de aynı kanaati paylaşır. Yahudiler Cebrail'e buğz ederler ve onu düşman olarak görürler. Râfiziler de Cebrail'i vahyi Ali (r.a) yerine Muhammed (s.av.)'e götürdüğü için yanlış yapmakla itham ederler.<sup>38</sup>

Makaleye göre Yahudilik ile Şiilik arasında tam bir uyum vardır. Onlar bir madalyonun iki yüzü gibidir. Bu konu, “üzerinde kuşkunun olmadığı bir gerçeklik”tir. Râfizilik dini (the religion of Rafd (“Shiism”) Yahudi İbn Sebe'nin entrikasından başka bir şey değildir. İbn Sebe, Mesih'in saf dinini bozan selefi Paul'un izinden gitmiştir. Paul, Hristiyanlığı bozup yerine asli günah, haç uygulaması, kefarete, enkarnasyon, kutsal ruh ve benzeri düşünceleri getirmiştir.<sup>39</sup>

Bu ana temada ikinci makale *İbn Sebe kimdi?* başlığını taşır. Bu başlığın hedefi Râfiziliğin kuruluşunda temel figür olarak kabul ettiği İbn Sebe'yi tanıtmaktır. Yahudi İbn Sebe İslam'dan nefret eden, Müslümanları saptırmak, İslam'ı bozmak için Paul (Pavlos)'un Hristiyanlığa yaptığı benzeri İslam'a yapmak için çalışmıştır. İbn Sebe, Ali b. Ebi Talib'in kutsallığı, onun ölmediği ve geri geleceği gibi sapkın düşünceleri Müslümanlar arasında yaymanın yanı sıra, ilk defa Ali (r.a)'nin ilah olduğu iddiasını da dillendirmiştir. Ayrıca o, halife Osman'a karşı halkı isyana teşvik etmiştir. Osman'ın öldürülmesi, daha fazla Müslümanın ölümüne ve sonunda Haricilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Makalede bu düşünceler İbn Teymiyye (ö.728/1328)'ye atıfla temellendirilir. İbn Teymiyye'ye göre Râfizilik bidatini ilk çıkaran Abdullah b. Sebe adındaki zındıktır. Amacı, Müslümanların dinini bozmaktır. İbn Sebe, Pavlos'un Hristiyanlığa yaptığı benzerini İslam'a yapmaya çalıştı. Amacına ulaşamadı, ancak müminler arasında Osman'ın ölümüyle sonuçlanan fitnenin başını çekti.<sup>40</sup>

Makalede İbn Sebe konusu detaylandırılır, Taberî (ö.310/923)'den alıntılar yapılır. Taberî'ye göre İbn Sebe, Osman'ın hilafeti döneminde İslam'ı kabul etti. Daha sonra Müslüman beldeleri gezerek onları saptırmaya çalıştı. Bu iş için Hicaz'dan başladı, sırasıyla Basra'ya, Kufe'ye ve de Şam'a gitti. Şam halkı onu kovdu. O da Mısır'da Kasas 85. ayetine atıfla<sup>41</sup> Hz. Muhammed'in ikinci dönüşü İsa'dan daha çok hak ettiğini ileri sürdü. Bu görüş halk arasında kısmi bir kabule mazhar oldu. Sonra İbn Sebe peygamber-vasî konusunu tartışarak Ali'yi Hz. Peygamber'in vasîsi (hâtemü'l-evsiyâ) olarak sundu, Resüllülâhın vasiyetini atlayarak ümmetin işini deruhte eden halifeleri zalim olarak nitelendirdi.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> “The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjal”, 32. Rivayetinin orijinali için bk. İbn Abdürabbih, *İkdü'l-Ferid*, 2/249.

<sup>39</sup> “The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjal”, 33.

<sup>40</sup> “The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjal”, 33.

<sup>41</sup> “Kur'an'ı sana indiren Allah, elbette seni dönülecek yere de gönderecektir. De ki: Kimin doğru yolda yürüdüğünü, kimin de apaçık bir sapkınlık içinde olduğunu en iyi bilen rabbimdir.”

<sup>42</sup> “The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjal”, 33. Rivayetinin orijinali için bk. Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Tarihü't-taberi: tarihü'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 4/340.

Makaleye göre İbn Sebe, gelecek nesiller için Râfizilik ve fitne tohumlarını yaydıktan sonra, 40/660'da civarında öldü. O, Râfiziliğin kurucusu ve Haricilerin de kışkırtıcısıdır. Bu nedenle, çeşitli sapkın tarikatlar hakkında yazanlar, Râfizilik ve Haricilikten bahsettiklerinde İbn Sebe'ye mutlaka atıf yapmaktadırlar. Hariciler, İbn Sebe'nin Osman aleyhindeki komploları sonucu, onun faaliyetleri sayesinde var oldular. İbn Sebe'nin takipçileri daha sonra, düşüncelerinin temel ilkeleri konusunda Haricilerle aynı fikirde buluşacaklardır. Yani Hariciler gibi, onlar da sahabenin büyük çoğunluğunu, tüm Müslümanları ve halifelerin çoğunu tekfir edeceklerdir.<sup>43</sup>

#### 4.2. Kavramsal Çerçeve ve Râfizilere İlişkin Hüküm

Bu temada yer alan ilk başlık *Râfiziliğin Anlamı* şeklindedir. Râfiziliğin çıkışı İbn Sebe'nin fitnesi olarak değerlendirilen makalede, tüm sapkın mezhepler gibi Râfiziliğin de zamanla geliştiğine, bidat ve küfürlerinin gittikçe arttığına işaret edilir; kavramsal analizlere yer verilir. Buna göre "Râfizilik" reddetmek anlamına gelen "rafada" kelimesinden türemiştir. Onlar Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib (ö.122/740)'e gelerek Ebu Bekir ve Ömer'den desteklerini çektiklerini ilan etmelerini istediler. Zeyd b. Ali bunu kabul etmeyip "Allah ikisine de merhamet etsin" dedi. "O halde seni terk ediyoruz" dediler. Bundan böyle "terk edenler" olarak adlandırıldılar. Âlimler onlara Râfizî denilmesinin başka sebeplerine de işaret ederler. Onlar; Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın hilafetlerini; sahabeyi ya da Sünneti, Kur'an'ı ve İslam'ı reddettikleri için onlara bu isim verildi.<sup>44</sup>

Râfizîler için kullanılan diğer bir kavram ise *Şia'dır*<sup>45</sup>. Bu kelime *Şy'a* kökünden olup desteklemek anlamına gelir. Râfizîlere, Ali'yi, Ebu Bekir ve Ömer'e tercih ederek onu destekledikleri için bu isim verilmiştir. *Oniki* anlamına gelen *İsnaaşeriyye* ile *imam* kökünden türeyen *imamiyye* de Râfizîler için kullanılan diğer bir kavramdır. Bu kavram, masum olduklarını iddia ettikleri on iki imam çizgisine olan inançlarından kaynaklanır. Bu on iki imam; Ali ve onun soyudur. İlk üç imam ashaptandır; kalan dokuz imamın hiçbirinin Râfizîlikle herhangi bir ilgisi yoktur. İmamları Râfizî olarak niteleyen rivayetler tamamen Râfizîlerin uydurmasıdır.<sup>46</sup>

Makalede Taberî, İbn Hazm ve Yahya b. Said gibi âlimlerin görüşlerinden hareketle Râfizîlerin *Mehdi* olarak adlandırdıkları 12. İmam'ın varlığı tartışmaya açılır, Mezhepler Tarihi literatüründeki hemen her konuya değinilir. Makalede 11. İmam Hasan el-Askerî'nin gerçekte bir oğlunun olmadığı, bunun bir kurgu olduğu üzerinde durulur; *gaybet-i suğra* ve *gaybet-i kübran*'ın tarihi süreci tartışılır. Makalede dikkat çeken bir yaklaşım şöyle ifade edilir: "12. İmamın birinci derece akrabaları, imamın doğumunu ve gerçekten var olduğunu 72 yıl boyunca kitlelerden başarıyla gizlemiş olduğunu iddia etseler bile, imamın hala gaybette olduğunu ve neredeyse 1200 yıldır nasıl yaşamaya devam ettiğini izah etmeleri mümkün değildir. Eğer Mehdi'ye inanmak

<sup>43</sup> "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjal", 34.

<sup>44</sup> "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjal", 34.

<sup>45</sup> Ömer Faruk Teber, "Mezhebi Ayırışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması", *İlahiyat Akademî: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 4/5 (2017), 197.

<sup>46</sup> "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjal", 35.

zorunlu olsaydı, bu konu mutlaka Kur'an ve Sünnet'te yer alırdı. Anlaşılmaktadır ki onların "Mehdi"sinin aslı astarı yoktur. Bu inanç, Bâtini kardeşlerinin ayak izlerini takip eden yalancı Râfiziler tarafından uydurulmuştur." Şa'bi'den hareketle Râfizilerin inançları "köksüz, dayanaksız" olarak nitelendirilir, bazı kötü vasıflar onlara yakıştırılır. Buna göre "Râfiziler ahmaktırlar, eğer onlar kuş olsalardı akbaba olurlardı, hayvan olsalardı eşek olurlardı."<sup>47</sup>

Bu temada yer alan diğer başlık *Râfizilerle İlgili Hüküm* şeklindedir. Burada Râfizilerin dini statüleriyle ilgili görüşler ele alınmaktadır. Bu başlığın temel hedefi, Râfizilerin mürted ve kâfir olduklarını ispat etmektir. Buna göre "aşırı cehaletleri ve sapkınlıklarına ek olarak, Râfiziler- hem âlimleri hem de cahilleri- mürteddirler." Makalede İŞİD liderlerinden, "Emirül müminin" unvanlı Ebu Ömer Hüseyin el-Bağdadî'nin: "Râfizilik, şirkin ve mürtedliğin partisidir." şeklindeki görüşüne yer verilir.<sup>48</sup>

Râfizilerin mürtedliği ile ilgili olarak Zerkâvî üzerinden önemsedikleri otoritelerden alıntılar yapılır. Zerkâvî şöyle demiştir: "Selefin Râfizileri tekfir eden açıklamaları ünlüdür. İmam Ahmed b. Hanbel'e, "Ömer veya Aişe'yi lanetleyen birinin durumu soruldu. İbn Hanbel şöyle cevapladı: "Onun İslam içinde olduğunu düşünmüyorum." Ayrıca, o, "Râfiziler Muhammed'in sahabilerinden beri olduklarını ilan eden, onları lanetleyen, onları aşağılayan, Ali, Ammar, Mikdad ve Selman'ın dışında diğer ashabı lanetleyenlerdir. Râfizilerin İslam'dan payları yoktur."<sup>49</sup> demiştir.

Buhari de şöyle der: "Benim için bir Cehmî, Râfizî, Hristiyan ya da Yahudi'nin arkasında namaz kılmamın hiçbir farkı yoktur. Onlara selam verilmez, onların hastaları ziyaret edilmez, onlardan kız alınıp verilmez, cenazelerine iştirak edilmez, kestikleri yenmez."<sup>50</sup> Muhaddis Ahmed b. Yunus (ö.227/841) da şöyle der: "Eğer bir Yahudi ve Râfizî birer koyun keserlerse Yahudi'nin kestiğinden yerim, ama Râfizî'nin kestiğinde yemem, çünkü Râfizî mürteddir."<sup>51</sup> İbn Hazm da "Râfiziler Müslüman değildir." demiştir.<sup>52</sup>

İbn Teymiye'ye göre Kur'an'ın bazı ayetlerinin silindiğini ya da saklandığını iddia eden kişiyi tekfir etmekte herhangi bir ihtilaf yoktur. Resüllüh'in vefatından sonra ashaptan çok az sayıda kişi dışında, sahabenin dinden döndüğünü ya da fasık olduklarını iddia edenin de tekfir edilmesinde şüphe yoktur, çünkü o, bu görüşüyle Kur'an'ın farklı yerlerinde ashabın övülmesini reddetmiştir. Dahası böyle bir kimsenin küfründen şüphelenen kişinin de küfrü zorunludur. Çünkü bu, Kur'an ve Sünnet'in taşıyıcıları olan ashabın kâfir ya da fasık olmaları anlamına

<sup>47</sup> "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjal", 35.

<sup>48</sup> "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjal", 35.

<sup>49</sup> "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjal", 35. Rivayetin orijinal metni için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hanbeli el-Hallal, *es-Sünne*, thk. Atiyye Zehrani, Dârü'r-Raye Riyad, 1989, 3/ 493.

<sup>50</sup> "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjal", 35. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fi Buhâri, *Halku ef'ali'l-ibad ve'r-red ale'l-cehmiyye ve ashabi't-ta'til*, thk. Fehd b. Süleyman el-Füheyd, Dâru Atlasi'l-Hadra, (Riyad; Dimaşk: y.y., 2005), 33.

<sup>51</sup> Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-Resûl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978), 570.

<sup>52</sup> "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjal", 35.



gelir. Bu, “Sizler insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz”<sup>53</sup> ayetinde işaret edilen en hayırlı neslin çoğunluğunu kâfir ya da fasık olarak görmektir. Yine bu, bu ümmetin, ümmetlerin en kötüsü ve seleflerinin de insanların en kötüsü oldukları anlamına gelir. Bu kişinin küfrü İslam dinin ilkelerince zorunludur.<sup>54</sup> Se‘manî (ö.526/1166) şöyle der: “Ümmet, İmamiyye’nin kâfir olduğunda icma etmiştir, çünkü onlar sahabenin saptığına inanıyorlar, icmanı kabul etmiyorlar, onlara yakışsız şeyleri nispet ediyorlar.”<sup>55</sup> Bu bağlamda Zerkâvî de şöyle der: “Selef imamları Râfizileri tekfir etti ve onların gerçek yüzlerini ortaya çıkardı... İmam Malik şöyle der: “Allah Resulü’nün ashabına lanet edenin dinden bir payı yoktur.” Malik, sahabeden bahseden Fetih 29. ayetini<sup>56</sup> “Sahabe nedeniyle öfkelenen kişi kâfirdir.” şeklini yorumlamıştır. İmam Şafii de bu yoruma katılmıştır.<sup>57</sup>

Bu temada yer alan son başlık *Râfizilerin Küfür Öğretileri ve Eylemleri* şeklindedir. Burada Râfizilerin tekfir edilme nedenleri ele alınır. Râfizilerin tekfir edilmelerini gerektiren çok sayıda eylemleri olsa da en önemlileri şunlardır:

1. Tüm sapık mezhepler içerisinde mezarlara/türbelere tapma uygulamasının en meşhur olduğu mezhep Râfiziliktir. Hatta Ehl-i Sünnet’te görülen mezar ibadetleri de Râfizilik kaynaklıdır. Konuya ilişkin İbn Teymiyye’nin görüşlerine yer verilir: “Mezarlar üzerine inşa edilen türbeleri ziyaret etmekle ilgili hadisleri ilk uyduranlar Râfiziler ve onları seven sapkınlardır.”<sup>58</sup> Bu alıntıdan sonra makalede şöyle denilir: “Râfiziler, şimdi mezarlara secde edip etrafını tavaf ediyorlar, orada metfun olanlara yalvarıp onlardan yardım istiyorlar. Onların kalpleri Allah’tan daha fazla buradakilere bağlıdır. Dinden çıkmalarına neden olan bu şirk, âlimiyle cahiliyle, hepsinin ortak olduğu bir suçtur. Sadece bu uygulamaları bile hepsinin mürted olarak ilan edilmelerine yeter de artar.”

2. Râfiziler ashabin çoğunluğunu tekfir eder, onlardan nefret eder ve onlara lanet ederler. Muhammed b. Abdilvehhap şöyle der: “Ashabın fazileti hakkında Kur’an’da ayetler çoktur. Bu konudaki mütavahir hadislerin toplamı, ashabın doğruluğunu açıkça göstermektedir. Şu halde kim sahabenin tamamının ya da çoğunluğunun fasık, mürted olduğuna inanırsa ya da onları lanetlemenin mubahlığını düşünürse Allah ve Resulü’nün ashabın faziletine dair olan haberlerini inkâr etmiş olur. İbn Vahhap şöyle devam eder: “Bu, dinin temelini yıkmaktır, çünkü dinin temeli Kur’an ve Hadistir. Şayet Peygamber (s.a.v)’den ilmi alanların, az sayıda kişi dışında, mürted olduğu varsayılırsa, insanlar Kur’an ve Hadis’ten şüphe ederlerdi. Dinin yıkımına yol açacak bu inançtan Allah’a sığınırız.”<sup>59</sup> Buradan hareketle makalede “Râfizilerin çoğunluğu- takiyye gereği gizlenenler hariç- Kur’an’ın bazı ayetlerinin

<sup>53</sup> Ali-İmran 3/110.

<sup>54</sup> Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimî'r-Resûl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978), 587.

<sup>55</sup> Zerkâvî, “Hel etake Hadisü'r-Rafizah”, hutbe serisi. <https://archive.org/details/ZUH03> Rivayetin aslı için bk. Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi es-Sem'anî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdi, (Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1988), 6/365.

<sup>56</sup> “İncil’deki misalleri ise bir ekindir: Çiftçileri sevindirmek üzere filiz verir, onu güçlendirir, kalınlaşır ve kendi sapları üzerinde durur. Onlar (müminler) yüzünden kâfirler öfkeden kahrolsunlar diye böyle olmuştur.”

<sup>57</sup> “The Rafidah From Ibn Saba’ to the Dajjal”, 36.

<sup>58</sup> “The Rafidah From Ibn Saba’ to the Dajjal”, 36.

<sup>59</sup> İbn Vehhab, *er-Redd ale'r- Rafizah*, 13.

çıkarıldığını, değiştirildiğini ve ashap tarafından uydurulduğunu; bu nedenle Ehl-i Sünnet'in elindeki Kur'an'ın yanlış ve eksik olduğunu düşünmektedirler." denilerek Râfizilere bakış ortaya konulur.

3. Râfizilerin sahabenin çoğunluğu hakkındaki hermetik/sapkın duruşlarına ek olarak, onlar Ebu Bekir (r.a), Ömer (r.a) ve Osman (r.a)'ı da içine alacak şekilde ashabın en iyileri ve en meşhurlarına yönelik nefretlerini, lanetlerini vurgulamaktadırlar. Aynısını Peygamber'in eşlerine karşı, özellikle Ebu Bekir'in kızı Aişe(r.a) ve Ömer'in kızı Hafsa(r.a)'ya da yaptılar. Şimdi Peygamber'in eşlerinden ve ashabından nefret eden bir kişi, hardal tanesi kadar dahi olsa, imanı olduğunu iddia edebilir mi? Nitekim Evzai (ö.157/773) ve el-Firyabi (ö.212/827) Ebu Bekir Sıddık (r.a)'a lanet edenin kâfir olacağını belirtmişlerdir.

4. Râfiziler Aişe (r.a)'ye, onun namusuna, dolayısıyla da Peygamber (s.av.)'in onuruna dil uzatmaktadırlar. Oysa Kur'an Nur suresi 11-26. ayetlerinde açıkça bunları reddetmekte ve Aişe'nin masumiyetini ortaya koymaktadır. İbn Kesir tefsirinde bu ayeti şöyle yorumlar: Âlimler, bu ayetlerin vahyinden sonra Aişe'yi lanetleyen ve onu sadakatsizlikle suçlayan kimsenin Kur'an'a karşı çıktığı için kâfir olacağına ittifak etmişlerdir."

5. Râfiziler İmamların bazılarını karşı, onları peygamberlerin birçoğuna tercih edecek düzeyde, aşırı bir sevgiye sahiptirler. Hatta onlar Allah'a ait bazı sıfatları da İmamlara atfederler. Bu imamların atomlar üzerinde kontrol sahibi olduğunu, gaybı bildiklerini, Kur'an'ı fesh edebileceklerini ve mutlak itaati hak ettiklerini dahi iddia ederler.

Makaleye göre Râfiziler tarafından sergilenen küfür formları oldukça fazladır. Onlar her geçen gün bir yandan yeni sapmalar geliştirirken diğer yandan İslam'a karşı savaşmaktadırlar, Müslümanlara karşı Haçlıları ve kâfirleri desteklemektedirler.<sup>60</sup>

### 4.3. Cihadistler ve Râfizî Algıları

Bu temada ilk başlık *Cihad İddiasında Bulunanlara Göre Râfiziler* şeklindedir. Gerek bu sayıda gerekse diğer sayılarda<sup>61</sup> bu kavram ısrarla kullanılır; İŞİD ile İslam adına cihad yaptığını iddia edenler arasındaki fark ortaya konulmaya çalışılır. Burada temel hedef cihadı, İŞİD gibi kabul etmeyen grupları eleştirmektir. Çünkü İŞİD, Kur'an ve Sünnett'e öngörülen gerçek cihadı yapan taraf iken, diğerleri sadece kuru bir *cihad iddiasında bulunanlar* olarak sunulur.

Makaleye göre tüm İslami gruplar Râfizileri tekfir etmemekte, bazıları Râfizileri "cahil Müslüman mezhep" olarak tasvir etmektedirler. Bu düşünce kabul edilmez bulunur, Râfiziler hakkında bu şekilde düşünenlerin görüşlerini haklı çıkarmak için *iki gerekçe* ileri sürdükleri belirtilir.<sup>62</sup>

İlk gerekçe; "*Râfizilerin cehalet nedeniyle mazur görülmesi gerektiği iddiası*"dır. Makaleye göre *cihad iddiasında bulunanlar*, bu argümanı zırh olarak kullanıyorlar. Böylece Râfizileri tekfirden ve muvahhitlerin onlara karşı yürüteceği savaştan koruyorlar. Mücahitler Irak'taki Râfizî

<sup>60</sup> "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjal", 37.

<sup>61</sup> "The Allies Of Al-Qā'idah In Shām: Part 4", *Dabiq*, 11 (1436), 7; "From The Pages Of History: Bāqiyah" *Dabiq*, 12 (1437),17.

<sup>62</sup> "The Rafidah From Ibn Saba' to the Dajjal", 37.

mahalleleri bomba yüklü araçlarla patlattığında cihat iddiasında bulunanlar “Siz, cahil ve masum Müslümanları öldürüyorsunuz, onlara davayı anlatmalısınız, onları öldürmemelisiniz, savaşımız sadece Amerika’ya karşıdır.” sözleriyle muhalefetlerini ortaya koyuyorlar.<sup>63</sup>

Makalede bu gerekçenin birçok kez yanıtlandığı ifade edilir ve Râfizilerin dini statüleriyle ilgili olarak bir yorum getirilir. Buna göre “Müslüman olduğunu iddia eden biri, Allah’tan başka bir şeye veya birine ibadet ederse, Allah ile alay eder veya O’na teslim olmaktan tamamen vazgeçerse, o zaman o kişi Müslüman olarak kabul edilemez. Çünkü İslam, Allah’a karşı samimiyettir, O’na teslim olmaktır. Kelime-i şahadet, Allah dışında ibadete ve itaat etmeye layık herhangi bir şeyin olmadığını beyan etmektir. Onun ön koşullarından biri bilgidir, onu etkisiz hale getiren şeylerden biri ise İslam’ın temellerini öğrenmekten uzaklaşmaktır. Mürcie’nin<sup>64</sup> ve onun kardeşleri olan cihad iddiasında bulunanların aksine İslam, gerçekliği olmayan yüzeysel bir iddia değildir. Öyle olsaydı, Müslümanlar ile kâfirler arasındaki çatışmaların çoğu savaşa ihtiyaç duyulmadan çözüldü. Ancak “iman; söz ve eylemdir” gerçeği en çok kâfirleri kızdırmaktadır. *Cihad iddiasında bulunanlar*, tıpkı Tevrat ve İncil’de muhataplarına zorunlu kılınan birçok emrin bir kenara bırakılması gibi, aynı şeyin Müslümanlar tarafından da yapılmasını arzu ediyorlar. Oysa Kur’an bu konuda Müslümanları Nisa 89. ayetiyle uyarmıştır: “Kendileri nasıl inkâr etmişlerse sizin de öyle inkâr etmenizi, böylece onlara eşit ve benzer hale gelmenizi isterler.”<sup>65</sup>

Makalede Suud Selefiliginde önemli bir isim olarak görülen İbn Ebi Butayn (ö.1886)’dan alıntı yapılarak Râfizilerin tekfir edilmesi konusunda çekingen davranan İslami gruplar eleştirilir. İbn Butayn, Râfizilerin geçmişte Ebu Bekir, Ömer ve Aişe’ye yönelik lanetleme konusunda, kör bir taklit ehli oldukları için, mazur görülmesi gerekir iddiasını kabul edilmez bulur ve “Onlar geçmişte sadece sahabeye dil uzattıkları için tekfir ediliyorlardı, oysa şimdi çok daha büyük şirk içindedirler” diyerek günümüz Râfizilerinin tekfir edilmeye daha layık olduklarını vurgular.<sup>66</sup>

İkinci gerekçe ise “*Râfizileri tüm âlimler tarafından tekfir edilmemektedir*” iddiasıdır. Bu iddiayı iki açıdan reddeder. Makalede öncelikle Şîa-Râfizî ayrımı yapılır, Şîilik Râfizilikten daha genel bir sınıf olarak sunulur, tekfir edilenlerin Şîiler değil, Râfiziler olduğu belirtilir. Şîa; “hilafette Ali’yi, Ebu Bekir, Ömer ve Osman’a tercih emekle birlikte üçünün de hilafetlerini de kabul edenler” şeklinde tanımlanır. Makaleye göre onların soyları tükenmiştir ve onlar tarih kitaplarında bidat ehli (ehlül-bida) olarak tanımlanmaktadırlar. Çağdaş Zeydiyye’ye ise çoktan İran propagandasıyla Râfizileştirilmişlerdir. Şimdi onlar İran’dan öğrendikleriyle sahabeyi lanetleyen bir mezhep haline getirilmişlerdir.”<sup>67</sup>

Diğer cevap ise şöyle temellendirilir: Râfizileri tekfire yanaşmayanlar literatürde onları tekfir etmeyen bazı âlimlere atıf yaparak görüşlerini sunmaktadırlar. Ancak bu âlimlerin fetvalarının tarihi bağlamı esas alınmalıdır. Öte yandan Râfizî liderler, Müslümanların otoritesi altında

<sup>63</sup> “The Rafidah From Ibn Saba’ to the Dajjal”, 37.

<sup>64</sup> Burada İrca ile ilgili detay verilir. Buna göre Mürcie’nin din anlayışı *Dabiq*’ın bazı sayılarında çürütüldüğü ifade edilir, ilgili sayılara ve makalelere atıf yapılır. Örnekler için bk. *Dabiq* 6. sayıda “The Qâ’idah of Adh-Dhawâhiri”; *Dabiq* 7. sayıda “Islam is The Religion of The Sword Not Pacifism”; *Dabiq* 8. sayıda “İrjâ’ The Most Dengerous Bid’ah”; *Dabiq* 10. sayıda “The Law of Allah or The Laws of Men”.

<sup>65</sup> “The Rafidah From Ibn Saba’ to the Dajjal”, 37.

<sup>66</sup> “The Rafidah From Ibn Saba’ to the Dajjal”, 38.

<sup>67</sup> “The Rafidah From Ibn Saba’ to the Dajjal”, 38.

yaşarken yüzlerce yıl *takiyye* yapmışlar, dinlerinin birçok yönünü Sünnilerden, halktan ve hatta kendi halklarından dahi gizlemişlerdir. Bu gizlilik, Safevî devletinin yükselişine kadar devam etmiştir. Bu devletle birlikte onlar, Batini karakterli küfür inançlarını, şirklerini açıkça ilan ettiler; bariz küfür olan dinlerine ateşli kalabalıkları davet ederek herkesi bu irtidad suçuna ortak ettiler. Bu konuda saray âlimi Muhammed Bakır el-Meclisi'nin katkısı büyük olmuştur.<sup>68</sup>

Makalede, verilen fetvaların bağlamı da dikkate alınarak, günümüzdeki Râfizilerin tekfir edilmelerini gerektiren çok sayıda şirke bulaştıkları gelenekten atıfla temellendirilir. Örneğin Abdullah b. Muhammed b. Abdilvehhab, İbn Teymiyye'nin sahabenin çoğunluğunu tekfir eden Râfizileri tekfir ettiği fetvasına atıf yaptıktan sonra şöyle der: "Bu fetva onlarla başlayan bir hükümdür. Daha sonraki nesillere, şimdiye gelince onlar Râfiziliklerine büyük bir şirk eklediler. Onların türbelerde uyguladıkları şirkin derecesi Hz. Peygamber'in gönderildiği Arap toplumunda dahi yoktu."<sup>69</sup>

Yine bir başka isme, Muhammed b. Abdillatif'e atıf yapılır. O da İbn Teymiyye'nin fetvasına dayanarak şöyle der: "Gerçekte Râfizilerin hükmü tekfirdir. Ancak Râfiziler şuan eskiye göre çok daha kötü durumdadırlar, zira onlar Ehl-i beyt konusunda aşırı gittiler, Ehl-i beytin onlara fayda ve zarar vereceğine, onlara sıkıntılı ve rahat günlerde yalvarılması gereğine inanmaktadırlar. Bunun, onları Allah'a ve her hâlükârda bağlı olmaları gereken dine yaklaştıracak bir tabu olduğuna inanıyorlar. Bunlardan sonra Râfizilerin kâfir olduğunda şüphe eden kişi, peygamberin getirdiklerinden ve kitapta yer alanlardan habersiz demektir. Bu nedenle ölmeden önce dini konumunu gözden geçirmelidir." Burada Hamd el-Hümeidi<sup>70</sup>'nin de bir yorumuna yer verilir: "Bu, İbn Teymiyye'nin çağındaydı. Bugün o, Mekke'de, Medine'de Baki mezarlığında ve başka yerlerde Râfizilerin ortaya koydukları şirkleri görseydi nasıl tepki verirdi? Bu nedenle onların erkekleri, kadınları, âlimleri ve cahilleri kâfirdirler."<sup>71</sup>

*Cihad İddiasında Bulunanların Sapkınlıkları* başlığında sözde cihad yaptığını söyleyen Zevâhiri'nin görüşleri merkeze alınarak eleştiriler yapılır. Zevâhiri'nin eleştiriye konu olan görüşü şöyledir: "Biz On iki İmam Şiiliğini inançta Ebu Bekir, Ömer, müminlerin annesi Aişe, sahabe ve tabiinin çoğunluğuna sövme noktasına ulaşan, çeşitli bidatleri icad eden bidatçı bir mezhep olarak kabul ediyoruz. Onların kâfir olduklarını düşünüyorlar, açıktan onları lanetliyorlar, Kur'an'ın değiştirildiğine ve on iki imamın masumluğuna inanıyorlar. Bu imamların ne bir peygamberin ne de mukarreb meleklerin ulaşmadığı bir seviyeye ulaştığı iddiaları gibi, başkaca da uydurulmuş inançları vardır. "Şimdi kim, bunlar aleyhine deliller sabit olduğu halde bunlara inanırsa o kişi mürted olur."<sup>72</sup> Ancak kim de cahil olur, kendisine gerçek ulaşmadığı halde, sahih zannettiği hadisler üzerine bina edilen bu fasit ilkelere inanırsa ya da cahil olarak bunlarla amel ederse o kişi cehaleti sebebiyle mazurdur."<sup>73</sup>

<sup>68</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 38.

<sup>69</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 38.

<sup>70</sup> Şeyh Hamd el-Hümeidi Al-i Selül (Suud ailesi) tarafından öldürülmüştür. O, İslam Devleti'ne bağlılığını bildiren son dönem âlimidir. *Dabiq*, (1437),13/38.

<sup>71</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 38.

<sup>72</sup> Bu kısım metinde yer almamaktadır, anlam bütünlüğü açısından yer vermeyi uygun bulduk.

<sup>73</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 39.

Makalenin devamında Zevâhiri'nin Zerkâvî'yi eleştirdiği mektubuna yer verilir. Zevâhiri mektubunda şöyle der: “Eğer siz, Şiilerin liderlerine saldırılması gerektiğini iddia ediyorsanız neden sıradan Şii halka saldırıyorsunuz? Bu, kalplerindeki yanlış inançlarının köklerinin daha derine gitmesine yol açmaz mı? Oysa bize düşen, onlarla konuşmak, davamızı anlatmak, onları gerçeğe yönlendirmek değil midir? Mücahitler Iraklı Şiileri her zaman öldürebilecekler midir? Tarihte hangi İslam devleti bunu yapmaya çalıştı? Cehaletlerinden dolayı mazur görülmelerine rağmen neden Şii halk öldürülüyor? Ve biz Şia'yı hedefe koymasaydık ne kaybederdik? ...Ve kardeşler olarak biz ve İran'ın birbirimize zarar vermememiz, birbirine destek olmamız gereken bir dönemde Amerika'nın ikimizi de hedef aldığını unutup mu yuz?”<sup>74</sup>

Zevâhiri, Râfizî türbe, market ve mahallelerin hedef alınmasını eleştirdiği bir diğer mektubunda da şöyle demektedir: “Bu eylemler kadın, çocuk ve Şii çevreden dokunulmazlığı olanların-savaşanlar dışında-kanlarının akıtılmasına neden olmaktadır. Oysa onlar cehaletleri nedeniyle mazur görülmelidirler. Zevâhiri alaycı bir şekilde devam ederek şunları sorar: “Irak'ın bütün Şiilerini öldürmek mi istiyorsunuz? Daha sonra Arap Körfezi ve Yarımadasının bütün Şiilerini öldürerek devam edin. Sonra İran, Şam ve dünyanın geri kalanındaki tüm Şiileri de öldürün.”<sup>75</sup>

Makalede İŞİD'in ısrarla talebine rağmen Şii karşıtlığını kabul etmeyen Zevâhiri'nin Râfizîlere nasıl davranmaları gerektiği noktasındaki direktiflerine yer verilir. Zevâhiri şöyle der: “Mücahitler, Râfizî, İsmaili, Kadiyani ve sapkın tarikatlarla, bu mezhepler Ehl-i Sünnet'e karşı savaşmadıkları sürece, savaşmamalıdır. Eğer bu sayılanlar Ehl-i Sünnet ile savaşılırsa, o zaman onlara verilecek cevap sadece savaşanlarla sınırlı olmalı ve bunun savunma amaçlı olduğu açıkça ilan edilmelidir. Savaşa katılmayanlara, ailelerine, evlerine, ibadet yerlerine, törenlerine ve dini toplantılarına karşı kesinlikle saldırıdan uzak durulmalıdır. Mücahitlerin kontrolü ve yetkisi altına giren alanlara gelince, bu mezheplere davetten sonra iyilikle muamele edilmeli, farklılıklar tolere edilmeli, şüpheler giderilmeli ve daha büyük zararlara neden olmayacak şekilde, örneğin mücahitlerin bölgeden çıkarılması, halkın isyan etmesi ya da düşmanlarının bu bölgeleri işgal etmek için istifade edeceği bir fitne ortamının oluşturulması gibi hususların gerçekleşmemesi için emri bil maruf nehyi anil münkerin uygulanması gerekir.”<sup>76</sup>

Makaleye göre Zevâhiri'nin Râfizîlere yönelik yukarıdaki düşünceleri onun yanlış “Müslüman” anlayışından kaynaklanmaktadır. Ayrıca makalede Zevâhiri'nin ‘tarih boyunca hiçbir İslam devleti Râfizîleri öldürmeye çalışmadı’ şeklindeki iddiası onun cehaletine bağlanmaktadır. Makaleye göre Râfizîler raşid halifeler, Emevîler ve Abbasîler döneminde yoktular. Mezhep *takiyye* pratiği yapan küçük bir azınlıktı. Râfizîler dört yüz yıl önce Safevî devletinin ortaya çıkmasıyla birlikte değişen şartlara kadar ne politik ne askeri bir güce sahip olabilmiş ne de bariz küfür ve şirklerini yayabilmişlerdir.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> “The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl”, 39.

<sup>75</sup> “The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl”, 39.

<sup>76</sup> “The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl”, 39.

<sup>77</sup> “The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl”, 39.

Makalede Taliban da *Cihad İddiasında Bulunanların Sapkınlıkları* başlığı altında incelenmektedir. Milliyetçilikle suçlanan Taliban, Zevâhiri'nin el-Kaide'sine benzetilir; Taliban ile Râfiziler kardeş olarak görülür; Taliban'ın Râfizileri hedef alan herkesi kınadığı belirtilir. Bu noktada Taliban'ın medya yetkilisi Abdullah Veziri'nin görüşlerine yer verilir. O, şöyle der: “Şiiler Müslümandır... Kim Allah'ın bir olduğu söyler, Muhammed'i onun elçisi olarak kabul ederse o Müslümandır. Mezhepler çoktur ve Allah Kıyamet Gününde onlar arasında karar verecektir.”<sup>78</sup>

Milliyetçi Taliban, Muhammed Tayyib Ağa'nın liderliğinde yüksek seviyeli İranlı bir heyetin İslam Emirliği'nin siyasi işler başkanını ziyaret etmesini iftihar vesilesi saymaktadır. Ziyaret sırasında heyet, İranlı yetkililerle Afganistan, bölge ve dünya Müslümanlarının mevcut durumunu, İran'daki Afgan mültecilerin sorunlarını görüşmüştür. Bu ziyaretin, İslam Emirliği heyetinin iki tarafı ilgilendiren konuları görüşmek, ilişkileri geliştirmek ve güçlendirmek adına dünyanın çeşitli ülkelerine yaptığı düzenli ziyaretlerin bir parçası olduğu belirtilmiştir.<sup>79</sup>

Makalede Taliban'ın İran devleti ve halkını savunması eleştirilir. Afganistan İslam Emirliği, Güvenlik Konseyi tarafından İran İslam Cumhuriyeti'ne ve halkına yönelik uygulanan yeni cezaları kınamış, bu kararları tanımadığını açıklamıştır. İslam Emirliği, milletlere saygı duyma ilkesine uygun olarak, Güvenlik Konseyi'nin İran'a yönelik eski ve yeni ekonomik tehditlerini İran ve halkına karşı büyük bir suç ve zülüm olarak değerlendirmiştir. Bu yaptırımların olumsuz sonuçları doğrudan İran halkı tarafından ödenmektedir. Bu nedenle Emirlik, tüm sorunların müzakere ve uzlaşma yoluyla çözülmesini talep edilmiştir.<sup>80</sup>

Makalede Taliban'ın İran ile dayanışma göstermesi kabul edilmez bulunur. Milliyetçi Taliban, 1433/2011 yılında Kabil ve Mezar-i-Şerif'te 10 Muharrem Aşure gününde gerçekleştirilen patlamaları kesin bir dille reddetmekte ve burada ölen “Râfizi kardeşlerine” taziyelerini sunmaktadır. Patlama sonrası acil toplanan Afganistan İslam Emirliği Şura Meclisi, patlamanın mağlup edilen düşman tarafından planlanan bir komplo olduğunu belirtti. Ardından kötü niyetli ve adi hedeflerine ulaşmalarını önlemek için halkın uyanık olmasını, kin ve düşmanlık ateşin uzak durulmasını, birlik olan Afgan milleti arasında mezhep, kabile, dil veya bölgesel ayrılıklara fırsat verilmemesi gerektiği kararlaştırıldı. Şura meclisi, ülkedeki tüm siyasi ve dini/mezhebi grupların bu tür krizlerde halkın ve ulusun çıkarlarını, kendi özel çıkarlarına tercih etmelerini istedi. Kendi siyasi hedeflerine hizmet etmeye çalışırken düşmanın yaktığı ateşe petrol taşımayı sonuçlandıracak, ulusun birliğine zarar verecek açıklamalardan uzak durulması istendi. Şura Meclisi toplantı sonunda İran ve halkına desteğini yinelediği dört maddelik toplantı kararlarını yayınladı: <sup>81</sup> Makaleye göre Taliban'ın tüm bu yaklaşımı İŞİD'li mücahitlere karşı Râfizilerle işbirliği yapma arzusudur.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> “The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl”, 39.

<sup>79</sup> “The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl”, 40.

<sup>80</sup> “The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl”, 40.

<sup>81</sup> “The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl”, 40.

<sup>82</sup> “The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl”, 41.

#### 4.4. Zerkâvî Özelinde İŞİD'in Râfizî Algısı

Bu temada dört başlık yer almaktadır. İlki *Zerkavî'nin Râfizilere Yönelik Metodu* şeklindedir. Bu başlıkta temel hedef Zerkâvî'nin Râfizileri koruyanlara karşı verdiği mücadele ekseninde bir yöntem teklifi ortaya koymaktır.

Zerkâvî, Usame Bin Ladin'e gönderdiği ünlü mektubunda şunları yazmıştı: "Râfiziler aşılmaz bir engel, gizlenmiş bir yılan, yalan ve fesat kuyusu, sinsi bir düşman ve ölümcül bir zehir gibidir. Biz iki türlü bir savaş içerisindeyiz. Savaşın birincisi alenidir ve saldırgan küffara karşıdır. İkincisi ise tüm Batini mezheplerin mirasını elde ettikten sonra yüzünde bıraktığı izi zamanın asla silemeyeceği kötülükle bir dost gibi görünen, herkesin takdirini kazanan ve birliğe davet eden ancak gece gündüz plan yaparak kendini gizleyen, arkadan iş çevirenlere karşı yapılan daha zor ve şiddetli bir savaştır. Hakiki gözlemci ve bilge sorgulayıcı da farkındadır ki, Şiilik en önemli tehlike ve sorundur. "Asıl düşman onlardır, onlardan sakın! Allah kahretsin onları! Nasıl da haktan yüz çeviriyorlar!"<sup>83</sup> Yahudiler ve Hristiyanlar, farklılıklarına rağmen Ehl-i kitap ortak paydasında buluşmaktadırlar, ancak Günümüz Şiileri yaptıklarıyla İslam'la bağdaşmayan bir görüntü vermektedirler. Şiilik; mezarlara tapmaktan türbe tavafına, sahabeyi tekfir etmekten ümmetin göz bebeği ve müminlerin annelerini lanetlemeye, bu sapkınlıklarının bir sonucu olarak Kur'an'ı tahrif etmeye kadar her türlü şirki içermektedir. Hatta imamlarının günahsız olduğunu iddia etmeleri ve onlara vahiy geldiğine inanmaları da kendi temel kitaplarının savurduğu zındıklık ve diğer küfür biçimleri gibi inançlarının da temelini oluşturmaktadır. Ve Şiiler bu kitapları basmayı ve yayınlamayı sürdürmektedirler."<sup>84</sup>

Zerkâvî'ye göre Şiilerin tarihi miraslarında *Nasibi* diye isimlendirdikleri Ehl-i Sünnet'e karşı besledikleri kinlerini unutacaklarını zannedenler yanılmaktadırlar. Bu, Hristiyan bir kişiden İsa'nın çarmıha gerildiğini inkâr etmesini istemek ve onun hala Hristiyan olarak kaldığını söylemekle aynı şeydir. Râfiziler tarih boyunca hep ihanetin bir parçası olmuşlar, her zaman Ehl-i Sünnet'e karşı savaş açmışlardır.<sup>85</sup>

Zerkâvî mektubunda Râfizilerin daha sonra milis kuvvetlerini giderek yitirdiğini ve dağılmaya başladığını; ancak sonrasında Amerikalıların isteği ve yardımıyla yeni kurulan Irak hükümetinde ordu ve güvenlik birimlerinde yer almaya başladıklarını belirtir. Râfiziler Ehl-i Sünnet ile aralarında doğrudan gerçekleşecek bir çatışmanın Ehli-Sünnet'te cihad fikrini harekete geçireceğini ve Şiilere zarar vereceğini biliyorlardı. Onlar; bu çatışmanın kendi kontrolleri altındaki Haçlı destekli yönetimin tam anlamıyla istikrara kavuşana kadar ertelenmesi gerektiğine inanıyorlardı. Amerikalıların aksine Arapça konuşup Iraklı göründükleri ve bu bölgeyi çok iyi bildikleri için; kendi istedikleri hükümet kurulana kadar Ehl-i Sünnet'ten birçok bilim adamı, entelektüel, doktor ve mühendisi katletmişlerdi. Bu durum onları Amerikalılardan daha büyük bir engel ve onlardan daha tehlikeli bir düşman haline getirdi. Hatta Râfiziler; *takiyye* yaparak kendi kültürleri ve geçmişlerinden gelen husumetlerini gizleyerek, bazı Ehli-Sünnet

<sup>83</sup> Münâfikûn 63/4.

<sup>84</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 41.

<sup>85</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 41.

ehlini bile kandırmışlardır. Bütün bunların bir sonucu olarak Amerikan işgali esnasında öldürülen birçok mücahit aslında Râfiziler tarafından katledilmiştir.<sup>86</sup>

Zerkâvî'ye göre Râfiziler değişimin anahtarıdır. Onların dini, siyasi ve askeri yapılarının hedef alınması ve yok edilmesi gerektir. Bu; onların Ehl-i Sünnet'e karşı güttükleri kını açığa vuracak ve içlerinde sakladıkları Batini zehri kusmalarına imkan verecektir. Eğer bunu başarırız, Sebeilerin (İbn Sebe'nin taraftarları) ellerinde yükselen bu yakın tehlikeyi bertaraf etmek için uyuyan Sünnîlerin harekete geçmesini sağlamış olacağız. Zayıflığa ve bölünmüşlüğe rağmen Ehl-i Sünnet bu Bâtınilerden daha keskin kılıçlara sahiptir ve Râfiziler çoğunlukla korkak ve hainlerden ibaret olduğu için, Ehl-i Sünnet savaş meydanında daha güçlü, azimli ve adildir. Râfiziler ise yalnızca zayıfları ezer ve savunmasızlara karşı koyarlar. Ehl-i Sünnet aslında bu insanların ne kadar tehlikeli olduklarının farkındadır ve Râfizilere karşı yürütülecek olası bir birleşmenin ne gibi sonuçlar doğuracağı konusunda temkinli davranmaktadırlar. Eğer sufiler ve ihvan yöneticileri bu birleşme fikrinden vazgeçirilmeseydi, insanlar daha huzurlu olacaktı. Uykuda olanları harekete geçirme düşüncesi Râfizilerin ayağını denk almasını sağlayacak ve bu kaçınılmaz savaştan önce onların önünü kesecektir. Bu, aynı zamanda bölgedeki yıkım ve kötülüğün tek müsebbibi olan Amerikalılara karşı da bir direniş mücadelesinin önünü açacaktır.<sup>87</sup>

Zerkâvî Râfizilere karşı yöntem teklifinde bulunur. Zerkâvî'ye göre çözüme kavuşmak için kararlılık ve cesaretle meselenin üzerine gidilmelidir. Çözüm yolu ise Râfizileri durdurmak, onlara karşı savaşmak ve onları ortadan kaldırmak için Ehl-i Sünnet inancını yeniden hâkim kılmaktır. Bu birkaç sebepten ötürü bu elzemdir: a) Râfiziler Müslümanlara karşı gizli bir savaş içindedirler. Onlar Ehl-i Sünnet'in yakın ve tehlikeli düşmandırlar. Aslında Amerikalılar önemli bir düşman olsa da Râfiziler ümmete karşı onlardan daha tehlikeli ve acımasızdırlar. b) Râfiziler Amerikalıları müttefik olarak görüp onları desteklediler, mücahitlere karşı durdular, cihadı ve mücahitliği yok etmek için ellerinden gelen her şeyi yaptılar. c) Râfizilere karşı yürüttüğümüz mücadele bu kutlu davada ümmetin yeniden dirilişine vesile olacaktır.<sup>88</sup>

Zerkâvî'ye göre Müslümanların içindeki bu mürted gruplar, özellikle de Râfiziler, temizlenmeden Yahudi ve Hristiyan kâfirlere karşı Müslümanların zafer kazanması mümkün değildir. Tarih bize bunu kanıtlamıştır; tıpkı Râfizi Ubeyd'in yardımıyla Haçlıların eline düşen Kudüs'ü Nureddin Mahmud çok uğraşmasına rağmen Haçlılardan geri alamadı. Kudüs'ü ancak Râfizi Ubeyd ile savaşıp onun hâkimiyetini yaktıktan sonra Selahaddin Eyyübî geri alabildi. Zerkâvî buradan hareketle şöyle der: "Bu, tarihin bize vermiş olduğu önemli bir derstir. Bu derse duyarsız kalınamaz. Biz gerçek kâfirlerin yanında mürted olanlarla da savaşmazsak asıl kâfirlere karşı asla zafer kazanamayız. Hulefa-i Raşidin dönemindeki İslami zaferler; Arap yarımadası bu

<sup>86</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 41.

<sup>87</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 41.

<sup>88</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 42.



mürted, inkârcı gruplardan temizlendikten sonra ancak mümkün olabilmiştir.”<sup>89</sup>

Makaleye göre cihatçı gruplar arasındaki farkın temel belirleyeni, tarafların *tekfir* konusuna ilişkin yaklaşımlarıdır. Zerkâvî, Râfizilerin kanının dökülmesini helal kabul etmiş ve onların katli için geniş çapta operasyonlar yapmaktan kaçınmamıştır. Hemen her gün Irak’taki Râfizi yerleşkeleri bombalı araçlarla hedef alınmıştır. Buna karşın Zevâhiri Râfizilerin kanının dökülmesini haram kabul ettiği için, bu pagan mürtedlere karşı cihadı yeniden canlandırmaya yönelik her türlü girişimi kınamıştır.<sup>90</sup>

Makalede yer alan ikinci başlık ise *Râfiziler Mürted Mi Yoksa Aslı Kâfir Mi?* başlığını taşır, bu sorunun bazı cahillerin kafasını karıştırdığı belirtilir. Çünkü bu cahillere göre Râfizileri mürted olarak görmek, gerçekte Müslüman olanların Râfizi sayılarak mürted görülmesini gerektirecektir. Yine onlara göre Râfizileri sapkın ve dinden çıkmış olarak tanımlayanın kendisi mürted olmuştur ve İslam’ı inkâr ettiğini ilan etmiştir. Makaleye göre onların bu anlayışı yalandan başka bir şey değildir. Bu düşünceyi desteklemek için önem atfedilen kişilerden alıntılar yapılır. Örneğin Talha b. Musarrif (ö.112/730)’e göre Râfizilerle evli olan kadınlar aslında evli sayılmazlar. Onların kestikleri hayvanın eti yenmez, çünkü onlar mürteddirler.<sup>91</sup>

Makaleye göre bir mezhep olarak Râfizilerin mürted olmaları hükmü daha önce farklı dönemlerde birçok âlim tarafından verilmiştir. Bu hüküm, İbn Temiyye ve diğer âlimlerin, kendilerinden çok önce şekillenen, Dürzileri, Nusayrileri ve İsmailileri de içine alan *Bâtınilere* verilmiş bir hükümdür. Bu hüküm Râfizi ya da Bâtınilerin Müslümanlığın şartlarını yerine getirip getirmemeleri ile ilgili değildir. Tıpkı riyakârlıkla Müslüman olduğunu iddia eden, daha sonra münafık olduğunu açıklayan ya da Yahudi olarak şahadet getirip şaka yaptığını söyleyen kişi gibi Râfizi olarak yetişen birey de aslında hiç Müslüman olmamasına rağmen bir mürted olarak değerlendirilir. Bu, âlimlerin yüzyıllardır bütün mürtedlere verdikleri hükümdür. Bu hüküm, Râfizilere asıl kâfirlere farklı davranılması gerektiğini belirten bir fark ortaya koyar. Buna göre; Mürted, tutuklandıktan sonra pişmanlığını dile getirirse bile öldürülebilir. Mürted, zimmi olmak için cizye ödeyemez. Mürtedle bir anlaşmaya varılamaz. Mürted erkekler köleleştirilemez. Mürted fidye karşılığı serbest kalamaz. Ona müsamaha gösterilmez. Müslüman olmaya zorlanabilir vs.<sup>92</sup>

Râfizileri asıl kâfir (küfür ehli) olarak gören düşünceye göre ise Râfizi birisi pişmanlığını dile getirdikten sonra öldürülmemelidir. Onlar Râfizi olarak kalabilirler, cizye ödeyebilirler, zimmi olabilirler, onlarla anlaşma imzalanabilir, erkek olanlar köleleştirilebilir, fidye ödeyerek serbest kalabilirler ve Müslüman olmak için zorlanamazlar. Makalede ilginç bir yaklaşımla Râfizilerin esas olarak *Ehl-i Kitab* olarak isimlendirilmesi gerektiği teklif edilir. Bu düşüncede olanlara göre “Râfizilerin, Yahudilere ve Hristiyanlara göre *Ehl-i Kitab*’tan sayılmaları daha uygundur, çünkü Râfiziler, tahrif edildiğini düşünseler bile, bir kitaba sahiptirler. Makaleye göre Râfizileri asli kâfir sayanlar selef

<sup>89</sup> “The Râfidah From Ibn Saba’ to the Dajjâl”, 42.

<sup>90</sup> “The Râfidah From Ibn Saba’ to the Dajjâl”, 42.

<sup>91</sup> “The Râfidah From Ibn Saba’ to the Dajjâl”, 43.

<sup>92</sup> “The Râfidah From Ibn Saba’ to the Dajjâl”, 43.

kitaplarını araştırırlarsa, bu garip düşüncelerinin mesnetsiz olduğunu göreceklerdir. Sonuç itibariyle Râfizilerin mürted oldukları gerçeği cihad kılıcıyla onların boyunlarının vurulmasını fazlasıyla gerektirmektedir.<sup>93</sup>

Makalede yer alan üçüncü başlık *Râfizilerin Ehli-Sünnet'e Karşı İşledikleri Suçlar* şeklindedir. Burada Râfizilerin ashaba yaklaşım tarzı ele alınmaktadır. Makale Süfyan b. Uyeyne (ö.198/814)'den şöyle bir rivayetle başlar: "Resullullah'ın sahabelerinden birisine kin tutmak, geri kalan tüm Müslümanlara karşı kin tutmaktan daha az günah değildir." Makalede bu durum: "Vallahi Süfyan doğruyu söylemiştir. Peygamber (s.a.v) tarafından dünyada kendisini en çok seven iki insan Ebu Bekir es-Sıddık ve kızı Aişe'ye karşı birisi nasıl kin tutabilir? Böylece o kişi, Müslümanlar arasında nefret tohumu ekmiş olmaz mı?" ki aslında Râfiziler İslam'a karşı yürütülen hemen her komploda büyük rol oynamışlardır.<sup>94</sup> şeklinde değerlendirilir.

Râfiziler her kötülüğün kaynağı olarak görülür ve bu İbn Teymiyye'nin düşünceleriyle temellendirilir. Ona göre Râfiziler; Müslümanları Hristiyan ve Yahudilerden daha kötü gördükleri için, İslam'a karşı düşmanlığı herkesçe bilinen Yahudi, Hristiyan ve putperestler gibi din düşmanlarıyla birlik oldular. Onlar Allah'ın sevgili kulları olan velilerine kin tutmaktalar. Her akıllı birey kendi dönemi ve önceki dönemlerdeki fitne, kötülük ve bozgunculuğa karşı uyanık olmalıdır. O, bu kötülüklerin büyük çoğunluğunun kaynağının Râfiziler olduğunu görecektir.<sup>95</sup>

Makalede bu alıntılardan hareketle Râfizilere karşı daha cesur olunması istenir, bu bağlamda Zerkâvî'nin görüşlerine yer verilir. Zerkâvî'ye göre tarihin tecrübelerini, geçmiş dönemlerin tanıklığını ve bugünün olay ve deneyimlerini gözden geçirerek şu ayetin manasını doğru bir şekilde anlamlandırabiliriz: "Onlar düşmandır, onlardan sakının. Allah onları helak etsin! Onlar nasıl da aldanmıştır?" Tarih boyunca bu sapkınlar (Râfiziler) Müslümanların ilerleyişini sekteye uğratmış, Müslümanları sırtından hançerlemiş, adeta ümmet düşmanlarının geçtiği bir köprü gibi hareket etmişlerdir.<sup>96</sup>

Zerkâvî, İbn Teymiyye'nin Râfizilere yönelik düşüncelerine aynen katılır. İbn Teymiyye'ye göre Râfiziler Müslümanlara karşı küffara, Moğollara yardım ettiler. Râfiziler Cengiz Han'ın Müslüman beldeleri işgal etmesinin en önemli sebebidirler. Hülagu Han'ın Irak'ı işgali, Halep'i alıp Salihyye'yi yağmalamasına da onlar sebep olmuştur. Onlar, zorbalık ve hilekârlıkla birçok ihanete imza atmışlardır. Bu sebeptendir ki Müslümanların ordusunu Mısır'a dönüş yolunda yağmalamışlar, haramilik ve hırsızlıkla Müslümanların tüm ticaret güzergâhlarına büyük zarar vermişlerdir. Ayrıca Müslümanlara karşı Moğollar ve Frenklerle birlik olmuşlardır. En büyük kuyruk acıları da İslam'ın yeniden hâkim olmasıdır. Benzer şekilde, Müslümanlar Akkah ve çevresini fethettiğinde, Râfiziler Hristiyanları desteklemiş, Müslümanlar yerine onları tercih etmişlerdi. Râfizilerin kalplerinde Müslümanlara karşı hiçbir insanın kalbinde bulunmayacak kadar çok kin ve haset yer edinmiştir. Onlara göre en büyük ibadet Allah dostlarını (Evliyaullah)

<sup>93</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 43.

<sup>94</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 44.

<sup>95</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 44.

<sup>96</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 44.

lanetlemektir. Râfiziler Müslümanların birliğini bozmaya çalışan kişilerdir. En önemli prensipleri Hulefâ-i Râşidîn gibi İslam halifelerine ve âlimlere küfretmek, onları karalamaktır, çünkü onlara göre masum bir imamın varlığına inanmayan herkes Allah ve Resulü'ne de inanmıyor demektir. Râfiziler Moğolları ve yönetimlerini beğeniyorlardı, çünkü bu yönetimle elde ettikleri itibarı Müslüman bir devlet yönetimi altında elde edemeyeceklerini biliyorlardı. Müslümanlar Hristiyan ve müşriklerin topraklarını fethederse, bu onların boğazına bir düğüm gibi oturacaktır. Eğer müşrikler ve Hristiyanlar İslam beldelerini işgal ederse, bu Râfiziler için bayram olacaktır. Keza Yahudiler Irak'ta ya da başka bir yerde bir devlet kurarsa, Râfiziler onların en büyük destekçileri olacaktır, çünkü onlar hep küffarı, müşrikleri, Yahudileri ve Hristiyanları desteklemişler, her zaman Müslümanlara karşı savaşmışlardır. İbn Teymiyye'nin bu sözleri adeta günümüz Râfizilerini tanıtmaktır.<sup>97</sup>

Makaleye göre Râfiziler; Osman, Ali ve Muaviye dönemindeki fitnelerin baş sorumlusudur. Hüseyin'in şehadetinin arka planında onlar vardır. Râfiziler, Fatımiler olarak da adlandırılan devlet aracılığıyla Abbasi Halifesine karşı savaşmışlar, Abbasi halifesi ve Müslüman hükümdarlara karşı hep Moğolları desteklemişlerdir. Şam ve Filistin'in işgalinde de Frenkleri ve Haçlıları desteklemişlerdir. Safevî Devleti aracılığıyla da Ehl-i Sünnet'e karşı savaş açmışlardır. Afganistan ve Irak'ın işgalinde Amerikalılara yardım etmişlerdir. Şam'da Nusayri rejimini desteklemiş, Yemen'de Râfizî milis devletini kurmuşlardır. Râfiziler Deccal'in bayrağı altında Yahudilerle birleşinceye kadar Müslümanlara karşı savaşmaya devam edecekler.<sup>98</sup>

Makalede son başlık *Râfiziler ve Deccal* şeklindedir. Burada Deccal'in özelliklerine yer verilir, Peygamber (s.a.v)'in Deccal fitnesine karşı Müslümanları uyardığına atıf yapılır. Sünnette Deccal; kırmızı derili ve devasa bir yaratık olarak tanımlanır; saçları kıvrıkcık ve esmer olarak sunulur. Doğu'daki denizlerde bir adada zincire vurulmuş olarak tasvir edilir. Deccal'in Doğu'dan Medine'ye doğru geleceği, dünyada kırk gün kalacağı, üzerinde duracağı su kaynağı haricindeki tüm su kaynaklarını kurutacağı, hazineleri ortaya çıkaracağı ifade edilir.

Makaleye göre yukarıdaki özellikler Râfizilerin kitabında bahsedilen Mehdi'nin vasıflarıyla benzerlik göstermektedir. Mehdi esmer ve saçları kıvrıkcıktır. Büyük bir göbeği vardır. Derisi kırmızıdır. Beni İsrail erkeklerine benzer. Şu anda yeşil bir adada zincirlere vurulmuş şekilde korunmaktadır. Yerinden edilmiştir ve yalnızdır. Çağrısına Doğu'dan başlayacaktır. Yeryüzünde kendi durduğu su kaynağı hariç, tüm pınarları kurutacak, dünya hazineleri onun için ortaya çıkacak, yanındaki "Melekler"i Davud soyuna ait kılıçları taşıyacak, Hz. Musa ve Harun'a ait ahit sandığını çıkaracak ve onunla şehirleri fethedecek, Musa'nın asası ve Süleyman'ın yüzüğünü elde edecek, Musa'nın kitabelerine sahip olacaktır. Makalede Ehli-beyte ithaf edilen bu rivayetlerin tamamı uydurma olarak görülür, gerçekte bu rivayetlerin Deccal'i yani Yahudilerin Mesih'ini tanımladığı belirtilir. Bu anlatılanların tümü uydurma olmasına rağmen Râfiziler, kendi inanışlarının temelini oluşturduğu için, bu hurafelere sıkı sıkıya bağlıdır.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 44.

<sup>98</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 44.

<sup>99</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 45.

Makalenin *Sonuç* kısmında Râfizilik ile ilgili düşünceler tekrarlanır. Buna göre Râfizilik, sinsi bir Yahudi tarafından başlatılan, ölümlere ibadet etmekle gark olmuş mürted bir mezheptir. Onlar Hz. Peygamber'in ashabına ve eşlerine küfrederek dinin temellerinde (Kuran ve Sünnet) şüphe uyandıran, Peygamber'in şerefine dil uzatan, "Oniki" imamı Allah'a ve peygamberlere tercih eden bir gruptur. Onların takipçileri liderlerinin mürtedliklerini paylaşmaktadırlar. Bu noktada ümmi bir Râfizi ile âlim arasında hiçbir fark yoktur, çünkü Râfiziler sadece Ebu Bekir ve Ömer'i reddetmediler, aynı zamanda İslam'ı ve dinin esaslarını da yok saydılar. Tarih boyunca da İslam'a ve Müslümanlara karşı Hristiyanlarla, Yahudilerle ve putperestlerle işbirliği yapmaktan çekinmediler.<sup>100</sup>

*Cihad iddiasında olanlar* Râfizileri kendilerince her ortamda savunuyor olsalar da, bir tek Râfizi yeryüzünde kalmayınca kadar Râfizilerin buldukları yerde öldürülmeleri gerekir, çünkü onlar mürteddirler. Râfiziler ve kurucusu İbn Sebe, Müslümanların halifelerinden nefret etmekte, "iyiliğe emretmek, kötülüğü yasaklamak" adı altında halk arasında fitne çıkarmak, tarihi hilafete karşı savaşmak *cihad iddiasında bulunanlar* ile Râfizilerin paylaştığı bir özelliktir. Bu nedenle şimdilerde cihad iddiasında olanların, gerçek mücahitler tarafından Râfizi ibadethaneleri, pazarları ve mahalleleri hedef alan saldırıları kınarken *İslam Devletine* karşı açtıkları savaş şaşırtıcı değildir.<sup>101</sup>

Makalede son söz olarak Râfizilerin Müslümanlara karşı Yahudileri destekleme ve amaçlarını gerçekleştirmek için Yahudi Deccal'i dört gözle bekledikleri ifade edilir. Müslümanlar, Kıyamet alameti olarak görülen ve cehennem ateşini arzulayanların yaydığı kargaşa ortamından uzak durmalı, bunun yerine - cihad yaparken- Râfizilerin, onları taklit edenlerin ve savunanların durumu üzerinde düşünmelidirler. Allah'tan kalplerini İslam üzere sabit kılmasını, Deccal'in kötülüğünden ve diğer tüm fitnelerden korumasını; kendisinden memnun olarak Allah'la karşılaşınca kadar kalplerini doğrulukla aydınlatmasını istemelidirler.

### Sonuç ve Değerlendirme

İŞİD, Siyasi, dini ve askeri hedefleri olan radikal İslamcı bir örgüttür. Çok boyutlu ve karmaşık bir yapıya sahip olan İŞİD'i anlamak ve onunla mücadele etmek iddiasında olan her yapının, kurumun, düşüncenin en az onun kadar sofistike olması elzemdir. İŞİD siyasi idealleri yanı sıra dini idealleri olan ve bunu sadece kuru bir iddia olmanın ötesine taşıyan bir örgüttür. Hilafet merkezli *İslam Devleti* ile siyaset alanındaki iddiasını kanıtlayan İŞİD, *Dabiq* ile de, radikal grupların tarihinde nadir görülen bir özellik olarak, uzun soluklu, biçim ve içerik yönüyle, daha önemlisi hedefleri açısından oldukça dikkat çeken bir yayın kalitesine sahiptir. Bu açıdan *Dabiq* sadece İŞİD'in faaliyetlerini yansıtan bir dergi olarak görülemez, o aynı zamanda bir yandan kendisi için savaşan mücahitlerin dini, fikri altyapılarını oluştururken diğer yandan *İslam Devleti*'ni sancağı altında yaşayacak olanlara ideal insan, Müslüman tipolojisini ortaya koymuştur. *İslam Devleti* hilafet ile dışa dönük vizyonun inşa ederken,

<sup>100</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 45.

<sup>101</sup> "The Râfidah From Ibn Saba' to the Dajjâl", 45.

fikri ve ideolojik olarak var olmanın yolu edebi metinlerden geçmektedir. Bu bağlamda dergi, mevcut bütün İslami hareketlerden farkını ortaya koyacak bir yayın politikası yürütmüştür.

*Dabiq*, düşünce geleneğinde dini radikalizmi beslediği kabul edilen şahıs ve metinlerin gücünden, görüşlerinden sistemli olarak istifade etmiştir. Bu dergi aynı zamanda *İslam Devleti*'nin ilelebet var olacağına dair müntesiplerini ikna eden bir yayındır. Dinamik bir yayın anlayışına sahip olan dergi, kendi paradigması açısından sorunlu bulduğu, etki oranı yüksek çeşitli ana başlıkları kapak konusu olarak seçmiştir. Bu hususu, yayınlanan 15 sayıya bakarak görmek mümkündür. Ayrıca İŞİD'in kendi içinde geçirdiği değişim ve dönüşüm de dergiye yansımıştır. Birlikte cihat ettiklerini düşündükleri Zevâhiri gibi birçok isim sonradan tekfir edilir hale gelmiştir. Derginin yayın stratejisinden hareketle İŞİD'in kısa ve uzun vadeli perspektifi de yakalanabilir.

"From The Pages of History: The Safawiyyah" ana başlıklı, "Know Your Enemy: Who Were the Safawiyyah?" alt başlıklı ilk makalede Şiiliğin tarihine yolculuk yapılmakta, burada Şiilik Şah İsmail üzerinden okunmaktadır. Şiilik, *Rafizi* kavramıyla kodlanmakta ve Râfizilik bir din olarak görülmektedir. Bir başka deyişle Şiiliğin İran'daki tarihi Safevilerle başlatılmaktadır. Bu, özellikle ideolojik Şiiliğin temellendirilmesi açısından işlevsel olduğu için genel olarak tercih edilen bir yaklaşımdır. Ancak ifade edilmelidir ki, Şiiliğin İran'da varlık bulması bir sürecin sonucudur ve bu süreç de kurumsal olarak İlhanlılar döneminde başlamıştır. Olcaytu Sultan'ın 1309-1316 yılları arasında Şiiliği ilk defa devletin yaslandığı bir zemin olarak kullanması,<sup>102</sup> akabinde İlhanlıların kalıntıları üzerinde varlık bulan Celâyirîler, Serbedârîler,<sup>103</sup> Muzafferîler gibi Şiiliği resmen himaye eden küçük devletler ve bu arada Şiileşen Sünî tarikatların varlığı dikkate alınmadan, adeta iki asırlık bir zaman dilimi atlanarak meselenin temellendirilmesi tam anlamıyla eksik bir okuma olacaktır.

Safevilerin önemine işaret edilen yerlerde çağdaş Şii yazarlardan alıntı yapılmıştır. Ancak tüm makalelerde genel bir ilke olarak atıf yapılan kitaplar hakkında detay verilmemiş, sadece kitabın ismi zikredilmiştir. Buna göre ilk makalede Abbas Kummî (ö.1940)'nin *el-Kûna ve'l-elkab'ı'na*<sup>104</sup>, Seyyid Hasan Sadr (ö.1935)'in *Tekmiletu emeli'l-âmil'ine*<sup>105</sup> atıf yapılmıştır. Burada klasiklerden sadece İbn Kesir (ö.774/1373)'in *el-Bidâye*<sup>106</sup>sine Safeviler dönemi Kerbela olayları ile ilgili bir konuda atıf yapılmıştır. Birinci makalenin içeriği İslam Tarihi ve Mezhepler tarihinde Şiilikle ilgili olarak literatürde ortaya konulan bilgilerin özeti şeklindedir, denebilir. Makalede Safeviler dönemi Şiiliğinin her yönüyle günümüz Şiiliğini şekillendirdiği vurgulanmıştır. Bu dönem Şiilik için "politik kült" kavramıyla kodlanmıştır. Dergideki her iki makalede de mesele İran özelinde tartışıldığında İran yerine *Pers* ifadesi özellikle kullanılmış, bununla Pers kültürünün Şiilik üzerinden

<sup>102</sup> Detay için bk. Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010), 164-194.

<sup>103</sup> Hakkında bk. Şahin Ahmetoğlu, "Serbedârî Hareketi ve Temel Görüşleri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/1 (2014), 129-154.

<sup>104</sup> Abbas Kummî, *el-Kûna ve'l-elkab* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983).

<sup>105</sup> Seyyid Hasan Sadr, *Tekmiletu Emeli'l-âmil*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseyini, (Kum: y.y., 1406).

<sup>106</sup> Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981).

İslam'a sokulduğu imlenmiştir. Şah İsmail ile devletleşen Şiiliğin o günden beri Ehl-i Sünnet'i merkez düşman; Yahudi ve Hıristiyanları ise dost olarak gördüğünü, bu durumun günümüzde de devam ettiği belirtilmiştir. Osmanlının en büyük suçunun yapılan anıtlarla Râfizilerin Arap topraklarına girmesine imkân tanınması olarak gösterilmiş, günümüzde Şiilere hac izni verilmesi de aynı kapsamda değerlendirilmiştir. Şiiliğin her dönem ve vasatta küllerinden yeniden doğmaya ve Sünnilere problem olmaya devam edeceği vurgulanmıştır.

"*The Rafidah from Ibn Saba' to The Dajjal*" başlıklı ikinci makalede Şiiliğin kökeni ve düşünce yapısını yansıtacak on bir alt başlıktan oluşmuştur. Makalede Şiilik ile Yahudilik arasında doğrudan bir ilişki kurulmuş, bu ilişkinin kurucusu olarak da İbn Sebe gösterilmiştir. İbn Sebe'nin ilk dönem İslam tarihi olayları ve Şiiliğin kurucusu olmasıyla ilgili rivayetler mutlak doğruymuşçasına değerlendirilmiş ve Şiiliğin kökeni bu kabuller üzerinden okunmuştur.

*Râfizî, Şia ve İmamiyye* kavramlarıyla ilgili kaynak göstermeksizin literatürdeki bilgiler aktarılmış, tüm Şiiler *Rafizi* kavramıyla karşılanmıştır. Tekfir edilmesi ve ortadan kaldırılması gereken grubun Râfiziler olduğunun altı çizilmiştir. Gerçekte Şiiliğin daha kolay kabul edilebilecek bir yapı olduğu, bunu da tarihte Zeydiyye'nin temsil ettiği, bugün artık onların da İran eliyle Râfizî yapıldığı vurgulanmıştır. Ayrım yapılmaksızın günümüzde tüm Şiilerin Râfizî olarak görülmesi istenmiştir. Râfizilerin gelenekten de istifadeyle tekfir edilmesi gereği üzerinde durulmuştur. Onların tekfir edilmelerini gerektirecek çok sayıda eylemleri olduğu belirtilmiştir. Mücahitler arasındaki Râfizî algısına değinilmiş, İŞİD gerçek cihad ehli, diğerleri ise sözde cihad iddiasında olan yapılar olarak sunulmuştur. Bu konuda Eymen Zevâhiri merkeze alınarak eleştirilmiştir. Aynı suçlamalar Taliban'ın Râfizilere yaklaşması nedeniyle onlara da yöneltilmiş; onlar gerçek mücahid değil, istismarcılar olarak sunulmuştur. Makalenin bu konudaki dayanağını Ebu Musab Zerkâvî'nin görüşleri oluşturmuştur. O, her hâlükârda mürted olarak kabul ettiği Şiileri ortadan kaldırılması gereken öncelikli hedef olarak görmüştür. Çünkü onlar dün, Hz. Peygamber'in göz bebeği ashabına ve eşlerine hakaret ederken, bugün bunlara ilaveten, şirke gark olmuş, Ehl-i Sünnet'i sırtından bıçaklayan ve küfrün Müslümanlara tahakkümü için yürüdüğü bir köprü vazifesi gördüğü ifade edilmiştir. Rafiziler ortadan kaldırılmadan Ehl-i Sünnet'in rahat ve huzurlu yaşamasının imkân dışı olduğu tespiti yapılmıştır. Deccal düşüncesinin Şiilik ve Yahudiliğin ortak paydası olduğu belirtilmiştir.

İkinci makalede de detay verilmeksizin kaynaklara, özellikle Sünnî blokta Hanbelî otoritelerin eserlerine atıf yapılmıştır. Bu bağlamda şu isim ve eserlere yer verilmiştir: el-Hallal (ö.311/923)'in, *es-Sünne'sine*; İbn Batta (ö. 387/997)'nin *el-İbane an şeriatil-firkati'n-naciye'si*; Lalekai (ö.418/1027)'nin *Şerhu Usuli i'tikadi ehli's-sünne'si*<sup>107</sup>; İbn Teymiyye'nin *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye*, *Mecmû'l-Fetava* ve *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-Resûl* adlı üç eserine defalarca atıf yapılmıştır. Hadis kaynakları Buhari, Müslim ve Ahmed b. Hanbel olarak seçilmiştir.

<sup>107</sup> Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansur et-Taberi Lalekai, *Şerhu Usuli i'tikadi ehli's-sünne ve'l-cemaa mine'l-kitâb ve's-sünne ve icmai's-sahabe ve't-tabîin min ba'zihim*, thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gamidi (Riyad: Daru Taybe, t.s).

Şii-İmamî kaynaklardan ise Küleyni (ö.329/940)'nin *el-Kafisi*,<sup>108</sup> Nu'mani (ö.360/970)'nin *Kitabu'l-gaybe'si*<sup>109</sup>, Şeyh Saduk (ö.381/991)'ün *Kemalü'd-din ve temamü'n-ni'me'si*; Şeyh Tusi (ö.460/1067)'nin *Kitabu'l-gaybe'si*<sup>110</sup>; Tabresi (ö.548/1153)'in *İ'lâmu'l-Vera'sı*<sup>111</sup>; Erbili (ö. 693/1293)'nin *Keşfü'l-gümme'si*<sup>112</sup>; Meclisi (ö.1110/1698)'nin *Bihârü'l-envâr*'ı,<sup>113</sup>; Hairî'nin (ö.1937)'nin *İlzamü'n-nasib fi isbatil-hücceti'l-gaib*<sup>114</sup> gibi eserlere atıf yapılmıştır.

Makalelerin çağdaş selefilikten beslendiği kaynaklar, Muhammed b. Abdilvehhab'ın *Risaletü'n- fi'r-red ale'r- rafıza'sı*<sup>115</sup>, *Ed-dürrü's-seniyye*<sup>116</sup>; Hamd b. el Hümeidi'nin "Aqwâl Ahlil-Islâm Fil-Hukm 'Alar-Râfidah"'sı;<sup>117</sup> 2006-2013 yılları arasında İŞİD'e liderlik den Ebu Ömer el-Bağdadi'nin "Qul Innî 'Alâ Bayyinah Min Rabbi"<sup>118</sup> başlığıyla toplanan hutbeleri; Ebû Musab ez-Zerkâvî'nin "Hel etake Hadisü'r-Rafızah",<sup>119</sup> adıyla toplanan hutbelerine atıflar söz konusudur. Ayrıca Eymen Zevâhiri'nin "Mawqifunâ Min İrân"<sup>120</sup> adlı makalesine de eleştirmek üzere atıf yapılmıştır.

Sonuç olarak *Dabiq*'taki Şiilik ile ilgili yaklaşımların Sünnî kaynaklardan, özellikle Hanbelî literatüründen devşirildiği açıkça görülmektedir. Bu nedene İŞİD'in Şii algısının yeni bir şey olduğunu söylemek imkânsızdır. İŞİD Şii karşıtı paradigmasını inşa ederken gelenekten çokça istifade etmiştir, ancak farkını; söylemini inşa ederken kullandığı sisteme ve güçlü ifade tarzına borçludur. Şiilerin, geçmişten getirilen ashop karşıtlığına ilaveten, türbe ziyaretlerindeki aşırılıklarından hareketle mürted olarak görülmeleri, niçin hedef seçildiklerini açıklamaktadır. Özellikle Hanbelî cenahta yazılmış eserlerden hareketle Şiilere dair perspektif geliştirmek, zaten ön yargılı olarak bakılan bir dini grubu anlama noktasında metinlerin ideolojik olarak okunmasına yol açmıştır.

<sup>108</sup> Ebû Cafer Sikatü'l-İslâm Muhammed b. Yakub b. İshak el-Küleyni, *el-Usul mine'l-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffari, (Tahrân: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1383).

<sup>109</sup> Muhammed b. İbrahim en-Nu'manî, *Kitabu'l-Gaybe*, thk. Aliekber el-Ğufari, (Tahrân: y.y., 1397).

<sup>110</sup> Ebu Ca'fer Şeyhüttaife Muhammed b. Hasan b. Ali Tusi, *Kitabu'l-gaybe*, thk. Aga Büzürgi Tahrani, (Tahrân: y.y., 1385/1965).

<sup>111</sup> Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl Tabersi, *İ'lâmü'l-vera bi-a'lâmi'l-hüda*, thk. Ali Ekber Gaffari (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1979).

<sup>112</sup> İbn Ebi'l-Feth el-Erbili, *Keşfü'l-gümme* (Beyrut: y.y., 1985).

<sup>113</sup> Meclisi, Muhammed Bakır, *Bihârü'l-Envâr* (Beyrut: y.y., 1404).

<sup>114</sup> Abdülkerim b. Muhammed Ca'fer el-Yezdi Hairî, *İlzamü'n-nasib fi isbatil-hücceti'l-gaib* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1984).

<sup>115</sup> Muhammed b. Abdilvehhab b. Süleyman Temimi Necdi İbn Abdilvehhab, *Risaletü'n- fi'r-Red ale'r- Rafıza*, Nasır es-Sadi er-Reşidi Riyad. San'a: Daru'l-Asâr, 1427

<sup>116</sup> *Ed-dürrü's-seniyye, fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, 1996. Bu eser, İbn Vahhabın da içinde olduğu Necd bölgesinde yetişen selefi alimlerin fetvalarını içeren 16 cilt halinde bir komisyon tarafından derlenen ve çağdaş radikal İslami hareketlerin başvuru kaynaklarından biridir.

<sup>117</sup> [http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS\\_12232.html](http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_12232.html)

<sup>118</sup> <https://archive.org/search.php?query=subject%3A%22%D8%AC%D9%85%D9%8A%D8%B9+%D8%AE%D8%B7%D8%A8+%D8%A3%D8%A8%D9%88+%D8%B9%D9%85%D8%B1+%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%BA%D8%AF%D8%A7%D8%AF%D9%89+%D8%A3%D8%B3%D9%88%D8%AF+%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%81%D8%B9%22>

<sup>119</sup> <https://archive.org/details/ZUH03> Erişim, 20 Kasım 2019

<sup>120</sup> [http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS\\_24935.html](http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_24935.html) Erişim, 20 Kasım 2019

### Kaynakça

- Ahmetoğlu, Şahin. “Serbedari Hareketi ve Temel Görüşleri”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/1 (2014): 129-154.
- el-Bağdadi, Ebu Ömer. “*Qul Innî ‘Alâ Bayyinah Min Rabbî*. Erişim, 18 Kasım 2019. <https://archive.org/search.php?query=subject%3A%22%D8%AC%D9%85%D9%8A%D8%B9+%D8%AE%D8%B7%D8%A8+%D8%A3%D8%A8%D9%88+%D8%B9%D9%85%D8%B1+%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%BA%D8%AF%D8%A7%D8%AF%D9%89+%D8%A3%D8%B3%D9%88%D8%AF+%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%81%D8%B9%22>
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi‘u’s-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyir b. Nasr. B.y.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Halku ef‘ali‘l-ibad ve‘r-red ale‘l-cehmiyye ve ashabi‘t-ta‘til*. thk. Fehd b. Süleyman el-Füheyd. Riyad; Dimaşk: Dâru Atlasi‘l-Hadra, 2005.
- Büyükkara, “Suudi Arabistan'da Sahve şeyhlerinin tutuklanması ne anlama geliyor?” Erişim 29 Kasım 2019. <https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/suudi-arabistanda-sahve-seyhlerinin-tutuklanmasi-ne-anlama-geliyor/911197>
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik, 2015.
- Erbili, İbn Ebi‘l-Feth. *Keşfü‘l-gümme*, Beyrut: y.y., 1985.
- Erdoğan Şemsettin & Deligöz Ergün, “Irak Şam İslam Devleti (İŞİD): Gücü ve Geleceği”. *Savunma Bilimleri Dergisi* 14/1 (2015): 16-25.
- Gambhir, Harleen K., “Dabiq: The Strategic Messaging of The Islamic State”, *Institute for the Study of War*. August 15, 2014. Erişim 25 Kasım 2019. <http://www.understandingwar.org/backgrounders/dabiq-strategic-messaging-islamic-state> <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-50267190>.
- Göksun Yenal & Salihi Emin. *Deaş'ın Medya Stratejisi (Rapor)*. Ankara: SETA Yayınları, 2018.
- Hairi, Abdülkerim b. Muhammed Ca'fer el-Yezdi. *İlzamü'n-nasib fi isbati'l-hücceti'l-gaib*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1984.
- Hallal, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hanbeli. *es-Sünne*, thk. Atiyye Zehrani. Dârü'r-Raye: Riyad, 1989.
- Hümeidi, Hamd bin. “*Aqwâl Ahlil-Islâm Fil-Hukm ‘Alar-Râfidah*”, Erişim, 21 Kasım 2019 [http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS\\_12232.html](http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_12232.html)



- İbn Abdilvehhab, Muhammed b. Abdilvehhab b. Süleyman Temimi Necdi. *Risaletü'n- fi'r-Red ale'r- Rafıza*, Nasır es-Sadi er-Reşidi Riyad. San'a: Daru'l-Âsâr, 1427.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-ferid*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed Ukberi. *el-İbane an şeriatil-firkati'n-naciye ve mücanebetil-firaki'l-mezmume*. thk. Rızâ b. Na'sân Mu'ti. Riyad: Dârü'r-Raye, 1988.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihaye*. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *es-Sârimü'l-meslül alâ şâtimi'r-Resül*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut, 1978.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986.
- “Know Your Enemy: Who Were the Safawiyah?”. *Dabiq* 13 (1437): 10-14.
- Kummi, Abbas. *el-Küna ve'l-elkab*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983.
- Meclisî, Muhammed Bakır. *Biharü'l-Envâr*. Beyrut: y.y., 1404.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahiḥ*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nu'mani, Muhammed b. İbrahim. *Kitabu'l-gaybe*. thk. Ali ekber el-Ğufari. Tahran: y.y., 1397.
- Sadr, Seyyid Hasan. *Tekmiletu Emeli'l-âmil*. thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüseyni, Kum: y.y., 1406.
- Sem'ani, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur. *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Dârü'l-Cinan: Beyrut, 1988.
- Şahin, Hanifi, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010.
- Şeyh Tusi, Ebu Ca'fer Şeyhüttaife Muhammed b. Hasan b. Ali, 460/1067, *Kitabu'l-Gaybe*, thk. Aga Büzürği Tahrani. Tahran 1385/1965.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tarihü't-taberi: tarihü'r-rusül ve'l-mülük*. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387.
- Tabersi, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl. *İ'lâmü'l-vera bi-a'lâmi'l-hüda*, thk. Ali Ekber Gaffari, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1979.
- Teber, Ömer Faruk. “Haydariyye Taifesine Yönelik Eleştiriler: “Risâle fi Hakki't- Tâifeti'l- Haydariyye” Ekseninde”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007): 157-177.
- Teber, Ömer Faruk. Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması, *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 4/5 (2017): 193-200.

- Teber, Ömer Faruk. "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini-Siyasi Tanımlamalar", *Dinî Araştırmalar*, 10/28 (2007): 19-38.
- "The Rafidah from Ibn Saba' to The Dajjal". *Dabiq* 13 (1437): 32-45.
- Türkoğlu, Emir. "Küresel Bir Terör Örgütü Olarak IŞİD'in Dijital Dergi Kullanımı: Konstantiniyye Üzerine Bir İnceleme". *Erciyes İletişim Dergisi* 5/1 (2017): 161-180.
- Üzer, Oğuz. *Almanya'da Radikal Dini Gruplar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yılmaz, Sabri. "Bir Akıl Tutulması Modeli: Ehl-i Hadis'ten Daiş'e Selefilik", *International Multidisciplinary Conference Imuco*, 21-22 (April, 2016): 44-45.
- Yönem, Ahmet, "Şii-Sünni İlişkileri Bağlamında Günümüz Selefiligi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 6/2 (2013): 198-212.
- Zerkâvî, Ebû Musab. "Hel etake Hadisü'r-Rafizah", hütbe serisi. Erişim 20 Kasım 2019. <https://archive.org/details/ZUH03>
- Zevâhirî, Eymen. "Mawqifunâ Min İrân", Erişim, 20 Kasım2019. [http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS\\_24935.html](http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_24935.html)
- <http://articles.latimes.com/2010/nov/26/nation/la-na-terror-magazine-20101126>, Erişim 12.11.2019
- <https://www.ntv.com.tr/turkiye/dabik-koyu-daesten-alindi,hz-w0QkcZUu2bFuVRSAdbg>. Erişim 22 Kasım 2019.

**Turkish  
Journal of  
Shiite  
Studies**

*Şiilik Araştırmaları*

ISSN: 2687-1882

**Cilt / Volume: 1  
Sayı / Issue: 2  
Aralık / December 2019**

**Some Notes on the History of the Categorization of Imāmī Ḥadīth**

*İmāmî Hadîs'in Sınıflandırma Tarihi Hakkında Bazı Notlar*

**Aun Hasan Ali**

*Ph.D., Assistant Professor, University of Colorado Boulder, Islamic Studies*

[aun.ali@colorado.edu](mailto:aun.ali@colorado.edu)

<https://orcid.org/0000-0002-6212-2279>

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 17.11.2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 08.12.2019

**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2019

**Cilt / Volume: 1 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages:** 215-233

**Atıf/Cite as:** Hasan Ali, Aun. "Some Notes on the History of the Categorization of Imāmī Ḥadīth", *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (Aralık 2019): 215-233.

**İntihal:** Bu makale, *iThenticate* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by *iThenticate*. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** [turkishshiitestudies@gmail.com](mailto:turkishshiitestudies@gmail.com)

## Some Notes on the History of the Categorization of Imāmī Ḥadīth

### Abstract

The formative period of Imāmī law is generally placed in Buwayhid Baghdad. However, by the end of the Buwayhid era, Imāmī law had not yet developed all of the features that would enable future scholars to elaborate the law along particular methodological lines. In particular, it was not until the 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century that Imāmī scholars invented a typology to systematize the use of *ḥadīth* as an independent source of law. Because the bulk of substantive law rests on the Sunnah, and because the main source of Muslims' knowledge of the Sunnah is *ḥadīth*, it is argued that the moment when *ḥadīth* come to be regarded as an independent source of law is a strong indication of its formative period. While some scholars have tried to locate this development in an earlier stage of the development of Imāmī law, a careful examination of key passages in the relevant texts demonstrates that their argument is based on a misunderstanding of the nature of early bio-bibliographical writing as well as a misunderstanding of the arguments of critics of the typology.

**Key words:** Islamic Sects, Shia, Imamism, Hadith, Hilla.

### İmāmî Hadîs'in Sınıflandırma Tarihi Hakkında Bazı Notlar

#### Öz

İmamiyye fıkının gelişme dönemi genellikle Bağdad Büveyhileri dönemi olarak kabul edilir. Ancak Büveyhi döneminin sonunda İmamiyye fıku henüz tüm yönleriyle gelişmemiştir. Bu, sonraki araştırmacıların İmamiyye fıku belirli metodolojik sınırlarla belirlemesine olanak sağlamıştır. Özellikle, İmami alimlerin hadisi fıku bağımsız kaynağı olarak kullanımını sistemlendirdikleri tipoloji 7/13. asra kadar gerçekleşmemiştir. Kurumsal fıku büyük bir kısmı Sünete dayandığından ve Müslümanların Sünete dair temel kaynağı da hadis olduğundan, hadisin müstakil bir fıku kaynak olarak kabul edildiği zamanın fıku gelişimini belirlemek için kuvvetli bir işaret olduğu iddia edilir. Bazı araştırmacılar bu gelişmeyi İmamiyye fıku gelişiminin daha erken bir aşamasında bulmaya çalışsa da, ilgili metinlerdeki kilit pasajlara dair detaylı inceleme, onların argümanlarının erken dönem biyo-bibliyografik yazımın mahiyetini yanlış anladıklarını ve tipolojinin eleştirisindeki argümanları yanlış anladıklarını göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepler, Şiilik, İmamiyye, Hadis, Hille.

## Introduction

The formative period of the development of Imāmī law is usually located in Buwayhid Baghdad.<sup>1</sup> There are several reasons why this is thought to be the case: First, two of the four major collections of *ḥadīth* were compiled during this period.<sup>2</sup> Second, several of the earliest systematic works on substantive law were either written in Buwayhid Baghdad or were directly connected to circles of learning in Buwayhid Baghdad.<sup>3</sup> And third, several important works on jurisprudence were written at this time.<sup>4</sup> One might also consider the fact that Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī is known as “Shaykh al-Ṭāʾifāh” an indication of the role that he is thought to have played in the development of Imāmī law and the importance that is attached to his historical moment.<sup>5</sup> To be sure, there are clear signs of the beginnings of a discursive formation around al-Ṭūsī in early works of substantive law.<sup>6</sup> My argument, however, is that, by the end of the Buwayhid era,

\* The idea for this article took shape in a graduate seminar taught by Wael Hallaq at McGill University in 2009. I would like to thank Professor Hallaq and Professor Rula J. Abisaab for their comments on an early draft. I would also like to thank the anonymous reviewer for their helpful comments. Of course, I alone am responsible for any errors. My ideas about Imāmī *ḥadīth* have evolved since that time and will be published in a forthcoming book co-authored with Hassan Ansari titled *Why Ḥadīth Matter: The Evidentiary Value of Ḥadīth in Imāmī Law (7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> to 11<sup>th</sup>/17<sup>th</sup> Centuries)*.

<sup>1</sup> Muʿizz al-Dawlah entered Baghdad in 334/946 and the Buwayhids held Baghdad until the coming of the Seljuks in 442/1051.

<sup>2</sup> These collections, collectively known as the Four Books, are: *Man lā Yaḥduruh al-Faqīh* by al-Shaykh al-Ṣadūq Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAlī al-Qummī (d. 381/991); *al-Kāfi* by Abū Jaʿfar Muḥammad b. Yaʿqūb al-Kulaynī (d. 329/941); and *Tahdhīb al-Ahkām* and *al-Istibṣār* both by Shaykh al-Ṭāʾifāh Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī (d. 460/1067). Only the last two can accurately be described as products of Buwayhid Baghdad. Gleave argues that *ḥadīth* in the Four Books are presented in a way that is amenable to juridical arguments and the derivation of legal opinions, blurring the line between what is a collection of *ḥadīth* and a work on substantive law. See Robert Gleave, “Between *Ḥadīth* and *Fiqh*: the ‘Canonical’ Imāmī Collections of *Akhbār*,” *Islamic Law and Society* 8, no. 3 (2001): 350–82.

<sup>3</sup> These works include: *al-Ishrāf fī ʿĀmmat Farāʾid Ahl al-Islām* and *al-Muqniʿah* by al-Shaykh al-Mufid Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥārithī al-ʿUkbarī al-Baghdādī, also known as Ibn al-Muʿallim (d. 413/1022); *al-Intiṣār* and *al-Masāʾil al-Nāṣiriyyāt* by al-Sharīf al-Murtaḍā ʿAlam al-Hudā Abū l-Qāsim ʿAlī b. al-Ḥusayn al-Mūsawī (d. 436/1044); *al-Kāfi fī l-Fiqh* by Abū l-Ṣalāh Taqī al-Dīn b. Najm al-Dīn al-Ḥalabī (d. 447/1055); *al-Marāsim* by Ḥamza b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Daylamī (d. 463/1070), known as Sallār; *Jawāhir al-Fiqh* and *al-Muhadhdhab* by Saʿd al-Dīn Abū l-Qāsim ʿAbd al-ʿAzīz b. Naḥrīr al-Tarābulisī (d. 481/1088), known as Ibn al-Barrāj; and *al-Jumal wa-l-ʿUqūd*, *al-Mabsūt fī Fiqh al-Imāmīyah*, *al-Khilāf* and *al-Nihāyah* by al-Ṭūsī.

<sup>4</sup> These include al-Mufid’s *al-Tadhkirah bi-Uṣūl al-Fiqh*—which is the earliest extant work on Imāmī jurisprudence—al-Murtaḍā’s *al-Dhariʿah ilā Uṣūl al-Sharīʿah*, and al-Ṭūsī’s foundational work in this discipline titled *ʿUddat al-Uṣūl*.

<sup>5</sup> Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥurr al-ʿĀmilī (d. 1111/1699) attached a separate section entitled *Tadhkirat al-Mutabaḥḥirīn fī ʿUlamāʾ al-Mutaʾakkkhīrīn* on the biographies of scholars who came after al-Ṭūsī to his famous biographical work *Amal al-ʿĀmil*. Al-Ḥurr was probably the first scholar to draw a sharp distinction between *ʿilm al-rijāl* and *ʿilm al-tarājim*. See Jaʿfar Subḥānī, *Kulliyāt fī ʿIlm al-Rijāl* (Qom: Muʿassasat al-Nashr al-Islāmī, 1428), 13–16.

<sup>6</sup> For example, the section on *kitāb al-qāḍī ilā l-qāḍī* in Ibn al-Barrāj’s *al-Muhadhdhab* contains an allusion to “the books of our colleagues.” See Ibn al-Barrāj, *al-Muhadhdhab* (Qom: Muʿassasat al-Nashr al-Islāmī, 1404), 2:587–89. It is the first reference of its kind to occur in the discussions of this particular issue. This, then, is the first sign of intra-referencing, which is significant because intra-referencing is essential for the formation of *madhhab* qua discursive entity. Furthermore, a comparison of Ibn al-Barrāj’s discussion of *kitāb al-qāḍī ilā l-qāḍī* in *al-Muhadhdhab* with al-Ṭūsī’s discussion of the same issue in *al-Mabsūt* makes it clear that, not only was Ibn al-Barrāj referring to al-Ṭūsī, but his entire discussion of the issue was quoted from *al-Mabsūt*. See al-Ṭūsī, *al-Mabsūt fī Fiqh al-Imāmīyah*, ed. Muḥammad al-Bāqir al-Bihbūdī (Tehran: al-Maktaba al-Murtaḍawiya, 1387-93/1967 or 68-73), 8:122–

Imāmī law had not yet developed all of the features that would enable future scholars to elaborate the law along particular methodological lines. It was not until the 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century that Imāmī scholars invented a four-fold typology to systematize the use of *ḥadīth* as an independent source of the law. This article comprises an outline of the debate over the origins and legitimacy of this typology, and an analysis of key passages to which both sides refer.<sup>7</sup>

The principal sources of Imāmī law are the Quran, the Sunnah, consensus and reason.<sup>8</sup> The Sunnah is comprised of the statements, deeds, and tacit consent of the “Ma‘šūmīn,” that is the Prophet Muḥammad, his daughter Fāṭimah, and the 12 Imams. Consensus means the agreement of all Imāmī scholars on a particular question of law. It is not an independent source but rather a way to discover the Sunnah.<sup>10</sup> Reason denotes categorical judgements of pure and practical reason. An example of the former is that the prerequisite of an obligation is also obligatory, and an example of the latter is that justice is good and injustice is evil.<sup>11</sup>

Of these four sources, the Sunnah is the most important because without it there simply would not be enough information for a substantial body of law.<sup>12</sup> Less than 500 verses of the Quran pertain to substantive law and most of them stand in need of either qualification or elucidation, for which Muslims normally have recourse to the Sunnah. The agreement of all Imāmī scholars can only be established in a small number of cases and reason fails to grasp the underlying basis of most laws (*aḥkām*) completely.<sup>13</sup> Surely, this is one of the reasons why Muslims concerned themselves with the documentation of the Sunnah in the form of *ḥadīth* relatively quickly.

25. This is noteworthy because Ibn al-Barrāj was a judge with nearly thirty years of experience and yet he still quoted his entire discussion of the issue from al-Ṭūsī. Finally, for nearly a century after the death of al-Ṭūsī, Imāmī scholars, “merely quoted and explained al-Shaykh’s statements and therefore have been called ‘*muqallida*’ (imitators).” Hossein Modarressi, *An Introduction to Shi‘i Law: A Bibliographical Survey* (London: Ithaca Press, 1984), 45.

<sup>7</sup> The broad outlines of the history of this debate are sketched out in Muḥyī al-Dīn al-Mūsawī al-Ghurayfī, *Qawā‘id al-Ḥadīth* (Qom: Maktabat al-Mufid, 1983). Therefore many of the passages that I cite from primary sources have also been cited in *Qawā‘id al-Ḥadīth*. However, whereas al-Ghurayfī argued that the four-fold typology was not invented in the 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century, my argument is exactly the opposite.

<sup>8</sup> The principal sources of Sunnī law are the Quran, the Sunnah, consensus and *qiyās*. For Sunnis, the Sunnah does not include the statements, deeds, or tacit consent of Fāṭimah or the 12 Imams; consensus is both a procedural and a textual source; and *qiyās* includes arguments in which the common factor (*jāmi‘*) between the original case (*aṣl*) and the new case (*far‘*) is not known certainly by way of a proof-text (*naṣṣ*). While this type of *qiyās* is known as *qiyās muḥarram* in Imāmī law, it is actually not a syllogism but an extension (*tamthīl*). See al-Sayyid Ṣādiq al-Shirāzī, *al-Mūjaz fī l-Mantiq*, trans. ‘Ali ‘Abdur-Rasheed (Madani E-Publications, 2006), 67–68.

<sup>10</sup> The way in which consensus discovers the Sunnah has been explained in at least twelve different ways. See Muḥammad Riḍā al-Muẓaffar, *Uṣūl al-Fiqh* (Najaf: Maktabat al-Amīn, 1382/1962), 3:94–96.

<sup>11</sup> In addition to pure and practical reason, reason also denotes “the universal practice of rational people” (*binā‘ al-‘uqalā‘*), a conception that has gained importance in the modern period.

<sup>12</sup> The underlying presumption is that every aspect of life falls within the purview of the law. The history of this presumption has not received sufficient attention in secondary scholarship.

<sup>13</sup> According to Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, reason is only a potential source of law and no *ḥukm* has actually ever been derived on the basis of it. Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *al-Fatāwā al-Wāḍiḥah* (Beirut: Dār al-Ta‘āruf li-l-Maṭbū‘āt, 1399/1979), 1:98.

One of basically two ways in which Muslims come to know the Sunnah is through *ḥadīth*, the other being through established practices.<sup>14</sup> Since the bulk of substantive law rests on the Sunnah, and since the main source of Muslims' knowledge of the Sunnah is *ḥadīth*, a good way to look at the history of Imāmī law is to study the history of the use of *ḥadīth* in legal arguments. Moreover, from this point of view, we are justified in saying that the moment when *ḥadīth* come to be regarded as an independent source of law ought to mark its "formative period."<sup>15</sup> Before getting into how we will track the notion that *ḥadīth* are an independent source of law, a brief discussion of some general points about *ḥadīth* is in order.

### 1. *Ḥadīth* as an Independent Source of Law

A particular *ḥadīth* is either renowned (*mutawātir*) or not. A renowned *ḥadīth* is one that is known to have issued from a Ma'ṣūm. As such, it constitutes a compelling-reason (*hujjah*) for action in accordance with it.<sup>16</sup> The repudiation of such a *ḥadīth* places one beyond the pale of Islam.<sup>17</sup> The definition of "renowned" is deliberately left ambiguous. Al-Shahīd al-Thānī Zayn al-Dīn b. 'Alī al-'Āmilī (d. 966/1559), whose work in the science of Imāmī *ḥadīth* criticism was foundational, states:

*"The mutawātir is a report that has so many narrators that it is conventionally impossible for them all to have agreed upon its fabrication. This multitude must be fulfilled on all the levels or generations of reporters, in such a way that the beginning of the chain is the same as its end, and the middle of the chain is congruous with the two ends."*<sup>18</sup>

Naturally the question that arises is how many narrators are enough? Al-Shahīd al-Thānī addresses this question in two places. First, he states:

<sup>14</sup> By established practices I mean what is known as *'amal al-aṣḥāb*. The question is whether in the face of a weak chain the established practice of Imāmī scholars constitutes a compelling-reason for action in accordance with it. Conversely, what is the value of a *ḥadīth* with a strong chain that has not been implemented? Up until the time of Murtaḍā Anṣārī (d. 1281/1864) the prevailing view (*mashhūr*) was that established practice is indeed a sufficient proof. The reasoning behind this view was that if the scholars had not put a particular *ḥadīth* into practice even though its chain was strong, then they must have had a good reason to do so, i.e., there must have been compelling circumstantial evidence available to them. Note that this line of reasoning acknowledges that, at least among the early scholars, the criteria for the evaluation of the compelling nature of a *ḥadīth* was broader than an evaluation of its chain. This issue will resurface when we look at the history of the categorization of *ḥadīth*.

<sup>15</sup> Wael B. Hallaq and others have used "formative period" to mean a continuous period of development stretching back to the time of the Prophet. See Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 1-7. The scholars who used it in this way were interested in when the formative period came to a close. I am using it to mean the historical moment when the law has all of its essential features, but without emphasizing the continuity of development. Let me be clear: I am not saying that later scholars did not build upon the work of earlier scholars, but it is a matter of emphasis. The way in which I use the phrase "formative period" lays stress on a particular nexus of historical and intellectual factors.

<sup>16</sup> There is, however, a debate over whether the knowledge arising from such a *ḥadīth* is of the necessary (*darūrī*) or theoretical (*naẓarī*) type. For a summary of the views of different scholars, see 'Abd Allāh al-Māmaqānī, *Miqbās al-Hidāyah fī 'Ilm al-Dirāya*, ed. Muḥammad Riḍā al-Māmaqānī (Beirut: Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā al-Turāth, 1411/1991), 96-98.

<sup>17</sup> See Muḥammad Hādī Āl Rāḍī, "Darūrīyāt al-dīn wa-l-madhhab," *Turāthunā* 83/84 (1426): 93-183. For a broader view of the boundaries of Islam, see Hossein Modarressi, "Essential Islam: The Minimum that a Muslim is Required to Acknowledge," in *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfīr*, eds. Camilla Adang, Hassan Ansari, Maribel Fierro, and Sabine Schmitdke (Leiden: Brill, 2016), 395-412.

<sup>18</sup> Al-Shahīd al-Thānī, *Dirāyat al-Ḥadīth*, in 'Abd al-Hādī al-Faḍlī, *Introduction to Ḥadīth*, trans. Nazmina Virjee (London: ICAS Press, 2002), 20.

“The number of reporters has not been stipulated or restricted to an exact figure, as some people believe, but rather it serves to generate certitude if it fulfills all the following conditions: that the listener be previously unaware of the content of the report that he is hearing, for if he were it would be tautological; that the listener’s mind be free of any suspicion about the report that may cause him to reject the multiple and successive nature of it; [and] that the reporters’ narration be based on personal perception, rather than presumption or logical deduction.”<sup>19</sup>

And second, he states:

“This [i.e. the number of reports needed to denote certainty] is not limited to an exact number. To be precise, it is the number that fulfills the specifications of the definition (which is that it be conventionally impossible for them all to have agreed upon fabricating it), and in some reports ten reporters or less may fulfill the specification, whereas in others it may only be fulfilled with a hundred, depending on their closeness to the definition of authenticity or the lack thereof.”<sup>20</sup>

His argument is essentially that, in order to instill certainty, a greater number of narrators may be required or a fewer number may be sufficient, so there is no basis for the stipulation of an exact figure.<sup>21</sup> The unwillingness to fix a minimum requirement should not be viewed as a deficiency in the concept. A certain amount of flexibility is needed to be able to incorporate what we might call “common knowledge” or “collective memory” into this category of truth.<sup>22</sup> Moreover, the concept actually serves to delimit the boundaries of a community within which different kinds of knowledge are produced, and not a body of knowledge per se, for what is held in common is naturally accretive.<sup>23</sup>

It is not the renowned *ḥadīth* itself, but rather the certainty (*‘ilm*) arising as a result of such a *ḥadīth* that constitutes the compelling-reason (*ḥujjah*) for action in accordance with it. Therefore, any *ḥadīth* that gives rise to certainty belongs to the same class. For example, *ḥadīth* accompanied by circumstantial evidence (*qarā’in*) yielding certainty of their issuance from a *Ma’sūm* also constitute a compelling-reason for action in accordance with them, even if they are not technically renowned. The significance of circumstantial evidence will be addressed later.

Any *ḥadīth* that is not renowned or accompanied by circumstantial evidence, that is every *ḥadīth* that does not yield certainty, belongs in a class called *akhbār al-āḥād* (sing. *khābar al-wāḥid*), which is best translated as non-renowned reports.<sup>24</sup> The majority of early scholars,

<sup>19</sup> Al-Shahīd al-Thānī, *Dirāyat al-Ḥadīth*, 20.

<sup>20</sup> Al-Shahīd al-Thānī, *Dirāyat al-Ḥadīth*, 96.

<sup>21</sup> Al-Qāḍī Abū Bakr Muḥammad b. al-Ṭayyib al-Bāqillānī (d. 403/1013) held that there should be more than four; Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Sa’īd al-Iṣṭakhri (d. 404/1014) held that there should be at least ten; some scholars held that there should be 12; Abū l-Hudhayl al-‘Allāf (d. 235/849-850) held that there should be at least 20; others held that there should be at least 40, at least 70, and even more than 300. See al-Māmaqānī, *Miqbās*, 1:110-15 for references to primary sources.

<sup>22</sup> For a discussion of this category of truth as historical memory, see Hossein Modarressi, “Facts or Fables? Muslims’ Evaluation of Historical Memory,” *Studia Islamica* 114 (2019): 205–218.

<sup>23</sup> It is precisely because these *ḥadīth* delimit the boundaries of the community within which knowledge is produced that the repudiation of them places one beyond the pale of Islam. On the accretive quality of this category of knowledge, see ‘Al Rāḍī, “Ḍarūriyat al-dīn wa-l-madhhab,” 93–183.

<sup>24</sup> “Non-renowned report” is the best way to translate *khābar al-wāḥid* because, by definition,



including al-Murtaḍā and Muḥammad b. Maṣṣūr b. Aḥmad b. Idrīs al-Ḥillī (d. 598/1202), did not consider this type of *ḥadīth* a compelling-reason. However, some scholars who did not consider non-renowned reports to be compelling in and of themselves held that, if they were accompanied by circumstantial evidence giving rise to assurance of their issuance from a ma'ṣūm (rather than certainty), then they could still be used.<sup>25</sup>

Because we are tracking the notion that *ḥadīth* are an independent source of law, we will not be looking at the use of renowned *ḥadīth* or *ḥadīth* accompanied by circumstantial evidence, irrespective of whether this evidence give rise to certainty or certitude. The compelling-nature of such *ḥadīth* rests on factors that are external to the *ḥadīth* themselves so they are not really independent sources. Tracking the notion that *ḥadīth* are an independent source of law will involve us in the history of two disciplines whose *raison d'être* is the systematization of the use of *ḥadīth* in legal arguments, namely *ilm al-rijāl* and *ilm dirāyat al-ḥadīth*. The narrators of *ḥadīth* are scrutinized in *ilm al-rijāl* and the categorization of *ḥadīth* on the basis of their chains of transmission is undertaken in *ilm dirāyat al-ḥadīth*.

## 2. Evaluating *Ḥadīth* on the Basis of Their Chains

Some early scholars (*mutaqaddimūn*), including al-Ṭūsī, are said to have argued for the compelling-nature (*ḥujjīyah*) of non-renowned reports. Al-Ṭūsī argued that since Imāmīs had distinguished between reliable and unreliable narrators in bio-bibliographical works, it must be permissible to act in accordance with reports narrated by the reliable ones; if this was not the case, then there would not have been any reason to distinguish between reliable and unreliable narrators in the first place.<sup>26</sup> Al-Ṭūsī's argument rests on the presumption that bio-bibliographical dictionaries were composed solely for the purpose of scrutinizing narrators (*al-jarḥ wa-l-ta'dīl*). This, however, may not be the case and in order to understand why we will briefly discuss the difference between *ilm al-rijāl* and *ilm al-tarājim*.<sup>27</sup>

As noted above, *ilm al-rijāl* is the discipline in which narrators are scrutinized in order to determine whether their narrations are acceptable or not. Therefore, the only relevant considerations are those having to do with the degree of one's trustworthiness and the network of one's contacts. Whether or not someone was a merchant or a poet is entirely irrelevant to this discipline. The biographies of notables, on the other hand, are the subject of *ilm al-tarājim*. While a notable might also have been a narrator, the scope of *ilm al-tarājim* is much wider than *ilm al-rijāl*. A biographical entry might include mention of a scholar's stipend, the names of his children, and a list of his books, all of which have no bearing on the acceptability of his narrations. Furthermore, books of

---

it is any *ḥadīth* that is not *mutawātir*. Common translations such as "isolated" or "solitary" reports are therefore misleading.

<sup>25</sup> See al-Shahīd al-Thānī, *Dirāyat al-Ḥadīth*, 27; Ibn Idrīs al-Ḥillī, *Kitāb al-Sarā'ir al-Ḥawī li-Tahrīr al-Fatāwī* (Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1410), 1:41–54; al-Ḥasan b. Zayn al-Dīn, *Ma'ālim al-Dīn* (Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1416), 184–216.

<sup>26</sup> Al-Ṭūsī, *al-Uddah*, 58. Among the earliest scholars to write about narrators is Abū al-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad al-'Aqīqī (d. 378/988), on whom see al-Sayyid Ḥasan al-Ṣadr, *Ta'sīs al-Shī'a li-'Ulūm al-Islām* (Baghdad: Sharikat al-Nashr wa-l-Ṭibā'ah al-'Irāqīyah, 1951), 243–44.

<sup>27</sup> See Subḥānī, *Rijāl*, 11–16 for a good overview.

*tarājim* are generally prosopographical rather than strictly biographical. “Biography seeks to understand the individual and those features of character which make him or her unique; prosopography seeks to record a group of individuals having certain features in common, and these individuals are viewed in relationship to the prevailing characteristic of the group.”<sup>28</sup> *ʿilm al-rijāl* and *ʿilm al-tarājim*, however, were not truly distinct genres until the 10<sup>th</sup>/17<sup>th</sup> century.<sup>29</sup> Therefore, one cannot safely presume that early bio-bibliographical dictionaries were composed solely for the purpose of scrutinizing narrators. It is quite possible, even likely, that they were written to inscribe a particular identity,<sup>30</sup> or to delimit the boundaries of a group whose collective practice constituted a compelling-reason for action.<sup>31</sup> Finally, al-Ṭūsī’s argument may be understood to mean the same thing as those among the majority who held that if non-renowned reports were accompanied by circumstantial evidence giving rise to certitude of their issuance from a Maʿṣūm, then they could still be used. In that case, al-Ṭūsī did not validate the use of non-renowned reports independent of circumstantial evidence and therefore could not have evaluated *ḥadīth* on the basis of their chains alone.

All of the later scholars (*mutaʿakhhirūn*) considered non-renowned reports compelling.<sup>32</sup> The difference between the early and later scholars on the compelling-nature of non-renowned reports is the basis of their disagreement over the accessibility of knowledge of the law. Scholars who denied that non-renowned reports possess a compelling-nature argued that knowledge of the law is inaccessible due to the scarcity of renowned (*mutawātir*) reports. As a result, we must deal in the realm of uncertainty (*ẓann*).<sup>33</sup> On the other hand, the “door to knowledge” remains open for scholars who held that non-renowned reports are compelling in and of themselves.<sup>34</sup>

Broadly speaking, there are four classes of non-renowned reports: *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *muwaththaq* and *ḍaʿīf*. According to most scholars, this typology was invented in the 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> or 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> century. For early scholars, including *ḥadīth*-specialists (*muḥaddithūn*), a report was either *ṣaḥīḥ* or *ḍaʿīf*. By *ṣaḥīḥ* they meant it was accompanied by circumstantial evidence yielding either certainty or certitude of its issuance from a *ḥaṣṣ*; by *ḍaʿīf* they simply meant that it was not accompanied by any

<sup>28</sup> M. J. L. Young, “Arabic biographical writing,” in *Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the ʿAbbāsīd Period*, ed. M. J. L. Young, J. D. Latham and R. B. Serjeant (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 170.

<sup>29</sup> The work that marks this distinction is al-Ḥurr al-ʿĀmilī’s *Amal al-ʿĀmil fī ʿUlamā Jabal ʿĀmil*. See Subḥānī, *Rijāl*, 14.

<sup>30</sup> See Andrew J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shiʿism: Ḥadīth as Discourse Between Qum and Baghdad* (Richmond: Curzon, 2000).

<sup>31</sup> See note 14 above.

<sup>32</sup> On the *mutaqaddimūn*-*mutaʿakhhirūn* typology, see Modarressi, *Introduction*, 23–24.

<sup>33</sup> This issue is discussed in jurisprudence under the rubric of *dalīl al-insidād*. The belief that knowledge of the law is uncertain at best is also supported by the opinion that the compelling-nature of the apparent meaning of a report (and the Qurʾān for that matter) is restricted to the original audience. This is the view that Abū al-Qāsim al-Qummī (d. 1213/1816) is said to have expressed in *Qawānīn al-Uṣūl*.

<sup>34</sup> This group also maintains that the compelling-nature of the apparent meaning of a report is not restricted to the original audience. It is important to bear in mind that what this group claims to have access to is tantamount to knowledge; it is not absolute certainty but it is better than uncertainty, rendering action in accordance with uncertainty impermissible.

such evidence. Regarding the early scholars' use of *ṣaḥīḥ* and *ḍa'īf*, al-Ḥasan b. Zayn al-Dīn (d. 1011/1602), an undisputed Uṣūlī, states:

*"The early scholars certainly did not know this typology for they had no need to resort to it in most cases because of the abundance of circumstantial evidence demonstrating the truthfulness of the report... So when the word "al-ṣiḥḥah" is used by early scholars they mean certainty (al-thubūt) or veracity (al-ṣidq)... They spoke at great length about the chains of narrations and they stated the basis of their opinions in their books, meaning that they did not distinguish between what is ṣaḥīḥ al-tariqah and what is ḍa'īf al-tariqah... relying, for the most part, on circumstantial evidence necessitating the acceptance of a ḥadīth whose chain is weak."*<sup>35</sup>

Yūsuf b. Aḥmad al-Baḥrānī (d. 1186/1772) and Muḥammad Muḥsin al-Fayḍ al-Kāshānī (d. 1091/1680), both Akhbārīs, expressed a similar view in *al-Ḥadā'iq al-nāḍirah* and *al-Wāfi* respectively.<sup>36</sup> All three of these scholars discussed the origin of the typology. Al-Ḥasan b. Zayn al-Dīn believed that Jamāl al-Dīn Ibn Ṭāwūs (d. 673/1274) was the first to categorize *ḥadīth* in this way and his student al-'Allāmah al-Ḥasan b. Yūsuf al-Ḥillī (d. 726/1325) followed suit.<sup>37</sup> Al-Fayḍ al-Kāshānī attributed the invention of the typology to al-'Allāmah himself.<sup>38</sup> Al-Baḥrānī and others felt it was either of the two, but could not determine which one.<sup>39</sup> In fact, it is evident that the typology existed before al-'Allāmah. Furthermore, Ibn Ṭāwūs collected all five of the major dictionaries of narrators in his book *Ḥall al-ishkāl fī ma'rifat al-rijāl*, lending credence to al-Ḥasan b. Zayn al-Dīn's opinion.<sup>40</sup> So while the spread of the typology may have been the result of the work of al-'Allāmah, it probably originated with Ibn Ṭāwūs in the 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century.<sup>41</sup>

The principal critics of the four-fold typology were Akhbārīs. Akhbārīs like al-Baḥrānī and al-Fayḍ al-Kāshānī anathematized the typology, arguing that *all* of the *ḥadīth* recorded in the Four Books, as well as other reliable compilations, are *ṣaḥīḥ*.<sup>42</sup> Their objections to the typology boiled down to two claims: First, all of the *ḥadīth* that were cited were accompanied by circumstantial evidence yielding certitude of their issuance from a ma'ṣūm. Therefore the totality of *ḥadīth* constitute a compelling-reason (*ḥujjah*) and it is illegitimate to categorize them because categorization presupposes that some of them, such as those with weak chains, are not compelling. Second, early scholars evaluated *ḥadīth* on the basis of circumstantial evidence. Therefore the evaluation

<sup>35</sup> Al-Ḥasan b. Zayn al-Dīn, *Muntaqā l-Jumān* (Tehran: Chāp-i Jāvid, 1379/1959), 1:13.

<sup>36</sup> Yūsuf al-Baḥrānī, *al-Ḥadā'iq al-nāḍirah fī Ahkām al-'Itrah al-Ṭāhirah*, ed. Muḥammad Taqī al-Īrwānī (Beirut: Dār al-Aḍwā', 1405/1985), 1:14–26; al-Fayḍ al-Kāshānī, *Kitāb al-Wāfi* (Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uẓmā al-Mar'ashī al-Najafī, 1404), 1:6–16.

<sup>37</sup> Al-Ḥasan b. Zayn al-Dīn, *Muntaqā l-Jumān*, 1:13.

<sup>38</sup> Al-Fayḍ al-Kāshānī, *al-Wāfi*, 1:6–16.

<sup>39</sup> Yūsuf al-Baḥrānī, *al-Ḥadā'iq*, 14–26.

<sup>40</sup> See Āqā Buzurg al-Ṭīhrānī, *al-Dhari'a ilā Taṣānif al-Shī'a* (Beirut: Dār al-aḍwā', 1983), 7:64–65. These five works, collectively known as *al-uṣūl al-rijāliyyah*, are: *Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl*, which is al-Ṭūsī's redaction of Abū 'Amr Muḥammad b. 'Umar al-Kashshī's (d. ca. 340/951) *Ma'rifat al-Nāqilīn 'an A'immat al-Ṣādiqīn*; *Rijāl al-Ṭūsī* and *al-Fihris*, both by al-Ṭūsī; *Rijāl al-Najāshī* by Abū al-'Abbās Aḥmad b. 'Alī al-Najāshī (d. 450/1058); and *al-Du'afā*, attributed to al-Ḥasan b. 'Ubayd Allāh al-Ghaḍā'irī (d. 411/1020). The attribution of *al-Du'afā* to Ibn al-Ghaḍā'irī is suspect so it is sometimes placed in a different class. See al-Sayyid Zuhayr al-'A'rajī, "Ta'rikh al-nazariya al-rijāliya fī al-madrasa al-imāmiya," *Turāthunā* 91/92 (1428): 100–112.

<sup>41</sup> On this question, see Asma Afsaruddin, "An Insight into the *Ḥadīth* Methodology of Jamāl al-Dīn Aḥmad b. Ṭāwūs," *Der Islam* 72, no. 1 (1995): 25–46.

<sup>42</sup> Yūsuf al-Baḥrānī, *al-Ḥadā'iq*, 1:14–26; al-Fayḍ al-Kāshānī, *al-Wāfi*, 1:6–16.

and categorization of *ḥadīth* based on their chains is a methodological innovation and innovation is forbidden. It is important to bear in mind that Akhbārīs claimed that early scholars attested to the reliability of the *ḥadīth* they recorded in their books and that their attestation was based on the existence of circumstantial evidence yielding certitude of their issuance from a Ma'ṣūm.

The scholars who advocated the four-fold typology conceded that one who is certain that the *all* of the reports did in fact issue from a Ma'ṣūm does not then need to scrutinize their chains of transmission. In the face of certainty, scrutinizing chains of transmission is not only unnecessary, it is invalid. This concession turns on the presumption that the individual *mujtahid* must be certain about the provenance of the *ḥadīth* that he adduces in an argument.<sup>43</sup> However, one who is not privy to the circumstantial evidence on the basis of which early scholars attested to the reliability of the *ḥadīth* they used, and therefore is not certain that all of the reports did in fact issue from a Ma'ṣūm, has no choice but to scrutinize their chains of transmission and rate their compelling-nature in accordance with the four-fold typology.<sup>44</sup> This argument is the basis on which later scholars accepted that non-renowned reports do possess a compelling-nature.

In response to the second claim, that the evaluation and categorization of *ḥadīth* on the basis of their chains is a methodological innovation, the advocates of the typology set out two arguments. The first of these arguments is ultimately pragmatic. It is said that the early scholars lived close to the period of the presence of the Imams, at a time when circumstantial evidence on the basis of which one could ascertain the provenance of *ḥadīth* was readily available to them. As such, there was no need to scrutinize narrators or categorize *ḥadīth*. Due to the passage of time, however, that circumstantial evidence was no longer available to later scholars, rendering the earlier method of validation inapplicable and leaving them with no choice but to rely on the scrutinization of chains and the categorization of *ḥadīth*. To be sure, in cases where later scholars had a reason to believe in the compelling nature of a particular non-renowned report, they did not scrutinize its chain nor did they rate it in accordance with the typology. In defense of the typology al-Ḥasan b. Zayn al-Dīn states:

*“The early scholars certainly did not know this terminology (iṣṭilāḥ), for they had no need to resort to it in most cases because of the abundance of circumstantial evidence demonstrating the truthfulness of the report. Even if a chain included weak narrators, [technically] ṣaḥīḥ ḥadīth were not so superior that they would have to be distinguished [from technically weak ḥadīth] by way of a typology or otherwise. When those traces (āthār) were wiped out and only their chains were left, later scholars were forced to distinguish those that were not suspect (al-khālī min al-rayb) [from those that were], and to determine which ones were far removed*

<sup>43</sup> Note that what they are committed to is not a methodology, but a particular notion of knowledge found in the early tradition and flowing out of a uniquely Shī'ī belief in the nature of the Imam. I will discuss this further in the conclusion.

<sup>44</sup> Such a person would then have to decide which kinds of *ḥadīth* possess a compelling-nature. The prevailing view (*mashhūr*) is that, with the exception of *ḍa'īf ḥadīth*, all *ḥadīth* possess a compelling-nature but in varying degrees. However, some jurists, like Ṣāhib al-Madārik Muḥammad b. 'Alī al-Mūsawī al-'Āmilī (d. 1009/1600), held that only *ṣaḥīḥ ḥadīth* possess a compelling-nature. See Yūsuf al-Baḥrānī, *Lu'lu'at al-Baḥrayn*, ed. al-Sayyid Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-'Ulūm (Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt, 1969), 45. Al-Baḥrānī speaks of Ṣāhib al-Madārik's method unflatteringly.

from doubt (*al-ba'id 'an al-shakk*), so they adopted the aforementioned typology.<sup>45</sup>

This line of reasoning acknowledges that the typology is an innovation and appears to acknowledge that Imāmīs did not invent it, rather they “adopted” it from Sunnīs.<sup>46</sup> Moreover, underlying this line of reasoning is the belief that the method used by early scholars to validate *ḥadīth* was not a methodological imperative but simply a convention, albeit one that was better than the four-fold typology.<sup>47</sup>

Their second argument is that, for early scholars, there were actually two different kinds of compelling-reasons that could be gleaned from the available *ḥadīth*. The first of these was *ḥadīth* accompanied by circumstantial evidence.<sup>48</sup> The second kind was *ḥadīth* narrated by reliable narrators. The compilation of early bio-bibliographical dictionaries demonstrates that early-scholars did in fact scrutinize narrators.<sup>49</sup> In addition to the so-called foundational books (i.e. *al-uṣūl al-rijāliyyah*),<sup>50</sup> these early bio-bibliographical dictionaries include a book by Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī (d. 274 or 280/887 or 893) known as *Rijāl al-Barqī*,<sup>51</sup> a number of books by Ibn 'Uqda Aḥmad b. Muḥammad (d. 333/945), including one called *Kitāb al-rijāl*,<sup>52</sup> and *al-Maṣābiḥ* by al-Ṣadūq (d. 381/991).<sup>53</sup> The gist of this argument, then, is

<sup>45</sup> Al-Ḥasan b. Zayn al-Dīn, *Muntaqā al-Jumān*, 1:13. See also al-Baḥrānī, *al-Ḥadā'iq*, 1:14–26.

<sup>46</sup> This is, of course, one of the Akhbārīs' objections.

<sup>47</sup> Obviously this belief is not shared by critics of the typology. It may be that Akhbārīs opposed methodological innovations but not changes in substantive law. See Robert Gleave, “Marrying Fatimid Women: Legal Theory and Substantive Law in Shī'ī Jurisprudence,” *Islamic Law and Society* 6, no. 1 (1999): 38–68. Gleave shows that al-Baḥrānī broke with tradition and ruled that a man could not be married to two *sayyidas* at once. The Uṣūlīs, then, are saying that methodological change is allowed and that history can modify the law in fundamental ways. To the best of my knowledge, no one has looked at the dispute between Uṣūlīs and Akhbārīs in this light and no one has suggested that they may have different conceptions of the relationship between history and law.

<sup>48</sup> For example, both al-Kulaynī and al-Ṣadūq authenticated *all* of the *ḥadīth* in *al-Kāfi* and *Man lā Yaḥḍuruḥu al-Faqīh* respectively, despite the fact that they both contain *ḥadīth* with weak chains. See al-Kulaynī, *al-Kāfi*, ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī (Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiya, 1383), 2–9 and al-Ṣadūq, *Man lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*, ed. al-Sayyid Ḥasan al-Mūsawī al-Kharsān (Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiya, 1383), 1:2–5. See also al-Fayḍ al-Kāshānī, *al-Wāfi*, 1:6–16.

<sup>49</sup> This, however, does not mean that the probity of narrators was ever a sufficient proof. It is not self-evident that these dictionaries were compiled to facilitate the certification of *ḥadīth*. Recall that *rijāl* and *tarājim* were not distinct genres until much later. See Ja'far Subḥānī, *Kulliyāt fi 'Ilm al-Rijāl* (Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1428), 13–16.

<sup>50</sup> See note 40 above.

<sup>51</sup> See Abū al-'Abbās Aḥmad b. 'Alī al-Najāshī, *Rijāl*, ed. al-Sayyid Mūsā al-Shabbīrī al-Zanjānī (Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1407), 76–77 and al-Tūsī, *al-Fihrist*, ed. al-Sayyid Muḥammad Ṣādiq Āl Baḥr al-'Ulūm (Najaf, 1380/1960), 44–46. *Rijāl al-Barqī* is included at the end of published editions of *Rijāl Ibn Dāwūd*. See also Roy Viložny, “Pre-Būyid Ḥadīth Literature: The Case of al-Barqī from Qumm (d. 274/888 or 280/894) in Twelve Sections,” in F. Daftary and G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shi'i Islam* (London and NY: Institute of Ismaili Studies, 2014), 203–230.

<sup>52</sup> See al-'Allāmah al-Ḥillī, *Khulāṣat al-Aqwāl fi Ma'rifat al-Rijāl*, ed. Jawād al-Qayyūmī (Mu'assasat Nashr al-Faqāha, 1417), 321–22. The description of this book, however, does not indicate that it was written to distinguish reliable narrators from weak ones. Based on its description, the purpose of this book appears to have been simply the identification, and not the categorization, of narrators. See Subḥānī, *Rijāl* 13–16. On the other hand, a chain comprised of reliable Imāmīs came to be considered *ṣaḥīḥ*, so it may have served this purpose after all.

<sup>53</sup> This book is said to have contained the names of narrators who narrated *ḥadīth* from the ma'sūmīn. The final chapter is said to have contained the names of people to whom the twelfth Imam issued rescripts (*tawqī'āt*). See al-Najāshī, *Rijāl*, 389–92. To this list could be

that the evaluation and categorization of *ḥadīth* based on their chains of transmission is not entirely innovative. The mere compilation of these early works, however, does not demonstrate that they were written to facilitate the scrutinization of chains of transmission or that the probity of narrators was ever a sufficient proof in the minds of early scholars. In order for the argument to hold water both of these claims would have to be proven true.

This objection was not lost on the advocates of the typology and they adduced quotations from the works of early scholars to address it. For example, in the introduction to *al-Muqni'*, one of the earliest systematic works on substantive law, al-Ṣadūq states:

*"And I omitted the chain from it so that it would not be too heavy to bear, so that it would not be difficult to retain, and so that it would not tire the reader since what I explain therein [i.e. in the chain] exists in al-kutub al-uṣūliyyah and is apparent to the trustworthy, learned and thoughtful scholars, may God have mercy on them."<sup>54</sup>*

And in *al-Faqīh* he states:

*"And as for the report about ritual prayer on the day of Ghadīr Khumm, and the reward that has been mentioned in it for one who fasts on that day, our sheikh Muḥammad b. al-Ḥasan, may God be pleased with him, did not authenticate it, saying that it comes by way of Muḥammad b. Mūsā al-Hamdānī and he was not trustworthy (thiqāh). For us, every report that he did not authenticate is to be left aside as unreliable (matrūk ghayr ṣaḥīḥ)."<sup>55</sup>*

Before moving on to additional quotations from early scholars that are used by the advocates of the four-fold typology to argue that early scholars did in fact evaluate and categorize *ḥadīth* on the basis of their chains, let us pause to consider the implications of the passages that I have just cited from al-Ṣadūq. The first passage is taken to mean that, while al-Ṣadūq did not include chains of transmission in *al-Muqni'* for the sake of brevity, he did establish the reliability of the *ḥadīth* that he included on the basis of their chains and therefore the later scholars' method of authenticating *ḥadīth* resembles the method of early scholars. In fact, this passage only proves that al-Ṣadūq composed *al-Muqni'* on the basis of written sources, i.e. the jotters in which the Imams' companions recorded the *ḥadīth* they heard from them.<sup>56</sup> His satisfaction

---

added other works such as *Ma'rifat Akhbār al-Nāqilīn* by Muḥammad b. Mas'ūd al-'Ayyāshī (d. 320/932 or 330/942) and part of *al-Ikhtisās* attributed to al-Mufīd. On the authorship of *al-Ikhtisās*, see Hassan Ansari, "Nimūnah-iy az dafātir-i muḥaddithān: Kitāb al-ikhtisās mansūb bih Shaykh Mufīd," URL = <ansari.kateban.com/post/1233> (accessed November 29, 2019).

<sup>54</sup> Al-Ṣadūq, *al-Muqni' wa-l-Hidāya* (Qom: Mu'assasat al-Maṭbū'āt al-Dīniyya, 1377), 2. *Al-Kutub al-uṣūliyyah* definitely means the original jotters. This is an interesting remark because it suggests that the book was written for laymen. We know that al-Ṣadūq, whose generation dealt with the *ḥayra*, wrote at least one of his other books for laypeople so perhaps this too was written for laypeople. See al-Ṣadūq, *Kamāl al-Dīn* (Tehran, 1378/1958), 14–15. It is also interesting because it might be taken to mean that al-Ṣadūq did not believe that each and every jurist needs to concern himself with the chains, but could be satisfied with a general authentication.

<sup>55</sup> Al-Ṣadūq, *al-Faqīh*, 2:55. Again, this comment could be taken to show that al-Ṣadūq himself did not believe that he needed to authenticate each and every chain.

<sup>56</sup> These "jotters" or *uṣūl* have been the subject of several important studies including: Suhaylā Jalālī, "Pizhūhishi darbarah-yi uṣūl-i arba'mi'a," *Ulūm-i Ḥadīth* 6 (1376): 187–231; Majīd Ma'ārīf, *Pizhūhishi dar Tarīkh-i Ḥadīth-i Shī'ah* (Tehran, 1374), 169–234; Etan Kohlberg, "Al-Uṣūl al-arba'umi'a," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987): 128–66 and Modarressi's *Tradition and Survival*. The latter leaves little room to doubt that extant

with the reliability of the *ḥadīth* that he adduced, then, was based on the fact that they could be found in these jotters, not on a systematic evaluation of their chains. Finally, if the jotters were part of the circumstantial-evidence accompanying *ḥadīth*—and indeed they were—then this passage actually undermines the case for the typology.

In the second passage cited above, al-Ṣadūq's teacher is reported to have discounted a particular *ḥadīth* because it was related by someone that he considered untrustworthy. This is taken to mean that early scholars evaluated *ḥadīth* on the basis of their chains and therefore it is legitimate for later scholars to do so as well. But the Akhbārīs never claimed that early scholars did not care about the probity of the narrators from whom they took *ḥadīth*. They claimed that the judgement of early scholars was based on circumstantial evidence. Furthermore, a particular *ḥadīth* that was related by untrustworthy narrators could still be acceptable if it was accompanied by circumstantial evidence and we have seen that both *al-Kāfī* and *al-Faqīh* contain many such *ḥadīth*. Therefore, since one cannot eliminate *ḥadīth* simply because they are related by untrustworthy narrators, there is really no point in scrutinizing the chains in the first place. Furthermore, the passage under consideration clearly shows that al-Ṣadūq's decision to discount the *ḥadīth* about praying and fasting on the day of Ghadīr Khumm rested on his teacher's judgement. In conclusion, neither one of the two passages above address this objection satisfactorily.

In *Kāmil al-ziyārāt* Abū al-Qāsim Ja'far b. Muḥammad b. Qūlawayh al-Qummī (d. 368/978 or 979) states:

*“And we already know that we do not attend to everything that is narrated from them (i.e. the Imams) on this topic or any other topic; rather we only attend to that which has reached us by way of the trustworthy narrators (al-thiqāt) from among our colleagues, God have mercy on them. And I did not adduce a single ḥadīth in it (i.e. this book) narrated by deviants (al-shudhdhādḥ min al-rijāl)...”*<sup>57</sup>

Again, the Akhbārīs never claimed that early scholars did not care about the probity of the narrators from whom they took *ḥadīth*. What they contested is the systematic dismissal of *ḥadīth* with weak chains. Ibn Qūlawayh's remark does not address this point.

In the course of his discussion of the compelling-nature of a non-renowned report whose narration cannot be discredited, al-Ṭūsī states:

*“And what also points to the legitimacy (ṣiḥḥah) of what we said is that we find that the Imāmīs (al-tā'ifāh) distinguished the narrators relating these reports; they trusted the trustworthy among them and they judged the weak narrators to be weak; they distinguished those whose ḥadīth and narrations are to be relied upon from those whose reports are not to be relied upon; they praised the praiseworthy among them and censured the blameworthy; they said that the ḥadīth of so-and-so are suspect, so-and-so is a liar, so-and-so is confused (mukhlīt), so-and-so held contrary*

---

collections of *ḥadīth* were based on these jotters. More recent scholarship has undertaken the task of tracing the sources of later compilations. More recent scholarship has undertaken the task of tracing the sources of later collections. See Hassan Ansari, *L'imamat et l'Occultation selon l'imamisme: études bibliographique et histoire de textes* (Leiden: Brill, 2017).

<sup>57</sup> Abū al-Qāsim Ja'far b. Muḥammad b. Qūlawayh al-Qummī, *Kāmil al-Ziyārāt*, ed. Jawād al-Qayyūmī (Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1417), 37.

[legal] views and beliefs, so-and-so is a Wāqifi,<sup>58</sup> so-and-so is a Faṭaḥī,<sup>59</sup> and other suspicions which they cast, and they wrote books about that. And we selected narrators from a group of what they related of works in their lists, to the extent that, if one of them denied a ḥadīth, he looked at its chain and held it to be weak on the basis of its narration. This was their convention from then and now, continuously. So if it were not permissible to act upon what is free from suspicion and what is related by trustworthy narrators, there would not have been any difference between them and others and such a report would have been discarded like others, and there would not have been any benefit for them to do what they did, i.e. for them to have judged some narrators to be untrustworthy and others trustworthy and to have preferred the reports of some of them over others, and in the establishment of that [fact there is] a proof (dalīl) of the legitimacy of what we chose.<sup>60</sup>

The advocates of the four-fold typology believed that this passage, which is found in one of the earliest works on jurisprudence, clearly shows that the division of narrators into categories (e.g. trustworthy, weak, “praiseworthy” and blameworthy) was a method that was not only known to early scholars (i.e. scholars who came before al-Ṭūsī), but put into practice as well. Ibn Ṭāwūs only improved upon what early scholars had done by applying the word “ṣaḥīḥ” to trustworthy Imāmīs, “ḥasan” to “praiseworthy” Imāmīs, “muwaththaq” to trustworthy non-Imāmīs, and “da‘īf” to anyone who did not fall into these three categories in order to distinguish narrators from one another.<sup>61</sup> Subsequently, the ḥadīth themselves came to be described in these terms. Therefore, it is argued, Ibn Ṭāwūs did not *invent* anything, but simply did what the early scholars had always done, scrutinizing the chains of transmission and acting in accordance with indications in earlier works that every report narrated by trustworthy channels is a compelling-reason.

### 3. Circumstantial Evidence

The best way to understand the thinking behind a consideration of circumstantial evidence in evaluating a report is to take a classic example: Someone informs you that Zayd has died. This report may be true or false, but you are inclined to believe it because (a) you know that Zayd was sick; (b) you heard Zayd’s “womenfolk” whaling loudly; (c) you saw Zayd’s family dressed in black; and (d) you saw that their collars were rent. Al-Ṭūsī discussed four pieces of circumstantial evidence that point to the acceptability (ṣiḥḥah) of non-renowned reports in his *al-Uddah*: (1) agreement with dictates of reason (‘aql); (2) conformity to an explicit text (naṣṣ) in the Qur’ān; (3) agreement with renowned Sunnah; and (4) agreement with the uniform practice of Imāmīs.<sup>62</sup> Both the

<sup>58</sup> “Wāqifi” designates any group that believed that one of the Imams other than the twelfth Imam was the *qā’im*, particularly those who believed that al-Kāzīm was the *qā’im*. See al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, *Shī’a Sects*, trans. Abbas Kadhīm (London: ICAS Press, 2007), 138–39. See also Mehmet Ali Buyukkara, “The Imāmī-Shī’ī Movement in the Time of Mūsā al-Kāzīm and ‘Alī al-Riḍā,” Ph.D. diss., University of Edinburgh, 1997.

<sup>59</sup> The Faṭaḥīs held that, after al-Şādiq his eldest son ‘Abd Allāh al-Aṭṭah was the rightful Imam. See al-Nawbakhtī, *Shī’a Sects*, 132–35.

<sup>60</sup> Al-Ṭūsī, *al-Uddah*, 58.

<sup>61</sup> Although I have translated *mamdūḥ* as praiseworthy here and in the passage from al-Ṭūsī above, technically it may refer to someone who is not Imāmī. See al-Māmaqānī, *Miqbās*, 2:212.

<sup>62</sup> Al-Ṭūsī, *al-Udda fi Uṣūl al-Fiqh*, ed. Muḥammad Riḍā al-Ansārī (Qom: al-Muḥaqqiq, 1417/1996 or 1997), 1:143–45. These four, however, point to the acceptability (ṣiḥḥah) of



advocates of the four-fold typology and its critics agree that, with the passage of time, the circumstantial evidence accompanying *ḥadīth* was lost. Yet, with the exception of the fourth one, it is difficult to see how the circumstantial evidence that al-Ṭūsī discussed could be affected by the passage of time. To be sure, these were not the circumstantial evidence that were lost.

The early scholars applied the term “*ṣaḥīḥ*” to every *ḥadīth* that was supported by reliable evidence. Such *ḥadīth* included: a *ḥadīth* found in many of the four-hundred jotters (*al-uṣūl al-arbaʿ miʿa*);<sup>63</sup> a *ḥadīth* that was repeated in the same jotter with several chains; a *ḥadīth* found in the jotter of one of the *aṣḥāb al-ijmāʿ*;<sup>64</sup> a *ḥadīth* found in a book that had been presented to an Imam and gained his approval;<sup>65</sup> and a *ḥadīth* taken from a book that was well-known among the trustworthy and relied upon predecessors.<sup>66</sup> Unlike the circumstantial evidence discussed in *al-ʿUddah*, this circumstantial evidence could point to the authenticity (*ṣiḥḥah*) of the *ḥadīth* itself. So then what is meant by the disappearance of circumstantial evidence on basis of which early scholars authenticated the *ḥadīth* that they used is mainly the disappearance of early, written sources. Furthermore, this explains why we find so many *ḥadīth* recorded in the Four Books that could not be authenticated by later scholars on the basis of their methodology even

---

the contents of the report, not to the acceptability of the report itself, for it is still possible for the report itself to have been fabricated. See al-Māmaqānī, *Miqbās*, 1:142.

<sup>63</sup> See Kohlberg, “Al-Uṣūl.”

<sup>64</sup> The *aṣḥāb al-ijmāʿ* are a group of eighteen narrators from among the companions of Muḥammad al-Bāqir, Jaʿfar al-Ṣādiq, Mūsā al-Kāzīm and ʿAlī al-Riḍā whose narrations Imāmī scholars unanimously agreed to authenticate. They are conventionally divided into three groups: the companions of al-Bāqir and al-Ṣādiq, the companions of al-Ṣādiq alone, and the companions of al-Kāzīm and al-Riḍā. The first group includes: Zurāra b. Aʿyan al-Shaybānī al-Kūfī, Maʿrūf b. Kharrabūdh al-Makkī, Burayd b. Muʿāwiyah al-ʿIjlī, al-Fuḍayl b. Yasār al-Baṣrī, Muḥammad b. Muslim al-Ṭāʿifi al-Kūfī, and Abū Baṣīr ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Asadī/Abū Baṣīr Layth b. al-Bakhtarī al-Murādī. The second group includes: Jamīl b. Darrāj al-Nakhaʿī, ʿAbd Allāh b. Muskān al-ʿAnazī, ʿAbd Allāh b. Bukayr b. Aʿyan al-Kūfī, Ḥammād b. ʿIsā al-Juhānī, Ḥammād b. ʿUthmān al-Nāb, and Abān b. ʿUthmān al-Aḥmar al-Bajalī. The third group includes: Yūnus b. ʿAbd al-Rahmān, Ṣafwān b. Yahyā al-Bajalī, Muḥammad b. Abī ʿUmayr al-Azdī al-Baghdādī, ʿAbd Allāh b. al-Mughīra al-Bajalī, Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Naṣr al-Bizantī al-Kūfī, al-Ḥasan b. Maḥbūb al-Sarrād al-Kūfī/al-Ḥasan b. ʿAlī b. Faḍāl b. Ayyūb al-Azdī/ʿUthmān b. ʿIsā al-Rawāsī. The agreement is reported in *Rijāl al-Kashshī*, which dates back to the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century and is considered one of the foundational biographical dictionaries. See al-Shahīd al-Thānī, *Dirāyat al-Ḥadīth*, 206–11 for details.

<sup>65</sup> Examples of such books include *Kitāb al-Farāʿid* attributed to ʿAlī and presented to al-Riḍā (Kulaynī, *Kāfī*, 7:324). This book is also known as *Kitāb ʿAlī* and *Kitāb al-Diyāt*. See Hossein Modarressi, *Tradition and Survival* (Oxford: Oneworld, 2003) 12–13 for further details. Other examples include a book called *al-Jāmiʿ* or simply *Kitāb* by ʿUbayd Allāh b. ʿAlī al-Ḥalabī presented to al-Ṣādiq (Modarressi, *Tradition*, 380–81); *Kitāb Yawm wa-Laylah* by Yūnus b. ʿAbd al-Rahmān presented to al-ʿAskarī (al-Ṭūsī, *Ikhtiyār Maʿrifat al-Rijāl*, ed. al-Sayyid Mahdī al-Rajāʿī (Muʿassasat ʿĀl al-Bayt, 1404), 4:779–90; al-Najāshī, *Rijāl*, 446–48; Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *Wasāʾil al-Shīʿah*, ed. Muḥammad al-Rāzī (Tehran: al-Maktaba al-Islāmiyyah, 1451), 18:71–72); and a book by al-Faḍl b. Shādhān that was also presented to al-ʿAskarī (al-Ṭūsī, *Ikhtiyār*, 4:817–22).

<sup>66</sup> Al-Mamaqānī, *Miqbās*, 1:139–41. Examples of such books include *Kitāb al-Ṣalāt* by Ḥarīz b. ʿAbd Allāh al-Sijistānī (al-Ṭūsī, *Fihrist*, 88; al-Najāshī, *Rijāl*, 142–43; al-ʿAllāma al-Ḥillī, *Khulāṣa*, 134; Modarressi, *Tradition*, 244–47); the books by al-Ḥasan and al-Ḥusayn b. Saʿīd b. Ḥammād al-Ahwāzī, known as Banī Saʿīd (see al-Najāshī, *Rijāl*, 58–60, according to whom they wrote thirty books in all; al-Ṭūsī, *Ikhtiyār*, 4:827; al-Ṭūsī, *Fihrist*, 78 and 83–84; Ibn Dawūd al-Ḥillī, *Rijāl Ibn Dawūd* (Tehran: University of Tehran Press, 1342), 107–08 and 123–24; Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, ed. Yūsuf ʿAlī Ṭawīl (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1416/1996), 369), and ʿAlī b. Mahziyār (Abū al-Qāsim al-Khūʿī, *Muʿjam Rijāl al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Zahrā, 1403/1983), 13:192–205; al-Najāshī, *Rijāl*, 253–54); and a book by Ḥafṣ b. Ghiyāth al-Qaḍī (al-Najāshī, *Rijāl*, 134–35).

though the compilers themselves authenticated the entire content of their books.

### Conclusion

The claim that the four-fold typology was invented in the 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century is, in all likelihood, true. The argument of those who advocate this typology is that, with the passage of time, the circumstantial evidence that had been available to early scholars began to disappear. This meant that the normal method of validating *ḥadīth* was no longer applicable and a new method had to be invented if the scholars were to continue to have recourse to *ḥadīth*. This argument rests on the presumption that the attestation of early scholars is not sufficient, a presumption which the Akhbārīs flatly rejected. In other words, the dispute was about whether or not the conviction that arose as a result of circumstantial evidence could be dispatched to later generations. For the advocates of the four-fold typology, who were Uṣūlīs, the individual *mujtahid* himself must be assured of the reliability of a *ḥadīth* in order to use it in a legal argument. This particular move towards individual certitude was part of a larger epistemic shift that took place in Ḥillah in the 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century. In the discipline of jurisprudence, al-Muḥaqqiq al-Ḥillī Najm al-Dīn Abū al-Qāsim Ja'far b. al-Ḥasan al-Ḥillī (d. 676/1277) was crucial to the epistemological reorientation of Imāmī legal reasoning and al-'Allāmah al-Ḥillī made it incumbent upon the faithful to know the principles of religion through rational proofs.<sup>67</sup> My larger argument, then, is that this shift is what actually constitutes the “formative period” of Imāmism, of which the categorization of *ḥadīth* is one aspect. This change was crucial because it gave rise to the distinction between *mujtahids* and *muqallids*, which the later Uṣūlī camp relied on to overcome the Akhbārīs in the 12<sup>th</sup>/18<sup>th</sup> century. Furthermore, what the advocates of the four-fold typology were actually advocating is methodological innovation,<sup>68</sup> and the possibility of methodological innovation is what gave rise to the flowering of jurisprudence under Murtaḍā Anṣārī and his followers.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> On al-Muḥaqqiq, see Robert Gleave, “Imāmī Shī'ī Refutations of Qiyās,” in Bernard G. Weiss (ed.) *Studies in Islamic Legal Theory* (London: Brill, 2002), 267–92; on al-'Allāmah al-Ḥillī, see Wilfred Madelung, “Imāmism and Mu'tazilite Theology,” in T. Fahd (ed.), *Le Shī'ism imāmīte*. Colloque de Strasbourg 1968 (Paris: Presses Universitaires de France, 1970). Ideally, we should be able connect all of these developments to social, political and economic realities in post-Mongol Ḥillah. My preliminary hypothesis is that changes in theology were also inspired by a desire to streamline the sciences in accordance with the principle of knowledge. This also points to important connections between disciplines, a fact that has not received sufficient attention in the scholarship.

<sup>68</sup> For example, in *Miqbās* al-Māmaqānī mocks the idea that every development is a blameful innovation. Al-Māmaqānī, *Miqbās*, 1:139

<sup>69</sup> It is well-known that, with the decline of rational theology among Imāmīs and its incorporation into philosophy after the Ṣadriān turn, a number of important questions that had historically been discussed in theology came to be discussed in jurisprudence. This is what is meant by “the school of the modern Uṣūlīs.” The relationship between causality and freedom is one of this school's most important discourses. There are essentially two camps: those who defend Mullā Ṣadra's view and those who criticize it. These two camps are represented by Muḥammad Kāzīm Khurāsānī (d. 1329/1911) and Muḥammad Ḥusayn Nā'inī (d. 1355/1936) respectively. See Mohsen Araki, “Causality and Freedom,” *Al-Tawhid* 17, no. 2 (2003).

The Mongol invasions created a space for Imāmīs to assert their theological and legal identities.<sup>70</sup> Faced with this opportunity, these scholars had to decide how to deal with the problem of uncertainty. The insistence in the early tradition on acting in accordance with knowledge (*‘ilm*) and not acting in accordance with uncertainty—which is directly connected to a uniquely Imāmī conception of the nature of the Imam—led them to accept the typology. On the basis of this typology scholars could maintain their stance on acting in accordance with knowledge.<sup>71</sup> Acting in accordance with knowledge, then, turns out to be an enduring principle that Imāmīs could not give up so they made methodological adjustments. Finally, the objective of the law is to determine the right course of action in the absence of a Ma‘ṣūm. Likewise, the typology was adopted to come to terms with uncertainty, in this case the loss of written sources. In this sense the four-fold typology is a truly essential part of the basic problematic that law seeks to address.

### Bibliography

- Afsaruddin, Asma. “An Insight into the *Ḥadīth* Methodology of Jamāl al-Dīn Ahmad b. Ṭāwūs.” *Der Islam* 72, no. 1 (1995): 25-46.
- Āl Rāḍī, Muḥammad Hādī. “Ḍarūrīyāt al-dīn wa-l-madhhab,” *Turāthunā* 83/84 (1426): 93–183.
- ‘Āmilī, al-Ḥasan b. Zayn al-Dīn. *Ma‘ālim al-dīn*. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī, 1416.
- ‘Āmilī, al-Ḥasan b. Zayn al-Dīn. *Muntaqā l-jumān*. Tehran: Chāp-i jāvid, 1959.
- ‘Āmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Wasā’il al-shī‘ah*. Edited by Muḥammad al-Rāzī. Tehran: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1451.
- ‘Āmilī, Zayn al-Dīn b. ‘Alī. “Dirāyat al-ḥadīth.” In *Introduction to Ḥadīth*, translated by Nazmina Virjee. London: ICAS Press, 2002.
- Ansari, Hassan. *L’imamat et l’Occultation selon l’imamisme: études bibliographique et histoire de textes*. Leiden: Brill, 2017.
- Ansari, Hassan. “Nimūnah-iy az Dafātir-i Muḥaddithān : Kitāb al-Ikhtisāṣ Mansūb bih Shaykh Mufid.” URL = <ansari.kateban.com/post/1233> (accessed November 29, 2019).
- A‘rajī, Zuhayr. “Ta’rikh al-nazarīya al-rijālīya fī l-madrasah al-imāmīyyah.” *Turāthunā* 91/92 (1428): 100–112.
- Araki, Mohsen. “Causality and Freedom.” *Al-Tawhid* 17, no. 2 (2003).
- Bahrānī, Yūsuf. *al-Ḥadā’iq al-nādira fī aḥkām al-‘itra al-ṭāhira*. Edited by Muḥammad Taqī al-‘Irwānī. Beirut: Dār al-Aḍwā’, 1985.
- Bahrānī, Yūsuf. *Lu‘lu’at al-baḥrayn*. Edited by Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-Ulūm. Qom: Mu‘assasat āl al-bayt, 1969.
- Buyukkara, Mehmet Ali. “The Imāmī-Shī‘ī Movement in the Time of Mūsā al-Kāzīm and ‘Alī al-Riḍā.” Ph.D. diss., University of Edinburgh, 1997.
- Ghurayfī, Muḥyī al-Dīn al-Mūsawī. *Qawā’id al-ḥadīth*. Qom: Maktabat al-Mufid, 1983.
- Gleave, Robert. “Between *Ḥadīth* and *Fiqh*: the ‘Canonical’ Imāmī Collections of *Akḥbār*.” *Islamic Law and Society* 8, no. 3 (2001): 350–82.

<sup>70</sup> Oljeitu’s conversion to Shī‘ism symbolizes this change. On his conversion, see Judith Pfeiffer, “Conversion Versions: Sultan Oljeitu’s Conversion to Shī‘ism (709/1309) in Muslim Narrative Sources,” *Mongolian Studies* 22 (1999): 35–67.

<sup>71</sup> See Gleave, “Imāmī Shī‘ī Refutations of Qiyas.”

- Gleave, Robert. "Imāmī Shī'ī Refutations of Qiyās." In *Studies in Islamic Legal Theory*, edited by Bernard G. Weiss, 267–92. London: Brill, 2002.
- Gleave, Robert. "Marrying Fatimid Women: Legal Theory and Substantive Law in Shī'ī Jurisprudence." *Islamic Law and Society* 6, no. 1 (1999): 38–68.
- Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Hillī, al-Ḥasan b. Yūsuf. *Khulāṣat al-aqwāl fi ma'rifat al-rijāl*. Edited by Jawād al-Qayyūmī. Mu'assasat Nashr al-Faqāha, 1417.
- Hillī, Ibn Dāwūd. *Rijāl Ibn Dāwūd*. Tehran: University of Tehran Press, 1342.
- Hillī, Ibn Idris. *Kitāb al-sarā'ir al-ḥāwī li-taḥrīr al-fatāwī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1410.
- Ibn al-Nadīm. *al-Fihrist*. Edited by Yūsuf 'Alī Ṭawīl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 1996.
- Jalālī, Suhaylā. "Pizhūhish-iy dar bārah-yi Uṣūl-i Arba'umi'ah." *Ulūm-i Ḥadīth* 6 (1376): 187–231.
- Kāshānī, Muḥammad b. Murtaḍā. *Kitāb al-wāfi*. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, 1404.
- Khū'i, Abū al-Qāsim. *Mu'jam rijāl al-ḥadīth*. Beirut: Dār al-Zahrā, 1403/1983.
- Kohlberg, Etan. "Al-Uṣūl al-arba'umi'a." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987): 128–66.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb. *al-Kāfi*. Edited by 'Alī Akbar al-Ghaffārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1383.
- Ma'ārif, Majīd. *Pizhūhishi dar Tārīkh-i Ḥadīth-i Shī'ah*. Tehran, 1374.
- Madelung, Wilfred. "Imāmism and Mu'tazilite Theology." In *Le Shī'ism imāmīte: Colloque de Strasbourg 1968*. Edited by T. Fahd. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Māmaqānī, 'Abd Allāh. *Miqbās al-hidāyah fi 'ilm al-dirāya*. Edited by Muḥammad Riḍā al-Māmaqānī. Beirut: Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā al-Turāth, 1991.
- Modarressi, Hossein. "Essential Islam: The Minimum that a Muslim is Required to Acknowledge." In *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfīr*, edited by Camilla Adang, Hassan Ansari, Maribel Fierro, and Sabine Schmitdke, 395–412. Leiden: Brill, 2016.
- Modarressi, Hossein. "Facts or Fables? Muslims' Evaluation of Historical Memory." *Studia Islamica* 114 (2019): 205–218.
- Modarressi, Hossein. *An Introduction to Shī'ī Law: A Bibliographical Survey*. London: Ithaca Press, 1984.
- Modarressi, Hossein. *Tradition and Survival*. Oxford: Oneworld, 2003.
- Muzaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-fiqh*. Najaf: Maktabat al-Amīn, 1962.
- Najāshī, Aḥmad b. 'Alī. *Rijāl al-Najāshī*. Edited by Mūsā al-Shubayrī al-Zanjānī. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1407.
- Nawbakhtī, al-Ḥasan b. Mūsā. *Shī'a Sects*. Translated by Abbas Kadhim. London: ICAS Press, 2007.
- Newman, Andrew J. *The Formative Period of Twelver Shī'ism: Ḥadīth as Discourse Between Qum and Baghdad*. Richmond: Curzon, 2000.
- Pfeiffer, Judith. "Conversion Versions: Sultan Oljeytu's Conversion to Shī'ism (709/1309) in Muslim Narrative Sources." *Mongolian Studies* 22 (1999): 35–67.

- Qummī, Ibn Bābawayh. *Kamāl al-dīn wa-tamām al-ni'mah*. Tehran, 1958.
- Qummī, Ibn Bābawayh. *Man lā yaḥduruh al-faqīh*. Edited by Ḥasan al-Mūsawī al-Khirsān. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1383.
- Qummī, Ibn Bābawayh. *al-Muqni' wa al-hidāya*. Qom: Mu'assasat al-Maṭbū'āt al-Dīniya, 1377.
- Qummī, Ibn Qūlawayh. *Kāmil al-ziyārāt*. Edited by Jawād al-Qayyūmī. Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1417.
- Şadr, Ḥasan. *Ta'sīs al-shī'a li-'ulūm al-islām*. Baghdad: Sharikat al-Nashr wa-l-Ṭibā'ah al-'Irāqīyyah, 1951.
- Şadr, Muḥammad Bāqir. *al-Fatāwā al-wāḍiḥah*. Beirut: Dār al-Ta'āruf li-l-Maṭbū'āt, 1979.
- Shīrāzī, Şādiq. *al-Mūjaz fī al-mantiq*. Translated by 'Ali 'Abdur-Rasheed. Madani E-Publications, 2006.
- Subḥānī, Ja'far. *Kulliyāt fī 'ilm al-rijāl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1428.
- Ṭarābulusī, Ibn al-Barrāj, *al-Muhadhdhab* (Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1404), 2:587-89.
- Ṭihirānī, Āqā Buzurg. *al-Dharī'a ilā taṣānif al-shī'ah*. Beirut: Dār al-Aḍwā', 1983.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *al-Fihrist*. Edited by Muḥammad Şādiq Āl Baḥr al-'Ulūm. Najaf, 1960.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl*. Edited by Mahdī al-Rajā'ī. Mu'assasat Āl al-Bayt, 1404.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *al-Mabsūt fī fiqh al-imāmiyyah*. Edited by Muḥammad al-Bāqir al-Bihbūdī. Tehran: al-Maktaba al-Murtaḍawīya, 1967 or 1968-1973.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *al-'Udda fī uṣūl al-fiqh*. Edited by Muḥammad Riḍā al-Ansārī. Qom: al-Muḥaqqiq, 1996 or 1997.
- Vilozny, Roy. "Pre-Būyid Ḥadīth Literature: The Case of al-Barqī from Qumm (d. 274/888 or 280/894) in Twelve Sections." In *The Study of Shi'i Islam*, edited by F. Daftary and G. Miskinzoda, 203-230. London and NY: Institute of Ismaili Studies, 2014.
- Young, M. J. L. "Arabic biographical writing." In *Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the 'Abbāsīd Period*, edited by M. J. L. Young, J. D. Latham and R. B. Serjeant. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

**Turkish  
Journal of  
Shiite  
Studies**

*Şiilik Araştırmaları*

**ISSN: 2687-1882**

**Cilt / Volume: 1**

**Sayı / Issue: 2**

**Aralık /December 2019**

**Emperyalist Devletlerin Ortadoğu'da Mezhep Oyunları: Sünnî-Şii  
Çatışması**

*The Sect Games of The Imperial States In The Middle East: The Sunni-Shia  
Struggle*

**Yeşim Demir**

*Dr., ANKA Enstitüsü*

*Ph.D. ANKA Institute*

*Ankara / Turkey*

[yesimdemir@mynet.com](mailto:yesimdemir@mynet.com)

<https://orcid.org/0000-0001-5881-0063>

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 30.11.2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 15.12.2019

**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2019

**Cilt / Volume: 1 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages:** 234-246

**Atıf/Cite as:** Demir, Yeşim. "Emperyalist Devletlerin Ortadoğu'da Mezhep Oyunları: Sünnî-Şii Çatışması", *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (Aralık 2019): 234-246.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** [turkishshiiestudies@gmail.com](mailto:turkishshiiestudies@gmail.com)

## Emperyalist Devletlerin Ortadoğu'da Mezhep Oyunları: Sünnî-Şii Çatışması

### Öz

Jeopolitik konum, yeraltı zenginliği gibi unsurlar coğrafyaların veya devletlerin kaderini belirlemektedir. Tarihin her döneminde bu unsurlar için mücadele verilmiştir. İşte Ortadoğu da bu özelliklere sahip bir coğrafyadır. Uygarlığın ve dinlerin doğduğu bu yer emperyalist güçlerin her zaman ilgi odağı olmuştur. Bu bölgeyi çıkarları doğrultusunda şekillendirmek ve bölgeye yerleşmek adına her türlü yolu denemişlerdir. Ortadoğu'nun zenginliği denilebilecek etnik ve mezhebi çeşitliliğini amaçları uğruna kullanmışlardır. Ortadoğu'da günümüze gelinceye değin, etnik ve mezhebi çatışmalarla istikrarsız kaos ortamı yaratılmış ve yaratılmaya da devam edilmektedir. Ortadoğu'daki hakim din olan İslamiyet'in çeşitli mezheplere bölünmesi Ortadoğu'yu mezheplerin çatışma alanı haline getirmiştir. Hem bölge hem de dünya politikasının belirlenmesinde önemli rol oynayan Sünni ve Şii'lerin ayrışması, emperyalist güçlere önemli bir manevra alanı yaratmıştır. Aslında Emperyalistlerin, bölgede güvenlik ve çıkarları doğrultusunda ki faaliyetleri Sünni ve Şii unsurları yakından ilgilendirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Uluslararası İlişkiler, Ortadoğu, Mezhep, Sünnilik, Şiilik.

## The Sect Games of The Imperial States In The Middle East: The Sunni-Shia Struggle

### Abstract

Factors such as geopolitical location and natural resources determine the fate of geographies or states. There has been a struggle for these elements in every period of history. The Middle East is a geography with these characteristics. This place where civilization and religions were born has always been the center of attention of the imperialist powers. They have tried all kinds of methods to shape this region in line with their interests and to settle in the region. They used the ethnic and sectarian diversity that could be called the wealth of the Middle East for their own purposes. Until the present day in the Middle East, unstable chaos has been created by ethnic and sectarian conflicts and this still continues. The division of Islam, the dominant religion in the Middle East, into various sects has made the Middle East a confrontation area for sects. The separation of Sunni and Shiites, who played an important role in determining both regional and world politics, created an important field of maneuver for the imperialist powers. In fact, the activities of the imperialists in the region in line with their security and interests are closely related to Sunni and Shiite elements.

**Key Words:** International Relations, Middle East, Sect, Sunnism, Shiism.

## Giriş

Jeopolitik olarak üç kıtanın merkezinde bulunan Ortadoğu, sahip olduğu özellikler bakımından tarihsel süreç içerisinde her zaman emperyalistlerin ilgi odağı olmuştur. Bu konumu itibarıyla Ortadoğu, söz konusu değerini uygarlıkların doğup buradan yayılmış olmasından almıştır.<sup>1</sup> Bu sayede hem dinlerin doğduğu yer olarak hem de önemli bir kültürel birikimin merkezi hüviyetinde dikkatleri üzerine çeken bir bölge olmuştur. Dolayısıyla, Ortadoğu'da hâkimiyet kurmak, zengin yeraltı kaynaklarına sahip olmanın yanında dini değerler üzerinde de hâkimiyet kurmak demektir.<sup>2</sup> Yani, dünya hâkimiyetine talip olan her devlet için Ortadoğu hâkimiyeti, her zaman en önemli ve vazgeçilmez bir hedef olmuştur.

Ortadoğu, sadece jeopolitik açıdan değil, ilk semavi dinlerin burada ortaya çıkmasıyla bu bölgenin aynı zamanda manevi değeri olduğunun da bir göstergesidir. Bölgede, süreç içinde dinler ile ortaya çıkan çeşitli mezhepler çatışmadan bazen iç içe yaşamakta, zaman zaman da birbirlerine karşı mücadele vermektedirler. Ancak yine de bölgede emperyalist emelleri olan güçlerin çabaları neticesinde zaten mevcut olan mezhep çatışmaları bölgede oldukça yaygın bir hale gelmiştir.<sup>3</sup>

Emperyalist devletlerce sınırları belirlenen Ortadoğu, farklı etnik yapıları devletlerden meydana gelmektedir. Bölge ne yazık ki bu özelliği nedeniyle her zaman istismara açık olmuş emperyalist güçlerin kaşımaları sayesinde halen olmaya da devam etmektedir. Örneğin İran'ı ele alacak olursak: bu ülke; Türk, Fars, Arap, Beluç, Gilek, Lor, Ermeni ve Asurlardan oluşan çok etnikli bir ülkedir. Yine Irak, Suriye, Lübnan gibi ülkeler de benzer şekilde etnik ve mezhebi çeşitliliğe sahip ülkeler konumunda yer almaktadır. Nihayetinde bu oluşumlar, batılı devletlerin de katkısıyla tarih boyunca Ortadoğu'yu bir savaş arenasına çevirmiştir.

Hem Orta Asya hem de etnik ve kültürel bağlarından dolayı Ortadoğu ülkesi sayılan Afganistan'ın Soğuk Savaş döneminde Rus işgaline uğraması sonrasında Ruslara karşı ortak mücadele yürüten Müslümanlar, çeşitli mezhepsel ve etnik kargaşa ortamına sürüklenmiştir. Yine aynı şekilde ABD tarafından Irak'ın işgalinde de mezhepsel ve etnik nifak tohumları ekilerek aynı mücadele verilmiş, işgal sonrası iktidarın Şii'de olması ile Şii-Sünni mücadelesi had safhaya ulaşmıştır. Bugün dahi mezhep çatışması Irak'ta devam eden istikrarsızlığın ve gerginliğin temel nedeni olarak görülmektedir.<sup>4</sup>

Mezhep çatışmasının acı yüzüyle karşı karşıya olan bir diğer devlet de Pakistan'dır. Soğuk Savaş döneminde başlayan ve sonrasında da devam eden mezhep çatışmaları, ülke için hala en önemli güvenlik sorununu teşkil etmektedir.

Aslında bölgede dinlerin ve kültürlerin çeşitliliği barış ortamı yaratmada ana unsur olsa da Ortadoğu'nun, bu unsurların çıkarlar uğruna çatışmalara dönüştürüldüğü bir yer haline gelmesi ironiktir.

<sup>1</sup> Muzaffer Erendil, *Çağdaş Ortadoğu Olayları*, (Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1992), 8.

<sup>2</sup> Cengiz Çandar, *Ortadoğu Çıkmazı*, (İstanbul: Hil Yayınları, 1983), 11-12.

<sup>3</sup> Osman Metin Öztürk, *Türkiye ve Orta Doğu*, (Ankara: 1997), 15; Şinasi Gündüz (ed), *Yaşayan Dünya Dinleri*, (Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 133.

<sup>4</sup> Vali Nasr, "Behind The Rise of The Shi'ites", <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,1571368,00.html>



### 1. Tarihsel Süreçte Mezhepler

Hiçbir din mezheplerle doğmamıştır. Siyasi ve kültürel etkenler, güç mücadelesi, rekabetler ve ekonomik çıkarlar dini düşüncenin ve özellikle de Ortadoğu'daki hâkim din olan İslamiyet'in çeşitli mezheplere bölünmesine yol açmıştır.<sup>5</sup> Bu durum Ortadoğu'yu mezheplerin çatışma alanı haline getirmiştir.

Dinler coğrafyası olarak da nitelendirilebilecek Ortadoğu'daki ülkelerin hemen hepsinde etnik veya dini/mezhepsel azınlıklar bulunmaktadır. Üç semavi dinin doğduğu coğrafyada ilk mezheplerin ortaya çıkması da inananları tarafından bölgeyi kutsal kılmıştır.<sup>6</sup> Din ve mezhep çeşitliliği bu kutsallık yanında bölgede yaşanan her sosyal, siyasal ve ekonomik olayda önemli bir rol oynamıştır.<sup>7</sup> Bu nedenledir ki, Ortadoğu'da ki gelişmeler değerlendirilirken Sünni-Şii, Selefi-Vehhabi anlayışları çerçevesinde bölgenin dini ve mezhebi hassasiyetini göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Zaten günümüzde de Ortadoğu'da, Selefi-Harici anlayışların güçlenmesiyle, bölge ve bölge dışı devletler politikalarını bu unsurları kullanarak belirlemekten imtina etmezken, aynı inanca sahip olanlarda birbirinin kanını dökmekten ve ülkelerini savaş alanına çevirmekten sakınmamaktadırlar.<sup>8</sup>

Ortadoğu'da Sünnilik kadar etkili olan diğer bir mezhep de Şiiliktir. Şiiliğin, hem Selefi-Harici hem de Selefi-Vehhabilik ile güç mücadelesinin yarattığı etki, Ortadoğu'da mezhep politikasının hangi boyutta olduğunu da göstermektedir.<sup>9</sup> Bahsi geçen mezhepler aynı zamanda emperyalist güçlerin de desteğiyle birbirlerine karşı yürüttükleri mücadeleyi bölgesel bir savaşa dönüştürmüşlerdir.<sup>10</sup> Örnek olarak İran destekli Husiler ile Suudi Arabistan destekli rejim güçleri arasında Yemen'de, yakın zamanda da Suriye'de aynı inançta olan ama farklı ittifaklar içinde yer alan gruplar arasında yaşanan iç savaş gösterilebilir. Bu mücadeleler her ne kadar mezhepçiliğin bölge düzeyindeki etkisini gösterse de aslında kutuplaştırıcı ve yıkıcı etkisiyle emperyalist güçlerin arka plandaki desteğini de ifşa etmektedir.

Ortadoğu'da mezhep meselesinin etkin bir faktör olarak tartışılması, her ne kadar Lübnan'da mezhep temelli ve kırılğan bir siyasal sistemin varlığı ile başladığı şeklinde bilinse de aslında esas olarak 1979 İran İslam Devrimi'yle bu mesele gündeme gelmiştir. Sonraki süreçte 2003'te, ABD tarafından Irak'ın işgalinin ardından yönetim değişmiş Şiiilerin ağırlıkta olduğu hükümetin iktidara gelmesi ve İran'ın hissedilir şekilde etkisinin artması ile ülkede Sünni-Şii mücadelesi su yüzüne çıkmıştır. Öte yandan Arap Baharı'nın ortaya çıkması sonrasında Körfez ülkeleri de dahil olmak üzere mezhep mücadelesi iyice yayılmaya başlamıştır.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 6/2 (Güz 2013), 322.

<sup>6</sup> Ömer Turan, *Tarihin Başladığı Nokta Ortadoğu*, (İstanbul: Yaydağ Yayınları, 2002), 16-17.

<sup>7</sup> Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 133.

<sup>8</sup> Harun Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji Haricilik Düşüncesinin Doğuşu*, (Samsun: Sidre Yayınları, 2009), 88; Mehmet Ali Büyükkara, "Yeni Selefilik ve İŞİD", *Dünya Bülteni Araştırma Masası*, (DÜBAM Yayınları, 2014), 5.

<sup>9</sup> Kemal İnat vd., "İran-Suudi Arabistan Rekabetinin Bölgesel Yansımaları", *SETA*, S.148, (Ocak 2016), 8.

<sup>10</sup> Cem Yılmaz, "İran ve Suudi Arabistan'ın Bitmeyen Bölgesel Rekabeti", *Ortadoğu Analiz*, C.3, S.26, (Şubat 2011), 62.

<sup>11</sup> Bayram Sinkaya, "Şii Ekseni Tartışmaları ve İran", *Avrasya Dosyası* 13/3 (Ankara, 2007), 39-41.

## 2. Şii Kavramı ve Mezhepleşme Süreci

Müslümanlar genel olarak Sünni ve Şii olmak üzere iki büyük mezhebe ayrılmıştır. Şia kelimesi “*tarafdar, bir kimse etrafında toplanan grup, fırkalaşmak*” anlamlarına gelmektedir. Şia, Peygamber’in ölümünün ardından devlet başkanlığının Hz. Ali ve onun çocukları tarafından devam ettirilmesini savunmaktadır. Şia içindeki kişiler ise Şii olarak adlandırılmaktadır.<sup>12</sup>

Müslümanların çoğunluğunu Sünniler oluşturmaktadır. Net olmamakla birlikte Müslüman dünyasının %8-10’unu Şiiler oluşturmaktadır. Çoğunluğu İran (%90), Irak (%60), Azerbaycan (%70), Bahreyn (%55-60) ve Lübnan’da (%25) yaşayan Şiiler, Afganistan’dan Yemen’e kadar olan geniş coğrafyaya yayılmıştır.<sup>13</sup>

Hz. Muhammed’in ölümünden sonra Müslümanlar arasında politik ve şahsi menfaat gibi çeşitli toplumsal endişeler anlaşmazlıkları ortaya çıkarmıştır.<sup>14</sup> Politik taraftarlığın dini iddialarla desteklenmesiyle başlayan Müslüman dünyasının mezhepleşme süreci, Kerbela Olayından (bazı çevreler tarafından bu olay, Sünni ve Şii ayrışması için alet olarak kullanılmaktadır) sonra had safhaya ulaşmış, artarak yayılan Emevi düşmanlığı ile Hz. Ali ve çocuklarına karşı duyulan siyasi taraftarlık zamanla bir sistem haline dönüşmüştür. Her ne kadar temelde aynı inançta olursa da siyasi ayrışma geçmişten bugüne çatışmaların süregelmesine yol açmıştır.<sup>15</sup>

Ortadoğu ülkelerini tehdit edici unsur olarak yalnızca dış etkenlere bakmak olayları dar perspektiften değerlendirmeye neden olur. Hatta dış etkenlerden daha etkili olan iç etkenlerin bölgenin kırılğan yapısı üzerinde belirleyici olduğu ifade edilebilir. Bunlar arasında hâlihazırda devam eden mezhepler arası çatışmalar oldukça etkili olmaktadır.

Şiilik, İran’da Safevi Devleti’nin kurulması ve oniki imam öğretisinin benimsenmesi ile yaygın hale gelirken, 1979 İran İslam devrimi ile resmileşmiştir.<sup>16</sup>

Sünni-Şii ayrışması, emperyalist güçlere, İran’a karşı Sünni ülkeleri desteklemek suretiyle önemli bir manevra alanı yaratmıştır. Aslında Emperyalistlerin, bölgede güvenlik ve çıkarları doğrultusunda ki faaliyetleri Sünni ve Şii unsurları yakından ilgilendirmektedir. Şöyle ki, her iki unsur da hem bölge hem de dünya politikasının belirlenmesinde önemli rol oynamaktadır.

Osmanlı Devleti döneminde Ortadoğu, dini, etnik ve mezhebi unsurlarla bir bütünlük gösterirken, Osmanlı’nın tasfiyesi sonrası çıkarlar uğruna bölge bu unsurlar üzerinden parçalara ayrılmıştır. “*Böl, Yönet*” anlayışıyla cetvelle sınırları çizilen yeni suni devletler oluşturulmuş, emperyalist çıkarlara hizmet edecek yöneticiler

<sup>12</sup> Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, (İstanbul: Endülüs Yayınları; 2016), 3. basım, 23-24.

<sup>13</sup> Mehmet Şahin, “Şii Politiki: İran İçin Fırsatlar ve Engeller”, *Akademik Ortadoğu*, 1/1 (2006), 40; Adem Arıkan, “İslam Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı” *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 359.

<sup>14</sup> Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri*, 19.

<sup>15</sup> Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri*, 186.

<sup>16</sup> Hasan Onat, “İran İslam Devrimi ve Şiilik”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 6/1/2 (Güz 2013), 224. Mehmet Çelenk, “Safevilerin Din Politikası ve İran’ın Şiileşme Seyri”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2014), 13.

seçilmiştir. Böylelikle milli devletlerin güçlenmesinin aksine etnik, dini ve mezhebi farklılıklar iyice derinleşmiştir.<sup>17</sup>

### 3. Bölge Devletlerinin Mezhep Sorunu ile Ayrıştırılması

Tarihsel süreç içinde Müslüman ülkelerde mezhepler arasında zaman zaman çatışmalar yaşanmıştır. Örneğin, 1500'lerde başlayıp 1639 yılına kadar süren Osmanlı-Safevi savaşları. Ancak mezhepler arasında dengeli sayılabilecek ilişkiler ne yazık ki yakın dönemde, karşılıklı güvensizlik ve önyargı gibi nedenlerden dolayı bozulmaya başlamış, hatta bölgenin temel sorunu haline gelmiştir.

Mezhep mücadelesi Ortadoğu'da özellikle bazı bölgelerinde önemli boyutlara ulaşmıştır. Irak'ın işgalinden bu yana şiddetin boyutu da değişmiştir. Ortadoğu'da etnik gruplar, dini ve mezhebi gruplar arasında ortaya çıkan veya çıkartılan kavgalar, bu farklı gruplar arasında birbirini ötekileştiriyor ve önüne geçilemez çatışmalara yol açıyor. Günümüzde Irak, Suriye, Lübnan ve Yemen'de yaşananlar bunun kanıtıdır. Mezhepsel nefret, aynı zamanda Irak ve Suriye iç savaşında da tanık olduğumuz IŞİD, cihatçı örgütler vs. gibi önü alınamayacak şekilde büyüyen aslında emperyalist güçler tarafından kurulan ve nihayetinde Birleşmiş Milletler (BM) meselesi haline gelen terör örgütlerini de ortaya çıkarmıştır.<sup>18</sup>

Tarih boyunca kırılğan bir yapıya sahip Sünni-Şii ilişkileri çoğunlukla politik olaylar doğrultusunda şekillenmiştir. Bölgesel rekabet ne yazık ki aynı inanca sahip olan ama çıkarları uğruna mezhepleri kullanan devletlerarasında devam etmektedir. Geçmişte olduğu gibi bugün de hem Şiiliği hem de Sünniliği temsil eden ve birbiriyle mücadele eden devletler bulunmaktadır.<sup>19</sup> Bu mücadele önceden Osmanlı-İran arasında iken şimdi, İran-Suudi Arabistan arasında devam etmektedir.

İran, Şii hâkimiyetinin bulunduğu Kerbela ve Nefes gibi kutsal mekânların olduğu Irak'ı ve Şii nüfusunun yoğun olduğu Suriye ve Lübnan'ı hatta Yemen'i de içine alacak şekilde bir "Şii Hilal" oluşturmayı amaçlamıştır.<sup>20</sup> Adı geçen ülkelerde ve bölgede Şii nüfusun yoğun olması ve İran'a yakınlık hissetmeleri İran'ı, Şiiliği dış politikasında kaldıraç olarak kullanmaya itmiştir. Bu doğrultudaki politikasını ilk olarak Irak'ta uygulaması ve başarılı olmuştur.

İran tarih boyunca bölgesel güç olma mücadelesi vermiştir. Bugün de aynı mücadeleyi verdiğini ve bunun için mezhep, din, tarih ve kültür gibi tezleri kullandığını görmekteyiz. İran, 1979 yılından itibaren devrim ihracına yönelmiş hatta dış politikasını bu temelle şekillendirmiştir. Tam da bu noktada dış politikasında Şiilik söylemini kullanan İran, Sünni devletlerle özellikle de Suudi Arabistan ile sorunlar yaşamaya başlamıştır.<sup>21</sup> Ortadoğu'daki Sünni devletler nasıl İran tarafından kuşatılmış olarak hissediyorsa, İran'da kendini aynı şekilde Sünni devletlerce kuşatılmış hissetmektedir. İran, 2003 Irak Savaşı'nın

<sup>17</sup> Tayyar Arı, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu Siyaset, Savaş ve Diplomasi*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2005), 159.

<sup>18</sup> <https://www.crisisgroup.org/global/exploiting-disorder-al-qaeda-and-islamic-state>

<sup>19</sup> Şaban Öz, "Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 1/2 (Güz 2008), 36-37.

<sup>20</sup> <http://www.bilgesam.org/incele/1174/-ortadogu%E2%80%99da-olusan-yeni-dengeler-ve-%E2%80%99Csü-hilali%E2%80%9D-soylemi/#.WiFFSdJl8dU>

<sup>21</sup> Kemal İnat, "İran-Suudi Arabistan Rekabetinin Bölgesel Yansımaları", 13.

sonrasına kadar bölge ve bölge dışı devletler tarafından çevrelenmiş hissini Şiilik politikasıyla aşmış ve bu fırsattan faydalanmıştır. 2003 öncesi yönetimde Sünni Arapların egemen olduğu Irak'ta 2003 sonrası yönetimde Şii egemenliğinin başlaması Irak'ı adeta mezheplerin çatışma alanına dönüştürmüştür. Hatta İran ve Suudi Arabistan Irak'ta birbirine karşı gizli bir savaş vermiştir.<sup>22</sup> İran, Iraklı Şiilerle Saddam Hüseyin dönemi sonrası hep irtibatını sürdürmüş, emperyalist güçlere karşı Irak Şiilerini bir güç ve bu ülkeyi de Arap Ortadoğu'suna çıkış kapısı olarak görmüştür.

### 3.1. 2003 Irak İşgali Sonrası Siyasi Ortamın Mezhebi Ayrışmaya Etkisi

Yüzyıllar içinde ortaya çıkan mezhep faktörünün, hemen her dönem devletlerin iç ve dış politikasında etkinliğinin yeniden canlandırılması çabalarına tanık oluyoruz. 2001 yılından itibaren Batı'nın Ortadoğu'daki radikal terör örgütlerine yönelik başlattığı mücadele aslında mezhep çatışmalarını iyice alevlendirmiştir.

2003 yılının ilk aylarında Irak bombardımana maruz kalırken, mezhepsel bir ayrılık söz konusu olmamış aynı ibadethanelerde birlikte ibadet edilmiş ve işgale karşı birlikte mücadele edeceklerini bildirmişlerdi. İşgalden sonra Şii ve Sünni camilere saldırılar yapılmış. Yakalanan failer, emperyalist güçler tarafından desteklenen, Şii ve Sünni kılığında camilere saldıranlar olduğu ortaya çıkmıştı. Saddam Hüseyin'in devrilmesinden sonra Irak'ta istikrar bozuldu, Sünni ve Şii Iraklılar birbiriyle çatışmaya girişti. Emperyalist oyun benzer şekilde mezhepler üzerinden Suriye'de de uygulanmaya çalışıldı. Böylece IŞİD benzeri Selefi terör örgütlerinin ortaya çıktığı ve büyüdüğü bir ortam yaratıldı.

2003 öncesi dönemde milliyetçilik, Arap kimliği ön planda iken Irak'ın işgalinden sonra bu durum değişmiş din ve mezhep çatışması ön plana çıkmıştır. Ortadoğu'da değişim iyiden iyiye hissedilmeye başlanmış dönüm noktası da Irak'ın işgali olmuştur. Bu değişim İran ve Suudi Arabistan'ın Kürt ve Şii unsurlarla ilgilenmesine yol açmıştır.<sup>23</sup>

2003 yılına kadar Irak'ta yoğun nüfusa sahip Şiiler, siyasi olarak iktidarda söz sahibi olamamışlardı. İşgal sonrasında dengeler değişmeye başlamış Şiiler, her bakımdan İran tarafından destek görmeye başlamıştı.<sup>24</sup> Şiilerin iktidarda söz sahibi olması, kendilerini siyasetten dışlanmış olarak gören Sünni kesimin rahatsızlığına ve reaksiyonuna sebep olmuştur. Sünni Arapların dışlanmış olmasına ilk tepki bölge ülkelerinden özellikle Suudi Arabistan'dan gelmiştir. Görüldüğü üzere Irak, Sünnilerin ve Şiilerin temsilciliğini yapan iki ülke Suudi Arabistan ve İran'ın örtülü savaş verdiği arenaya dönüşmüştür.<sup>25</sup>

Suriye'nin de, Irak'a olduğu gibi İran'ın her bakımdan destek verdiği ülkelerden birisi olduğu gerçeği tartışılmaz. İran'ın Vietnam'ı olarak nitelendirilen Suriye'de rejimi destekleyen İran, Suriye'ye yönelik bölge

<sup>22</sup> Mehmet Şahin, "Şii Politigi: İran İçin Fırsatlar ve Engeller", 40.

<sup>23</sup> Kayhan Barzegar, "İran, Ortadoğu ve Uluslararası Güvenlik", *Ortadoğu Analizi* 2/21 (Eylül 2010), 88.

<sup>24</sup> Veysel Ayhan, "Ortadoğu'da Şii-Sünni Gerginliği ve Türkiye", <https://orsam.org.tr/tr/ortadoğu-daki-sii-sunni-gerginligi-ve-türkiye/>

<sup>25</sup> [http://ormer.sakarya.edu.tr/uploads/files/20160121192240\\_analiz148.pdf](http://ormer.sakarya.edu.tr/uploads/files/20160121192240_analiz148.pdf), 11-12.

veya bölge dışı devletlerin müdahalesine karşı mücadele vermektedir. İki devlet arasında mezhep birleştirici etken olsa da aslında Suriye'nin İran'a karşı tutumu ilişkileri şekillendirmiştir. 1980-1988 İran-İrak Savaşı sırasında İran'ı destekleyen tek devlet Suriye olmuştur. Yakın zamanda da, Ortadoğu'yu cehenneme çeviren Arap Baharının etkili olduğu ülkelerden olan Suriye'nin yaklaşımı İran-Suriye ilişkilerinin gelişmesini sağlamıştır.<sup>26</sup> Ortadoğu ülkelerinde önemli oranlarda Şii nüfusunun varlığı Sünni devletleri endişelendirmektedir. Suudi Arabistan ve Körfez ülkeleri, bünyelerinde bulunan Şiilerin İran etkisinde kalmaması ve yönetimde söz sahibi olmaması amacıyla hala yönetimde olan Sünni hükümetleri desteklemektedirler. Mesela, Körfez ülkesi Bahreyn'in nüfusunun %65'i Şii olmasına rağmen, yönetimde Sünni ağırlığı bulunmaktadır.<sup>27</sup> Suudi Arabistan ise, ülkede yoğunluk olarak azınlık durumunda olan Şiileri, bazı haklardan yoksun bırakmış olmasına rağmen yine de ülke güvenliğine tehdit olarak algılanmaktadır.<sup>28</sup>

### 3.2. Arap Baharı (Cehennemi) ve Mezhep Çatışmaları

2010 yılında Tunus ve Mısır'da başlayan ve Ortadoğu'da domino etkisi yaratan Arap Baharı, sert ve geri dönülemez etkiler yaratmıştır. "Ekmek, adalet ve özgürlük" talepleri ile başlayan sonrasında kışa dönen Arap Baharı, en son Suriye'de etkisini göstermeye başlamasıyla boyut değiştirmiştir. Bölgesel ve bölge dışı güçlerin rekabet alanına dönüşen Suriye'de isyancılarla rejim güçleri arasındaki çatışmaya ek olarak mezhep sorunu da ortaya çıkmış ve şiddetin boyutu artmıştır.

2012-2013 yıllarından itibaren gitgide artan bir ayrışma ve çatışma ortamı ve nihayetinde 2014 yılında da IŞİD gibi örgütlerin aniden ortaya çıkmasıyla birlikte bir iç savaş ortamı Irak'ta yeniden canlanmıştır. İstikrarsızlık sonucu ortaya çıkan siyasi boşluk IŞİD benzeri radikal grupların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Aslında günümüzde yaşadığımız birçok terör örgütünün temeli bu dönemde emperyalist oyunlarla atılmıştır. 2014 yılında Şii Aşiretler IŞİD'le mücadele edebilmek adına bir araya gelmişlerse de IŞİD'in Sünni bölgelerde egemenlik kurması, Şii-Sünni halkı karşı karşıya getirmiştir. Sadece bu taşeron örgütler değil bölge devletleri de bu duruma katkı sağlamıştır. Bu doğrultuda Irak Başbakanı Nuri el-Maliki, Körfez ülkelerini özellikle de Suudi Arabistan ve Katar'ı, Irak'ta her türlü desteği vererek Sünni-Şii çatışmasına ve istikrarsızlığa sebep olmakla suçlamıştır.<sup>29</sup>

Irak'ta işgal öncesi olduğu gibi zaman zaman mezhepler arasında iyi ilişkiler olmuşsa da siyasi çıkarlar, dış güçlerin de katkılarıyla mezhepleri çatışmaya sürüklemiş ve sürüklemeye de devam etmektedir.

Emperyalist devletler, yeraltı zengini bölgede hâkimiyet kurmalarını engelleyici devlet olarak İran'ı görmekte ve bu engeli aşabilmek için de, mezhepleri kullandıklarını göz ardı edemeyiz.

<sup>26</sup> Pınar Arıkan, "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran", *Ortadoğu Analizi* 4/43 (2012), 25.

<sup>27</sup> Veysel Ayhan, "Ortadoğu'da Şii-Sünni Gerginliği ve Türkiye", <https://orsam.org.tr/tr/ortadoğu-daki-sii-sunni-gerginligi-ve-turkiye/>

<sup>28</sup> <https://wpsa.research.pdx.edu/papers/docs/jfrancisco.pdf>

<sup>29</sup> [www.aljazeera.com.tr/haber/malikiden-savas-suclamasi](http://www.aljazeera.com.tr/haber/malikiden-savas-suclamasi)

#### 4. Medeniyetler Çatışması Adı Altında Emperyalist Oyunlar

Yüzyıllardan beri, Ortadoğu'da Sünni-Şii, Arap-Yahudi, Müslüman-Hıristiyan çatışması süregelmiştir. Bu çatışmaların yarattığı kaosa hala bir çözüm bulanamadığı açıkça görülüyor. Son yıllarda da bölgesel dinamiklerden olan mezhep farklılıkları oldukça dikkat çekmeye başlamıştır. Bölge ülkelerine bakıldığında, Türkiye ve Arap ülkelerinin çoğunluğu Sünni, İran, Irak ve Bahreyn gibi diğer Körfez ülkelerinde de hatırı sayılır bir Şii nüfusunun bulunduğu görülmektedir.<sup>30</sup> Bu farklılıklar her ne kadar kültürel ve dini zenginliği yansıtsa da ne yazık ki tersine evrilmiş, anlaşmazlık ve çatışmanın ögesi haline getirilmiştir.

Müslüman dünyası mezhep farkı dayatmasıyla çatışmaya itilmeye devam ediyor. Samuel Huntington'ın ortaya koyduğu "*Medeniyetler Çatışması*"nda Hıristiyan Batı ile Batılı olmayan ötekiler arasında yaşanacak olan çatışmaların, emperyalist güçlerin bölgeye müdahale çabalarında rehber niteliğinde olduğu görülmektedir.<sup>31</sup>

Emperyalistler, çıkarları uğruna bölge ülkeleriyle iyi ilişkiler içinde olmaya özen göstermişlerdir. Eğer bir ülke ile ilişkisi bozulduysa ortak dost bularak ilişkilerini ve bölgedeki egemenliğini devam ettirmeye çalışmıştır. Unutulmamalıdır ki, Ortadoğu devletlerinin tamamına yakın kısmında devlet kadrosunun oluşturulmasında katkıları vardır. Böylece, emperyalist güçler tarafından hiçbir zaman Ortadoğu devletlerinin özgürce politika yapmalarına izin verilmeyeceği açıkça görülmektedir.

Emperyalist güçlerin Ortadoğu'da oynadıkları oyunun bir parçası olan mezhep çatışmaları tarih boyunca çıkarları uğruna kullandıkları önemli bir araç olmuştur. Tarihin değişik dönemlerinde bunu görebilmek mümkündür. Rus Çarı Deli Petro 1725 yılında kaleme aldığı vasiyetinin 9. maddesinde, Avrupa ve Asya'nın tüm hazinelerinin anahtarının İstanbul olduğunu ve bu kenti ele geçirenin dünyayı ele geçirebileceğini ifade eder. Bu amaca ulaşmak için İran ve Osmanlı arasında nifak yaratmak ve savaş çıkarmak gerektiği bunun için de silah ve ordudan çok daha güçlü, mezhep farklılıklarını kullanmak ve din adamlarını ele geçirmek gerektiği vurgusunu yapmıştır.<sup>32</sup> Görüldüğü üzere 18. yüzyıldan bugüne emperyalist zihniyette değişen hiçbir şey yoktur.

Emperyalist güçler, bölgede hidrokarbon, petrol ve değerli madenlere sahip olabilme adına mezhep oyunlarını her zaman kullanmışlardır ve kullanmaya da devam etmektedirler. 1800'lerin ortalarından itibaren İran'da petrol bulunması ile emperyalist güçlerin bu ülkeye ilgisi artmış, sonrasında mezhep ve etnik olaylar baş göstermeye başlamıştır. Nitekim I. Dünya Savaşı yıllarında Lawrens'in Arap yarımadasındaki faaliyetleri de emperyalist güçlere hizmet amacı taşımaktadır.

Emperyalist güçler, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ile bölgeyi kendi çıkarları doğrultusunda şekillendirmiş ve bölgeyi kontrol edebilme adına sadece coğrafi olarak değil aynı zamanda etnik ve mezhepsel olmak üzere parçalamışlardır. Hatta emperyalist devletlerin desteğini

<sup>30</sup> Bayram Sinkaya, "Şii Ekseni Tartışmaları ve İran", 39.

<sup>31</sup> Samuel Hungtinton, *Medeniyetler Çatışması*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2000), 41.

<sup>32</sup> Beşir Mustafayev, "Cihan Hakimiyetini Moskoflara Öğütleyen Deli Petro'nun Vasiyetnamesi ve Ermenistan Devleti'nin Kurulmasında Etkisi", [http://ijoess.com/Makaleler/774207735\\_be%C5%9Fir%20mustafayev.pdf](http://ijoess.com/Makaleler/774207735_be%C5%9Fir%20mustafayev.pdf), 20.

olarak iktidara gelen idareciler ile devlet yönetimleri otoriter bir yapıya bürünmüş ve halkın memnun olmadığı yönetimler olarak varlıklarını sürdürmeye devam etmiştir. Halktan kopuk yönetimlerin başarısızlığı ise emperyalist devletlerin halkın inanç ve kültürünü kullanmasına yardımcı olmuş bölgede keskin kırılmalara yol açmıştır.<sup>33</sup>

Devletler içindeki azınlıkların iktidar ile ilişkileri ülkelerin iç ve dış siyasetleri ile güvenlik politikalarını yakından etkilemektedir. Nasıl ki mezhep kavgası üzerinden 1975'te Lübnan'da başlayan iç savaş'ta (1975-1990) görüldüğü üzere Arap Baharı sonrasında da etkinliğini artıran mezhep mücadelesi Suriye'de yapıyı nasıl değiştirdiyse gelecekte de Suriye gibi ülkelerin yapısını şekillendirerek bölünmelere yol açabilir. Bu mezhep bölünmeleri emperyalist oyuncular tarafından kullanılacaktır.<sup>34</sup> Aynı zamanda bölge devletlerinin karşılıklı güvensizliği de hem istikrarı bozmakta hem dış müdahaleyi kolaylaştırmaktadır.

Dört yüzyıldan fazla süre Ortadoğu'yu idare eden Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Ortadoğu'nun jeopolitik konumu ve yeraltı zenginliği her dönem bölgeyi çekici kılmıştır. Bölgenin jeopolitik konumu ve yeraltı kaynaklarının zenginliği önce İngiltere ve Fransa sonrasında da Rusya ve Amerika Birleşik Devletleri'nin (ABD) ilgisini artırmış ve bu ülkeler bir şekilde bölgeye yerleşmeye başlamışlardır. Bu güçler, Ortadoğu ülkelerinin istikrarsızlığını ve kırılganlığını kendi çıkarları için kullanmış ve bölge, güçler arası rekabet alanına dönüşmüştür. Dolayısıyla bölge istikrarsızlaşmıştır. Bu istikrarsızlık, etnik yapı ve mezhepsel çatışmalarla birlikte hem bölge devletlerinin rekabeti hem de emperyalist devletlerin mücadele ve müdahalesinden kaynaklanmıştır. Nihayetinde Ortadoğu parçalanmıştır.<sup>35</sup>

Emperyalist güçler, yıllarca Müslüman ülkeleri din veya mezhep üzerinden kontrol altında tutmuş ve dizayn etmeye çalışmışlardır. Müslümanları din ile kontrol edecek ve kendi içinde çatıştıracak projeler geliştirmekten de geri durmamışlardır. Bu projelerden en bilineni ise Büyük Ortadoğu Projesi (BOP)'dir. Yirmi iki ülkeyi kapsayan bu proje, emperyalist güçlerin bölgeye yerleşmesini sağlamak ve "İlmli İslam"ı benimsetmek amacı taşımasının yanında aynı zamanda ulus kimliklerini yok ederek din ve mezhebi ön plana çıkaran bir projedir. Bu proje Irak ve Suriye'de başarı ile uygulanmış olsa da aslında genel anlamda başarısız olmuştur. Bu başarısızlık sonucu bölgede oluşan siyasi boşluk yine emperyalist devletlerin desteği ile IŞİD gibi örgütler tarafından doldurulmaya çalışılmıştır.

## Sonuç

Ortadoğu'da politikalar belirlenirken yüzyıllardan beri mezhepler etkili ve belirleyici olmuştur. Bazen birleştirici bazen de ayrıştırıcı etki yaratarak çatışma ortamı oluşturan mezhepler bölgesel ve bölge dışı

<sup>33</sup> Ferit Belder, "Ortadoğu'da Etnik ve Dini Çatışmalara Genel Bakış", <http://www.orsam.org.tr/tr/yazigoster.aspx?ID=499>

<sup>34</sup> Saman Zulfqar, "Competing Interests of Major Powers in the Middle East: The Case Study of Syria and Its Implications for Regional Stability", <http://sam.gov.tr/wp-content/uploads/2018/08/121-147.pdf>, 97.

<sup>35</sup> Saman Zulfqar, a.g.m., <http://sam.gov.tr/wp-content/uploads/2018/08/121-147.pdf>, 140.

devletler tarafından kendi çıkarları doğrultusunda zaman zaman kullanılmış ve halen de kullanılmaya devam edilmektedir.

Arap Baharı ile birlikte Ortadoğu'daki sorunların neredeyse tamamı mezhep sorunlarına, mezhepsel çatışmalara dayandırılmıştır. Cetvellerle sınırları belirlenen Ortadoğu devletlerinde kimliklerin hiç bir şekilde dikkate alınmamış olması günümüze iç savaş, etnik ve mezhep çatışmaları olarak yansımıştır. Bu iç savaşlara bölge ve bölge dışı devletlerin müdahale etmesi ise daha büyük kargaşalara yol açmıştır.

Ortadoğu'da yaşanan sorunları sadece mezhepsel soruna indirgemek çok doğru bir yaklaşım değildir. Aynı zamanda toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel dinamikler de dikkate alınmalıdır.

Genel olarak bakıldığında tüm devletler iç ve dış politikada etkin olmak isterler. Bunun için de kullandıkları araçlar farklılık göstermektedir. Anlaşılan o ki, Ortadoğu'da bilinçli ya da değil etnik ve mezhebi kimlikler ön plana çıkarılmaya çalışılıyor.

Şii yayılcılığı doğal olarak Sünni devletleri tedirgin etmektedir. Ancak, şöyle bir tezatlığı da belirtmek gerekir; Şii mezhebinin siyasi etkilerini aza indirgemek adına Sünni mezhebinin kullanılarak bir çözüm üretilmeye çalışılması aksine iki mezhep arasında ki ayrımları derinleştirerek Ortadoğu'yu istikrarsızlığa sürüklemektedir.

Şiilik, yüzyıllardan beri olduğu gibi gelecekte de bölgede etkisini göstermeye devam edecektir. Her ne kadar Sünni nüfusa oranla az olsalar da birbirine bağlılık noktasında Sünnilere göre farklılık göstermekte, toplumsal ve siyasi olaylar boyutunda daha etkili olmaktadır. Irak Savaşı ve son gelişmeler Şiileri ön plana çıkarmış olsa da bölgede farklı kültürler içinde yaşayan Şiilerin tam anlamıyla bir araya gelmeleri çok olası görülmemektedir.

Sonuç olarak, bölgedeki mezhep sorununa bir çare bulunamadığı ve mezheplerin iç ve dış politikada bir araç olmaktan çıkarılmadığı sürece devletlerin birbirine olan güvensizliği devam edecek, emperyalist müdahalelerle bölgenin istikrarsız ve kırılğan yapısı daha da derinleşecektir.

### **Kaynakça**

- Arı, Tayyar. *Geçmişten Günümüze Ortadoğu Siyaset, Savaş ve Diplomasi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2005.
- Arıkan, Pınar. "Suriye'nin Nusayri Yüzü ve İran". *Ortadoğu Analizi*, 4/43 (2012).
- Arıkan, Adem. "İslam Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı". *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018).
- Ayhan, Veysel. "Ortadoğu'da Şii-Sünni Gerginliği ve Türkiye". <https://orsam.org.tr/tr/ortadogu-daki-sii-sunni-gerginligi-ve-turkiye/>
- Ayhan, Veysel. "Ortadoğu'da Şii-Sünni Gerginliği ve Türkiye". <https://orsam.org.tr/tr/ortadogu-daki-sii-sunni-gerginligi-ve-turkiye/>
- Barzegar, Kayhan. "İran, Ortadoğu ve Uluslararası Güvenlik", *Ortadoğu Analizi*, 2/21 (Eylül 2010).



- Belder, Ferit. "Ortadoğu'da Etnik ve Dini Çatışmalara Genel Bakış", <http://www.orsam.org.tr/tr/yazigoster.aspx?ID=499>
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*, 6/2 (2013).
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Yeni Selefilik ve İŞİD". *Dünya Bülteni Araştırma Masası*. İstanbul: DÜBAM Yayınları, 2014.
- Çandar, Cengiz. *Ortadoğu Çıkmazı*. İstanbul: Hil Yayınları, 1983.
- Celenk, Mehmet. "Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiileşme Seyri". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2014).
- Erendil, Muzaffer. *Çağdaş Ortadoğu Olayları*. Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1992.
- Gündüz, Şinasi (ed). *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- [http://ormer.sakarya.edu.tr/uploads/files/20160121192240\\_analiz148.pdf](http://ormer.sakarya.edu.tr/uploads/files/20160121192240_analiz148.pdf)
- <http://www.bilgesam.org/incele/1174/-ortadogu%E2%80%99da-olusan-yeni-dengeler-ve-%E2%80%99Csii-hilali%E2%80%99D-soylemi/#.WiFFSdJl8dU>
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/sia>
- <https://wpsa.research.pdx.edu/papers/docs/jfrancisco.pdf>
- <https://www.crisisgroup.org/global/exploiting-disorder-al-qaeda-and-islamic-state>
- Hungtinton, Samuel. *Medeniyetler Çatışması*, İstanbul: Vadi Yayınları, 2000.
- İnat, Kemal vd., "İran-Suudi Arabistan Rekabetinin Bölgesel Yansımaları", Sayı 148 SETA (2016).
- Mustafayev, Beşir. "Cihan Hakimiyetini Moskoflara Öğütleyen Deli Petro'nun Vasiyetnamesi ve Ermenistan Devleti'nin Kurulmasında Etkisi". [http://ijoess.com/Makaleler/774207735\\_be%C5%9Fir%20mustafayev.pdf](http://ijoess.com/Makaleler/774207735_be%C5%9Fir%20mustafayev.pdf)
- Nasr, Vali. "Behind The Rise of The Shi'ites". <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,1571368,00.html>
- Onat, Hasan. *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. 3. basım. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Onat, Hasan, "İran İslam Devrimi ve Şiilik", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013).
- Öz, Şaban. "Şia'nın Aslı ve Doğuşu Üzerine Görüşler". *e-makalat Mezhep Araştırmaları* 1/2 (2008).
- Öztürk, Osman Metin. *Türkiye ve Orta Doğu*. Ankara: y.y., 1997.
- Sinkaya, Bayram. "Şii Ekseni Tartışmaları ve İran". *Avrasya Dosyası* 13/3 (2007).
- Şahin, Mehmet. "Şii Politigi: İran İçin Fırsatlar ve Engeller", *Akademik Ortadoğu* 1/1 (2006).

---

Turan, Ömer. *Tarihin Başladığı Nokta Ortadoğu*. İstanbul: Yaydağ Yayınları, 2002.

[www.aljazeera.com.tr/haber/malikiden-savas-suclaması](http://www.aljazeera.com.tr/haber/malikiden-savas-suclaması)

Yıldız, Harun. *Din Siyaset ve İdeoloji Haricilik Düşüncesinin Doğuşu*. Samsun: Sidre Yayınları, 2009.

Yılmaz, Cem. "İran ve Suudi Arabistan'ın Bitmeyen Bölgesel Rekabeti". *Ortadoğu Analiz* 3/2 (2011).

Zulfqar, Saman. "Competing Interests of Major Powers in the Middle East: The Case Study of Syria and Its Implications for Regional Stability". <http://sam.gov.tr/wp-content/uploads/2018/08/121-147.pdf>

Turkish  
Journal of  
Shiite  
Studies

Şiilik Araştırmaları

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 1

Sayı / Issue: 2

Aralık / December 2019

İbnü'r-Râvendî'nin Şiî Düşüncedeki Yeri

*The Place of Ibn al-Rawandi in Shiite Thought*

**Rumeysa Balcı**

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Mezhepleri  
Tarihi Anabilim Dalı

Ph.D. Student, Ankara University, Graduate School of Social Sciences, The Department of  
History of Islamic Sects  
Ankara / Turkey

[rumeysa\\_balcı94@hotmail.com](mailto:rumeysa_balcı94@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-5076-6571>

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

\* Bu makale, "İbnü'r-Râvendî'nin Dinî ve Mezhebî Görüşleri" (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019) başlıklı yüksek lisans tezimizden hareketle kaleme alınmıştır. (This article is based on our Master thesis titled "The Religious and Sectarian Approach of Ibn al-Rawandi (Necmettin Erbakan University, Social Sciences Institute, Konya, 2019))

**Geliş Tarihi / Received:** 28.09.2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 12.12.2019

**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2019

**Cilt / Volume: 1 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages:** 247-264

**Atıf/Cite as:** Balcı, Rumeysa. "İbnü'r-Râvendî'nin Şiî Düşüncedeki Yeri", *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (Aralık 2019): 247-264.

**İntihal:** Bu makale, *iThenticate* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by *iThenticate*. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** [turkishshiitestudies@gmail.com](mailto:turkishshiitestudies@gmail.com)

## İbnü'r-Râvendî'nin Şîî Düşüncedeki Yeri

### Öz

Çalkantılı olayların görüldüğü ve fikri açıdan gelişmelerin kaydedildiği Hicrî 3. asırda Bağdat'ta İbnü'r-Râvendî'nin yaşadığı dönemde, Abbasi Devleti'nde Me'mûn, Mu'tasım, Vâsık ve Mütevekkil olmak üzere dört halife değişmiştir. Orta çağ biyografi kitapları İbnü'r-Râvendî'nin Bağdat'ta yaşadığı ve hayatının en önemli dönemini Bağdat'ta geçirdiği konusunda hemfikir olsalar da onun hayatına ve gerçek fikirlerine dair çok az bilgi bulunmaktadır. Mütevekkil'in halife olması ile büyük bir tehlikeyle karşı karşıya kalan Mu'tezile, böyle bir dönemde İbnü'r-Râvendî'nin kendilerinden ayrılarak mezhebe eleştirilerde bulunmasını oldukça sert bir tepkiyle karşılamıştır. Karşılaştığı tepkiler ve hakkındaki olumsuz yargılar sebebiyle eserleri yasaklanan ve yakılan İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki hayatı ve faaliyetlerinin net bir resmini veren herhangi bir kaynak günümüze ulaşmamıştır. İslam dünyasında ilhadî olarak kabul edilen fikirlere ilgisinin olduğu ve eserlerinde bu fikirlere yer verdiği bilirse de İbnü'r-Râvendî'nin bunları kabul edip etmediği hakkında mutlak bir tespit bulunmamız mümkün değildir. Yapılan çalışmalarda Şîî ve Mu'tezilî fikirler arasında gidip gelen bir hayatı olduğu veya böyle lanse edildiği görülse de İbnü'r-Râvendî'nin düşüncelerini ana hatlarıyla Şîî gelenek şekillendirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, İbnü'r-Râvendî, Bağdat, Şîa, Mu'tezile.

### Abstract

In the third century of Hegira, in the Abbasid State changed four caliphs as Me'mûn, Mu'tasım, Vâsık and Mütevekkil at Baghdad, where lived tumultuous events and improved in terms of ideas, while Ibn al-Rawandi was at Baghdad. Even if medieval biography books come to agree about Ibn al-Rawandi who lived in Baghdad and he was at Baghdad on his most important period, very few informations are shown about his life and his real ideas. Mu'tazila come to across great danger after Mutawakkil had been the caliph. In such a period when Ibn al-Rawandi left Mu'tazila and he criticized to sect, he was exposed to very strong reaction by Mu'tazila. After he left Mu'tazila, no source has been found that gives a clear picture of the life and activities of Ibn al-Rawandi, who was banned and burned because of these encountered responses and negative judgments about him. Although it is known that he is interested in Islamic thought and includes these ideas in his works, it is not possible to make absolute determination as to whether Ibn al-Rawandi accepted all of these ideas or not. The ideas of Ibn al-Rawandî, who appeared to have a life going on or advertised between the Shi'ites and Mu'tezilites ideas, were mainly shaped by the Shi'ite tradition.

**Key Words:** History of Islamic Sects, Ibn al-Rawandi, Baghdad, Shi'a, Mu'tazila.

## Giriş

Siyasi ve kültürel anlamda önemli bir yeri olan ve tarihçiler tarafından Abbasilerin altın çağı olarak tanımlanan Abbasilerin ilk dönemi, farklı siyasi politikaların takip edildiği ve kültürel faaliyetlerin zirveye ulaştığı bir dönem olmuştur. İbnü'r-Râvendî'nin hayatı halka Kur'an'ın mahlûk (yaratılmış) olduğu anlayışının zorla kabul ettirilmeye çalışıldığı Mihne dönemi ile başlayıp, Mütevekkil'in halife olmasıyla beraber, Sünni anlayışın Mu'tezile'ye ve Şiîliğe karşı büyük bir darbe vurmasıyla devam eden böyle bir ortama tekabül etmiştir.<sup>1</sup>

Mu'tezile'nin zor bir dönemden geçtiği böylesine çalkantılı bir ortamda İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'den ayrılarak onlara reddiyeler yazması, Mu'tezile tarafından kabul edilemez bir durum olarak görülmüş ve İbnü'r-Râvendî'ye oldukça sert tepkiler göstermelerine sebep olmuştur. Mu'tezilî, Şiî ve ilhadî olduğu iddia edilen düşünceleriyle ön plana çıkan İbnü'r-Râvendî'nin eserlerinin yakılarak ortadan kaldırılması, yaşamı ve fikirleriyle ilgili bilgilerin çelişkilerle ve bilinmezliklerle dolu olmasına sebep olmuştur. Her ne kadar eserleri elimize ulaşmasa da, kendisine karşı yazılan reddiye metinlerden ve hakkında yapılan alıntılardan çıkarımlar yaparak onun Mu'tezile'den ayrılıp Şiîliği savunma süreci, Şiîlik ile ilişkilendirilen görüşleri ve Şiîlerin ona karşı tutumu gibi konular çerçevesinde İbnü'r-Râvendî'nin Şiî düşüncedeki yerini inceleyeceğiz.

## 1. İbnü'r-Râvendî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

### 1.1. Hayatı

Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshâk er-Râvendî, Horasan'ın Merverruz şehrine bağlı "Rivend" köyünde 205/815 yılı civarında<sup>2</sup> doğmuştur. Farşlı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen İbnü'r-Râvendî'nin hayatına dair elimizde olan bilgiler içerisinde çok fazla çelişkiyi barındırmaktadır. İbnü'r-Râvendî ismi kaynaklarda birbirinden farklı şekillerde geçmektedir. Mâtürîdî (ö. 333/944), Eş'arî (ö. 324/935-936) ve Mes'ûdî (ö. 345/956) gibi en eski kaynaklarda ismi İbn el-Râvendî veya İbn el-Râvendî olarak geçerken<sup>3</sup>, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *el-Muntazam* isimli eserinde ondan "Rîvendî" olarak bahseden müelliflerin ilkidir.<sup>4</sup> Bazı yerlerde ismine er-

<sup>1</sup> Krş. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (2010/1), 101-130.

<sup>2</sup> İbn Hallikân ve Mes'ûdî İbnü'r-Râvendî'nin yaklaşık 40 sene yaşadığını belirterek 205/820 yılında doğduğuna işaret etmektedir. Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'î'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's-Sekafe, ts.), 1/94; Mes'ûdî, *Mürücu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, nşr. Barbier de Meynard (Paris: y.y., 1861), 7/237. Ayrıca bk. Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn Al-Rawandi, Abu Bakr Al-Râzi and Their Impact on Islamic Thought*, (Leiden-Boston-Köln: Brill Academic Publishers, 1999), 37.

<sup>3</sup> Abdülemir A'sem, *Ibn ar-Riwandi's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah* (Dımaşk: et-Tekvin li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 2010), 7.

<sup>4</sup> Cemaledin Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ & Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 13/108.

Rindi/Ravindi/Rivindi<sup>5</sup> gibi kullanımlar olsa da günümüzde meşhur olarak kabul gören ismi İbnü'r-Râvendî olmuştur.

İbnü'r-Râvendî'nin Horasan'da bulunan Rivand'da veya ona yakın bir yerde, Merverruz civarında,<sup>6</sup> Nişabur'da ya da İsfehan'a yakın bir yerde<sup>7</sup> doğduğuna dair farklı yorumlar yapılsa da Abdülemir el-A'sem yaptığı doktora çalışmasında, klasik kaynaklardan getirdiği delillerle İbnü'r-Râvendî'nin Merverruz'un kuzeyinde bulunan Rivend'de doğduğunu ve Râvend ile Rivend arasında yüzlerce kilometrelik mesafe bulunduğunu ortaya koymuştur.<sup>8</sup> Fakat İsfehan'ın köylerinden olan Râvend'de doğduğuna dair gelen rivayetler onun Râvendî olarak anılmasına sebep olmuştur.

Rivand'dan Merverruz'a gitmek üzere 210-215 yılları arasında ayrılan İbnü'r-Râvendî'nin ailesi Bağdat'a uzanan uzun bir göç süreci yaşamıştır. Ailesinin aslen İranlı Yahudi bir aile olduğuna dair gelen rivayetlerin şüpheli olduğu görülmektedir.<sup>9</sup> Kaynaklarda İbnü'r-Râvendî'nin Müslümanken babasının Yahudi olduğu,<sup>10</sup> babası Yahya'nın, Yahudi iken Tevrat'ı tahrif ettiği,<sup>11</sup> İbnü'r-Râvendî'nin de babasına benzeyerek Kur'an-ı Kerim'i tahrif etmeye teşebbüs etme ihtimali olduğu için Yahudilerden bazılarının Müslümanları uyardığı gibi bilgiler aktarılmıştır.<sup>12</sup> Bu bilgiler sonraki kaynaklarda babasının Yahudiliği terk ederek Müslüman olduğu veya İbnü'r-Râvendî'nin bizzat kendisinin Yahudiliği bırakarak Müslüman olduğu şeklinde yeniden yorumlanmıştır.<sup>13</sup> İbnü'r-Râvendî hakkında ortaya konulan bu türden iddialara bakıldığında eski kaynaklara dayanmadığı ve bu bilgilerin sınırlı olduğu görülmektedir.

İbnü'r-Râvendî'ye karşı çok sert bir reddiye yazan ve ona dair en küçük olumsuz bir bilgiyi dahi göz ardı etmeden aktarması beklenen Hayyât, eserinde bu bilgiden hiçbir şekilde bahsetmemekte aksine *Kitâbu'l-İntisâr*'da "ان عم صاحب الكتاب و اخاه معتزليان" ifadesiyle İbnü'r-Râvendî'nin amcasının ve erkek kardeşinin Mu'tezilî olduğunu belirtmektedir.<sup>14</sup> Netice olarak İbnü'r-Râvendî 220/835 yılında Bağdat'a

<sup>5</sup> Shams C. Inati, "Ibn ar-Rawandi", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (Londra: Routledge, 1998), 4/ 636.

<sup>6</sup> Ebü'l-Ferec Muhammed Ebü Yakup İshak İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997), 215.

<sup>7</sup> Stroumsa, *Freethinkers*, 37; J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra/ Theology and Society in the Second and Third Centruies of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*, Almanca'dan İngilizce'ye trc. Gwendolin Goldbloom, ed. Maribel Fierro v. dğr (Leiden-Boston: Brill, 2017), 4/334.

<sup>8</sup> A'sem, *Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*, 7-8.

<sup>9</sup> Paul Kraus, "Beitrage zur Islamischen Ketzergeschichte: das Kitab az-Zumurrud des Ibn ar-Rawandi", *Rivista Degli Studi Orientali*, 14/4 (1934): 365. A'sem, İbnü'r-Râvendî'nin dedesinin isminin Muhammed olmasını delil göstererek bunun mümkün olamayacağını belirtmektedir. A'sem, *Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*, 11.

<sup>10</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l Muntazam*, 13/108.

<sup>11</sup> Ebü Ubejde Meşhûr b. Hasan Âlû Selmân, *Kütübün Hazzera Minha'l-Ulema* (Riyad: Daru's-Sumay'i, 1415/1995), 1/78-79.

<sup>12</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l Muntazam*, 13/108.

<sup>13</sup> J. Van Ess, "Ibn ar-Rewandi or the Making of an Image", *al-Abhath*, 27 (1978-1979): 10; A'sem, *Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*, 11-12.

<sup>14</sup> Ebü'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbnü'r-Râvendî el-Mülhid*, nşr. H. S. Nyberg (Kahire: Mektebetü't-Dâru'l-Arabiyye, 1344/1925), 149.

gelmiş,<sup>15</sup> Müslüman olarak yetişmiş ve yirmili yaşlarının başında amcası ve erkek kardeşi gibi Mu'tezile'yi benimsemiştir.

İbnü'r-Râvendî'nin bu tarz ithamlarla kötülenmeye çalışılmasının, Müslümanların diğerlerine nazaran daha radikal ve aşırı olan düşünceleri suçlamak ve karalamak amaçlı bu şekilde birtakım rivayetler ortaya atmalarıyla ilişkisinin olması ihtimal dahilindedir.<sup>16</sup> Nitekim 73 fırka rivayetlerinin bir yansıması olarak eserlerde Müslümanların 73 fırkaya ayrılması ve bunlardan 72'sinin küfürle suçlanması ve yazılan reddiyelerde karşı tarafın dinsizlikle itham edilmesi İslam Mezhepler Tarihinde oldukça sık karşılaştığımız bir durumdur.

İbnü'r-Râvendî'nin ölüm tarihi hakkında da 243/847 ve 301/913 arasında yarım yüzyıldan fazla değişen tarihler zikredilmektedir. Ölümüyle ilgili olarak erken dönem tarihi verenlerin başında Yâfiî (ö. 768/1367) gelmektedir. Yâfiî'nin verdiği tarihe göre Râvendî 243/857 yılında vefat etmiştir.<sup>17</sup> Mes'ûdî 245/859 tarihini vermektedir<sup>18</sup> ve bu tarihe İbn Hallikân (ö. 681/1282) da katılmaktadır. Ebû Hâmid el-İsferâyî'nin, İbnü'r-Râvendî'nin 50 yaşında vefat ettiğini söylediğini aktaran İbn Hallikân bu bilgilere ek olarak İbnü'r-Râvendî'nin Mâlik b. Tavk et-Tağlibî isimli bir şahsın evinde veya Bağdat'ta öldüğünün söylenildiğini belirtmektedir.<sup>19</sup> İbnü'l Âkil (ö. 513/1119) de onun 36 yıl yaşadığını düşündüğünü söyleyerek erken dönem tarihi verenlerin arasına katılmaktadır.<sup>20</sup> Abdülemir el-A'sem de erken dönem tarihi kabul etmekte ve biyografi yazarlarının büyük çoğunluğunun erken dönem tarihi verdiğini, İbnü'r-Râvendî'nin hicri üçüncü yüzyılın son on yılında veya sonrasında öldüğünü düşünenlerin hata yaptığını aktarmaktadır.<sup>21</sup>

Yine birtakım rivayetlere göre Ebû İsâ el-Verrâk (ö. 247/861) ve İbnü'r-Râvendî'nin fikirlerinin halk tarafından öğrenilmesi üzerine sultan her ikisini de sorgulamış, Verrâk tutuklanarak hapse atılmış ve ölünceye kadar hapisanede kalmış, İbnü'r-Râvendî ise kaçarak İbn Lâvî isimli bir Yahudi'nin evine sığınmıştır. İbnü'r-Râvendî orada kaldığı sürede Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı eleştiren *Kitâbu'd-Dâmiğ* isimli eserini yazmış, bu kitabı tamamladıktan birkaç gün sonra hastalanarak ölmüş, başka bir rivayete göre ise yakalanarak idam edilmiştir.<sup>22</sup> İbnü'r-Râvendî'nin ölüm tarihiyle ilgili farklı tarihler zikredilmesinden daha ilginç olan şey son dönem bilginlerinin hemen hepsinin İbnü'r-Râvendî'nin ölümü hakkında kesin ve net bir tarih söyleyememesidir.<sup>23</sup>

Hayyât'ın *İntisâr*'da sanki ölmüş birinden bahsediyor gibi geçmiş zaman kipi kullanması ve eserde İbnü'r-Râvendî için "اهلكه الله و صيره الى اليم"24 diyerek Allah'ın onu acı bir azaba sürükleyip helak ettiğini

<sup>15</sup> A'sem, *Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*, 29.

<sup>16</sup> A'sem, *Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*, 12.

<sup>17</sup> Ebû Muhammed Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleymân el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân*, (Haydarâbâd: y.y., 1338), 2/144-145.

<sup>18</sup> Mes'ûdî, *Mürücu'z-Zeheb*, 1861, 7/237.

<sup>19</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/94.

<sup>20</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l Muntazam*, 13/117.

<sup>21</sup> A'sem, *Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*, 10.

<sup>22</sup> İbn Kesîr, *Büyük İslam Tarihi*, 11/203; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l Muntazam*, 13/112, 117.

<sup>23</sup> Konuyla ilgili verilen tarihler, getirilen deliller ve ayrıntılı bilgi için bk. Rumeysa Balcı, *İbnü'r-Râvendî'nin Dinî ve Mezhebî Görüşleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 27-30.

<sup>24</sup> Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, 88.

belirtmesi dikkatimizi çekmektedir. Bu ifadeye bakıldığında aklımıza iki düşünce gelmektedir: Ya İbnü'r-Râvendî *İntisâr* yazıldığında ölmüştür ve erken dönem olarak verilen tarihler doğrudur. Ya da 250 yılı civarında Bağdat'tan arkasında hiçbir iz bırakmayarak ayrılmış ve erken dönem tarihi veren alimler onun Bağdat'tan sonraki yaşamından habersiz şekilde öldüğüne hükmetmişlerdir. İbnü'r-Râvendî'nin Bağdat'tan sonraki hayatı hakkında elimizde neredeyse hiçbir bilgi bulunmaması da geç dönem tarihi verenlerin haklı olduğunu düşündürmektedir.

## 1.2. İlmî Kişiliği

İbnü'r-Râvendî, genç bir bilgin olarak Bağdat'a geldiğinde dönemindeki Mu'tezililerle yakın temasa geçerek onlarla tartışmış ve hatta onları etkilemiştir.<sup>25</sup> Bu sebeple onun ilmî kişiliği hakkındaki bilgileri kendisiyle çağdaş olan Mu'tezilî yazarların yaptığı yorumlardan öğrenmekteyiz. İbnü'r-Râvendî, Mütevekkil'in halife olduğu döneme kadar fikirlerin rahat bir şekilde dile getirilebildiği bir ortamda yaşayan Bağdatlılar tarafından zeki bir yabancı olarak görülüyordu.<sup>26</sup> İlmî şahsiyetinin oluşumunu önemli ölçüde Bağdat Mu'tezilesi'ne borçlu olsa da Bağdat'a geldiğinde belli bir birikimi bulunmaktaydı.<sup>27</sup>

Tartışma yöntemlerini çok iyi bilen İbnü'r-Râvendî'nin<sup>28</sup> fikirleri, bulunduğu muhitte başlangıçta müspet sonraları ise menfi birtakım tepkiler doğursa da o, çağının unutulmaz simalarından biri olmayı başarabilmiştir.<sup>29</sup> Mu'tezile'den ayrılmadan önce İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezilî düşünce içerisindeki önemi, aktif ve göze çarpan bir şahıs olması konusunda herhangi bir şüphe ve anlaşmazlık bulunmamaktadır. İbnü'n-Nedim'in aktardığına göre dönemin önemli Mu'tezililerinden olan Ebu'l Kâsım el-Belhî bu konuda İbnü'r-Râvendî'nin kalemi çok güçlü ve seçkin bir Mu'tezilî, mükemmel bir mütekellim ve ilminin aklından fazla bir şahsiyet olduğunu söyleyerek İbnü'r-Râvendî'nin ilmî derinliğine vurgu yapmaktadır.<sup>30</sup>

Tevhidî (ö. 414/1023) İbnü'r-Râvendî'yi usta bir kelimci olarak tarif etmekte ve Arap üslubuna olan hakimiyetini övmektedir.<sup>31</sup> İbn Hallikân ise İbnü'r-Râvendî'nin dönemindeki faziletli insanlardan biri olduğunu, güzel bir hitabının bulunduğunu ve kelim alimlerinden oluşan bir topluluğa konuşmalar yaptığını söylemektedir.<sup>32</sup> İbn Kesîr, İbnü'r-Râvendî'nin fazilet ve üstünlüğünden bahsetse de onun Bağdat'ta din dışı fikirler içeren kitaplar tasnif ettiğini ve dinsiz bir kimse olduğunu ve sahip olduğu fazileti dünya ve ahirette kendisine zarar verecek yollarda kullandığını söyleyerek eleştirmektedir.<sup>33</sup>

<sup>25</sup> İlhan Kutluer, *Akil ve İtikad* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 44-45.

<sup>26</sup> Ess, "İbn ar-Rewandî or the Making of an Image", 27/9.

<sup>27</sup> Kutluer, *Akil ve İtikad*, 45.

<sup>28</sup> Ebü'l-Hasan İshak b. İbrahim b. Süleyman b. Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fi Vücûhi'l-Beyân* (Bağdat: y.y., 1387/1967), 235.

<sup>29</sup> Ess, "İbn ar-Rewandî or the Making of an Image", 27/9.

<sup>30</sup> İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 215-216.

<sup>31</sup> Ebü Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhidî, *el-Besâ'ir ve'z-Zehâ'ir*, thk. Vedat Kadı (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 183.

<sup>32</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1/94.

<sup>33</sup> İbn Kesîr, *Büyük İslam Tarihi*, 11/12.



İbnü'r-Râvendî, yetenekli bir hatip ve yazar olarak Mu'tezilî teolojinin seçkin ve tanınmış bir açıklayıcısı olmuş ve kaybolmuş pek çok eseri derlemiştir. O, yalnızca dini ilimlerle yetinmeyerek zamanının entelektüel bilimlerinin çoğuyla da ilgilendi.<sup>34</sup> Nitekim yazdığı eserlerin sayısına ve bu eserlerdeki konuların çeşitliliğine bakarak zamanının bilgili ve çok yönlü bilginlerinden biri olduğu da rahatlıkla söylememiz mümkündür.

## 2. İbnü'r-Râvendî'nin Şîî Düşüncedeki Yeri

Me'mûn ve sonrasındaki dönemde Mu'tezilî'nin ihtişamının doruk noktasına ulaşmasıyla Mu'tezilî alimler halifeler tarafından görevlendirilip ilim meclislerine çağırılıyorlar ve diğer alimlerden üstün görülüyorlardı. Fakat Mütevekkil'in halife olması ile birlikte durum tersine dönmüş Mu'tezilî hakimiyet parçalanmaya yüz tutarak gözden kaybolmaya başlamıştır. Böyle çalkantılı bir dönemde yaşayan İbnü'r-Râvendî'nin düşünce grafiğine bakıldığında Şîî ve Mu'tezilî fikirler arasında gidip gelen karmaşık ve inişli çıkışlı bir hayatı olduğu veya böyle lanse edildiği görülmektedir. İbnü'r-Râvendî'nin düşüncelerini net bir biçimde tespit edebilmemizi güçleştiren birkaç temel nokta bulunmaktadır.

İbnü'r-Râvendî'nin hakkındaki iddialardan dolayı eserleri yakılmış ve elimize ulaşmamıştır. Bu durum sebebiyle onun fikirlerini kendine ait eserlerden değil de onun görüşlerine reddiye olarak yazılan eserlerden öğreniyor olmamız, kaynakların aslından bilgi edinmemize engel teşkil etmektedir. İbnü'r-Râvendî hakkında yazılanlara bakıldığında onun fikirlerinin diğer din ve fırka mensuplarının fikirleriyle karıştırıldığı görülmektedir. İbnü'r-Râvendî'nin fikhî veya kelâmî bir mezhebin kurucusu veya mensubu olmaması da hakkında bilgi veren eserlerin sınırlı sayıda olmasına neden olmuştur.<sup>35</sup>

İbnü'r-Râvendî'nin İslâm dünyasında ilhadî olarak kabul edilen birtakım düşüncelerle ilgilendiği ve eserlerinde bu düşüncelerden bahsettiği bilinse de bunları kabul edip etmediğine dair net olarak bir tespitte bulunmamız mümkün değildir. Farklı ekol ve fikirler arasında çeşitli görüşler geliştiren İbnü'r-Râvendî'nin düşünce sistemini kesin olarak belirlemek güç olsa da onun düşüncesini ana hatlarıyla Şîî gelenek şekillendirmiştir.

### 2.1. İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'den Ayrılığı ve Şîîliği Savunması

İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'den ayrıldığı sürece bakıldığında yalnız olmadığı ve onun gibi başka Mu'tezilîler'in de daha sonraları Şîîliği seçtikleri görülmektedir.<sup>36</sup> Bu isimlerden konumuzla ilişkili olarak en dikkat çekenler Ebû Musa en-Nevbahtî, İbnü'r-Râvendî'nin hocalarından olan Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) ve Ebû İsa el-Verrâk'tır. Her iki hocası da İbnü'r-Râvendî'den önce ayrıldıkları için

<sup>34</sup> A'sem, *Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*, 14.

<sup>35</sup> Reşid el-Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdad* (Londra: Dâru'l-Hikme, 2000), 374.

<sup>36</sup> Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 122.

onun da ayrılmasını teşvik etmeleri ihtimal dahilindeydi ve yaklaşık 240/854-855 yılında bu ayrılma gerçekleşti.<sup>37</sup>

Ünlü bir sūfî olan ve melâmet ve fütüvvet hakkındaki düşünceleri ile tanınan Ebû Hafs, başlarda Mu'tezilî iken daha sonra Şiîliğe geçmiştir. Hacca giderken uğradığı Bağdat'ta bir süre kalmış ve burada kaldığı süre içerisinde İbnü'r-Râvendî'yle tanışarak onun hocalarından biri olmuştur.<sup>38</sup> Bu durumun neticesinde İbnü'r-Râvendî'nin Hafs'tan Mu'tezilîlik ile Şiîliği sentezlemeyi öğrendiği söylenebilir. Hayyât, bir diğer isim olan Ebû İsâ el-Verrâk'ın Mu'tezilî iken sonradan Maniheizm'e geçtiğini ve İbnü'r-Râvendî'nin hocası olduğunu söylemektedir.<sup>39</sup> Kadî Abdülcebbar da İbnü'r-Râvendî ile Ebû İsâ el-Verrâk arasındaki ilişkiden bahsetmiş ve onları İmâmiyye'nin alimleri arasında zikretmiştir.<sup>40</sup> Ebu İsâ ve İbnü'r-Râvendî arasındaki arkadaşlığın ve entelektüel ilişkinin her ikisinin de Mu'tezilî olduğu dönemde başlaması ve Ebu İsâ'nın Şiîliğe İbnü'r-Râvendî'den önce geçerek onu fikirleriyle etkilemesi kuvvetli bir ihtimal olarak görülmektedir.

A'sem, İbnü'r-Râvendî'nin aklındaki entelektüel toplumun karşısında duran dar zihniyeti reddetme fikrini, İbnü'r-Râvendî'nin ayrılığın sebep olarak göstermektedir.<sup>41</sup> Netice olarak yaşadığı birtakım etkileşimler ve fikrî değişimler sonucunda İbnü'r-Râvendî, Hayyât'ın ifadesiyle "Mu'tezile'nin izzetinden ilhad ve küfür zilletine düşmüş" ve Mu'tezile ile ilişkisini keserek Şiîliği seçmiştir.<sup>42</sup>

Birtakım araştırmalarda Şiî-Mu'tezilî olarak tanımlanan İbnü'r-Râvendî'nin<sup>43</sup> Mu'tezile'den ayrılarak Şiîliği seçmesi ve Şiîliği seçme noktasındaki gerekçelerini ortaya koymak amacıyla *Fadîhatü'l-Mu'tezile* isimli eseri yazması, çevresinde büyük bir yankı uyandırmasına sebep olmuştur. Her ne kadar kesin bir tarih belirtmek mümkün olmasa da eserin yazıldığı tarih, İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'den ayrıldığı tarihten daha ileri bir zamana, 241-245/855-860 arasında bir tarihe tekabül etmektedir.<sup>44</sup>

İbnü'r-Râvendî'nin *Fadîhatü'l-Mu'tezile* isimli eserine bakıldığında bütün Şiî mezhep ve fırkaları adına Şiî inanç sistemini savunduğu anlaşılmaktadır. O, Mu'tezilîlerin Şiîlik hakkındaki iddialarından rahatsız olduğu için eserinde çeşitli konularda her iki mezhebin de düşüncelerini karşılaştırmış ve Mu'tezilîleri, onların Şiîlere yaptığı gibi, küfür ve dinsizlikle suçlamıştır. Mu'tezile'ye karşı en sert reddiyelerden biri olan bu eser, sonradan gelenlerin düşüncelerini de günümüze kadar uzun süreli etkilemiştir.<sup>45</sup>

Hayyât'dan aldığımız bilgiye göre Mu'tezile'nin Şiîler için yaptığı olumsuz yorumların aynısını İbnü'r-Râvendî de Mu'tezilî alimler için

<sup>37</sup> A'sem, *Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*, 18.

<sup>38</sup> Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, 97; A'sem, *Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*, 16.

<sup>39</sup> Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, 149.

<sup>40</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed, *Tesbîtü Delâ'ili'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, trc. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 120.

<sup>41</sup> A'sem, *Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*, 61.

<sup>42</sup> Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, 155.

<sup>43</sup> Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, Almanca'dan İngilizce'ye trc., S. Khuda Bakhsh-D. S. Margoliouth, (Patna: Jubilee Printing and Publishing House, 1937), 201.

<sup>44</sup> A'sem, *Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*, 28-29.

<sup>45</sup> Hayyât, H. S. Nyberg, "Önsöz", 25; A'sem, *Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*, 36.

yapmıştır. Öyle ki Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin kitabı okunduğunda görüşleri sebebiyle Mu'tezile'nin İbnü'r-Râvendî'ye suçlamada bulunacağını ve eleştirilerinde ölçüyü aştığı için kendinden nefret edeceklerini söylemiştir.<sup>46</sup> İbnü'r-Râvendî'nin pek çok ünlü Mu'tezili düşünürü eleştirdiği noktasında herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Ona göre Mu'tezili doktrinler Şiilikten çok daha bağınaz ve hatalıydı. Mu'tezile'nin siyasi açıdan üstün olması ve Şiiliği sert bir şekilde eleştirmesi, aşırı Şii görüşlerin dışında kalan ılımlı Şiilerin inançlarından habersiz bırakılan avam halk arasında "Şia" kelimesinin nefret edilen bir terim haline gelmesine sebep olmuştur.<sup>47</sup>

İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezili fikirleri sorgulamaya başladığı devre ile Şii fikirlere yönelik eserler kaleme almaya başladığı devre aşağı yukarı aynı görünmektedir. İbnü'r-Râvendî'nin birdenbire Mu'tezile'den ayrılmaya karar vermesi imkân dahilinde değildir. Bu yüzden muhtemelen Bağdat'a gelmeden önce sahip olduğu bazı Şii kabullerin yeni göç ettiği Bağdat'ta tartışma konusu olması üzerine yaşanan tartışmalar neticesinde İbnü'r-Râvendî zamanla Mu'tezile ile arasındaki bağı kopararak Şiiliği savunmuştur.<sup>48</sup>

İbnü'r-Râvendî'nin yaşadığı dönemde Şiilerin başında imamları bulunuyordu. Bu durum imamlar adına üretilen rivayetlerin yaygınlaştırılması dışında Şii düşüncede pek fazla bir gelişme olmamasına ve bu dönemdeki teolojik ve fikri gelişimlerinin önünde engel teşkil etmesine sebep olmuştur.<sup>49</sup> Bu noktada İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye karşı Şiileri destekleyebilmek amacıyla mutedil ve savunulabilir argümanlar ortaya koyması ayrıca önem arz etmiştir. Dolayısıyla Câhız'ın *Fadileti'l-Mu'tezile* isimli eserine karşılık bir reddiye olarak *Fadîhati'l-Mu'tezile*'sini yazmasının sebebinin hem gerekçelerini de ortaya koyarak ayrılığını ilan etmek, hem de Şiiler arasında kendine bir yer edinebilmek olduğu düşünülebilir.

A'sem İbnü'r-Râvendî'nin eserlerinden yapılan alıntılar ve yazılan reddiyelerden yola çıkarak İbnü'r-Râvendî'nin Şiiliğin temel inançlarını Tanrı inancı, Bed'â, Rec'at, İmamet, İsmet ve Hz. Muhammed'in ahabına karşı olan tavırları gibi konular altında ele aldığını belirtmiştir. Bu temel inanç ve ilkeleri savunup ortaya koyarken İbnü'r-Râvendî, karşılaştırmalı bir yaklaşım sergileyerek Şia ile Mu'tezile arasındaki fikri bağlantıyı göstermeye çalışır. Şia ve Mu'tezile arasında fikri açıdan bir ilişki bulduğunda Mu'tezilileri Şiilerle aynı şeyi savunmakla eleştirir. Bu duruma Şiiliğin Bed'â ve Mu'tezile'nin nesh hakkındaki görüşlerini karşılaştırması örnek olarak verilebilir. Görüşler arasında bir ilişki bulamadığında ise kendi düşüncelerini ortaya koyarak Şiileri savunur. Bunu yaparken bazen Câhız ve diğer Mu'tezililerin Şiilere atfettikleri iddiaları yalanlar, bazen de Şiilerin savundukları fikirleri mantıksal olarak ispat eder.<sup>50</sup>

İbnü'r-Râvendî'ye göre Mu'tezile, Şia'ya karşı saygısızca davranmış ve batılın her türlüşünden uzak duran Şia'yı, aralarındaki gulat düşüncede olanların sözlerinden hareket ederek haksız bir biçimde

<sup>46</sup> Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, 172.

<sup>47</sup> Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, 5; A'sem, *Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadîhat al-Mu'tazilah*, 33.

<sup>48</sup> Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 45.

<sup>49</sup> Cemil Hakyemez, "Şii İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13 (2008): 22-24; A'sem, *Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadîhat al-Mu'tazilah*, 54.

<sup>50</sup> A'sem, *Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadîhat al-Mu'tazilah*, 36, 44.

karalamaya çalışmıştır.<sup>51</sup> İbnü'r-Râvendî, ılımlı ve aşırı Şiilerin birbirinden farklı olduğunu ve Şiiliğe ait olduğu söylenen aşırı görüşlerin ılımlı Şiilerin inançları olmadığını belirtmesiyle Câhız'dan ayrılmaktadır. Bu yüzden İbnü'r-Râvendî'nin Şiiliğe dair yaklaşımı konuya bir bütün olarak bakmaya çalıştığı için dengeli ve tutarlı gözükmektedir. İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile bünyesinde de (Cehm b. Safvan, Dırar b. Amr, Hafs el-Ferd, Hüseyin en-Neccâr vb.) aşırılıkçıların bulunduğunu ve onların da fikri açıdan Şîî aşırılıkçılardan farkı olmadığını belirterek Mu'tezile'ye karşı onların yaptığı şekilde karşılık verir.<sup>52</sup>

Mu'tezile'nin Şiiler için öne sürdüğü heretiklik ve din dışılık iddialarının aynısının Mu'tezile için de geçerli olduğunu göstermeye çalışan İbnü'r-Râvendî, Mu'tezililerin ve Câhız'ın aslında böyle düşünmedikleri halde Şiileri inançsızlık ve bağnazlıkla suçladıklarını iddia etmektedir. Elimizdeki kaynaklara göre İbnü'r-Râvendî, Şiileri savunma noktasında Hişâm b. Hakem ve Allah'ın suretinin olduğunu söylediği belirtilen fakat ismi verilmeyen<sup>53</sup> bir şahıs dışında Şîî kaynaklardan neredeyse hiç referans göstermiyor gibi görünmektedir.<sup>54</sup> Onun bu şekilde referans göstermediği halde Şîî inançlardan haberdar olması Şiilik ile ilgili bilgisinin oldukça geniş ve kapsamlı olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

İbnü'r-Râvendî Şiilerin 9. İmamı Muhammed el-Cevâd (ö. 219/834) ve 10. İmamı Ali el-Hâdi (ö. 254/868) ile çağdaş olsa da Şiilik ile ilgili herhangi bir çalışmada bu isimlerden bahsetmemiş ve onlardan faydalanmamıştır.<sup>55</sup> İbnü'r-Râvendî, Şiilerin pek çoğunun kelimadan ve kelamcılardan nefret ettiği için Mu'tezile'nin sözlerindeki hataların ve küfür kabul edilebilecek görüşlerinin farkında olmadıklarını söyleyerek Şîa'yı eleştirmektedir.<sup>56</sup> İbnü'r-Râvendî'nin Şiilere yönelik böyle bir eleştiri yapması fikri yapısının Şiiliğe körü körüne bağlı olmadığını göstermektedir.

## 2.2. İbnü'r-Râvendî'nin Şîa ile İlişkilendirilen Görüşleri

İbnü'r-Râvendî'nin herhangi bir eserinin elimize ulaşmaması, birinci el kaynaklardan görüşlerine başvurmamız noktasında engel oluştursa da biz farklı kaynaklardan aktarılan ve İbnü'r-Râvendî'ye ait olduğu düşünülen fikirleri gözden geçirerek birtakım fikirlerinin Şîî doktrinler ile doğrudan ilişkisi olduğunu tespit ettik. İbnü'r-Râvendî, bazı görüşlerini temellendirme adına İmâmiyye kelâmının önemli temsilcilerinden olan Hişâm b. Hakem'den sıklıkla bahsetmektedir. Hayyât'a göre İbnü'r-Râvendî, Şîî kelâmcı Hişâm b. Hakem'i otorite kabul etmiştir. Nitekim Hişâm b. Hakem'in fikirlerini savunmak üzere *Kitabü İhticâc li-Hişâm b. Hakem* adında bir kitap yazdığı da bilinmektedir.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, 3, 156-157.

<sup>52</sup> Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, 133, 152; A'sem, *Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*, 45.

<sup>53</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Nu'mân olduğunu düşündüğümüz bu şahıs, ilk Şîî kelâm alimlerinden ve Şeytânüttâk ismiyle bilinmektedir. Allah'ın cisim değil de insan görünümünde bir nur olduğunu iddia eden Şeytânüttâk'a *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Mu'tezile fi imâmeti'l-mefdûl* isimli bir eser nisbet edilmektedir.

<sup>54</sup> Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, 109-120, 144.

<sup>55</sup> A'sem, *Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*, 53.

<sup>56</sup> Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, 4.

<sup>57</sup> İbnü'n Nedim, *el-Fihrist*, 1997, 217; Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", 21/181.

İbnü'r-Râvendî'nin Hişâm'a nisbet ederek aktardığı ve kendisinin de benimsediği görüşe göre Allah ezelden itibaren bilen bir varlıktır ve Tanrı'nın cisimlere ve olayların olacağına dair bilgisi kadim iken, olduğuna dair bilgisi hâdistir. Dolayısıyla âlemde meydana gelen değişme ve hareketlilik ezelden beri veya ezeli bir bilgi ile bilinmektedir. Cisim ezelden beri mevcuttur ve müteharrik bir haldedir. Cismanî hadiselerin gerçekleşmesi ve ilahî ilimde vâki olan şey aynıdır.<sup>58</sup>

Ona göre hareket, iki yerdeki iki oluşturdur. Bunlardan birincisi, hareket eden ilk yerdeyken hareket edenin içindedir; ikincisi de hareket eden ikinci yerdeyken onun içinde bulunur.<sup>59</sup> Tanrı-âlem ilişkisini cisim temelli bir anlayışa bağlaması ve ilahî ilim ve faaliyetin ezeliği ile cismin ezelden beri müteharrik olması arasında paralellik kurması onun ateist-materyalist olarak kabul edilmesine sebep olmuştur. Bu düşüncenin sahiplerine “dehri”, bu fırkaya da dehriyye denilmektedir. İbnü'r-Râvendî'nin de söz konusu görüşü benimseyerek sistemleştirdiği ve akımın öncüleri arasında sayıldığı şeklinde yaygın bir kanaat bulunmaktadır.<sup>60</sup>

Hayyât Câhız'ın eserini savunduğu için ondan etkilenmiş, Câhız'ın Şia'yı Râfizi olarak isimlendirmesi, Hayyât tarafından da benimsenmiştir. Nitekim Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'den ayrılması üzerine Râfiziler'e meylettiğini söylemiştir. Bu dönemde Râfizi olarak isimlendirilenlere bakıldığında Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin en faziletli kişi olduğunu benimseyerek onu Hz. Ebubekir'e tercih ettikleri için bu şekilde isimlendirildikleri görülmektedir.<sup>61</sup> Eş'arî tarafından da Râfizi olarak tanımlanan İbnü'r-Râvendî, Hz. Ali'nin imâmetine yönelik görüşler ileri sürerek İmâmiyye-Râfiza imâmet teorisini desteklemiştir. O, Şii fikirlere yakın olduğu düşünülen görüşlerini *Kitâbü'l-İmâme* isimli eserinde bir araya getirmiştir.<sup>62</sup> Hişâm b. Hakem ve Ebû İsa el-Verrâk'a nisbet edilen “nass-ı celî” düşüncesi *Kitâbü'l-İmâme*'de sistemli bir şekilde ortaya konulmuş olmalıdır.<sup>63</sup>

Bu eserde İbnü'r-Râvendî, Hz. Muhammed'in kendisinden sonra gelecek kişiyi isim ve nesep olarak belirlediğini ve Hz. Peygamberin ashaba, tayin ettiği kişinin önüne geçmemelerini ve ona karşı gelmemelerini söylediğini belirtmektedir. Fakat Râvendî'ye göre Rasulullah'ın verdiği bu emre az sayıda insan uymuş, bu üç beş kişi dışındakiler ise emri hafife alıp muhalefet ederek yerine başka birisini getirme noktasında ittifak etmişler ve bunu yaparak nassa aykırı davranmışlardır.<sup>64</sup>

Kadî Abdülcebbâr'dan aktarıldığına göre İbnü'r-Râvendî, Hz. Ebubekir'in akli kıt, korkak ve cahil biri olduğunu söylemektedir. Hz. Ebubekir'in halife seçilmesi meselesi ile ilgili olarak ise pek çok kimsenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra ona biat etmediğini söylemiştir. İmamiyye, Hz. Muhammed'in açık bir nassla “*Ali b. Ebî Talib, benden*

<sup>58</sup> Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 108-109.

<sup>59</sup> Ebu Mansûr Abdülkâhir el Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak/Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 116.

<sup>60</sup> Kutluer, “İbnü'r-Râvendî”, 21/181.

<sup>61</sup> Aydın, *Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 100-101, 124.

<sup>62</sup> Habip Demir, *Horasan'da Şiilik: İran'da Şiiliğin Tarihsel Arka Planı* (Ankara: Otto, 2017), 204.

<sup>63</sup> Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn/İlk Dönem İslam Mezhepleri*, trc. Mehmet Dalkılıç & Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 82; Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 102, Kutluer, “İbnü'r-Râvendî”, 21/182.

<sup>64</sup> Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 3.

sonra üzerinize halifedir.” ve “Müminlerin emirliğini ona verin.” buyurduğunu ilk olarak İbnü'r-Râvendî ile iddia etmişlerdir.<sup>65</sup> İbnü'r-Râvendî ve arkadaşları Ensar ve Muhacire dil uzatmışlar ve Rasulullah'ın doğruluğu ve nübüvveti konusunda insanlara şüphe aşılayarak ondan nefret ettirmeye yol aramışlardır. Bu isimler sadece bununla kalmayıp İmâmiyye'ye destek, Hz. Peygamber'e ta'n ve Râfıza tabakası konusunda da birtakım kitaplar yazmışlardır.<sup>66</sup>

İbnü'r-Râvendî'nin çağdaşı olan İmam Mâtürîdî, bu konuda Abdülcebbâr'ın aktardıklarından farklı düşünceler aktarmaktadır. İbnü'r-Râvendî hakkındaki karalamalar nedeniyle eserlerinin yakıldığı ve zındık iddialarının dolaştığı bir dönemde, *Kitâbu't-Tevhid* isimli eserinde İbnü'r-Râvendî'den alıntılar yaparak Ebû İsâ el-Verrâk'a karşı nübüvveti ispatlamaya çalıştığından bahsetmiştir.<sup>67</sup> Eserde nübüvveti reddeden fikirler Ebû İsâ el-Verrâk'a, peygamberliği ispat yönündeki deliller ise İbnü'r-Râvendî'ye izafe edilmiştir. İbnü'r-Râvendî için, mucizeleri alaya alan ve nübüvveti eleştiren Ebû İsâ el-Verrâk'a karşı mücadele veren bir öğrenci portresi çizilmektedir.

*Kitâbu't-Tevhid*'deki bilgiye göre İbnü'r-Râvendî, zındık ve mülhidlerini eleştirilerini engellemek ve Tevhid ehlinin hakkı benimsemesi amacıyla Rasulullah'ın tarihi konumunun değişmeden günümüze kadar geldiğini söylemektedir. İnkarcılar Hz. Peygamber'de birtakım zaafırlar arasalar da Hz. Peygamber'in söylediği sözlerin doğruluğuna ümmet ittifak etmiştir. Ona inananlar vahyin kaynağı ve muhtevası noktasında mutmain olmuştur ve Hz. Peygamber kendisine gelebilecek tüm şüpheleri bertaraf etmiştir.<sup>68</sup>

Hayyât, Hz. Muhammed'in farzları yerine getirirken yanılması ihtimalini savundukları için İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'yi eleştirdiğini aktarmaktadır. Bununla beraber Râfizi olduğu ve imâmet görüşünü benimsediği için Hz. Peygamber'den delil olarak nakledilen bir meselede ümmetin tamamının hata etmesini kabul etmediğini söylemektedir. Çünkü İbnü'r-Râvendî'ye göre imam da ümmetin içerisinde bir ferttir ve imamın hata etmesi ve günah işlemesi mümkün değildir.<sup>69</sup>

Kadî Abdülcebbâr, İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbü'l-Ferid*'de Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve ismet sıfatını sorguladığını ve Hz. Peygamberin beşerî zaafırlarla nebevî şahsiyetini zedeleyecek hatalar yaptığını söylediğini aktarmaktadır. Başka bir yerde ise İbnü'r-Râvendî'nin imamet ve nübüvveti karşılaştırarak imam için ismet sıfatının gerekliliğini savunduğu için Ebû Ali Cübbâî tarafından eleştirildiğini belirtmektedir.<sup>70</sup> İbnü'r-Râvendî'nin peygamberlerin ismet sıfatını sorguladığını ve Hz. Peygamber'in hata edebileceğini savunduğunu kabul ettiğimiz taktirde buna mukabil olarak Şii imamların masumiyeti fikrini ne ile temellendirdiği soru işareti oluşturacağından bu bilgi çelişkili görünmektedir.

<sup>65</sup> Kadî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâ'ili'n-Nübüvve*, 430, 1206; el-Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdad*, 367.

<sup>66</sup> Kadî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâ'ili'n-Nübüvve*, 680-682.

<sup>67</sup> A'sem, *Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*, 60; H. S. Nyberg, “Önsöz”, 25.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, Ebu Mansûr, *Kitâbu't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2002), 249.

<sup>69</sup> Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 93-96.

<sup>70</sup> Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid*, nşr. Emin el-Hulî (Kahire: y.y., 1380/1960), 20/ 1, 37.

İbnü'r-Râvendî'nin Şîa ile ilişkilendirilen bir diğer düşüncesi de Bedâ ve Rec'at konusudur. Hayyât'ın aktardığına göre İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile'nin nesh konusundaki görüşlerini Şîa'nın Bedâ<sup>71</sup> meselesinde kabul ettiğini söylemiş ve aralarında yaşanan ihtilafın müsemmadan değil isimden kaynaklandığı iddia etmiştir.<sup>72</sup> İbnü'r-Râvendî, Şîa'nın bu konuda Kur'an'dan ve icmadan birtakım deliller getirdiğini iddia etmiştir. Şîa, Kur'an'dan "*Allah, istediğini siler, istediğini de sabit bırakır. Ana kitap (Levh-i Mahfuz) O'nun yanındadır.*" ayetini delil getirmiştir.<sup>73</sup> İcmâdan ise Hz. Peygamberin "*Sadaka önceden belirlenmiş hükmü def eder*" ve "*Mü'min kulumun ruhunu almaktaki tereddüdüm kadar hiç tereddüte düşmedim.*" sözünü delil olarak kullanmışlardır.

Hayyât'ın aktardığına göre İbnü'r-Râvendî herhangi bir fiilin kendisine zor gelmediği faal bir zatın durumunun, fiillerinde herhangi bir arttırma, eksiltme veya takdim ve tehir yapamayan bir zatın durumundan daha yüce olduğunu söyleyerek Mu'tezile'den Câhız ve Nazzâm'ı eleştirmiştir.<sup>74</sup> Bir taraftan da Bedâ düşüncesinin Câhız ve Nazzâm'ın düşüncesinden daha kötü olmadığını belirterek sanki Bedâ'yı da onaylamıyor izlenimi vermektedir.<sup>75</sup> Onun tam anlamıyla onaylamadığı bir görüşü savunmaya çalışması ve zındık olarak anılmasına rağmen bu görüşleri desteklemek amacıyla ayetleri delil olarak göstermesi ya fırtınalı bir fikir hayatı olduğunu veya Mu'tezile'ye karşı olan düşmanlığının Şîa'yı savunmak için her türlü yola başvurmasına sebep olduğunu düşündürmektedir.

Hayyât'tan aktarıldığına göre İbnü'r-Râvendî Şîa'nın Rec'at görüşüyle Allah'ın Tevhid ve adaletini nakzetmediğini, Allah'ın buna güç yetirme anlamında herhangi bir engelinin olmadığını ve Rec'at'ın hikmeti bozmadığını iddia etmektedir. Şîa'ya göre de akıl Rec'at'i reddetmez, Rec'at batıl olamaz ve eğer batıl olacaksa da ancak sem'i (vahy) ile batıl olur.<sup>76</sup>

İbnü'r-Râvendî, sem'in Kur'an, icma ve bilgiyi zorunlu kılan haber olmak üzere üç yolu olduğunu söylemiştir. O, Kur'an'dan "*Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin.*"<sup>77</sup> ayetini, icmadan ise Hz. İsa'nın ölüleri dirilttiği ve dünyaya döndürdüğüyle ilgili rivayetleri delil olarak göstermektedir. Rec'at konusunda şerh edilmiş ve yorumlanmış sadık haberlerin geldiğini, sadece Emevilerin buna muhalefet ettiklerini ve bu yüzden bu rivayetleri iptal ettiklerini söylemektedir.<sup>78</sup>

### 2.3. Şîilerin İbnü'r-Râvendî'ye Karşı Yaklaşımı

Kadî Abdülcebbâr, İbnü'r-Râvendî'yi İmâmiyye alimlerinden kabul etmiştir. Ona göre İbnü'r-Râvendî, Ensar ve Muhaciri kötöleyen kitaplar yazdığı için Şîiler onu dost edinmiş ve kitaplarındaki görüşlere müracaat etmişlerdir.<sup>79</sup> Fakat ilginçtir ki Abdülcebbâr'ın iddiasına ve İbnü'r-

<sup>71</sup> Şîa fırkalarına göre Allah'ın irade, ilim ve tekvin sıfatlarında değişmeler olabileceğini ifade eden kelâm terimidir.

<sup>72</sup> Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, 127.

<sup>73</sup> 13, Ra'd, 39.

<sup>74</sup> Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, 127-131.

<sup>75</sup> Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, 129.

<sup>76</sup> Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, 130.

<sup>77</sup> 40, Mü'min, 11.

<sup>78</sup> Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, 131-132.

<sup>79</sup> Kadî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâ'ili'n-Nübüvve*, 120, 122.

Râvendî'nin *Fadîhâtü'l-Mu'tezile*'de Şîîliği savunmasına rağmen Şîîler İbnü'r-Râvendî'ye ve onun eserlerine gereken ilgiyi göstermemişlerdir.

İbnü'r-Râvendî'nin yaşadığı dönem Şîîlik tarihinde oldukça karışık ve sıkıntılı bir dönemdi. Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) imam olmasından on ikinci imam olarak kabul edilen Muhammed el-Mehdî'nin ortadan kaybolmasına kadarki dönemde geleneksel Şîîlik henüz tam olarak oluşmamıştı. Şîa, gaybet öncesi dönemde dünyevî ve uhrevî sorunların çözümü için gerekli olan bilgileri Hz. Peygamber'in torunları olan ve masum kabul ettikleri imamlardan alıyorlardı ve bu durum Şîî teolojinin dinamik olarak gelişmesinin önünde engel teşkil etmekteydi. İbnü'r-Râvendî'nin de hayatta bulunduğu döneme tekabül eden bu zaman diliminde, sormak istediklerini Hz. Peygamberden öğrenen ashab gibi, Şîîlerin de din öğretimi için farklı bölgelere giden ve imamların görüşlerini nakleden Şîî alimlerden gerekli bilgileri alması, herhangi bir düşünürü ihtiyaç duymamalarına sebep olmuştur.<sup>80</sup>

Büyük Gaybet'e girilmesi ile beraber Şîî toplumun liderlik koltuğunda oluşan boşluk, alim ve fakihlerin gaybet öncesi döneme nazaran faaliyet sahalarını daha da genişletmelerine olanak sağlamıştır. İmamların vekili olma görevini devralan alimler, ortaya çıkan zaruret sonucunda imamların sözcüleri kabul edilerek onların eksikliklerini gidermişler ve teolojilerini geliştirmeleri konusunda özgür kalmışlardır.<sup>81</sup>

İbnü'r-Râvendî'nin, Şîîler ile ortak düşünceler barındıran Mu'tezile'yi sert bir şekilde eleştirmesi, Şîîler tarafından istenmeyen bir durum olarak görülmüştür. Şîa'ya ve Mu'tezile'ye karşı reddiyeler yazan Sünnîler'in, bu reddiyeleri yazarken İbnü'r-Râvendî'nin eserlerini kullanması da Şîîlerin İbnü'r-Râvendî'yi reddetmesinde etkili olmuştur. Daha önce de belirttiğimiz üzere, İbnü'r-Râvendî'nin Şîîliğin temel öğretilerinden olan Bedâ görüşünü de tam olarak onaylamaması Şîîliğin geleneksel inançlarını Mu'tezile karşısında savunsa da bunlara körü körüne bağlanmayarak rasyonel bir tutum benimsediğini göstermektedir. Tahminimizce bu gibi sebepler Şîîler'in İbnü'r-Râvendî'yi kendi alimleri olarak görmemesine ve İbnü'r-Râvendî'ye reddiye yazanlar arasına girmelerine sebep olmuştur.<sup>82</sup> Nitekim Şîa'nın önde gelen alimlerinden Ebû Muhammed en-Nevbahtî (ö. 310/922) ve Ebû Sehl en-Nevbahtî (ö. 311/924) İbnü'r-Râvendî'ye reddiye yazan isimlerden iki tanesidir.<sup>83</sup>

Şîîler tarafından yazılan reddiyelere karşın Şîa'nın fıkıh ve kelam alimi Şerif el-Murtazâ, Şîîler arasında farklı bir tutum sergilemiş ve İbnü'r-Râvendî'yi savunmuştur.<sup>84</sup> Şerif el-Murtazâ, Kadî Abdülcebbar'ın düşüncelerine karşı sert bir karşılık olarak yazdığı *eş-Şâfi fi'l-İmâme* isimli eserinde İbnü'r-Râvendî'nin imamet konusuyla ilgili olarak getirdiği delillerden bazılarını eleştirse de İbnü'r-Râvendî de dahil olmak üzere Şîîlikle ilgisi olduğu söylenen alimleri birbirinden ayırmış ve

<sup>80</sup> Hakyemez, "Şîî İmâmîyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet", 13, 23; A'sem, *Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*, 54.

<sup>81</sup> M. Hussain Jassim, *Occultation of the Twelfth Imam* (Tahran: y.y., 1982), 148-149; Hakyemez, "Şîî İmâmîyye Fıkhının Teşekkül Süreci", 23.

<sup>82</sup> A'sem, *Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*, 52-55; Niyazi Kahveci, *Mu'tezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 28.

<sup>83</sup> Ebû Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb, *Me'âlimü'l-Ulemâ* (Kum: Müesseetu Neşri'l-Fukahâ, 1425/2005), 28; Paul Kraus, "Beitrag zur Islamischen Ketzergeschichte" 14/4 (1934): 361; Hakyemez, "Şîî İmâmîyye Fıkhının Teşekkül Süreci", 20.

<sup>84</sup> Kahveci, *Mu'tezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma*, 28.



İbnü'r-Râvendî'nin suçlanmasının sebebinin Mu'tezile'yi eleştirmesi olduğunu belirtmiştir.<sup>85</sup>

Câhız ve İbnü'r-Râvendî'nin entelektüel tavırlarını karşılaştırarak ikisinin yönteminin birbirinin aynısı olduğunu söyleyen Murtazâ, eserlerini tartışmacı bir yöntem üzerine inşa ettiği ve Mu'tezile'ye eleştiriler yönelttiği için İbnü'r-Râvendî'nin imajının çarpıtıldığını ve kötü gösterildiğini düşünmektedir. Ona göre Câhız da İbnü'r-Râvendî gibi birbiriyle çelişkili ve farklı olan fikirleri araştırarak bunlar hakkında incelemeler yazmıştır fakat Câhız'ın bu tavrı, onun derin bir şüphe ve ilhad içerisinde olduğunu göstermemektedir. Dahası İbnü'r-Râvendî eserlerinde hiçbir zaman "ben bu mezheplere inanıyorum" veya "bunlar haklıdır" dememiş, sadece ele aldığı görüşleri aktarmakla yetinmiştir. Her ne kadar bu şekilde savunmaya çalışsa da Murtazâ'ya göre İbnü'r-Râvendî, bu kitaplara ve yazdıklarına inansa da inanmasa da bunları telif ederek hata etmiştir.<sup>86</sup>

Şerif el-Murtazâ'nın Câhız ve İbnü'r-Râvendî'yi karşılaştırarak ele almasındaki asıl amaç kanaatimizce İbnü'r-Râvendî'yi temize çıkarmaktan ziyade Câhız'ı suçlamak gibi görünmektedir. Şerif el-Murtazâ gibi Şiiler arasında çok önemli yeri olan bir alimin İbnü'r-Râvendî hakkındaki fikirlerinin görmezden gelinmesi ve Şiilerin kendilerinin davalarını savunan ve ilerletmeye çalışan İbnü'r-Râvendî'ye ve onun eserlerine karşı olumsuz tutum sergilemesi oldukça şaşırtıcı ve düşündürücüdür.

## Sonuç

İslam tarihinde siyasi ve kültürel açıdan önemli yeri olan ve tarihçiler tarafından Abbasi tarihinin altın çağı olarak nitelendirilen Abbasilerin ilk döneminde hem farklı siyasi politikalar izlenmiş hem de kültürel faaliyetler zirveye ulaşmıştır. Böylesine önemli bir devirde siyasi erkin etki alanından uzak bir bölge olan Horasan'da yaşamış, adından sıkça söz ettirmiş ve fikirleriyle ön plana çıkmış önemli isimlerden biri de İbnü'r-Râvendî'dir. İbnü'r-Râvendî'nin Horasan'daki hayatı ile ilgili elimize herhangi bir bilgi ulaşmadığı için ona dair bilgilerimiz Bağdat'ta bulunduğu dönemle sınırlı kalmıştır.

Bu dönemde Mütevekkil'in halife olmasıyla Mu'tezile'ye ve Şiiliğe karşı büyük bir darbe vurması ve neticesinde bütünüyle zıt bir şekilde değişen siyaset, aralarında önceleri belli bir uzlaşma olan Mu'tezile ve Şîa'nın da arasını bozmuştur. Böyle hareketli ve polemiklerle dolu bir ortamda bulunan ve bu ortamın oluşmasına katkıları olan İbnü'r-Râvendî'nin önceleri Mu'tezilî iken daha sonra Şiiliğe geçmesi, eski mezhebiyle arasındaki çekişmeler ve kullandığı üslup, başta eski mezhebi olmak üzere diğer mezheplerin de onu marjinal fikirleri olan biri olarak görmesine sebep olmuştur. Karşılaştığı büyük tepkiler ve karalama kampanyalarının sonucunda eserlerinin üstü örtülerek yakılmış ve hiçbir eseri elimize tam olarak ulaşmamıştır.

İbnü'r-Râvendî'nin hayatı, eserleri ve fikirlerine dair bilgiler büyük ölçüde müphemlik arz etmektedir. Hakkında bu denli şüphelerin olması ve hakkındaki bilgilerin yer yer kurgu izlenimi vermesinde İbnü'r-Râvendî'nin hemen her grupla ve devletle çatışma içerisinde olması ve

<sup>85</sup> Demir, *Horasan'da Şiilik*, 204.

<sup>86</sup> Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 63-64.

elimize herhangi bir eserinin ulaşmaması etkili olmuştur. Eserlerinin günümüze ulaşmaması nedeniyle onun hakkındaki bilgileri, Bağdat'taki Mu'tezilî çevreyle arasında geçen mücadeleler neticesinde ona karşı yazılan reddiyelerden öğrenmekteyiz.

Bazı Mu'tezilî alimler kaybolmakta olan itibarlarını yeniden kazanmak, olumsuz bakılan Şîî düşünceden Mu'tezile'yi arındırmak, kendi mezheplerini övmek ve Şîa'yı reddetmek amacıyla eserler yazmışlardır. Mu'tezile'nin bu tavrı ve Câhız'ın *Fadîletü'l-Mu'tezile* isimli eseri yazarak Şîa'ya saldırması üzerine İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile ile olan bağlarını kopararak doğrudan Şîa'yı destekleyen bir tavırla *Fadîhatü'l-Mu'tezile* isimli eserini yazdı. Bu eserle Mu'tezile'ye bir nevi meydan okuyan İbnü'r-Râvendî'nin, Câhız'ın fikirlerini reddederek Şîa'ya dair yapılan suçlamaları aynı şekilde Mu'tezile'ye yöneltmesi onun Bağdat Mu'tezile'si tarafından ciddi bir dışlamaya maruz kalmasına sebep olmuştur.

İbnü'r-Râvendî, her ne kadar Bağdat'a geldikten sonra Mu'tezilîlerle müsbet bir ilişki geliştirse de ekolden ayrıldıktan sonra Mu'tezile tarafından insanları şüphe ve ilhada sürükleyen biri olarak tanıtılmıştır. İbnü'r-Râvendî daha sonra Şîiliği savunsa da hakkında devam eden şiddetli kampanyalara dayanamayarak Bağdat'tan kaçmak zorunda kalmıştır. İbnü'r-Râvendî'nin düşünce grafiğini, fikrî gelişimini ve ilmî kişiliğini kesin bir şekilde belirlemek zor olsa da klasik kaynakların çoğunda başlarda bilinçli bir Mu'tezilî olduğu, daha sonra Şîî-Râfizî doktrinleri benimseyerek birtakım aşırı Şîî fikirleri savunduğu ve fikrî yapısını ana hatları ile Şîiliğin şekillendirdiği kaydedilmektedir.

İbnü'r-Râvendî *Fadîhatü'l-Mu'tezile*'de Mu'tezile'ye karşı Şîiliği savunsa da bu eser Şîîler arasında beklenen ilgiyi bulamamıştır. Şîîlerin kendileri için gerekli olan bilgileri imamların görüşlerini nakleden Şîî alimlerden alıyor olması, Mu'tezile ve Şîa'ya karşı reddiyeler yazan Sünnîler'in kendi iddialarına dayanak sağlamak için İbnü'r-Râvendî'nin eserlerini kullanması, Şîiliğin geleneksel inançlarına körü körüne bağlanmayan İbnü'r-Râvendî'nin Şîiliği yalnızca övmekle kalmayıp aynı zamanda eleştirmesi ve Şîa'ya karşı yönelttiği eleştirilerinde rasyonel bir tutum sergilemesi bu görmezden gelmenin sebepleri olarak gösterilebilir.

### Kaynakça

- A'sem, Abdülemir. *Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*. Dımaşk: et-Tekvin li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 2010.
- Âlü Selmân, Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan. *Kütübün Hazzera Minha'l-Ulema*. Riyad: Daru's-Sumay'i, 1415/1995.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Bağdâdi, Ebu Mansûr Abdülkâhir. *el-Fark Beyne'l-Fırak/Mezhepler Arasındaki Farklar*. Trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Balcı, Rumeysa. *İbnü'r-Râvendî'nin Dinî ve Mezhebî Görüşleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demir, Habip. *Horasan'da Şîilik: İran'da Şîiliğin Tarihsel Arka Planı*. Ankara: Otto, 2017.

- Ess, J. Van. "Ibn ar-Rewandî or the Making of an Image". *al-Abhath*. 27 (1978-1979): 5-26.
- Ess, J. Van. *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra/ Theology and Society in the Second and Third Centruies of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*. Almanca'dan İngilizce'ye Trc. Gwendolin Goldbloom. Ed. Maribel Fierro v. dğr. Leiden-Boston: Brill, 2017.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn /İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Trc. Mehmet Dalkılıç & Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Hakyemez, Cemil. "Şii İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13 (2008): 7-36.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbnü'r-Râvendî el-Mülhid*. Nşr. H. S. Nyberg, Kahire: Mektebetü't Dâru'l-Arabiyye, 1344/1925.
- Hayyûn, Reşîd. *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdad*. Londra: Dâru'l-Hikme, 2000.
- Inati, Shams C. "Ibn ar-Rawandî". *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward Craig. 4: 636-637. Londra: Routledge, 1998.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'iz-Zamân*. Thk: İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-Sekafe, ts.
- İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Reşîdüddin Muhammed b. Ali. *Me'âlimü'l-Ulemâ*. Kum: Müesseetu Neşri'l-Fukahâ, 1425/2005.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Ebu'l Ferec. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülük*. Nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ & Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed Ebu Yakup İshak. *el-Fihrist*. Thk: İbrahim Ramazan, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- Jassim, M. Hussain. *Occultation of the Twelfth Imam*. Tahran: y.y., 1982.
- Kadî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *Tesbitü Delâ'ili'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. Trc. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kadî Abdülcebbâr. *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid*. Nşr. Emin el-Hulî. Kahire: Dâru'l Mısriyye, 1380/1960.
- Kahveci, Niyazi. *Mu'tezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Kraus, Paul. "Beitrage zur Islamischen Ketzergeschichte: das Kitab az-Zumurrud des Ibn ar-Rawandî", *Rivista Degli Studi Orientali*, 14/ 2-4 (1933-1934): 93-129, 335-379.
- Kutluer, İlhan. "İbnü'r-Râvendî". *DİA*. 21: 179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikad*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhid*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2002.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*. Nşr. Barbier de Meynard. Paris: y.y., 1861.

- 
- Mez, Adam. *The Renaissance of Islam*. Almanca'dan İngilizce'ye Trc. Bakhsh, S. Khuda- Margoliouth D. S. Patna: Jubilee Printing and Publishing House, 1937.
- Stroumsa, Sarah. *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn Al-Rawandi, Abu Bakr Al-Râzî and Their Impact on Islamic Thought*. Leiden-Boston-Köln: Brill Academic Publishers, 1999.
- Tevhidî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs. *el-Besâ'ir ve'z-Zehâ'ir*. Thk. Vedat Kadı, Beyrut: Dâr-u Sâdır, ts.
- Ümit, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefiler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (2010/1): 101-130.
- Vehb el-Kâtib, Ebü'l-Hasan İshak b. İbrahim b. Süleyman. *el-Burhân fî Vücûhi'l-Beyân*. Bağdat: y.y., 1387/1967.
- Yâfî, Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullah b. Es'ad b. Alî b. Süleymân. *Mir'âtü'l-Cenân*, Haydarâbâd: y.y., 1338/1920.

Turkish  
Journal of  
Shiite  
Studies

Şiilik Araştırmaları

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 1  
Sayı / Issue: 2  
Aralık / December 2019

**Nehcü'l-Belâga ve Kaynakları Sorunu**

*Nahj al-Balagha and It's Sources Problem*

**Hasan Apaydın**

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Mezhepleri  
Tarihi Anabilim Dalı

PhD. Student, Ankara University, Graduate School of Social Sciences, The Department of  
History of Islamic Sects  
Ankara / Turkey

[hasan1412@gmail.com](mailto:hasan1412@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-7048-7737>

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

\* Bu makale, “*Nehcü'l-Belâga'nun Kaynakları, İnşa Süreci ve Şiilik Üzerindeki Tesiri*” (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2019) başlıklı yüksek lisans tezimizden hareketle kaleme alınmıştır. (This article is based on our Master thesis titled “The Sources of Nahj al-Balagha, Construction Process and Effect on Shiism” (Ankara University, Graduate School of Social Sciences, Ankara, 2019))

**Geliş Tarihi / Received:** 17.10.2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 06.12.2019

**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2019

**Cilt / Volume: 1 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages:** 265-290

**Atıf/Cite as:** Apaydın, Hasan. “Nehcü'l-Belâga ve Kaynakları Sorunu”, *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (Aralık 2019): 265-290.

**İntihal:** Bu makale, *iThenticate* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by *iThenticate*. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** [turkishshiitestudies@gmail.com](mailto:turkishshiitestudies@gmail.com)

### Nehcü'l-Belâga ve Kaynakları Sorunu

#### Öz

Müslümanların on dört asrı aşan tarihi sürecinde yüzlerce mezhep ortaya çıkmıştır. Bunların çoğu tarihin dehlizlerinde kaybolup gitmiş, bazıları ise yaşama imkânı bularak günümüze kadar var olmuştur. Günümüze kadar gelen bu mezheplerden en önemli ikisi Ehl-i Sünnet ve Şîa ekolleri olup her iki mezhebin de inanç-uygulamalarına göre "sahih" kabul ettikleri kaynaklar bulunmaktadır. Şii dünyada Kur'an-ı Kerim'den sonra en fazla değer atfedilen ve "Kur'an'ın kardeşi" gibi benzetmeler yapılan kitaplardan biri *Nehcü'l-Belâga*'dır. Bu kitap, Şerîf er-Radî (ö. 406/1016) tarafından yazıldığı kabul gören ve içeriğinin ise Hz. Ali'nin hutbeleri, sözleri ve mektupları olduğu belirtilen bir eserdir. Bu yönleriyle eser din ve inanç esasları bakımından olduğu kadar tarihi bir kaynak olarak da önemini ortaya koymaktadır. Şii dünya için çok büyük bir öneme sahip olan bu eserin tarihsel süreçte incelenmesinin ve eser üzerindeki şüphelerin irdelenmesinin Ehl-i Sünnet camiası ve akademik çalışmalar için de önemli olacağı kanaatini taşımaktayız. Özellikle mezhepler arası karşılaştırmalı çalışmaların yapılması bakımından *Nehcü'l-Belâga* gibi temel ve önemli kaynaklarla ilgili eserlerin eleştirel çalışmaların yapılması son derece önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Nehcü'l-Belâga, İmam Ali, Şerîf er-Radî, Şii, Şîa, İmamiyye, Hadîs.

### Nahj al-Balagha and It's Sources Problem

#### Abstract

Hundreds of sects emerge in the historical process of Muslims for more than fourteen centuries. Most of them disappeared in the halls of history, others have existed until the present day by finding a chance to live. The most important of these traditions to date are Ahl-i Sunnah and the other is the Shi'a ecole and there are sources accepted as "authentic" according to belief-practices of both these sects. *Nahj al-Balagha* is one of the books that are the most value attributed and is likened to such as "Sibling of the Quran" after the Holy Quran in the ShiiteWorld. This book is considered to be specified work edited by Sharif al-Radi (d: 406/1016) and the contents of its are Imam Ali's sermons, words, and letters. The work reveals its importance as a historical source with these aspects as well as in terms of religion and belief. We believe that the researching of this work, which has great importance for the Shiite world, in the historical process, and the examination of the doubts on it, will also be important for the Ahl al-Sunnah community and academic studies. Especially, in terms of comparative studies among sects, it is extremely important to critically study the works related to basic and important sources like *Nahj al-Balagha*.

**Key words:** *Nahj al-Balagha*, Imam Ali, Sharifal-Radi, Shiite, Shia, Imamiyyah, Hadith.

## Giriş

İnsanoğlu ilmi ve düşünsel mirasını yazılı şekilde nesilden nesle aktarmayı başarmış olmakla birlikte ilk zamanlarda var olan sözlü mirasın da hakkını vermek gerekir. İnsanın güçlü hafızası aracılığı ile duygu, düşünce ve tecrübelerini bir sonraki nesillere aktarmayı başarmış olması bu yöntemde göz ardı edilmemesi gereken bazı hususların varlığını ortadan kaldırmaz. Örneğin aktarım esnasında kasıtlı veyahut kasıtsız olarak eksik, yanlış veya mübalağalı ifadeler bilgi verenin güvenilirliğini zedeleyecektir. Bununla birlikte yazının icadına rağmen sözlü anlatım, geleneksel toplumların edebi-dini ve ilmi hayatlarında büyük yer tutmaktadır.

İslam öncesi dönemlerde Araplar özellikle şiirleri ezberler ve bunlarla iftihar ederlerdi. İslam'ın ilk dönemlerinde de Arapların duyduklarını ezberleme kültürünün yaygın olduğu, özellikle Kur'an'ın ilk olarak hafızlar tarafından ezberlenerek korunduğu ve yayıldığı bilinmektedir. Bu kültür Hz. Peygamber'den sonra da devam etmiş fakat zaman içinde yerini yazılı kültüre bırakmıştır. İslam Peygamberi de bu konuya çok önem vermiştir ve Müslümanların okuryazar olmalarını tavsiye bağlamında ondan birçok hadis ve sünnet nakledilmektedir.<sup>1</sup> Tüm bunların ardından Müslümanlar arasında okuryazarlık oranı artmış, hafızlığa olan ilgi nispeten azalmış ve yazılı kültür hızla gelişmiştir. Hatta hadisler ve meşhur hatiplerin sözleri de bu yolla yayılmaya başlamıştır. İnceleme konumuz olan *Nehcü'l-Belâga* eseri de yaşadığımız bu zamandan yaklaşık bin yıl önce, bu yol ile toparlanmış hutbe, mektup ve özlü sözlerin yer aldığı bir kitaptır.

Söz konusu eser, yazıldığı dönemden yaklaşık dört asır öncesine ait verileri naklettiğini beyan etmektedir. Bu dört asırlık zaman zarfında az olan verinin aktararak gelmesi sorunu araştırmamızı zorlaştıran faktörlerin başında gelmektedir. Hz. Ali'nin sözlerini duyanların hemen oracıkta bunu kaleme alıp almadıkları, eğer daha sonra kaleme aldılarsa ne kadarını yazabildikleri, yazma işinde Hz. Ali'nin kendi kullandığı sözcüklerle mi yoksa mana ile mi naklin yapıldığı (yani orijinal lafızlarla değil kendi anladıkları şekilde mi yazdıkları) önemli soru ve sorunların başında gelmektedir. Bu sebeple öncelikle ilk dört asırdan elimize ulaşan, konu ile ilgili verilerin araştırılması gerekmektedir.

İlk dört asırda Hz. Ali'nin hutbe ve sözlerini yazma geleneğinin olması ve yaygınlığı bizim işimizi kaynak açısından biraz rahatlatmaktadır. Özellikle o kaynaklardan bazılarının günümüze ulaşmış olması en azından bazı bilgilerin karşılaştırılması ve doğrulanması veya yanlışlanması açısından bize kolaylık sağlamaktadır. Şerif er-Radi'nin eserinde bu kaynakların hangilerinden faydalandığının tespit edilmesi, onun eserini yazarken belirtilen kaynaklarla etkileşimini görmemiz açısından faydalı olacaktır. *Nehcü'l-Belâga* eserinde yazarın kaynak belirtmemesi sebebi ile Şii ulema bu sorunun halli için Mesâdir, Müsned ve Müstedrek kitaplarını yazmıştır; ancak bu çalışmamızda Ricâl ve fihrist kitapları ile müstakil yazılan şerhler ve eserler de incelenecektir.

*Nehcü'l-Belâga*, Hz. Ali'nin kendi yazdığı bir kitap olmadığı halde içerisindeki hutbe, mektup ve hadislerin Hz. Ali'nin sözleri ve mektupları

<sup>1</sup> Ali Nasiri, *Hadis İlimlerine Giriş*, çev. Muhammed Mehdi Turan, (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 39.

olduğu kanaati ile halk arasında onun kitabı olarak bilinmektedir. Bu eserle birlikte Hz. Ali'ye nispet edilen tüm eserler ilk asırdan itibaren hadis yazma geleneğinin varlığı ve yaygınlığını, bunun yanı sıra özellikle Hz. Ali'nin söz, fetva, hüküm, şiir ve hutbelerinin özel bir önem ile kaleme alındığını göstermektedir. Her ne kadar ilk asırda hadis yazma yasağı konulmuş ve hatta birçok hadis yakılmışsa da<sup>2</sup> bu yasağa uymayanların var olduğunu anlamaktayız. Hz. Ali'ye atfedilen eserlerden bazıları günümüze ulaşmayı başarmış, bazılarının varlığı ise sadece Ricâl ve fihrist kitapları vasıtasıyla bilinmektedir.

Hz. Ali'nin hutbe ve sözlerinin kayda alınması ile ilgili en önemli sorun ne zaman, nerede ve nasıl kayda alındıkları ile ilgilidir. Özellikle uzun sohbetlerden oluşan hutbeler, bizim araştırma konumuzun da aslını oluşturduğundan, bu sorunlar önem arz etmektedir. Bunun için hutbelerin farklı nakillerinde bir farklılık olup olmadığı da inceleme alanımız içerisinde olacaktır.

## 1. Şerîf er-Radî ve Nehcü'l-Belâga'nın Aidiyeti ile İlgili Şüpheler

### 1.1. Şerîf er-Radî

Şerîf er-Radî veya Seyyid er-Radî olarak bilinen, Tahîru Zu'l-menâkib (temiz ve faziletler sahibi) lakaplı Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed b. İbrâhim b. İmam Mûsâ Kazım, 359/969 yılında<sup>3</sup> Bağdat'ın Kerh Mahallesi'nde dünyaya geldi. Anne ve baba tarafından Seyyid olan Şerîf Radî'nin nesebi, baba tarafından beş vasıta ile Ehl-i Beyt imamlarından İmam Mûsâ Kazım'a anne tarafından ise altı vasıta ile İmam Zeynelâbidîn'e ulaşmaktadır.<sup>4</sup> Şerîf er-Radî, genç yaşta üstlendiği büyük sorumluluklar, zamanın siyasi ve sosyal baskıları sonrasında 47 yaşında 6 Muharrem 406/1015 yılında, arkasında birçok eser bırakarak fani dünyaya veda etti. İlk önce kendi evine defnedildi ancak daha sonra vasiyeti üzerine veya evi yıkıldıktan sonra kardeşi Şerîf Murtaza tarafından cenazesi Kerbela'ya nakledilerek orada defnolundu.<sup>5</sup>

### 1.2. Eserin İçeriği ve Yazarı ile İlgili Şüpheler

Şii dünyada *Nehcü'l-Belâga'nın* Şerîf er-Radî'ye ait olduğu konusunda hiçbir şüphe bulunmamakla birlikte bazı Ehl-i Sünnet âlimleri *Nehcü'l-Belâga'nın* Seyyid Murtaza'ya ait bir eser olabileceğini dile getirerek yazarı hakkında şüphe etmişlerdir.

Bu şüpheyi ilk olarak ortaya atan<sup>6</sup> İbn Hallikân (ö. 681/1282) olmuştur. O, *Vefeyâtü'l-A'yân* isimli kitabında şöyle yazmaktadır: “İnsanlar; İmam Ali b. Ebi Tâlib'in hutbelerinin toplandığı “*Nehcü'l-Belâga*” isimli kitabı bir araya getirenin (yazarının), Şerîf Murtaza mı yoksa kardeşi Şerîf Radî mi olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları ise şöyle

<sup>2</sup> Ebü Abdillâh Şemsüddîn Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, (Haydar Abad, t. y), 1/5; Nasîrî, *Hadis İlimlerine Giriş*, 99.

<sup>3</sup> Cemâlüddîn Ebü'l-Mehâsin İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, (Mısır: Vezaretü's-Segafe, 1383-1963), 4/240.

<sup>4</sup> Seyyid Muhsin Emin Âmilî, *A'yânü's-Şîa*, (Beirut: Darut Taaruf Li'l-Matbuat, 1403-1983), 9/216.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin Şerîf er-Radî, *Hakâ'ıku't-Te'vîl fî Müteşâbihî't-Tenzîl*, (Beirut: Daru'l-Ezva, 1406-1986), 111.

<sup>6</sup> Mahmud Muhammed el-Melâh, *Teşrihu Şerhi Nehcü'l-Belâga li İbn Ebü'l-Hadîd*, (Daru'l-Âlu'r-Riyaz Suudiyye, 2009), 8.



demekte “Gerçekten de o, Ali'nin sözleri değil, onu bir araya getiren Ali'ye nispet etmiştir.” Allah en iyisini bilendir.”<sup>7</sup>

İbn Hallikân'ın ardından Zehebî (ö. 748/1347), *Târîhu'l-İslâm*<sup>8</sup>, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*<sup>9</sup> ve *Mizânu'l-İ'tidâl*<sup>10</sup> adlı eserlerinde, *Nehcü'l-Belâga*'nın yazarına dair bilgilerin ve içerisindeki sözlerin Hz. Ali'ye nispetinin doğru olmadığını ifade etmiştir. Safedî (ö. 764/1362) *el-Vâfi Bi'l-Vefeyât*'ında<sup>11</sup> ve Yafîi (ö. 768/1366) *Mir'âtü'l-cenân*<sup>12</sup> adlı kitabında benzer şüpheleri dile getirmişlerdir. Bunlardan başka İbni Hacer Askalânî (ö. 852/1448) *Lisânu'l-Mizân*<sup>13</sup> adlı eserinde, İbnü'l-İmâd el-Hanbelî (ö. 1089/1678) *Şezerâtü'z-zeheb*'inde<sup>14</sup> ve el-Kannüci (ö. 1357/1938) *Ebcedu'l-Ulûm*<sup>15</sup> isimli kitabında benzer şüphelere yer vermektedirler.

*Nehcü'l-Belâga*'nın ön sözünde yazarın belirttiğine göre eserin telifinin 400/1009 yılında bittiği<sup>16</sup> ama eser hakkında ilk kuşkunun 681/1282 yılında vefat eden İbn Hallikân tarafından yani yaklaşık üç asır sonra dile getirildiği dikkat çekmektedir. Ayrıca daha sonra yapılan tüm eleştiriler İbn Hallikân'ın şüphesiyle büyük benzerlik içerisindedir. Bahse konu endişede hiçbir kitap adı veya delil sunulmamış sadece halk arasında böyle bir kanı olduğu beyan edilmiştir. Bu halktan kastın nerede yaşayan halk olduğu veya bu görüşü nerede dile getirdikleri ile ilgili de bir beyan sunulmamıştır. Ağırlıklı olarak şüphe, kitabın yazarının Şerif er-Radî mi yoksa Şerif el-Murtaza mı olduğu yönündedir.

Bahsedilen kuşkunun meçhul fiil kullanılarak (قیل söylenilmiş) dile getirilmesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu eserin Şerif el-Murtaza'ya ait olduğuna dair zikredilen bilgiyle ilgili hiçbir delil bulunamamıştır. Şerif er-Radî'ye ait olduğu bilinen diğer eserlere baktığımızda ise, birçok yerde *Nehcü'l-Belâga*'nın kendi eseri olduğunu söylediğini görmekteyiz.<sup>17</sup> *Nehcü'l-Belâga*'nın ön sözünde yazar, “Bu kitabı Hasâisu'l-Eimme kitabından sonra kaleme alıyorum”<sup>18</sup> demektedir ve *Hasâisu'l-Eimme*'nin ise Şerif el-Murtaza'ya değil Şerif er-Radî'ye ait olduğu malumdur.<sup>19</sup> Sonuç itibarıyla eserin Şerif er-Radî'ye ait olduğu kanısı daha sağlam ve güvenilir olduğu söylenebilir.

<sup>7</sup> Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebibekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbau Ebnai'z-Zaman*, (Beyrut: Daru Sadir, 1398-1978), 3/ 313.

<sup>8</sup> Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, (Daru'l-kitabi'l-Arabiyye, 1998), 29/434.

<sup>9</sup> Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (Beyrut: Muessetu'r-Risale, 1993), 17/589.

<sup>10</sup> Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, (Beyrut: Daru'l-Marife), 3/124: 5827.

<sup>11</sup> Salâhuddin Halîl b. Aybeg Safedî, *el-Vâfi Bi'l-Vefeyât*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasu'l-A'rabî, 2000), 20/231.

<sup>12</sup> Ebü Muhammed Abdullâh b. Es'ed el-Yemenî Yafîi, *Mir'âtü'l-cenân ve İbretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997), 3/43

<sup>13</sup> Ahmed b. Ali İbni Hacer Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, (Beyrut: Mektebetu'l-matbuati'l-İslamiyye, 1423-2002), 5/529.

<sup>14</sup> Ebü'l-Felah Abdülhay İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasu'l-Arabi), 357.

<sup>15</sup> Sıddik b. Hasen el-Kannüci, *Ebcedu'l-Ulûm*, (Beyrut: Daru'l-kutub-i'l-ilmîyye, 1978), 3/66.

<sup>16</sup> Muhammed b. Hüseyin Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, Hüseyin Ensariyan, (Kum: Daru'l-İrfan, 1388-2009), 383.

<sup>17</sup> Şerif er-Radî, *Hakâ'iku't-te'vil fî müteşâbihi't-tenzîl*, 167; Muhammed b. Hüseyin Şerif er-Radî, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, (Kum: Daru'l-Hadis, 1422-2001), 54, 79; Muhammed b. Hüseyin Şerif er-Radî, *Hasâisu'l-Eimme*, (Meşhed: Mecmeu'l-Buhusi'l-İslamiyye el-Astanetu'l-Mukaddesetir-Razaviyye, 1406-1985), 13.

<sup>18</sup> Muhammed b. Hüseyin Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, Feyzu'l-İslam, (İntişarat-ı Feyzu'l-İslam, 1371-1992), 12.

<sup>19</sup> Necâşi, *Ricâlü'n-Necâşi*, 398; Tûsî, *Fihristü Kütübî's-Şta ve Usulihim*, 288.

İkinci husus ise kitapta yer alan sözlerin Hz. Ali'ye ait olup olmadığı konusudur. Hz. Ali'nin hilafete daha evla olduğu, hakkının gasp edilmiş olduğu gibi ifadeler sebebi ile bu eserin Hz. Ali'ye nispetini yalan saymışlardır. Ancak bu konuda Şerif er-Radi'nin ağırlıklı olarak Şii kaynakları temel aldığını düşünürsek zaten Şii geleneğin inancı bu yönde olduğundan bu gibi beyanlar gayet anlaşılır olacaktır.

## 2. Hz. Ali'nin Hutbelerini Yazma Geleneği

Hz. Ali'nin sözleri ve hutbeleri birçok tarih ve hadis kitabında rivayet edilmektedir. Bu hutbelerden bazıları Medine, Basra ve Kûfe minberlerinde bazıları ise savaş meydanlarında okunmuştur. Hutbelerin konuları ise çok farklıdır. Bu hutbeler tevhid, yaratılış, peygamberler, İslam Peygamberi, ahlak, öğütler, ahkâm, cihad ve kamu yönetimi gibi konulardan oluşmaktadır. Birçok insanın Hz. Ali'nin hutbeleri ve sözlerini kaleme aldığı bilinmektedir. Bu eserler, Şeyh Ebû Ca'fer Tûsî ve muasırı olan Ebû'l-Abbâs Necâşî'nin zamanına kadar ulaşmış ve halkın kullanımında olan eserlerdi. Selçuklu sultanlarından Tuğrul Bey'in Bağdat'a girmesi ve Şiiler ile Sünniler arasında çıkan çatışmalarda birçok Şii kütüphanenin özellikle Şeyh Tûsî'nin kütüphanesinin yakılması sonucu bu eserlerden birçoğu yok olmuştur.

İbnü'l Cevzî şöyle nakleder: "*Bazzazîn'in şeyhi Ebû Abdillâh Cullab, Rafizilikte guluv suçlaması ile et-Tag kapsında öldürülmüş ve dükkânının kapısına asılmıştı, Ebû Ca'fer (et-Tûsî) kaçmış ve onun evi de yağmalanmıştı.*"<sup>20</sup> Yâkût el-Hamevî *Mucem-u'l-Buldan*'da "*Beynu'l-Sureyn*" kelimesinin açıklamasında şöyle nakleder: "*(Beynu'l-Sureyn) Suru'l-Medine'nin tesniyesidir (ikilidir) Bağdat'ın büyük mahallesi olan Kerh Mahallesi'nin ismidir, aynı zamanda en güzel ve en gelişmiş mahallesidir. Orada Adudu'd-Devle'nin oğlu Bahau'd-Devle'nin veziri Ebû Nasr Sabur b. Erdeşir'in vakfettiği kitaplarında olduğu bir kitap hazinesi bulunmaktadır. Dünyada onlardan daha güzel kitap yoktur... Selçuklu sultanlarının evveli Tuğrul Bey 447/1055 yılında Bağdat'a girdiğinde Kerh'in mağazaları ile bu kütüphane yakıldı.*"<sup>21</sup> Ebû'l-Fidâ *el-Muhtaşar fî Ahbâri'l-Beşer* kitabında 443/1051 yılının olaylarını anlatırken şöyle nakleder: "...*Bu yıl Sünniler ile Şiiler arasında büyük bir fitne çıktı hatta bu fitne neticesinde Mûsâ b. Ca'fer'in*<sup>22</sup> *kabri yakıldı...*"<sup>23</sup> Yine müellif bu kitapta Bağdat'ta Şiiler ile Sünniler arasında meydana gelen ihtilaflara değinmektedir.<sup>24</sup> Sonuç itibari ile tarihte yaşanan bu gibi sıkıntılar neticesinde birçok kütüphane ve kitap yakılmış veya ortadan kaybolmuştur.

### 2.1. Şiiler Dışında Hz. Ali'nin Hutbelerini Yazarlar

- <sup>20</sup> Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, (Lübnan: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415-1995), 16/8; Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvahid Şeybanî İbnü'l Esîr, *el-Kâmil fî'l-Târîh*, (Lübnan: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1407-1987), 8/301, 312, 324; Muhammed b. Hasan Tûsî ve Ca'fer b. Hasan Muhakkık Hillî, *en-Nihâye ve'n-Neketuha*, (Kum: Muessetu'n-Neşri'l-İslamî, 1417-1996), 1/9.
- <sup>21</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Bıldân*, (Beyrut: Daru Sadir, 1397-1977), 1/534.
- <sup>22</sup> Şia inancına göre yedinci imam.
- <sup>23</sup> Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ali b. Mahmûd el-Eyyübî, *el-Muhtaşar fî Ahbâri'l-Beşer*, (Basım yeri ve tarihi yok), 2/171.
- <sup>24</sup> Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtaşar*, 2/170, 172.

Hız. Ali'nin sözlerini ezberleme ve yazma geleneğinin sadece Şiiiler arasında değil diğer mezhep mensupları arasında da yaygın bir kültür olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Onlardan bazıları şunlardır:

**Abdulhamid b. Yahyâ Amirî (ö. 132/749):** Mervânî hükümdarlarının sonuncusu olan Muhammed b. Mervan'ın kâtibi Abdulhamid b. Yahyâ Amirî, bazılarınca kitabet sanatının ilk temsilcisidir. Abdulhamid'in şöyle söylediği rivayet edilmiştir: “*Esla'nun*<sup>25</sup> (Hız. Ali'nin) yetmiş hutbesini ezberledim, bu hutbeler birer çeşme gibi zihnimde kaynayıp duruyorlar.”<sup>26</sup>

**Amr b. Bahr Câhiz (ö. 255/869):** Arap edebiyatının imamı olarak bilinen ve Mes'udî'nin “*geçmişin en fasih yazarı*” olarak adlandırdığı, Ebû Osmân Câhiz *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde Hız. Ali'den birçok hutbe nakletmiştir.<sup>27</sup> Ayrıca Şerif er-Radî'den önce Hız. Ali'den yüz sözü seçerek nakletmiştir ki bu sözler Reşid Vatvat ve İbn Meysem Bahrânî tarafından şerh edilmiştir. Câhiz bu sözlerin açıklamasında şöyle demektedir: “*Bu sözlerin her biri Arapların güzel sözlerinden bin tanesine değer.*”<sup>28</sup>

**Abdurrahim b. Muhammed İbn Nübâte (ö. 374/984):** Abdurrahim b. Muhammed b. İsmail, Arapların meşhur hatiplerinden ve ediplerinden sayılmaktadır. İbn Nübâte şöyle nakletmektedir: “*Hutbelerden bir hazine buldum ne kadar harcasam da azalmıyor, tam tersi artıyor. Ezberlediklerimden çoğu Ali b. Ebû Tâlib'in öğütlerindedir.*”<sup>29</sup>

**Ebû İshâk İbrâhim b. Hilal Sabîî (ö. 380/990):** İbrâhim b. Hilal Herrânî Arapların ediplerinden, Büveyhiler devletinde kâtip, belagat ve şiir alanında meşhur şahsiyetlerden biridir. Mübarek, Ebû İshâk'ın yazdıklarından bir bölüm aktararak şöyle der: “*Eğer bu yazılanları Şerif er-Radî'nin Hız. Ali'nin sözlerinden naklettikleri ile karşılaştıracak olursak Şerif er-Radî ile Sabîî'nin aynı kaynaktan su içtikleri anlaşılmaktadır.*”<sup>30</sup>

### 3. Şerif er-Radî'den Önce Hız. Ali'nin Hutbelerini Kaleme Alanlar

Yapmış olduğumuz araştırma neticesinde Hız. Ali'nin hutbelerini kaleme alan birçok eser ile karşılaştık ve bu eserleri iki başlık altında toplamayı uygun gördük. Birincisi Hız. Ali'nin hutbelerini müstakil bir kitap olarak kaleme alanlar, ikincisi ise eserlerinde Hız. Ali'nin hutbelerine yer verenlerdir.

#### 3.1. Hız. Ali'nin Hutbelerini Müstakil Bir Kitap Olarak Kaleme Alanlar

Aşağıda beyan edeceğimiz Hız. Ali'nin hutbelerini müstakil olarak kaleme alan eserlerden hiçbirisi maalesef günümüze ulaşmayı başaramamıştır. Bunların varlıklarını ancak Ricâl ve fihrist

<sup>25</sup> اصلع veya النزاع Hız. Ali'nin lakaplarından biridir. Saçı dökülen veya alınının her iki tarafından saçı dökülen anlamlarındadır. Ebû Mufazzal Cemâlüddin Muhammed b. Mukrim İbn Manzur, *Lisanu'l-A'rap*, (Beyrut: Daru Sadir) 8/352; Şeyh Fahrüddin Türeyhî, *Mecmau'l-Bahreyn*, (Lübnan: Daru ve mektebetu'l-Hilal, 1985), 4/396; Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh Şeyh Sadük, *İtelü's-Şerây'i*, Çev. Seyyid Muhammed Cevad Zihni, (Tahran: İntişarat-ı Muminin, 1380-2001), 1/528.

<sup>26</sup> İbn Ebû'l Hadid, *Şerhu Nehcü'l-Belâga*, 1/26.

<sup>27</sup> Amr b. Bahr Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Kahire: Mektebetu'l-Ticariyyetu'l-Kübra, 1345-1926), 1/83, 237, 240, 312; Amr b. Bahr Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Kahire: Mektebetu'l-Hanecî, 1418-1998), 2/50-56.

<sup>28</sup> Meysem b. Ali el-Bahrânî (İbn Meysem), *Şerhu'l-Mie Kelime Li'l-İmam Ali b. Ebi Tâlib*, (Muessetu'l-urvetu'l-vusga, 1431-2010), 2.

<sup>29</sup> İbn Ebi'l Hadid, *Şerhu Nehcü'l-Belâga*, 1/24.

<sup>30</sup> Zeki Mübarek, *en-Nesru'l-Fenna fi Karni'r-Rabi*, (Kahire: Muessetu Hindavî, 2012), 650.

kitaplarından öğrenmekteyiz. Bu sebeple bu eserler ile *Nehcü'l-Belâga* arasında içerik olarak bir farkın olup olmadığı, eğer fark varsa hangi alanda ve ne kadar olduğu yönünde bir fikir yürütmemiz olanaksızlaşmaktadır. Ancak bir sonraki bölümde nakledeceğimiz müstakil olmayan ama eser içerisinde Hz. Ali'nin hutbelerini nakleden kitaplardan elimize ulaşmayı başaranlar arasında bir karşılaştırma yapmak mümkün olabilmektedir.

**Haris b. Abdullah Hemdanî (ö. 65/684):** Haris A'ver olarak da bilinmektedir. Tarihi verilere göre, Hz. Ali'nin hutbelerini toplayan ve bu alanda kitap yazan ilk kimsedir. Muhammed b. Yakub el-Küleynî kendi senedi ile Ebû İshâk Sebiyî'den Haris A'ver'in şöyle dediğini nakleder: “Hz. Ali bir gün ikindiden sonra halka hutbe okudu, insanlar O Hazretin Allah'a tazim konusundaki beyanlarından ve güzel sözlerinden hayrete düştüler. Ebû İshâk Sebiyî, “Haris A'ver'e acaba o sözlerden aklınızda kalan var mı?” diye sordu. Haris A'ver: “Ben Hz. Ali'nin konuşmalarını yazdım” dedi ve Hz. Ali'nin buyruklarını bize imla ettirdi.”<sup>31</sup>

**Zeyd b. Veheb el-Cühenî (ö. 96/714)** Ebû Süleyman Zeyd b. Veheb el-Cühenî el-Küfî, Hz. Ali'nin dostlarından biridir ve Hariciler ile yapılan Nehravan savaşında Hz. Ali'nin yanında yer almıştır.<sup>32</sup> Şeyh Tûsî onun hakkında şöyle yazmaktadır: “...Hz. Ali'nin bayramlarda ve başka zamanlarda yapmış olduğu konuşmaları toplamıştır... Ebû Mansûr Cühenî onun eserinden nakilde bulunmuştur.”<sup>33</sup> Zeyd b. Veheb tarafından yazılan bu eserin tam ismi *Hutebu Emîrû'l-Mü'minîn Â'lal Menabir Fil Cem'i ve'l-A'yad ve Gayrihima*'dır. Yazarın cahiliye devrini idrak etmesi ve Hz. Peygamber'in yanında Müslüman olması sebebiyle Hz. Ali'nin hutbelerini müstakil olarak yazan ikinci kâtip olduğunu söylemek yanlış olmaz.

**Lut b. Yahyâ (ö. 157/773):** Ebû Mihnef Lut b. Yahyâ b. Saîd b. Mihnef Ezedî'nin özellikle *Maktel-i Hüseyin* adlı eseri meşhurdur. Lut b. Yahyâ'nın birçok eseri bulunmakta, onlardan biri de Hz. Ali'nin hutbelerini topladığı kitaptır.<sup>34</sup> Ayrıca onun Hz. Fâtıma'nın hutbelerini de topladığı *Hutbetu'z-Zehra* isimli bir eseri de bulunmaktadır.<sup>35</sup>

**İbrâhim b. Hekem Fezarî (ö. 188/804)** Ebû İshâk İbrâhim b. Zuheyr Fezarî'nin *Melâhim*'i ve Hz. Ali'nin hutbelerini yazdığı kitabı meşhurdur. Onun Hz. Ali'nin hutbelerini topladığı eserini Ahmed b. Muhammed b. Mûsâ ve Muhammed b. Ca'fer rivayet etmişlerdir.<sup>36</sup>

**İbrâhim b. Süleyman (ö. 2./8. asır):** Hemdan kabilesinden olan Ebû İshâk İbrâhim b. Süleyman b. Abdullah en-Nehmî Küfe'de yaşıyordu. Eserlerinden bazıları *Kitâbü'l-Huteb, Maktelu Emîrû'l-Mü'minîn Aleyhis-Selam*'dır. Tûsî ve Necâşî onun kitaplarını Ahmed b. Abdun ve Ahmed b. Abdulvahid'den naklelerler.<sup>37</sup>

**İsmail b. Mehrân (ö. 2./8. asır):** Ebû Yakub İsmail b. Mehrân b. Muhammed Sekunî, Ali er-Rıza b. Mûsâ'yı görmüş ve rivayetlerini ondan

<sup>31</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 1/141.

<sup>32</sup> İzzüddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed Cezerî İbnü'l Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fi Mârifeti's-Sahabe*, (Beyrut: Daru İbnu Hazm, 1433-2012), 439.

<sup>33</sup> Tûsî, *Fihristü Kütübü's-Şia*, 202; Muhammed b. Ali Esterâbâdî, *Menhecü'l-Megal fi Tahkiki Ehvali'r-Ricâl*, (Kum: Muessetu Alu'l-Beyt Li-lhyai't-Turas, 1422-2001), 5/309.

<sup>34</sup> Tûsî, *Fihristü Kütübü's-Şia*, 382; Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 320.

<sup>35</sup> Tûsî, *Fihristü Kütübü's-Şia*, 381.

<sup>36</sup> Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 15; Tûsî, *Fihristü Kütübü's-Şia*, 10.

<sup>37</sup> Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, s: 18; Tûsî, *Fihristü Kütübü's-Şia*, 15.

nakletmiştir. Birçok alanda kitabı bulunmaktadır. *Melâhim* kitabı ve *Hutebu Emîrû'l-Mü'minîn Aleyhis-Selam* onun eserlerinden bazılarıdır. Şeyh Tûsî ve Necâşî bu eserleri Hüseyin b. Ubeydullah ve Muhammed b. Muhammed aracılığı ile naklederler. Ayrıca İbn Abdun onun *Huteb (Hutbeler)* kitabını nakletmiştir.<sup>38</sup>

**Muhammed b. Hâlid Berkî (ö. 2./8. Asır):** Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâlid b. Abdurrahman Berkî, Ehl-i Beyt İmamlarından Ali er-Rıza'nın ashabından sayılmaktadır. Eserlerinden biri *Kitâbü'l-Huteb* isimli kitaptır.<sup>39</sup>

**Ferec b. Ferve (ö. 2./8. Asır):** Ebû Ruh künyeli Ferec b. Ferve, Mes'ede b. Sadaka'dan o da Ca'fer Sâdık'tan *Hutebu'l-İşmahi Ali'yi* nakletmiştir. Onun bu eseri Seyyid b. Tavus'un eline ulaşmış ve Seyyid b. Tavus onun bu eserinin arkasına şöyle yazmıştır: “*Bu kitap 200/815 yılında yazılmıştır.*” Bu nüsha, Hasan b. Süleyman Hillî'nin elinde bulunuyordu ve Seyyid, bu nüshanın üzerinden nakletmiştir.<sup>40</sup> Onun bu eseri *Hutebu Emîrû'l-Mü'minîn Ani'l-İmami's-Sâdık* olarak da bilinmektedir.

**Mes'ede b. Sadaka (ö. 2./8. Asır):** Ebû Muhammed Mes'ede b. Sadaka, Ehl-i Beyt İmamlarından Ca'fer-i Sâdık'ın ashabından ve hadis ravilerinden biridir. Kendisi Ehl-i Sünnet ekolüne mensup olmasına rağmen Şii ekolde de sika ve muteber sayılan isimlerdendir. *Hutebu Emiru'l Muminin* isimli bir kitabı bulunmaktadır.<sup>41</sup>

**Hişâm b. Muhammed (ö. 204/819):** İbn Kelbî olarak tanınan Hişâm b. Muhammed, Ehl-i Beyt imamlarından Ca'fer-i Sâdık'ın yakınlarından, seçkinlerden ve muhaddislerden biridir. Birçok eseri bulunan İbn Kelbî'nin eserlerinden biri *Huteb* kitabıdır ki Hz. Ali'nin hutbelerinin toplandığı bir eser olduğu rivayet edilir.<sup>42</sup>

**Muhammed b. Ömer Vâkîdî (ö. 207/823):** Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Vâkîdî, Bağdat'ta yaşayan önemli İslam âlimlerinden biridir. İlk önceleri Medine'de yaşayan Vâkîdî daha sonra Bağdat'a göçmüş ve hatta orada kadılık görevi bile yapmıştır.<sup>43</sup> Ebû Galib Zerârî (ö. 368/978) kendi eli ile nüshasını yazdığı eserlerden birinin Vâkîdî'nin yazmış olduğu *Hutebun li-Emiri'l Muminin* kitabı olduğunu beyan etmektedir.<sup>44</sup>

**Nasr b. Müzâhim (ö. 212/827):** Ebü'l-Mufazzal Nasr b. Müzâhim b. Seyyar (Yesar) Ettar Minkarî, 2./8. asrın önemli âlimlerinden biri olarak zikredilmektedir. Ehl-i Beyt İmamlarından Muhammed Bakır'ın ashabındandır. Hatîb el-Bağdâdî, Nasr b. Müzâhim'i Bağdat'ın önemli âlimlerinden biri olarak zikretmektedir.<sup>45</sup> Birçok eseri olan Müzâhim'in

<sup>38</sup> Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 26; Tûsî, *Fihristü Kütübi's-Şia*, 27.

<sup>39</sup> Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 335.

<sup>40</sup> Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a İla Tesânifi's-Şia*, (Beyrut: Daru'l- Ezva), 7/189.

<sup>41</sup> Muhammed b. İsmail Mâzenderânî, *Munteha'l-Megal fi Ehvali'r-Ricâl*, (Kum: Muesseseyi Alu'l-Beyt, 1416-1995), 6/254; Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 415.

<sup>42</sup> Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 435.

<sup>43</sup> Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Daru'l-marife), 144.

<sup>44</sup> Ebî Galib Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Zerârî, *Risaletu Ebî Galib Zerârî İla İbni İbnihi Fi Zikri Âli A'yan*, (Kum: Merkezi buhus ve tehgigat-i İslamî, 1411-1990), 181.

<sup>45</sup> Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1417-1996), 13/283.

eserlerinden biri *Hutebu İmam Ali*'dir ancak günümüze ulaşmamıştır.<sup>46</sup> *Vak'atu's-Sıffîn* adlı kitabında Hz. Ali'nin birçok hutbesini nakletmiştir.<sup>47</sup>

**Ali b. Muhammed Medâinî (ö. 225/840):** İbnü'n-Nedîm *Fihrist*'te şöyle nakleder: "(*Ali b. Muhammed Medâinî'nin eserlerinden biri*) *Hutebu Aliyyin ve Ketebehu ila Ummalîhi* (Hz. Ali'nin hutbeleri ve Hz. Ali'nin valilere ve yöneticilere yazmış olduğu mektupları) kitabıdır."<sup>48</sup> Şeyh Tusi *Fihrist*'inde onu Ehl-i Sünnet ekolüne mensup biri olarak değerlendirmektedir.<sup>49</sup>

**Abdulazim Hasani (ö. 252/866):** Abbasî halifelerinden Mu'tez-Billâh döneminde öldürülme korkusuyla, Samerra şehrinden Rey şehrine hicret etmiştir. Rey şehrinde öldürülmüş ve orada defin olmuştur. *Hutebu Emîru'l Muminin* de eserleri arasında sayılmaktadır.<sup>50</sup>

**İbrâhim b. Muhammed Sakafî (ö. 283/896):** İbrâhim b. Muhammed ilk önce Zeydi mezhebine mensupken daha sonra İmami mezhebine geçmiş ve İsfahan'a yerleşmişti. Ehl-i Beyt ve Hz. Ali hakkında *Resailu Emîrû'l-Mü'minîn*'in de aralarında olduğu birçok eseri bulunmaktadır. Şeyh Tûsî onun bu eserini Ahmed b. Abdun'dan rivayetle zikretmektedir.<sup>51</sup>

**Salih b. Ebî Hammâd (3./9. Asır):** Ebü'l-Hayr b. Ebî Hammâd Razî, Ehl-i Beyt İmamlarından Muhammed Taki, Ali en-Nakî ve Hasan el-Askerî'nin ashabındandır. Ahmed b. Ebî Ebdillah Berkî ve Sa'd b. Abdullah Eş'arî, *Hutebu Emîrû'l-Mü'minîn* isimli kitabı onun eserlerinden biri olarak zikretmektedir.<sup>52</sup>

**Abdülaziz b. Yahyâ Celudî (ö. 330/941 veya 332/943):** Abdülaziz Celudî olarak meşhur olan Ebû Ahmed Abdülaziz b. Yahyâ b. Ahmed Basrî, *Şeyhu'l-Basra* lakaplı, üçüncü asrın önde gelen Şii âlimlerinden biridir. Birçok eseri olan Celudî'nin, Hz. Ali'nin söz ve hutbelerinden nakilde bulunduğu eserlerine örnek olarak *Hutebu Emîrû'l-Mü'minîn*, *Şi'ri Emîrû'l-Mü'minîn*, *Müsnedu Emîrû'l-Mü'minîn*, *Kazu Aliyyin*, *Resailu Ali* gibi kitapları zikredebiliriz.<sup>53</sup>

**Kadı Nûman Mısrî (ö. 363/974):** Fatimî halifelerden Mehdi döneminde yaşayan âlimlerden biridir. Hz. Ali'nin hutbelerini bir araya getirmiş ve aynı zamanda şerh etmiştir. Bu eserin adı *Hutebu Emîrû'l-Mü'minîn Me'a Şerhiha*'dır. Bu eserini 310/922 yılında yazdığı bilinmektedir.<sup>54</sup>

<sup>46</sup> Seyyid Abdüzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb, *Mesadiru Nehcü'l-Belâga Ve Esaniduhu*, (Beyrut: Daru'l-Ezva, 1405-1985)1/58.

<sup>47</sup> Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 427; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 137.

<sup>48</sup> İbnü'n-Nedîm takriben Medainî'nin 239 eserini zikretmektedir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 149.

<sup>49</sup> Tûsî, *Fihristü Kütübi's-Şîa*, 278.

<sup>50</sup> Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 247.

<sup>51</sup> Tûsî, *Fihristü Kütübi's-Şîa*, 12.

<sup>52</sup> Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 198; Tahrâni, *ez-Zer'a İla Tesânifi's-Şîa*, 7/189

<sup>53</sup> Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 240-1.

<sup>54</sup> İdris İmâdüddin el-Garşî, *Uyûnü'l-Ahbâr ve Fünûni'l-A'sar* (Fi Fezaili Eimmeti'l-Ethâr) es-Sebu's-Sadis Ehbaru Devletü Fatimiyeye, (Beyrut: Daru'l-Endelüs, 1404-1984), 48.

### 3.2. Eserlerinde Hz. Ali'nin Hutbe ve Vasiyetlerine Yer Verenler

Yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde ulaşabildiğimiz, eserlerinde Hz. Ali'nin hutbe ve vasiyetlerine yer veren, Şerif er-Radî öncesi âlimler ve eserleri şu şekildedir:

**Esbeğ b. Nübâte (ö. 55/675):** Hz. Ali'nin yaverlerinden ve fedailerinden sayılan Ebü'l-Kasım Esbeğ b. Nübâte Henzelî Küfe'de yaşıyordu. Esbeğ, Hz. Ali'nin, Malik Eşter Mısır valisi olduğunda ona yazdığı ahnameyi, oğlu Muhammed Hanefiyye'ye yazdığı vasiyetnameyi ve Hz. Ali'den birçok hadis ve duayı nakletmiştir.<sup>55</sup>

**Ubeydullah b. Hür Cufî (ö. 68/687):** Muaviye'nin yanında yer alıp Sıffin savaşında Hz. Ali'ye karşı savaşmıştır.<sup>56</sup> Hz. Hüseyin, Kerbela yolunda kendisinden yardım istemiş ama Ubeydullah kabul etmemiştir.<sup>57</sup> Daha sonra çok pişman olmuş ve Muhtar'ın ordusuna katılmıştır. Ganimet paylaşımında İbrâhim b. Malik Eşter ile anlaşamamış ve onların aleyhine dönmüştür. Hz. Ali'den nakillerde bulunduğu bir kitabı mevcuttur.<sup>58</sup>

**Sasa'a b. Sûhan (ö. takriben 70/689):** Hz. Ali'nin dostlarından ve sırdaşlarından idi. Hz. Ali'nin tüm savaşlarına katılmış, iki kardeşi Cemel savaşında Basra ordusuna karşı savaşırken öldürülmüştür.<sup>59</sup> Hz. Ali'nin, Malik Eşter Mısır Valisi olduğunda ona yazmış olduğu ahnameyi nakledenlerden biridir.<sup>60</sup>

**Süleym b. Kays Hilalî (ö. 76/695):** Ebû Sâdık Süleym b. Kays Hilalî Amîrî Küfî, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in ashabındandır. Yaşadığı dönemde gördükleri ve işittiklerini bir kitapta toplamıştır. Şii dünyada çok önem verilen bu esere tarih boyunca atıflarda bulunulmuştur. El-Keşşî Ricâl'inde ondan birçok hadis nakletmekte ve kitabının sahih olduğuna değinmektedir.<sup>61</sup> Necâşî de onun kitabının varlığını beyan etmiştir.<sup>62</sup> Günümüzde de yeni baskıları yayımlanan bu kitapta Hz. Ali'den hutbeler ve sözler yer almaktadır.<sup>63</sup>

**Kasım b. Yahyâ er-Raşidî (ö. 2./8. asır):** Kasım b. Yahyâ, Ehl-i Beyt imamlarından Ca'fer Sâdık ve Mûsâ Kazım'dan hadis nakletmiş ve *Adabu Emîrû'l-Mü'minîn* adlı bir kitap kaleme almıştır.<sup>64</sup>

**Muhammed b. Cerîr b. Rüstem Taberî (ö. 3./9. asrın başları):** Ricâl kitaplarında onun sika olduğu ve birçok eseri olduğu hakkında

<sup>55</sup> Necâşî, *Ricâlû'n-Necâşî*, 8; Tûsî, *Fihristü Kütübi's-Şia*, 88.

<sup>56</sup> Hayreddin ez-Zirikli, *A'lâm*, (Beyrut: Daru'l-İlm Lil-Melayiin, 2002), 4/192.

<sup>57</sup> Ebû Muhammed Ahmed A'sem Küfî, *Kitâbü'l-Fütûh* (Beyrut: Daru'l-Ezva, 1411-1991), 5/73.

<sup>58</sup> Necâşî, *Ricâlû'n-Necâşî*, 9.

<sup>59</sup> Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî, *et-Tabakât-ü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1410-1990), 6/244; Nasr b. Müzâhim Minkarî, *Vak'atu's-Sıffin*, (Kum: Menşuratu Mektebetu Ayetullah el-Uzma el-Mar'aşî Necefi, 1404-1983), 160, 206.

<sup>60</sup> Necâşî, *Ricâlû'n-Necâşî*, 203.

<sup>61</sup> Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, (Kum: Muessetu Alu'l-Beyt Li-İhyai't-Turas, 1404-1984), 1/321.

<sup>62</sup> Necâşî, *Ricâlû'n-Necâşî*, 8.

<sup>63</sup> Süleym b. Kays Hilalî, *Esrarı Âli Muhammed*, (Kum: el-Hadî, 1416-1995), 222, 230, 240, 257, 314, 324, 325 vd.

<sup>64</sup> Tûsî, *Fihristü Kütübi's-Şia*, 371.

bilgiler mevcuttur.<sup>65</sup> Onlardan biri olan *el-Mustersîdu fi'l-İmame* kitabında Hz. Ali'nin hutbe ve sözlerinden nakillerde bulunmuştur.<sup>66</sup>

**Kasım b. Sellâm Herevî (ö. 224/839):** Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, lügat, edebiyat ve hadiste öncülerdendir. 18 yıl Tarsus'ta kadılık yaptıktan sonra 210/826 yılında istifa ederek bu görevden ayrıldı ve Bağdat'a yerleşti. 214/830 yılında Hac için Hicaz'a gitti ve oraya yerleşerek ölünceye kadar orada kaldı.<sup>67</sup> Garîbü'l-Hadîs<sup>68</sup> adlı eserinde Hz. Ali'nin sözlerine atıflarda bulunmuş ve Şerîf er-Radî de onun ismini *Nehcü'l-Belâga*'da zikretmiştir.<sup>69</sup>

**Muhammed b. Abdullah Eskafî (ö. 240/854):** Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah Eskafî, Mutezile'nin önde gelen âlimlerinden biridir. Eserlerinden birisi Hz. Ali'nin faziletleri hakkında kaleme aldığı *el-Makamât* kitabıdır. Bu eserinde Hz. Ali'den hutbeler ve mektuplar nakletmiştir.<sup>70</sup> Şerîf er-Radî de *Nehcü'l-Belâga*'da Eskafî ve eserinden nakilde bulunmuştur.<sup>71</sup>

**Saîd b. Yahyâ Emevî (ö. 249/863):** Ebû Osmân Saîd b. Yahyâ Emevî, Bağdat'ta yaşayan önemli muhaddislerden biridir. Buhari ve Müslim ondan hadis nakletmişlerdir. Saîd b. Yahyâ Emevî, *Megazî* kitabında Hz. Ali'nin hutbelerinden nakillerde bulunmuştur.<sup>72</sup>

**Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî (ö. 276/890):** Dîneverî *el-İmametü ve's-Siyase*, *Uyünü'l-Ehbar* ve *Garibu'l-Kur'an* isimli kitaplarında Hz. Ali'nin sözlerinden ve mektuplarından nakillerde bulunmuştur.<sup>73</sup>

**Ebû Ca'fer Belâzürî (ö. 279/892):** Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Cabir Bağdâdî Belâzürî, Abbâsî halifelerinden Mütevekkil, Musta'in ve Mu'tez'in yanında önemli bir yere sahip olmuştur. *Fütûhu'l-Büldân*'da Haşimoğulları bahsinde ve ayrıca kitabın diğer bölümlerinde Hz. Ali'den sözler ve bilgiler nakletmiştir.<sup>74</sup>

**Ebû Hanîfe Dîneverî (ö. 282/895):** Birçok eseri bulunan Dîneverî'nin eserlerinden biri olan *Ahbârü't-Twâl*'de Hz. Ali'nin sözlerinden, hutbelerinden ve mektuplarından nakiller yer almaktadır.<sup>75</sup>

<sup>65</sup> Necâşî, *Ricâli'n-Necâşî*, 376; Ahmed b. Muhammed Berkî, *Kitâbü'r-Ricâl*, (Tahran: Danişgah-i Tahran, 1342-1963), 301.

<sup>66</sup> Muhammed b. Cerir Tâberî, *el-Müstersîd fi'l-İmâmeti Emiril Mumînin Ali b. Ebi Tâlib*, (Tahran: Muessetu's-Sekafet-u'l-İslamiyye Lekuşanbur, 1415-1994), 332, 366, 367, 370, 374, 375, 378.

<sup>67</sup> Ömer Ferruh, *Tarihu Edebi'l-A'rabî el-Asru'l-Abbâsiyye*, (Beyrut: Daru'l-ilm lil-mellayin, 1401-1981), 2/228.

<sup>68</sup> Kasım b. Sellâm Herevî, *Garîbü'l-Hadîs*, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1986).

<sup>69</sup> Ebû'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, çev. Muhammed Deştî, (Kum: Muessey-i ferheng-i ve tehigati-yi Emîru'l-Muminin, 1380-2001), 688.

<sup>70</sup> Azizullah Utarudî, *Gird Averendîkan-i Suhenan-i Emîrû'l Mü'minin Geblez Şerîf er-Radî*, (Tahran: Utarid, 1373-1994), 14.

<sup>71</sup> Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, Muhammed Deştî, 592.

<sup>72</sup> Ali Namazî Şahrûdî, *Müstedrakatu İlmi Ricâli Hadîs*, (Tahran, 1414-1993) 4/86; Muhammed Takî Şuşterî, *Gamusu'r-Ricâl*, (Kum: Muessetu neşrul İslamî, 1410-1989), 5/136.

<sup>73</sup> Abdullâh b. Müslüm b. Kuteybe Dîneverî, *el-İmametü ve's-Siyase*, (Beyrut: Daru'l-Ezva, 1410-1990), 1/70, 86, 90, 100, 110.

<sup>74</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 74, 251, 314, 320, 383, 395, 431.

<sup>75</sup> Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd Dîneverî, *Ahbârü't-Twâl*, (Mısır: es-Saâde, 1330-1912), 142, 143, 144, 146, 149, 162.



**İbn Vazih Ya'kubî (ö. 284/897):**<sup>76</sup> Ya'kubî olarak tanınan, Ebû Yakub Ahmed b. İshâk b. Ca'fer meşhur tarihçilerden biridir. Ya'kubî tarih kitabının Hz. Ali bölümünde, onun hutbeleri, sözleri ve mektuplarından nakillerde bulunmaktadır.<sup>77</sup>

**Muhammed b. Yezîd b. Abdülekber Müberred (ö. 285/898):** Müberred olarak tanınan Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Ezedî Basrî, lügat ve edebiyat alanında her kesimin kabul ettiği âlimlerdendir. *Kamil* ve *Muktezî*'de Hz. Ali'nin hutbelerinden, sözlerinden ve mektuplarından nakillerde bulunmuştur.<sup>78</sup>

**Muhammed b. Hasan Saffâr (ö. 290/903):** Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ferrûh Saffâr Kummî, Kum şehrinin önde gelen muhaddislerindendir. Ehl-i Beyt İmamlarından Hasan el-Askerî'nin zamanında yaşamış ve kendisine birçok mektup yazarak suallerde bulunmuştur.<sup>79</sup> Birçok eseri bulunmakta ve eserlerinin birçoğunda Hz. Ali'nin hutbelerinden nakiller yer almaktadır.<sup>80</sup>

**Ahmed b. Yahyâ Nehvî (ö. 291/903):** Sa'leb olarak tanınan Ebû Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd Şeybanî, nahiv ve lügat öğretmeni ve Kûfe'nin önde gelen âlimlerindendi. Ahmed b. Yahyâ Sa'leb, kitaplarında ve *Makalâtında* Hz. Ali'nin sözlerini delil olarak kullanmış<sup>81</sup> ve Şerif er-Radî de ona atıfta bulunmuştur.<sup>82</sup>

**Ali b. İbrâhim Kummî (ö. 307/919):** Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim b. Haşim Kummî *el-Kâfî*'nin yazarı Küleyni'nin üstatlarındanıdır. *Tefsîru'l-Kummî* olarak tanınan, rivayetler ile yapılan tefsir kitabında Hz. Ali'den hutbeler ve sözler nakletmiştir.<sup>83</sup>

**Muhammed b. Cerîr Taberî (ö. 310/922):** Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, meşhur tarihçi ve müfessirlerden biridir. *Tarih*'inin Hz. Ali bölümünde onun hutbeleri, vasiyetleri ve mektuplarından nakillerde bulunmuştur.<sup>84</sup>

**A'sem Kûfî (ö. 314/926):** Meşhur tarihçi ve muhaddislerden biridir. Onun Şii mi yoksa Sünni mi olduğu tam olarak bilinmemektedir.<sup>85</sup> *el-Fütûh*'unda Hz. Ali'nin sözlerinden ve mektuplarından nakillerde bulunmuştur.<sup>86</sup>

**Muhammed b. Abdurrahman Radî (ö. 317/929'dan önce):** *el-İnsaf* isimli kitabını imamet hususunda yazmış<sup>87</sup> ve Şeyh Müfid ondan nakilde bulunmuştur. İlk önceleri Mu'tezili olan İbn Kibbe daha sonraları İmami Şiilerden olmuştur. Şıkkıkiye hutbesini nakledenlerden biridir. İbn

<sup>76</sup> Vefat yılını bazıları 284/897 bazıları ise 292/905 olarak zikretmektedirler. Ahmed b. Ebi Ya'kub Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, çev. İbrahim Ayetî, (Tahran: İlm-i ve ferhengî, 1387-2008), 1/19 (mukaddime).

<sup>77</sup> Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, 2/74-141.

<sup>78</sup> Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb ve'n-Nahv ve't-Taşrif*, (Suudi Arabistan: Vezaretu li's-şu'uni'l-İslamiyye ve'l-Uğaf ve'd-dev'eti ve'l-irşad, 1998), 1/67, 153, 361, 363, 383, 388.

<sup>79</sup> Tûsî, *Fihristü Kütübü's-Şia*, 408.

<sup>80</sup> Muhammed b. Hasan b. Ferrûh Saffâr, *Besâ'irü'd-Deracât*, (Beyrut: Şirketu'l-U'lemi Lil-Matbuat, 1431-2010) 305.

<sup>81</sup> Utarudî, *Gird Averendikan-i Suhenan-i Emirü'l Mü'minin Geblez Şerif er-Radî*, 15.

<sup>82</sup> Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, Muhammed Deştî, s:734; Muhammed b. Hüseyin Şerif er-Radî, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, (Kum: Daru'l-Hadis, 1422-2001) 97.

<sup>83</sup> Ali b. İbrahim Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, (Kum: Daru'l-kitab, 1404-1984), 26, 149, 170, 282, 283, 384.

<sup>84</sup> Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 3/450-517.

<sup>85</sup> Tahrânî, *ez-Zerî'a İlä Tesânifi's-Şia*, 3/220.

<sup>86</sup> A'sem Kûfî, *Kitâbü'l-Fütûh*, 1/293-5, 330, 465, 468, 494, 502, 506.

<sup>87</sup> Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 376.

Ebü'l-Hadîd'in tabiri ile "Onun (*Ebü'l-Kasım el-Belhî'nin*) öğrencilerinden olan *Ebü Ca'fer b. Kibbe de el-İnsaf* adlı eserinde bu hutbeyi (*Şıkşikiyye hutbesini*) nakletmiştir."<sup>88</sup> Bu eserden elimizde kalan sadece Şerif Murtaza'nın *eş-Şafi fi'l-İmame* isimli eserinde ondan aktardıklarıdır.

**Ebü'l-Kasım Belhî (ö. 319/931):** Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Kâbî Belhî meşhur Mu'tezili âlimlerden biridir. *Nehcü'l-Belâga*'da yer alan ve üzerinde ihtilaf edilen hutbelerden olan "*Şıkşikiyye hutbesini*" nakledenlerden biridir. İbn Ebü'l-Hadîd'in tabiri ile "*İnsanlar bu hutbenin Hz. Ali'nin mi yoksa Şerîf er-Radî'nin mi olduğu konusunda ihtilaf etmişler ama ben bu hutbeyi Şerîf er-Radî doğmadan önce yaşayan, Mu'tezili olan, iki Bağdat'ın İmanı, Şeyhimiz Ebü'l-Kasım el-Belhî'nin eserlerinde gördüm.*"<sup>89</sup>

**İbrâhim b. Muhammed Beyhakî (ö. 320/932'den sonra):** İbrâhim b. Muhammed Beyhakî, meşhur eseri olan *el-Mehâsin ve'l-Mesâvî*'de Hz. Ali'nin sözlerinden nakillerde bulunmuştur.<sup>90</sup>

**Muhammed b. Hasan b. Düreyd (ö. 321/933):** Utarudî'nin beyanına göre, İbn Düreyd eserlerinden biri olan *Emalî* kitabında Hz. Ali'nin hutbelerinden nakillerde bulunmuştur.<sup>91</sup>

**Ahmed b. Abdülaziz Cevherî (ö. 323/935):** Onun, hadis, edebiyat, tarih ve tefsir alanlarında eserleri mevcuttur. *es-Sakifetu ve Fedek* adlı kitabında Hz. Ali'den birçok söz nakletmiştir.<sup>92</sup> İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-Belâga* eserinde ondan çok bahsetmektedir.

**İbni Abdürabbih Endelüsî (ö. 328/940):** Büyük edip ve şairlerden olan Endelüsî, *el-İkdü'l-Ferîd* adlı meşhur eserinde Hz. Ali'den birçok nakilde bulunmuştur.<sup>93</sup>

**Muhammed b. Yakub Küleynî (ö. 329/940):** Meşhur eseri *el-Kâfî*'nin "İman ve küfür", "Hac" ve "Ravzat-u'l-Kafi" bölümlerinde Hz. Ali'nin hutbelerinden, "Vasiyet" bölümünde ise Hz. Ali'nin vasiyetlerinden nakillerde bulunmuştur.<sup>94</sup>

**Ebü'l-Kasım Zeccâcî (ö. 330/942):** Zeccâcî, *Emalî* adlı eserinde Hz. Ali'nin sözlerinden nakillerde bulunmuştur.<sup>95</sup>

**Ali b. Hüseyin Mes'udî (ö. 346/957):** Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin Mes'udî, yaşadığı dönemde çok seyahat etmiş ve gittiği yerlerdeki âlimler ve önde gelen isimler ile görüşmüştür.<sup>96</sup> *İsbatu'l-Vasiyye* isimli kitabında Hz. Ali'nin hutbelerinden ve sözlerinden nakillerde bulunmuştur.

**Muhammed b. Yûsuf Kindî (ö. 350/961):** Ebü Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Yakub Kindî Mısırlı bir âlimdir. *Tarihu Vulat ve Kudati Mısır* adlı eserinde Hz. Ali'nin sözlerinden nakillerde bulunmuştur.<sup>97</sup>

<sup>88</sup> İbn Ebü'l Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-Belâga*, 1/132.

<sup>89</sup> İbn Ebü'l Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-Belâga*, 1/132.

<sup>90</sup> Beyhakî, *el-Mehâsin*, 1/38, 45, 47.

<sup>91</sup> Utarudî, *Gird Averendikan-i Suhenan-i Emirü'l Mü'minin Geblez Şerîf er-Radî*, 11.

<sup>92</sup> Ahmed b. Abdülaziz Cevherî, *es-Sakifetu ve Fedek*, (Tahran: Mektebetu Neyneva el-Hediyye), 61, 64, 73, 75...

<sup>93</sup> Ahmed b. Abdürabbih Endelüsî, *el-İkdü'l-Ferîd*, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1404-1983), 1/89, 90, 96, 107.

<sup>94</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, 1/54, 139, 141; 8/58, 63, 69, 170, 352, 386.

<sup>95</sup> Ebü'l-Kasım Abdurrahmân b. İshâk Zeccâcî, *Emalî ez-Zeccâcî*, (Beyrut: Daru'l-Ciyl, 1407-1987), 26, 105, 136, 174, 176, 211, 238.

<sup>96</sup> Aliriza Askerî, *Mes'udi ve't-Tenbih ve'l-Eşraf*, (Makalât ve Berresiha Dergisi, Kış/62 1376-1997), 88.

<sup>97</sup> Ebü Ömer Muhammed b. Yûsuf Kindî, *el-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*, (Beyrut: Aba-l-Besuiyyin, 1908), 20-34.

**Ebü'l-Ferec İsfahânî (ö. 356/967):** Ebü'l-Ferec İsfahânî, *Makalidu't-Tâlibîn* isimli eserinde Hz. Ali'den nakillerde bulunmuştur.<sup>98</sup>

**Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh (ö. 381/991):** Hadis kitaplarında *Reisu'l-Muhaddisin* lakabı ile anılan, Şeyh Sadûk olarak tanınan, Ebü Ca'fer Muhammed b. Ali, *Tevhid*'inde Hz. Ali'nin tevhid hakkındaki hutbelerinden<sup>99</sup>, *Men Lâ Yehduruhü'l-Fakih* isimli kitabının namaz bölümündeki yağmur namazı hususunda ve diğer birçok yerde Hz. Ali'nin hutbelerinden nakillerde bulunmuştur.<sup>100</sup> *Meâniyu'l-Ahbâr* adlı kitabında ise Şıksıkiyye hutbesine yer vermiştir.<sup>101</sup>

**Hasan b. Şu'be Harranî (ö. 381/991):** 4./10. asrın önde gelen hadisçilerinden ve Şeyh Müfid'in üstatlarından<sup>102</sup> biri olan Harranî, *Tuhefu'l-Ukûl An Âli'r-Rasul* adlı meşhur kitabında Hz. Ali'nin hutbeleri, sözleri, mektupları ve vasiyetlerinden nakillerde bulunmuştur.<sup>103</sup>

**Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Ubeyd Herevî (ö. 401/1010):** Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed, Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerindedir. *el-Gariybeyn fi'l-Kur'an vel-Hadis*'inde Hz. Ali'nin sözlerinden nakletmiştir.<sup>104</sup>

**Hüseyin b. Ubeydullah (ö. 411/1020):** Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ubeydullah b. İbrâhim Gazairî, muhaddistir ve birçok eserin sahibidir. Şeyh Tûsî ondan nakilde bulunmuş ve Necâşî onun öğrencisi olmuştur. *Mevatinu Emîrû'l-Mü'minîn* adlı bir eseri vardır.<sup>105</sup>

**Muhammed b. Muhammed b. Nûman (ö. 413/1022):** Şeyh Müfid olarak tanınır ve Şia'nın önde gelen âlim ve muhaddislerinden biridir. *el-İrşâd Fi Mârifeti Hucecillahi Âlal-İbad* adlı kitabında Hz. Ali'den birçok hutbe ve hadis nakletmiştir.<sup>106</sup>

**Ebü Mansûr Seâlibî (ö. 429/1038):** Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed Seâlibî yaşadığı dönemin en önemli Ricâl âlimlerinden olan Seâlibî, *el-İcâz ve'l-İcâz*'ında Hz. Ali'den sözler nakletmiştir.<sup>107</sup>

**Ebü Nuaym İsfahânî (ö. 430/1039):** Ebû Nuaym İsfahânî Ehl-i Sünnet ekolüne mensup olmakla birlikte, yazdığı kitaplardaki Ehl-i Beyt faziletlerine vurgusundan dolayı onun Şii olabileceğini iddia edenler olmuştur. *Hilyetü'l-Evliyâ* adlı eserinin Hz. Ali bölümünde, ondan birçok söz aktarmıştır.<sup>108</sup>

Buraya kadar belirtmiş olduğumuz eserlerden birinci asra ait bir eser, ikinci asra ait bir eser, üçüncü asra ait sekiz eser ve dördüncü asra ait yaklaşık on beş eser elimize ulaşmayı başarmıştır. Bu alanda

<sup>98</sup> Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin İsfahânî, *Makalidü't-Tâlibiyyîn*, (Beyrut: Muessetul E'lemî Li'l-Matbuat, 1419-1998), 45, 51.

<sup>99</sup> Muhammed b. Ali Şeyh Sadûk, *et-Tevhid Li's-Sadûk*, (Kum: Camietu'l-müderresin, 1398-1977), 31, 44, 48, 68.

<sup>100</sup> Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yehduruhü'l-Fakih*, 1/527, 5174/406, 419.

<sup>101</sup> Muhammed b. Ali Şeyh Sadûk, *Me'âniyyu'l-Ahbâr*, (Kum: Camietu'l-müderresin, 1403-1982) 360.

<sup>102</sup> Tahrânî, *ez-Zerî'a İlä Tesânifi's-Şia*, 3/400.

<sup>103</sup> Hasan b. Şu'be Harranî, *Tuhefu'l-Ukûl En Âli'r-Rasul*, (Kum: Cemietul müderresin, 1404-1983), 61-225.

<sup>104</sup> Ahmed b. Muhammed Ebû Ubeyd, *el-Kariybeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadis*, (Arabistan: Mektebetu Nezar Mustafa el-Baz, 1419-1999).

<sup>105</sup> Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 69.

<sup>106</sup> Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân Şeyh Müfid, *el-İrşâd fi Mârifeti Hucecillahi Âlâ-l-İbad*, (Beyrut: Muessetu Alu'l-Beyt li ihyai't-turas, 1429-2008), 1/223-305.

<sup>107</sup> Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed Seâlibî, *el-İcâz ve'l-İcâz*, (Mısır: Semumiyye, 1867), 27.

<sup>108</sup> Ahmed b. Abdullâh İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakatü'l-Esfüyâ*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1416-1996), 1/61-87.

müstakil ve gayri müstakil kitapların yazılmış olması her ne kadar günümüze ulaşmayı başaramamış olsalar da varlıkları konusunda bir delil arz etmektedir. Bize ulaşan verilerin *Nehcü'l-Belâga*'daki veriler ile ne kadar örtüştüğü konusuna da değinmekte fayda görmekteyiz.

Örneğin *Nehcü'l-Belâga*'da birinci hutbe olarak nakledilen hutbeyi ele alacak olursak bu hutbeyi aynı haliyle Şerif er-Radi öncesi kaynaklarda bulamadığımızı beyan etmek gerekir. Sakafi (ö.283/896) *el-Gârât* kitabında “*Bir şahıs gelerek Hz. Ali'den Allah'ın sıfatlarını sordu ve Hz. Ali şöyle buyurdu...*” diyerek bu hutbeden biraz daha farklı bir hutbe beyan etmiştir.<sup>109</sup> Küleyni *el-Kâfi*'de bu hutbeyi farklı bir şekilde aktarmış ve evvelinde “*Hz. Ali insanları Muaviye ile ikinci defa savaşmaya davet ettiğinde kalktı ve şu hutbeyi okudu...*” kaydını düşmüştür.<sup>110</sup> Bir diğer rivayette ise buna benzer bir hutbeyi “*Bir şahıs gelerek Hz. Ali'ye “Allah'ı gördünüz mü?” diye sordu, Hz. Ali: “Vay olsun sana ben görmediğim Allah'a ibadet etmem.”* ifadeleriyle başlayarak kaleme almıştır.<sup>111</sup> Şeyh Sadük ise *Tevhid* isimli kitabında Küleyni ile aynı rivayeti, aynı olay neticesinde okunduğunu beyan ederek aktarmıştır.<sup>112</sup> Görüldüğü üzere bu hutbenin bire bir aynısı, Şerif er-Radi öncesi eserlerde bulunmamaktadır. Belki Şerif er-Radi'nin eline ulaşan ama günümüze ulaşamayan kitaplarda rivayet edilmiş veya Radi bu hadisleri birleştirmiştir.

*Nehcü'l-Belâga*'da yer alan 28. Hutbeyi Şerif er-Radi öncesi kaynaklar ile karşılaştırıldığında, Sakafi'nin *el-Gârât* kitabında sadece hutbenin evvelini naklederek devamını yazmadığı ve “*Hz. Ali bir hutbe okudu ve hutbenin evveli şöyleydi...*”<sup>113</sup> şeklinde beyan ettiği görülür. Câhiz ise *el-Beyân ve't-Tebyîn*'de Hz. Ali'den ikinci hutbe olarak kaleme almış ve “*...Ben sizler için iki şeyden korkuyorum nefislerinize uymanız ve sonu olmayan isteklerde bulunmanız*”<sup>114</sup> kısmına kadar nakletmiştir. Buraya kadar olan kısımda *Nehcü'l-Belâga* ile çok cüzi ve kayda alınmayacak kadar farklılıklar bulunmaktadır. Şeyh Müfid ise *el-İrşâd*'da *Nehcü'l-Belâga* ile farksız bir nakilde bulunmuştur.<sup>115</sup>

*Nehcü'l-Belâga*'da 50. Hutbe olarak yer alan hutbeyi, Süleym b. Kays kitabında çok daha geniş ve uzun bir şekilde aktarmıştır.<sup>116</sup> Bergi (ö. 274/887) ise *Mehâsin*'inde *Nehcü'l-Belâga* ile birebir aynı hutbeyi nakletmiştir.<sup>117</sup> Küleyni, Bergi gibi *Nehcü'l-Belâga* ile aynı nakilde bulunmuştur.<sup>118</sup>

### 3.3. Şerif er-Radi'nin Faydalandığı Kaynaklar ve İsimler/Raviler

Şerif er-Radi *Nehcü'l-Belâga* eserini yazarken faydalandığı eserlerden bazılarını kitap içerisinde değinmektedir. Onlardan bazıları kitap ile yazarının ismiyle, bazıları ise sadece yazarın ismiyle zikredilmektedir. Onlardan bazıları şunlardır:

<sup>109</sup> İbrahim b. Muhammed b. Saïd b. Hilali Sakâfi, *el-Gârât*, (Tahran: Encümeni Asarı Milli, 1395-1975), 1/171.

<sup>110</sup> Küleyni, *el-Kâfi*, 1/135.

<sup>111</sup> Küleyni, *el-Kâfi*, 1/138.

<sup>112</sup> Şeyh Sadük, *et-Tevhid Li's-Sadük*, 42.

<sup>113</sup> Sakâfi, *el-Gârât*, 2/935.

<sup>114</sup> Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 2/53.

<sup>115</sup> Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 1/235.

<sup>116</sup> Süleym b. Kays, *Kitabu Süleym b. Kays Hilali*, 2/719.

<sup>117</sup> Ahmed b. Muhammed b. Halid Bergi, *el-Mehâsin*, (Kum: Daru'l-kutubi'l-İslamiyye, 1371-1951), 1/208, 218.

<sup>118</sup> Küleyni, *el-Kâfi*, 1/54, 8/58.

**el-Beyân ve't-Tebyîn:** Câhiz'in eseri olan bu kitaba Şerif er-Radî atıflarda bulunmuştur. Otuz ikinci hutbenin sonunda Şerif er-Radî şöyle beyan ediyor: “*Diyorum ki, bazı bilinçsiz kimseler bu hutbeyi Muaviye'nin söylediğini diyorlar ama bu hutbenin Hz. Ali'ye ait olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Altın ile toprak kıyaslanabilir mi? Serin güzel su ile tuzlu su kıyaslanabilir mi? Bu konuya delillerden birisi de hitabet ve edebiyatta uzman olan Amr b. Bahr Câhiz'in sözüdür. O bu hutbeyi “el-Beyân ve't-Tebyîn” kitabında nakletmiş ve şöyle demiştir: “Onu Muaviye'ye nispet ediyorlar ama bu hutbe Hz. Ali'nin halkı tasvir ederken beyan ettiği sözlerine ve onun metoduna daha çok benzemektedir...”*<sup>119</sup> Bu hutbe *Nehcü'l-Belâga* ile birebir aynı şekilde *el-Beyân ve't-Tebyîn*'de naklolmuş ve sonunda Câhiz'in açıklaması yer almaktadır.<sup>120</sup>

**Tarih-i Taberî:** Şerif er-Radî, Muhammed b. Cerîr Taberî'nin eseri olan bu tarih kitabına atıfta bulunarak şöyle nakleder: “*İbn Cerîr Taberî, tarih kitabında Abdurrahman b. Ebi Leyla el-Fakih'ten şöyle nakleder: Haccac ile savaşmak için İbn Eş'as'ın yardımına kalktı, halkı teşvik etmek için şöyle dedi: Şamlılar ile karşılaştığımız zaman Hz. Ali'nin -Allah onun derecelerini Salihlerin arasında üstün kılsın ve Salihler ile şehitlerin sevaplarına mazhar kılsın- şöyle dediğini duydum...*”<sup>121</sup> *Nehcü'l-Belâga*'da bu olay Taberî'nin tarihindeki ile aynı şekilde nakledilmiş olmakla birlikte Taberî'nin beyanı biraz daha uzundur.<sup>122</sup> Ayrıca *Nehcül Belağa* ile Taberî'nin Tarih kitabında ortak olan birçok beyan mevcuttur.<sup>123</sup>

**el-Cemel:** Vâkîdî'nin bu eserine atıflarda bulunulmuştur. Örneğin: “*Bu hutbeyi “Zî Gar” denilen yerde Basra'ya doğru yola çıktığında okumuş ve Vâkîdî de “el-Cemel” isimli kitabında nakletmiştir.*”<sup>124</sup>

**el-Megazî:** Şerif er-Radî, Saîd b. Yahyâ Emevî'nin eseri olan bu kitaba atıfta bulunarak şöyle yazmaktadır: “*Hakemeyn olayından dolayı Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye cevaben yazdığı mektup ki Saîd b. Yahyâ el-Emevî, “el-Megazî” isimli kitabında nakletmiştir...*”<sup>125</sup>

**el-Makamât:** *Nehcü'l-Belâga*'da, Ebû Ca'fer İskafî'ye ait olan bu esere atıfta bulunulmuştur. Şerif er-Radî şöyle naklediyor: “*Ebû Ca'fer el-İskafî “el-Makamât” isimli kitabında, Hz. Emîrû'l-Mü'minîn Ali'nin faziletleri babında, (imamın) İmran b. Hasin el-Huzai ile Talha ve Zübeyr'e gönderdiği mektup...*”<sup>126</sup>

Vâkîdî'nin *el-Cemel*'i ve Saîd b. Yahyâ'nın *el-Megazî*'si elimize ulaşmadığından bu iki kitabı *Nehcü'l-Belâga* ile karşılaştıramadık. İskafî'nin *el-Makamât*'i ise yaptığımız araştırmaya göre, bir baskısı 2012 yılında İran'ın Kum şehrinde bulunan Daru'l-Müçteba yayınevi tarafından basımı yapılmış ama makalemizi telif aşamamızda kitaba ulaşamadığımızdan karşılaştırma imkânımız olmamıştır.

**el-Muktedab:** el-Müberred'e ait olan bu esere de atıfta bulunulmuştur. Şerif er-Radî şöyle naklediyor: “*Diyorum ki; bu imamın yapmış olduğu çok ilginç benzetmelerden biridir. Bu Hz. Peygamber'in*

<sup>119</sup> Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, Muhammed Deştî, 84.

<sup>120</sup> Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 2/59-61.

<sup>121</sup> Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, Muhammed Deştî, 719, 89, 227, 255, 331, 557, 707.

<sup>122</sup> Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 6/357.

<sup>123</sup> Bu bilgilere *Nehcü'l-Belâga*'nın dipnotlarında yer verilmiştir. Bkz. Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, Muhammed Deştî, 89, 227, 255, 331, 557, 707.

<sup>124</sup> Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, Muhammed Deştî, 468, 616.

<sup>125</sup> Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, Muhammed Deştî, 618.

<sup>126</sup> Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, 592.

sözlerinden biridir ki birçok kimse bunu Hz. Ali'den nakletmiştir. Bu, hikmeti el-Müberred "el-Muktedab" isimli kitabında, "Harfler ile Lafız" bölümünde nakletmiştir ve biz onu, kendi kitabımız olan "Mecâzâtü A'saru'n-Nebevî" isimli kitapta naklettik.<sup>127</sup> el-Müberred'in el-Muktedab adlı eserinde, Şerif er-Radî'nin belirttiği bab ile hadise ulaşamadık.

**Sa'leb:** Sa'leb şahsın ismi olarak geçmekte ve Şerif er-Radî ondan şöyle bir alıntı yapmaktadır: "Bazıları bu hikmeti Hz. Peygamberden nakletmişlerdir. Sa'leb'in İbn A'rabi'den nakli, bu sözün Hz. Ali'den olduğunu onaylamaktadır..."<sup>128</sup>

**Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm:** Şerif er-Radî kitap adı vermeden sadece şahıs adı ile nakilde bulunarak şöyle naklediyor: "حاقفته حقافا) Aklın gelişmişliği anlamındadır yani akli olarak hukuk ve ahkâmın onun hakkında icra olunabileceği seviyeye ulaşmasıdır. Ama (نص الحقائق) nakledenin "hakaik'den" maksadı "hakikatlerin" çoğuludur. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın kastettiği de budur."<sup>129</sup>

**Hişâm b. Kelbî:** Yazar yine kitap ismi vermeden Hişâm b. Kelbî'den alıntı yaparak şöyle naklediyor: "Hişâm b. Kelbî'nin el yazısı ile "Rebia" ve "Yemen" kabileleri arasında yazılan ahidname."<sup>130</sup>

**Mes'ede b. Sadaka:** Yazar kitap ismi vermeden isme atıfta bulunarak şöyle naklediyor: "Mes'ede b. Sadaka, Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'tan şöyle rivayet ediyor: Bir gün Kûfe camisinde bir şahıs gelerek Hz. Ali'ye şöyle arz etti, bana Allah'ı öyle tanıtt ki sanki başımdaki gözler ile onu görür gibi olayım..."<sup>131</sup> Bu hadisi Şeyh Sadûk aynı ravi senedi ile Tevhid kitabında çok daha uzun bir hutbe olarak nakletmiştir ancak müşterek olan kısımlarda da farklılıklar göze çarpmaktadır.<sup>132</sup>

**Nevf el-Bakkalî (b. Füzâle):** Hz. Ali'nin ashabından olan Nevf'den de kitap ismi vermeden hutbe nakletmiş ve şöyle yazmıştır: "Nevf el-Bakkalî şöyle naklediyor: Emîrül-Mü'minîn İmam Ali bir gün Kûfe'de Cudet b. Hubeyre el-Mehzumî'nin hazırladığı taşın üzerine çıktı. Üzerinde yünden sert bir gömlek, boynunda hurma lifinden kılıç (askısı), ayağında hurma lifinden ayakkabı ve fazla secde yapmaktan alında beliren nasırlar ile bizlere şu hutbeyi okudu..."<sup>133</sup>

**Zi'lib Yemanî:** Şerif er-Radî, Zi'lib Yemanî'den direkt olarak örneğin: "Zi'lib Yemanî sordu: Ey Müminlerin önderi acaba Allah'ı gördün mü?" Cevabında: "Görmediğim bir şeye ibadet eder miyim?" dedi: "Onu nasıl gördün? (İmam) şöyle buyurdu..."<sup>134</sup> Ve bazen de şu silsile ile nakletmektedir: Zi'lib Yemanî, Ahmed b. Kuteybe'den, o da Abdullah b. Yezîd'ten, o da Malik b. Dehiyye'den Hz. Ali'nin sözlerinden nakletmiştir.<sup>135</sup>

**Hişâm b. el-Kelbî:** Şerif er-Radî, Hz. Ali'nin ashabından olan Hişâm b. el-Kelbî'nin el yazısı ile bir mektup naklederek şöyle yazmaktadır:

<sup>127</sup> Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, 738.

<sup>128</sup> Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, 734.

<sup>129</sup> Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, 688.

<sup>130</sup> Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, 616.

<sup>131</sup> Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, 154.

<sup>132</sup> Şeyh Sadûk, *et-Tevhid Lis-Sadûk*, 48.

<sup>133</sup> Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, 344.

<sup>134</sup> Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, 342.

<sup>135</sup> Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, 470.

“Hişâm b. Kelbî'nin yazdığı, Yemen ve Rebîa kabileleri arasında yapılan barış antlaşması ahdnamesi...”<sup>136</sup>

**Dırâr b. Hamza el-Zabâî:** Şerif er-Radî, Dırâr b. Hamza el-Zabâî'den Hz. Ali'nin sözlerinden nakilde bulunarak şöyle yazmaktadır: “*Dırâr b. Hamza el-Zabâî'nin Muaviye'nin yanına gittiğinde, Muaviye'nin Emîrül-Mü'minînün vasıflarını anlatmasını istemesinin haberi...*”<sup>137</sup>

Bunlara ek olarak Şerif er-Radî'nin faydalandığı ama ismini zikretmediği kaynaklar olarak daha önce bahsettiğimiz kitaplar zikredilmektedir. Şii âlimler, Şerif er-Radî'nin *Nehcü'l-Belâga*'da kaynak olarak faydalandığı eserleri ve şahısları tam olarak belirtmemesi sorununa çözüm olarak müstedrek, müsned ve isnad tarzı eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerde her bir hutbe için kaynak belirtmiş ve bazılarında nüshalar arasındaki farklara da değinilmiştir. Onlardan bazılarını örnek olarak şöyle sıralayabiliriz: Muhammed Deştî ve Kazım Muhammedî'nin yazmış oldukları “*el-Mü'cemü'l-Müfehriş Li-Elfazi Nehcü'l-Belâga*” isimli eserde hem *Nehcü'l-Belâga*'nın kelimeleri, nüshalar arasındaki farkları ve hem de kaynakları ile ilgili incelemeler yapılmış, her bir hutbe için mümkün olduğu kadar kaynak zikredilmiştir.<sup>138</sup> On üç ciltten oluşan bu eserin on üçüncü cildi kaynaklar ile ilgilidir.

Bir diğer eser Seyyid Abdüzzehrâ Hüseyinî Hatib'in “*Mesâdiru Nehcü'l-Belâga ve Esaniduh*” eseridir. Yazar her bir hutbeyi naklettikten sonra hutbe ile ilgili kaynakları zikretmiştir.<sup>139</sup> Seyyid Hasan Mir Cihânî Tabâtabâî de “*Müstedreku Nehcü'l-Belâga*” kitabında *Nehcü'l-Belâga*'daki her bir hutbe için, hutbeyi beyan ettikten sonra kaynaklarını beyan etmiştir.<sup>140</sup> Şeyh Muhammed Bakır Mahmudî ise “*Nehcu's-Saâde Fi Müstedreki Nehcü'l-Belâga*” isimli eserinde her bir hutbe ile ilgili kaynaklar ile birlikte hadislerin senetlerini de beyan etmektedir.<sup>141</sup> Şeyh Hâdî Kâşifülgâtâ “*Müstedreku Nehcü'l-Belâga*” isimli eserinde hutbeleri beyan ederken dipnotlarda kaynak eserlerde geçen farklılıklara değinerek hem kaynak beyan etmekte ve hem de farklılıkları izhar etmektedir.<sup>142</sup>

Yapılan çalışmalar içerisinde kaynak nüsha ile mevcut *Nehcü'l-Belâga* arasında bir karşılaştırma yaparak her iki veriyi de yazan Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Hüseyinî Celalî olmuştur. “*Müsnedu Nehcü'l-Belâga*” kitabında, örnek olarak Şerif er-Radî'nin beyanı ile Câhiz'in naklini yan yana getirerek farklılıkları da görme imkânı sunmuştur.<sup>143</sup> Bir diğer güzel çalışma Muhammed Deştî'nin iki eseridir. Biri “*Ruvat ve Muhaddisin-i Nehcü'l-Belâga*” bir diğeri ise “*Esnad ve Medarik-i Nehcü'l-Belâga*” kitabıdır. *Ruvat ve Muhaddisini Nehcü'l-Belâga* da her bir hutbe için kaynaklar arasındaki farklı beyanları dipnotlar halinde beyan etmekte, böylelikle hem mevcut hutbenin geçtiği kaynakları beyan etmiş

<sup>136</sup> Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, 616.

<sup>137</sup> Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, 638.

<sup>138</sup> Muhammed Deştî; Muhammedî Kazım, *el-Mü'cemü'l-Müfehriş Li-Elfazi Nehcü'l-Belâga*, (Beyrut: Daru'l-Ezva, 1986), 13/1377.

<sup>139</sup> Seyyid Abdüzzehrâ Hatib Hüseyinî, *Mesâdiru Nehcü'l-Belâga ve Esaniduh*, 1/298.

<sup>140</sup> Seyyid Hasan Mir Cihânî Tabâtabâî, *Müstedreku Nehcü'l-Belâga Musum be Misbahu'l-Belâga*, (Yayın yeri yok, 1388-1969), 1/10.

<sup>141</sup> Şeyh Muhammed Bağır Mahmudî, *Nehcu's-Saâde fi Müstedreki Nehcü'l-Belâga*, (Tahran: Vezaret-i Ferhenk ve İrşad-i İslamî, 1376-1957), 1/81.

<sup>142</sup> Şeyh Hâdî Kâşifülgâtâ, *Müstedreku Nehcü'l-Belâga*, (Necf: Muessetu Kâşifülgâtâ el-Amme, 1436-2015), 1/37.

<sup>143</sup> Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Hüseyinî Celalî, *Musnedu Nehcü'l-Belâga*, (Kum: Mektebetu Allâme Meclisî, 1421-2001), 1/273.

ve hem de bu kaynaklar arasındaki farklı beyanlara da değinmiş olmaktadır. Ayrıca her kaynak ile ilgili ravileri de beyan etmesi açısından gerçekten önemli bir eserdir.<sup>144</sup>

*Esnad ve Medarik-i Nehcü'l-Belâga* isimli eserinde ise her bir hutbe için bir tablo yaparak mevcut nüsha ve şerhlerde, her bir hutbenin sıralamadaki yeri (kaçıncı hutbe olduğu) ve ikinci bir tabloda ise tarihsel sıralama ile en eskiden yeniye doğru kaynaklar cilt ve sayfa numaraları ile birlikte verilmiştir.<sup>145</sup> Bu zikrettiklerimizden başka kitaplar da yazılmıştır ama şimdilik bu kadarı ile yetinmeyi uygun görmekteyiz.

Bu yapılan çalışmalarda, kaynaklar ile mevcut *Nehcü'l-Belâga* nüshası arasında ki farklılıkların, eseri değerden düşürecek kadar fazla olmadığı ve cümlelerin anlamlarını bozmadığı dikkate alınırca bu, *Nehcü'l-Belâga*'nın sıhhati konusunda önemli bir veri sunmaktadır. Bununla birlikte bu yapılan çalışmalar *Nehcü'l-Belâga* ile ilgili kaynak zikretmemiş olma sorununu ortadan kaldırmaya yardımcı olacak gibi görülmektedir. Dikkate şayan olan bir diğer mesele ise genel İslam tarihi, ahlaki konuları ve ortak itikadi meseleleri beyan eden hutbe ve hadislerde Şîa, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile âlimlerinin eserlerini kaynaklarda bir arada görmenin mümkün oluşudur. Mezhepler arasındaki ihtilafı konuları beyan eden hutbe ve hadislerde ise Şii kaynaklar ağırlıktadır. Bu da Şerif er-Radi'nin ihtilafı konularda genel olarak Şii kaynakları referans olarak kullandığının bir göstergesidir.

### Sonuç

*Nehcü'l-Belâga* kitabı Hz. Ali'ye atfedilen hutbeleri, mektupları ve hikmetli sözleri içeren, hicri beşinci asrın başında yazılan bir eserdir. *Nehcü'l-Belâga* kitabının yazıldığı dönem, aslı Şîa ilkelerinin temellendirildiği bir dönem olması hasebiyle yine içerdiği konular ve halk arasındaki tesirlerinden dolayı son derece önemlidir. *Nehcü'l-Belâga*'nın müellifinin kim olduğuna dair ilk şüphe, eserin yazılmasından yaklaşık üç asır sonra İbn Hallikân tarafından ortaya atılmıştır. İbn Hallikân ve ondan sonra gelenlerin ileri sürdükleri görüşler sağlam delillere dayanmamakla birlikte konuyla ilgili şüphe ve endişelerin beyanından ileri gitmemektedir. Bizim yapmış olduğumuz bu çalışmada ise kitabın Şerif er-Radi'ye ait olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.

Diğer bir müphem konu ise kitabın içerisindeki imamet ve hilafet konusu ile siyasi ve itikadi söylemlerin Hz. Ali'ye ait olmadığı ve ona nispet edildiği yönündedir. Bu konunun gerçekliğini tüm mezheplerin kabul edebileceği bir mahiyette açıklamak oldukça güçtür. Çünkü Şerif er-Radi bu alanda daha çok Şii kaynaklarda geçen hadisleri temel almış ve diğer mezheplerde belirtilen hadislere değinmemiştir. Bir diğer sorun ise yazarın eserini inşa ederken metnin genelinde oldukça nadir bir surette kaynaklarını zikretmesinin yanı sıra verdiği kaynakları ise sistematik şekilde vermemesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin bazı yerlerde sadece yazar ismiyle, bazı yerlerdeyse sadece eser ismiyle kaynak belirtilmektedir.

<sup>144</sup> Muhammed Deşti, *Ruvat ve Muhaddisini Nehcü'l-Belâga*, (Kum: Muessey-i Ferhengi Tahkikatı Emirü'l Mü'minin, 1378-1999), 1/29.

<sup>145</sup> Muhammed Deşti, *İsnad ve Medarik-i Nehcü'l-Belâga*, (Kum: Muessey-i Ferhengi Tahkikatı Emirü'l Mü'minin, 1378-1999), 59.



Kaynaklarını açıkça belirtmemesinin nedeni olarak Şerif er-Radi'nin bir hadis mecmuası mahiyetinde değil de edebi bir eser hazırlamak amaçlı kitabı kaleme alması gösterilebilir. Bir diğer gerekçe ise naklettiği hutbe ve hadislerin o zaman diliminde Şia dışındaki mezheplerde bile meşhur olması nedeniyle kaynaklarını açıkça zikretme gereksinimi duymamış olması ihtimalidir. Bu sorunun ilmi bir probleme dönüşmesi sebebi ile sorunun halli için *Müsned*, *Müstedrek* ve *İsnad* eserleri yazılmıştır. Bu eserlerde yapılan kaynak analizlerinde her bir hutbe için onlarca kaynak zikredilmiştir.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde Hz. Ali'nin hutbelerini kayda alma geleneğinin Şerif er-Radi ile başlamadığı ve ondan sonra da devam ettiği anlaşılmaktadır. Yapılan analizler neticesinde Şerif er-Radi'den önce Hz. Ali'nin sözlerini yazanların varlığı, bu alanda müstakil kitapların yazıldığı ve bu eserlerden bazılarının günümüzde elimize ulaşmayı başardığı görülmüştür. *Nehcü'l-Belâga* ile bu eserleri karşılaştırdığımızda içerdikleri bilgiler ve metinler bakımından çok fazla bir fark olmadığı görülmekte ve var olan farklılıkların ise değişik veya tümüyle zıt anlamlar verecek kadar bariz olmadığı anlaşılmaktadır. Bu ise eserin sahipliğini güçlendiren bir durumdur.

### **Kaynakça**

- A'sem Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed, *Kitâbü'l-Fütûh*, Beyrut: Daru'l-Ezva, 1411-1991.
- Askerî, Alırıza, "Mes'udî ve't-Tenbih ve'l-Eşraf", *Makalât ve Berresiha Dergisi*, Kış 1376-1997.
- Ayyaşî, Muhammed b. Mes'ud, *Tefsiru'l-Ayyaşî*, Tahran: Matbaatu'l-İlmiyye, 1380-1961.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb, *Tarihu Medineti'l-İslam ve Ahbaru Muhaddisiha ve Zikru Guttaniha'l-Ulema min Gayri Ehliha ve Varidiha*, Beyrut: Daru'l-Garbu'l-İslamî, 1422-2001.
- Bahrânî İbni Meysem, Meysem b. Ali, *Şerhu'l-Mie Kelime Li'l-İmam Ali b. EbiTâlib*, Muessetu'l-urvetu'l-vusga, 1431-2010.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ, *Fütûhu'l-Büldân*, Beyrut: Dar ve Mektebetu'l-Hilal, 1988.
- Bergî, Ahmed b. Muhammed b. Hâlid, *el-Mehâsin*, Kum: Daru'l-Kutubi'l-İslamiyye, 1371-1951.
- Berkî, Ahmed b. Muhammed, *Kitâbü'r-Ricâl*, Tahran: Danişgah-i Tahran, 1342-1963.
- Beyhakî, İbrâhim b. Muhammed, *el-Mehâsin ve'l-Mesâvî*, Kahire: Daru'l-marife, 2009.
- Câhiz, Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Kahire: Mektebetu'l-Hanecî, 1418-1998.
- Câhiz, Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Kahire: Mektebetu'l-ticariyyetu'l-kübra, 1345-1926.
- Cevherî, Ahmed b. Abdülaziz, *es-Sakifetu ve Fedek*, Tahran: Mektebetu Neyneva el-Hediyse, tarih yok.
- Deştî, Muhammed, *İsnad ve Medariki Nehcü'l-Belâga*, Kum: Muesse-yi Ferhengî Tahkikatî Emîrû'l-Mü'minîn, 1378-1999.

- Deştî, Muhammed, *Ruvat ve Muhaddisini Nehcü'l-Belâga*, Kum: Muesseyi Ferhengî Tahkikatî Emîrû'l-Mü'minîn, 1378-1999.
- Deştî, Muhammed; Muhammedî, Kazım, *el-Mü'cemü'l-Müfehriş Li-Elfazî Nehcü'l-Belâga*, Beyrut: Daru'l-Ezva, 1986.
- Dineverî, Abdullah b. Müslüm b. Kuteybe, *el-İmametu ve's-Siyase*, Beyrut: Daru'l- Ezva, 1410-1990.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *Ahbârü't-Tvâl*, Mısır: es-Saâde , 1330-1912.
- Ebû Ubeyd, Ahmed b. Muhammed, *el-Kariybeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadîs*, Arabistan: Mektebetu Nezar Mustafa el-Baz, 1419-1999.
- Ebû'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâil b. Alî b. Mahmûd el-Eyyübî, *el-Muhtaşar ft Aḥbâri'l-Beşer*, Basım yeri ve tarihi yok.
- Emini Âmilî, Seyyid Muhsin, *A'yanu'ş-Şîa*, Beyrut: Darut Taaruf Li'l-Matbuat, 1403-1983.
- Endelüsî, Ahmed b. Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1404-1983.
- Esterâbâdî, Muhammed b. Ali, *Menhecu'l-Megal Fi Tehgigi Ehvali'r-Ricâl*, Kum: Muessetu Alu'l-Beyt Li-İhyai't-Turas, 1422-2001.
- Ferruh, Ömer, *Tarihu Edebi'l-A'rabî el-Asru'l-Abbâsiyye*, Beyrut: Daru'l-ilm li'l-mellayin, 1401-1981.
- Garşî, İdris İmâdüddîn, *Uyûnü'l-Ahbâr ve Fünûni'l-A'sar (Fi Fezaili Eimmeti'l-Ethar) es-Sebu's-Sadis Ehbaru Devletu Fatimiyye*, Beyrut: Daru'l-Endelüs, 1404-1984.
- Harranî, Hasan b. Şu'be, *Tuhefü'l-Ukûl En Âli'r-Rasûl*, Kum: Cemietu'l-müderresin, 1404-1983.
- Haşim Kûfî, Ebû İshâk İbrâhim, *Kazaya Emîrû'l-Mü'minîn*, Kum: Zair, 1389-1969.
- Hâşimî el-Basrî, Muhammed b. Sa'd b. Menî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1410-1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *Târîḫu Bağdâd*, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1417-1996.
- Hatîb el-Hüseynî, Seyyid Abdüzzehrâ, *Mesadiru Nehcü'l-Belâga Ve Esaniduhu*, Beyrut: Daru'l-Ezva, 1405-1985.
- Herevî, Kasım b. Sellâm, *Garîbü'l-Hadîs*, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1986.
- Hüseynî Celalî, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin, *Müsnedu Nehcü'l-Belâga*, Kum: Mektebetu Allâme Meclisî, 1421-2001.
- İbn Abdulvehhab, Hüseyin b. Abdulvehhab, *Uyûnü'l-Mucizat*, Kum: Mektebetu'd-Daverî, tarih yok.
- İbn Hacer Askalânî, Ahmed b. Ali, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrut: Mektebetu'l-matbuati'l-İslamiyye, 1423-2002.
- İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebibekr, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbau Ebnai'z-Zeman*, Beyrut: Daru Sadir, 1398-1978.
- İbn Manzur, Ebû Mufazzal Cemâlüddîn Muhammed b. Mukrim, *Lisanu'l-Arap*, Beyrut: Daru Sadir.

- İbn Tağrıberdî, Cemâlüddin Ebü'l-Mehâsin, *en-Nücûmu'z-Zahire fi Mulûki Misr ve'l-Kahire*, Mısır: Vezaretu's-Sekafe, 1383-1963.
- İbnü'l Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Lübnan: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415-1995.
- İbnü'l Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvahid Şeybanî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Lübnan: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1407-1987.
- İbnü'l Esîr, İzzüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Cezerî, *Üsdü'l-Gâbe fi Mârifeti's-Sahabe*, Beyrut: Daru İbnu Hazm, 1433-2012.
- İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, Ebü'l-Felah Abdülhay, Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb, Beyrut: Daru İhyai't-Turasu'l-Arabî, tarih yok.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Beyrut: Daru'l-marife, tarih yok.
- İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakatü'l-Esfüyâ*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1416-1996.
- İsfahânî, Ebü Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Kahire, 1932.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin, *Makatilü't-Tâlibiyyîn*, Beyrut: Muessetul E'lemî Li'l-Matbuat, 1419-1998.
- Kanucî, Sâdık b. Hasan, *Ebcedu'l-Ulûm*, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1978.
- Kâşifülgitâ, Şeyh Hâdî, *Müstedreku Nehcü'l-Belâga*, Necef: Muessetu Kâşifülgitâ el-Amme, 1436-2015.
- Keşşî, Muhammed b. Ömer, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, Kum: Muessetu Alu'l-Beyt Li-İhyai't-Turas, 1404-1984.
- Kindî, Ebü Ömer Muhammed b. Yûsuf, *el-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*, Beyrut: Aba'l Besuiyyin, 1908.
- Küleynî, Muhammed b. Yakub, *el-Kâfi*, Tahran: Daru'l-kutubi'l-İslamiyye, 1407-1986.
- Küleynî, Muhammed b. Yakub, *el-Usul Min-e'l-Kafi*, Tahran: Daru'l-kutubi'l-İslamiyye, 1388-1968.
- Kummî, Ali b. İbrâhim, *Tefsîru'l-Kummî*, Kum: Daru'l-kitab, 1404-1984.
- Mahmud Kansov, *Kitabu Aliyyin el-Cami'a*, Menşuratu Zevi'l-Kurba, 1427-2006.
- Mahmudî, Şeyh Muhammed Bağır, *Nehcu's-Saâde fi Müstedreki Nehcü'l-Belâga*, Tahran: Vezaret-i Ferhenk ve İrşad-i İslamî, 1376-1957.
- Mâzenderânî, Muhammed b. İsmail, *Muntehal Megal fi Ehvali'r-Ricâl*, Kum: Muessese-yi Alu'l-Beyt, 1416-1995.
- Melâh, Mahmud Muhammed, *Teşrihu Şerh Nehcü'l-Belâga Li İbn Ebü'l Hadîd*, Daru'l-Âlu'r-Riyaz Suudiyye, 2009.
- Minkarî, Nasr b. Müzâhim, *Vak'atu's-Siffîn*, Kum: Menuşarat Mektebetu Ayetullah el-Uzma el-Mar'aşî Necefî, 1404-1983.
- Mir Cihânî Tabâtabâî, Seyyid Hasan, *Müstedreku Nehcü'l-Belâga Musum be Misbahu'l-Belağa*, Yayın yeri yok, 1388-1969.
- Mus'udî, Ali b. Hüseyin, *İsbatu'l-Vasiyye Li'l-İmam Ali b. Ebü Tâlib*, Beyrut: Daru'l-Ezva, 1409-1988.

- Mübarek, Zeki, *en-Nesru'l-Fenna fî Karni'r-Rabi*, Kahire: Muessetu Hindavî, 2012.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fî'l-Luğa ve'l-Edeb ve'n-Nahv ve't-Tasrîf*, Suudi Arabistan: Vezaretu li's-şu'ni'l-İslamiyye ve'l-Ugaf ve'd-dev'eti ve'l-irşad, 1998
- Nasirî, Ali, *Hadîs İlimlerine Giriş*, çev. Muhammed Mehdi Turan, el-Mustafa yayınları, İstanbul 2014.
- Necâşî, Ahmed b. Ali, *Ricâlü'n-Necâşî*, Kum: Muessetu Neşru'l-İslamî, 1365-1986.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg, *el-Vâfi Bi'l-Vefeyât*, Lübnan, Beyrut: Daru İhyai't-Turasu'l-A'rabî, 2000.
- Saffâr, Muhammed b. Hasan b. Ferrûh *Besâ'irü'd-Deracât*, Kum: Mektebetu Ayetullah Mer'aşî Necefî, 1404-1984.
- Saffâr, Muhammed b. Hasan b. Ferruh, *Besâ'irü'd-Deracât*, Beyrut: Şirketu'l-U'lemî Lil-Matbuat, 1431-2010.
- Sakafî, İbrâhim b. Muhammed b. Saîd b. Hilalî, *el-Gârât*, Tahran: Encümen-i Asar-ı Millî, 1395-1975.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed, *el-İcâz ve'l-İ'câz*, Mısır: Semumiyye, 1867.
- Süleym b. Kays Hilalî, *Esrarı Âli Muhammed*, Kum: el-Hâdî, 1416-1995.
- Süleym b. Kays Hilalî, *Kitabu Süleym b. Kays Hilalî*, Kum: el-Hâdî, 1405-1985.
- Şahrûdî, Ali Namazî, *Müstedrakatu İlmi Ricâli Hadîs*, Tahran, 1414-1993.
- Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin, *el-Mecâzâtü'n-Nebevîyye*, Kum: Daru'l-Hadîs, 1422-2001.
- Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin, *Hasâisu'l-Eimme*, Meşhed: Mecmeu'l-Buhusi'l-İslamiyye el-Astanetu'l-Mukaddeseti'r-Razaviyye, 1406-1985.
- Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin, *Haķā'ıķu't-Te'vîl fî Mütешâbihî't-Tenzil*, Beyrut: Daru'l-Ezva, 1406-1986.
- Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin, *Nehcü'l-Belâga*, Feyzu'l-İslam, İntişarat-ı Feyzu'l-İslam, 1371-1992.
- Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin, *Nehcü'l-Belâga*, Hüseyin Ensariyan, Kum: Daru'l-İrfan, 1388-2009.
- Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin, *Nehcü'l-Belâga*, Muhammed Deştî, Kum: Muesse-yi ferheng-i ve tehgigati-yi Emîru'l-Muminin, 1380-2001.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nûman, *el-İrşâd fî Mârifeti Hüceccillahi Alâ-l-İbad*, Beyrut: Muessetu Alu'l-Beyt li İhyai't-turas, 1429-2008.
- Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh, *İlelü's-Şerây'i*, Zihni, Seyyid Muhammed Cevad, Tahran: İntişaratı Muminin, 1380-2001.
- Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali Bâbeveyh, *el-Hisal*, Kum: Camietu'l-Muderrisin, 1362-1943.

- Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali Bâbeveyh, *et-Tevhid Li's-Sadûk*, Kum: Camietu'l-müderrisin, 1398-1977.
- Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali Bâbeveyh, *Men Lâ Yehduruhü'l-Fakih*, Kum: Camietu'l-müderrisin, 1404-1983.
- Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali Bâbeveyh, *Me'âniyyu'l-Ahbâr*, Kum: Camietu'l-müderrisin, 1403-1982.
- Şeyh Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *el-Gaybe (Li Tusi)*, Kum: Daru'l-Meârifu'l-İslamiyye, 1411-1991.
- Şeyh Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *Fihristu Kutubu's-Şietu ve Usulihim ve Esmâ'l-Musannifiyne ve Eshabi'l-Usul*, Kum: Sitare, 1420-1999.
- Şeyh Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan; Hillî Muhakkık, Ca'fer b. Hasan, *en-Nihaye ve'n-Neketuha*, Kum: Muessetu'n-Neşri'l-İslamî, 1417-1996.
- Şuşterî, Muhammed Takî, *Gamusu'r-Ricâl*, Kum: Muessetu neşrul İslamî, 1410-1989.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *el-Müstersid fî'l-İmâmeti Emiril Muminin Ali b. Ebi Tâlib*, Tahran: Muessetu's-Sekafetu'l-İslamiyye Lekuşanbur, 1415-1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut: Daru't-Turas, 1387-1967.
- Tahrânî, Âgâ Büzürg-i, *ez-Zer'a İlâ Tesânifi's-Şîa*, Beyrut: Daru'l-Ezva, tarih yok.
- Türeyhî, Şeyh Fahrüddîn, *Mecmau'l-Bahreyn*, Lübnan: Daru ve mektebetu'l-Hilal, 1985.
- Utarudî, Azizullah, *Gird Averendikan-i Suhenan-i Emirü'l Mü'minin Geblez Şerif er-Radî*, Tahran: Utarid, 1373-1994.
- Yafî, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ed el-Yemenî, Mir'âtü'l-Cenân ve 'İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997.
- Ya'kubî, Ahmed b. Ebi Yakub, *Târîhu'l-Ya'kubî*, İbrâhim Ayetî, Tahran: İlm-i ve ferhengî, 1387-2008.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut: Daru Sadir, 1397-1977.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *Tezkiretu'l-Huffaz*, Dairetu'l-Meârifü'l-Osmaniyye, Haydar Abad tarih yok.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Mizânü'l-i'tidâl fî naqdi'r-ricâl*, Beyrut: Daru'l-Marife, tarih yok.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut: Muessetu'r-Risale, 1993.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, Daru'l-kitabi'l-Arabiyye, 1998.
- Zirikli, Hayreddin, *A'lâm*, Beyrut: Daru'l-İlm Lil-Melayiin, 2002.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kasım Abdurrahman b. İshâk, *Emalî ez-Zeccâcî*, Beyrut: Daru'l-Ciyîl, 1407-1987.

---

Zerarî, Ebî Ğalib Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *Risaletu Ebî Galib Zerarî İla İbni İbnihi Fi Zikri Âli A'yan*, Kum: Merkez-i buhus ve tehgigat-i İslamî, 1411-1990.

Turkish  
Journal of  
Shiite  
Studies

Şiilik Araştırmaları

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 1  
Sayı / Issue: 2  
Aralık / December 2019

کاربرد سکه شناسی در مطالعات تاریخ تشیع در ایران (از قرن دوم تا دهم هجری)

*The Use of Numismatic in Shiism History Studies in Iran (from the second to the tenth century*

*AH)*

*Hicrî İkinci Asırdan Onuncu Asra Kadar İran'da Şiilik Tarihi Çalışmalarında Nümismatik*

*Kullanımı*

**Seyyed Masoud Shahmoradi**

*Dr., Assistant Professor, Islamic Sciences Department, Zanjan University of Medical Sciences*

*Zanjan, Iran*

[s.m.shahmoradi@gmail.com](mailto:s.m.shahmoradi@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-2080-7085>

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 26.07.2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 13.09.2019

**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2019

**Cilt / Volume: 1 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages:** 291-316

**Atıf/Cite as:** Shahmoradi, Seyyed Masoud. “کاربرد سکه شناسی در مطالعات تاریخ تشیع در ایران (از قرن دوم تا دهم هجری)” (The Use of Numismatic in Shiism History Studies in Iran (from the second to the tenth century AH)”, *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (Aralık 2019): 291-316.

**İntihal:** Bu makale, *iThenticate* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by *iThenticate*. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> | **mailto:** [turkishshiiestudies@gmail.com](mailto:turkishshiiestudies@gmail.com)

### کاربرد سکه شناسی در مطالعات تاریخ تشیع در ایران (از قرن دوم تا دهم هجری)

چکیده

متون سکه ها، بعنوان یکی از مهم ترین اسناد تاریخی، نقش بسزائی در بارشناسی تحولات مذهبی در طول تاریخ دارند. این مقاله درصدد بررسی کاربردهای سکه شناسی در مطالعات تاریخ تشیع در ایران (از قرن دوم تا دهم هجری) است. براین مبنا، نقش یافته های سکه شناسی در «طرح نظرات جدید در تاریخ تشیع»، «تبیین سیاستهای مذهبی حکومتهای شیعی»، «تعیین نوع مذهب شیعی حکومتگران شیعه»، «آشکارکردن تحول مذهبی (از تسنن به تشیع)» و «تعیین زمان گرایش حکومتگران به تشیع» بررسی و برای هر مورد مثالهایی ذکر شده است. هدف پژوهش، که با استفاده از رویکرد توصیفی-تحلیلی و کاربرد مطالعات کتابخانه ای انجام شده، نشان دادن نقش سکه شناسی در مطالعات تاریخ تشیع در ایران است. نتایج تحقیق نشان می دهد استفاده از یافته های سکه شناسی می تواند نقش موثری در مطالعات تاریخ تشیع ایفاء کند.

کلیدواژگان: سکه شناسی، تحولات مذهبی، تشیع، ایران

### The Use of Numismatic in Shiism History Studies in Iran (from the second to the tenth century AH)

#### Abstract

Numismatic, as one of the most important historical documents, plays an important role in understanding the religious developments in history. This article focuses on the study of Numismatic in the Historical Studies of Shiism in Iran (from 2th to 10th century AH). Based on this, the role of Numismatic in "Introducing new comments in Shiite history", "Explaining the religious policies of the Shiite governments", "Determining the religious tendencies of Shiite rulers", "Revealing religious changes (from Sunnism to Shiism)" and "Determining the time of the rulers who have tendency for Shiism" has been investigated and some examples have been provided for each. The aim of this study, which is conducted by using descriptive-analytical method, is to reveal the role of Numismatics in Shiite history studies in Iran. The results of this research show that Numismatic has an effective role in Shiite history Studies.

**Keywords:** Numismatic, Religious developments, Shiism, Iran

### İran'da Şiilik Tarihi Çalışmalarında Nümizmatik Kullanımı (Hicri İkinci Asırdan Onuncu Asra Kadar)

#### Öz

Nümizmatik, en önemli tarihi belgelerden biri olarak, tarihteki dini gelişmeleri anlamada önemli bir rol oynamaktadır. Bu makale İran'da Şiiliğe yönelik tarihsel çalışmalarda Nümizmatik'in incelenmesine odaklanmaktadır (Hicri 2. yüzyıldan 10. yüzyıla). Bu bağlamda, makalede Numizmatik'in etkisi "Şii tarihinde yeni



yorumların başlatılması", "Şii hükümetlerinin dini politikalarının açıklanması", "Şii yöneticilerinin dini eğilimlerinin belirlenmesi", "Dini değişimlerin ortaya çıkarılması (Sünnilikten Şiiliğe)" ve "Şiilik eğilimi olan yöneticilerin zamanının belirlenmesi" konuları çerçevesinde ele alınmış ve her konuda bazı örnekler verilmiştir. Betimsel-analitik yöntem kullanılarak yapılan bu araştırmanın amacı, İran'daki Şii tarih çalışmalarında Nümizmatik'in rolünü ortaya koymaktır. Bu araştırmanın sonuçları Nümizmatik'in Şii tarih araştırmalarında etkili bir rol oynadığını göstermektedir.

#### مقدمه

متون حک شده برسکه ها یکی از مهمترین یاوران پژوهشگران در بازشناسی وضعیت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی دوران های مختلف تاریخی هستند. اهمیت این نکته هنگامی بیشتر آشکار می شود که بدانیم امکان تحریف و قلب حقایق تاریخی درسکه شناسی کمتر میسر است زیرا یکی از امتیازات مهم سکه ها در مقایسه با دیگر اشیاء و یافته های باستانی، صحیح و سالم ماندن آنهاست. به علاوه در دوره هر فرمانروا تعداد بسیاری سکه های مشابه ضرب شده که بالطبع نمونه هایی از آنها از دستبرد زمانه محفوظ مانده و به دست ما رسیده اند. بنابراین سکه ها می توانند به عنوان یکی از بهترین سندهای تاریخی نقش موثری در پژوهشهای تاریخی ایفاء کنند.

سکه شناسی در بازشناسی تحولات مذهبی در دورانهای گوناگون نیز نقش بسزایی دارد. برخی متون حک شده برسکه ها اطلاعات روشن و باارزشی از اعتقادات دینی و مذهبی دوران های مختلف را نشان داده و تاریخ و چگونگی بسیاری از تحولات مذهبی را روشن و آشکار می سازند. متون حک شده برسکه های دوران اسلامی تنها محدود به شعارهای دینی، نظیر عبارات «لا اله الا الله»، «محمد رسول الله» و آیات قرآن، که بطور عام اسلام و مسلمانان را از دیگر ادیان متمایز می کرد، نبود. در واقع با ظهور مذاهب مختلف اسلامی و به دنبال آن شکل گیری حکومتیهای مختلف در نواحی گوناگون جهان اسلام که به هر یک از این مذاهب وابستگی و دلبستگی داشتند، شعارهای حک شده برسکه های این دولتها معطوف به بیان این وابستگی های مذهبی و فرقه ای نیز گردید. اعتقادات و مفاهیم شیعی نیز بر روی برخی از سکه های ایران در دوران اسلامی بازتاب یافته اند، بنابراین می توان از «دانش سکه شناسی» در بررسی تحولات تاریخ تشیع نیز بهره های بسیار برد. ذکر کلام «علی ولی الله» و نام ائمه فرق مختلف شیعی (دوازده امامی، زیدیه و اسماعیلیه) و همچنین برخی شعارهای مذهبی-سیاسی و آیات قرآن (که تفسیر آنها معطوف به تشیع و شیعیان و اهل بیت (ع) شده است) بر روی سکه، بر تشیع صاحب سکه یا گرایش شیعی او دلالت می نماید و در مواردی نیز نشانگر توجه حاکمان غیر شیعه به مردمان شیعه سرزمینهای آنان است.

مسئله پژوهش حاضر بیان کاربرد های دانش سکه شناسی در مطالعات تاریخ تشیع در ایران (از قرن دوم تا دهم هجری) است. بر این مبنا ابتدا برخی کاربردهای سکه شناسی در پژوهشهای تاریخ تشیع در ایران بیان شده و برای هر مورد نمونه یا نمونه هایی ذکر خواهد شد. «طرح نظرات جدید در مورد برخی تحولات تاریخ تشیع» از جمله این کاربردهاست؛ برای توضیح این مورد همسانی شعارهای سکه های عبدالله بن معاویه و ابومسلم خراسانی (که نشانگر اقتباس هوشمندانه ابومسلم از شعائر سکه های عبدالله بن معاویه است)، سکه های ولایتعهدی امام رضا (ع) (که تاریخ ضرب برخی از آنها می تواند مبنای نظراتی جدید در مورد زندگانی امام رضا (ع) گردد) و همچنین برخی سکه های ترکمانان آق قویونلو (که شعائر شیعی آنها نمایانگر تمایلات شیعی آنان است) مورد بررسی قرار گرفته اند. «تبیین سیاستهای مذهبی حکومتیهای شیعی» از دیگر کاربردهای سکه شناسی در تاریخ تشیع

است؛ برای توضیح این مورد نیز سکه های آل بویه و سربداران بررسی شده اند. یکی دیگر از کاربردهای سکه شناسی در تاریخ تشیع «تعیین نوع مذهب شیعی حکومتگران شیعه» است؛ برای تبیین این گزینه نیز سکه های آل مسافر (که نشانگر اعتقاد آنان به تشیع اسماعیلی قرمطی است) بررسی شده اند. سکه شناسی در «آشکار کردن تحول مذهبی در ایران (از تسنن به تشیع)» نیز کاربرد دارد که نمونه مشخص آن برخی سکه های ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو (که بطور مشترک دارای شعائر اهل سنت و تشیع هستند) است. از دیگر کاربردهای سکه شناسی در تاریخ تشیع «تعیین زمان گرایش حکومتگران به تشیع» است. برای توضیح این کاربرد نیز سکه های باوندیان بررسی شده اند. هدف این تحقیق، که با استفاده از رویکرد توصیفی-تحلیلی و با کاربرد مطالعات کتابخانه ای انجام شده، نشان دادن این نکته است که یافته های سکه شناسی می تواند نقشی مهم و تأثیرگذار در مطالعات تاریخ تشیع در ایران داشته باشند.

در رابطه با پیشینه پژوهش بایست گفت تاکنون در تحقیق مستقلی کاربرد سکه شناسی در مطالعات تاریخ تشیع در ایران قرن دوم تا دهم هجری مورد بررسی قرار نگرفته و فقط در برخی پژوهشها به جنبه هایی از این امر پرداخته شده است. در مقاله «جایگاه و اهمیت سکه در دعوت عباسی» (خضری و احمدوند فصلنامه تاریخ اسلام و ایران، ش 77) بر اساس همسانی شعارهای سکه های ابومسلم خراسانی و عبدالله بن معاویه این نتیجه گرفته شده که ابومسلم با اقتباس شعارهای سکه های عبدالله، میراث او را صاحب گشته و نسبت به گسترش دعوت عباسی در جبال اقدام نموده است. در مقاله «کاربرد سکه شناسی در مطالعات تاریخ تشیع؛ مطالعه نمونه ای سکه های ولایتعهدی امام رضا (ع)» (شاهمرادی و منتظرالقائم، شیعه پژوهی، ش 9) سکه های ولایتعهدی امام رضا (ع) بررسی شده و نکات تاریخی مستخرج از آنها بیان شده اند. در مقالات «سکه یا سند تاریخی مهم» (کسروی، ارمان، شماره چهارم)، «نخستین داعیان اسماعیلی در شمال غربی ایران و خراسان و ماوراء النهر» (شترن، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره 53) و کتاب «تاریخ سیاسی، فرهنگی و اجتماعی تشیع در آذربایجان» (شاهمرادی و منتظرالقائم، 1395) نوع مذهب شیعی آل مسافر بر مبنای سکه شناسی مشخص شده است. در کتاب «تاریخ تشیع در ایران از آغاز تاملوع دولت صفوی (جعفریان، 1388)» و «خروج و عروج سربداران (ماسون اسمیت، 1361) سیاستهای مذهبی سربداران از منظر سکه شناسی مورد توجه قرار گرفته است.

### کاربرد یافته های سکه شناسی در مطالعات تاریخ تشیع در ایران

یافته های سکه شناسی، همانگونه که بیان شد، نقشی مهم در روشن کردن ابعاد مختلف تاریخ تشیع در ایران دارند؛ می توان این یافته ها را به مواردی چند تقسیم و برای هر یک نمونه هائی ذکر نمود.

#### 1. طرح نظرات جدید در مورد تحولات تاریخ تشیع

با استفاده از یافته های دانش سکه شناسی (بررسی متون حک شده بر بعضی سکه ها) می توان نظرات جدیدی را در مورد برخی تحولات تاریخ تشیع مطرح کرد. چند مورد از بهترین نمونه ها برای این امر، بررسی سکه های عبدالله بن معاویه و ابومسلم خراسانی، سکه های ولایتعهدی امام رضا (ع) و همچنین برخی سکه های ترکمانان آق قویونلو است.

#### الف) شعارهای سکه های عبدالله بن معاویه و ابومسلم خراسانی

نهضت عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر آخرین حرکت منسوب به تشیع در برابر بنی امیه است.<sup>1</sup> او حرکت خود را از عراق شروع نمود و سپس بر برخی نواحی غربی و مرکزی ایران مسلط گردید و در اصفهان

<sup>1</sup>. طقوش، دولت امویان، ص 220.

مقیم شد. با این حال جنبش عبدالله در سال 129ق. از امویان شکست خورد؛ او که خبر نهضت عباسیان و ابومسلم را با شعار «الرضا من آل محمد» شنیده بود، تصور می کرد می تواند خود را به عنوان مصداق این شعار مذهبی-سیاسی معرفی کند و امید داشت ابومسلم او را یاری رساند<sup>3</sup>، بنابراین به خراسان رفت. اما ابومسلم که او را رقیبی خطرناک برای خود می دانست دستور قتل او را صادر کرد.<sup>4</sup> در رابطه با نقش ابومسلم خراسانی در دعوت عباسی نیز بایست گفت در نتیجه تلاشهای سیاسی و نظامی او کار عباسیان در خراسان استوار شد. می توان گفت جنبش عبدالله بن معاویه، که در اواخر عصر اموی و همزمان با فعالیت های آشکار عباسیان برای بدست گرفتن حاکمیت سیاسی آشکار شد، جدی ترین و مهم ترین رقیب سیاسی و ایدئولوژیک جنبش عباسیان محسوب می شد؛ با این حال راه را برای فعالیت های مخالفان خراسانی امویان، به رهبری ابومسلم خراسانی، نیز هموار ساخت.

نکته بسیار مهم درباره سکه های ضرب شده توسط عبدالله بن معاویه و ابومسلم خراسانی، که می توان بر اساس آن نظری جدید درباره رابطه این دو جنبش مطرح نمود، اینکه شعارهای حک شده بر روی سکه های ابومسلم خراسانی با شعارهای سکه های عبدالله بن معاویه، که چندی در جبال رواج داشت، کاملاً مشابه است. بطور کلی بر روی سکه های در هم عبدالله بن معاویه عبارات «لا اله الا الله/ وحده لا شریک له/ قُلْ لَا اَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْوُدِّ» (بخشی از آیه 23 سوره شوری) / بسم الله/ محل و تاریخ ضرب «حک شده و در پشت اینگونه سکه ها نیز بخش اعظم سوره اخلاص به همراه بخشی از آیه 33 سوره توبه آمده است.<sup>5</sup> متن در هم های ضرب شده توسط ابومسلم خراسانی نیز دقیقاً اینگونه است.<sup>6</sup> بنابراین، همسانی کاملی میان شعائر سکه های ابومسلم خراسانی و عبدالله بن معاویه وجود دارد. در رابطه با تشابه شعائر سکه های این دو جریان می توان این نظر را مطرح نمود که پس از قتل ابن معاویه، ابومسلم می دانست یاران او همچنان در جبال پراکنده اند و انگیزه های ایشان در همراهی با علویان همچنان پابرجاست. اینان می توانستند نیروی مهم و پشتوانه ای قوی برای دعوت عباسی در مناطق جبال باشند به ویژه که کار دعوت عباسی بیشتر در خراسان و شرق تمرکز یافته و در دیگر مناطق ایران کمتر توفیق یافته بود. از این رو، ابومسلم باید برای جذب این نیروها و گسترش دعوت به غرب اقدام می کرد. ضرب سکه با شعائر مشابه و همسان با شعارهای سکه های عبدالله بن معاویه، که چندی در جبال رواج داشت، می توانست ضرورت های تبلیغی و حکومتی خراسان و مشرق را پاسخ گوید؛ چنانچه انتخاب هوشمندانه نقوش سکه ابن معاویه چنین وانمود می ساخت که گویی قیام ابن معاویه دقیقاً در مسیر نهضت عباسیان بوده و اینک قیام و حکومت عباسی می کوشد کار ناتمام امثال عبدالله و دیگر قیام کنندگان ضد اموی را تکمیل کرده و تداوم بخشد. جالب آنکه با وجود دستگیری و قتل ابن معاویه به دست ابومسلم خراسانی هنوز برخی از سکه شناسان معاصر تحت تأثیر این اقدام هوشمندانه ابومسلم قرار گرفته و تمام سکه های ضرب شده از سال 127 تا 132ق. (و 136ق.) را متعلق به ابومسلم دانسته اند و چندان که باید از کوشش های ابن معاویه در مبارزه با امویان، تشکیل حکومت و بویژه ضرب سکه بحثی نمی کنند. به عبارت دیگر، ابومسلم برای پیشبرد کار خویش، نقش سکه های عبدالله بن معاویه را اقتباس کرده و در سکه های خود به کار برد و موفق شد دعوت خویش را جانشین قیام و توفیقات عبدالله در جبال معرفی کند. می توان گفت عباسیان، که از تمامی ابزارهای در دسترس برای پیروزی بهره می بردند، به نمایندگی ابومسلم داعی بزرگ خراسان، با درک درست از دیگر قیامهای موازی علویان (چون قیام عبدالله بن معاویه) و اقداماتشان، ابتدا اینان را در نبرد قدرت شکست داده، آنگاه از دستاوردهای مثبت آنان نهایت بهره را برده و میراث دار آنان شدند؛ تا آنجا که برخی نواحی چون جبال ایران که کمتر در معرض تبلیغات عباسی قرار گرفته بود، پیش

2. ر.ک: طبری، تاریخ طبری، ج 10، ص 4443-4450 و ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص 152-157؛ ابن اثیر، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ج 14، ص 240-243 و 291-292.

3. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص 157.

4. ابن اثیر، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ج 14، ص 291-294.

5. رضائی باغ بیدی، سکه های ایران در دوره اسلامی: از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، ص 123.

6. همان، ص 127-128؛ سرفراز و آورزمانی، سکه های ایران از آغاز تا دوران زندیه، ص 158.

از آنکه به مدد سپاهیان پیروز عباسی به تصرف درآمد، با ضرب سکه هائی مشابه با سکه های ابن معاویه و به کاربردن شعارهای تبلیغاتی شبیه شعارهای او، برای پذیرش آسان تر دعوت و حکومت عباسی آماده شده بود.<sup>7</sup>



سکه ابومسلم خراسانی/درهم/ضرب مرو، 130ق.



سکه عبدالله بن معاویه/درهم/ضرب ماهی، 127ق.

متن روی سکه ها: لا اله الا الله، وحده لا شریک له/بخشی از آیه 23 سوره شوری/بسم الله/مکان و تاریخ ضرب/متن پشت سکه: سوره اخلاص/بخشی از آیه 33 سوره توبه. (سکه های ایران در دوره اسلامی از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، ص 124 و 127)

### ب) تاریخ ضرب سکه های ولایتعهدی امام رضا (ع)

علی بن موسی الرضا (ع) پیشوای هشتم شیعه امامیه است. مهم ترین فصل تاریخی زندگی امام رضا (ع) جریان ولایتعهدی آن حضرت است. در سال دویست هجری، خلیفه عباسی مأمون (198-218ق.) علی بن موسی الرضا (ع) را از مدینه به خراسان منتقل کرده و ولایتعهدی بعد از خود را به او سپرد اما در نهایت به سبب ناکامی در اجرای سیاستهای خویش، امام رضا (ع) را به شهادت رساند. در تاریخ شهادت آن امام اختلاف نظر فراوانی وجود دارد؛ برخی سال 202ق.<sup>8</sup>، بسیاری سال 203ق.<sup>9</sup>، و بعضی نیز سال 206ق.<sup>10</sup> را به عنوان سال رحلت امام رضا (ع) ذکر کرده اند.

از موضوعات جالب توجه در دوران ولایتعهدی امام رضا (ع)، ضرب سکه هائی با عنوان ولایتعهدی ایشان است. این سکه ها با نام مأمون و با ذکر ولایتعهدی امام رضا (ع) ضرب شده و از لحاظ سکه شناسی بسیار جالب توجه و پرازش هستند. سکه های امام رضا (ع) ضرب شهرهای مرو، سمرقند، فارس، اصفهان، محمدیه (ری) و نیشابور است. نکته بسیار مهم در مورد سکه های ولایتعهدی امام رضا (ع) این است که این سکه ها در سال های 201 تا 205ق.<sup>11</sup> و حتی به نوشته برخی تا سال 207ق.<sup>12</sup> ضرب شده اند. با توجه به اینکه بیشتر منابع سال شهادت امام رضا (ع) را در سال 203 هجری ذکر کرده اند، ادامه ضرب سکه های ولایتعهدی ایشان در بعد از تاریخ اشاره شده، سنوالاتی را ایجاد می نماید. با اینکه نایبست از احتمالاتی نظیر استفاده از قالب و سرسکه های اولیه سکه های

7. ر.ک: خضری و احمدوند، «جایگاه و اهمیت سکه در دعوت عباسی»، ص 58-60.

8. ر.ک: امین عاملی، سیره معصومان، ج 6، ص 141؛ جعفریان، حیات فکری-سیاسی امامان شیعه، ص 517.

9. ر.ک: طبری، تاریخ طبری، ج 13، ص 5675؛ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 471؛ مسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، ج 2، ص 442؛ ابن اثیر، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ج 16، ص 293؛ طبرسی، زندگانی چهارده معصوم (ع)، ص 457؛ امین عاملی، سیره معصومان، ج 6، ص 141؛ جعفریان، حیات فکری-سیاسی امامان شیعه، ص 517.

10. ر.ک: امین عاملی، سیره معصومان، ج 6، ص 141.

11. ر.ک: رضائی باغ بیدی، سکه های ایران در دوره اسلامی: از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، ص 139؛ علاءالدینی، سکه های ایران از طاهریان تا خوارزمشاهیان، ص 19-26؛ ملکزاده بیانی، «سکه های حضرت ثامن الائمه آلا فی التحیه و ثنا»، ص 46-53؛ سرفراز و آورزمانی، سکه های ایران از آغاز تا دوران زندیه، ص 173-178.

12. سهیلی خوانساری، «سکه ولایتعهدی امام رضا (ع)»، ص 79.

ولایتعهدی امام رضا(ع) (در سالهای قبل از شهادت ایشان؛ قبل از 203ق.) در ادوار بعدی (در سالهای پس از شهادت امام رضا(ع)) غافل شد؛ اما می توان نظرات دیگری را نیز جهت وقوع این امر بیان نمود:

1. شاید این اقدام بادستور مأمون بوده زیرا او می خواست همچنان علاقه ی خود را به امام رضا(ع) نشان دهد و ضمن میرا کردن خود از اتهام قتل امام، بدین طریق دل شیعیان و دوستان اهل بیت(ع) را نیز به دست آورد و از قیامهای آنان نیز جلوگیری کند. باتوجه به اینکه اکثر منابع تاریخی از ابراز حزن و ناراحتی مأمون پس از قتل امام خبر داده اند<sup>13</sup>، این امر می تواند دلیل موجهی به نظر رسد.
  2. با وجود اینکه اکثر منابع شهادت امام رضا(ع) را در سال 203ق. ذکر کرده اند، با این حال برخی منابع دیگر از شهادت امام در سال 206ق.<sup>14</sup> نیز یاد کرده اند. این امر نیز می تواند دلیل موجهی برای ادامه ضرب سکه های ولایتعهدی امام رضا(ع) در تواریخ بعدی (بعد از تاریخ مشهور شهادت امام؛ 203ق.) باشد. به عبارت دیگر، می توان ادامه ضرب سکه های ولایتعهدی امام رضا(ع) در سالهای پس از 203ق. را به عنوان مویدی جهت آن دسته از روایات تلقی نمود که تاریخ شهادت امام را در سالهای بعد از 203ق. ذکر کرده اند. در یکی از منابع نیز ضمن معرفی یکی از سکه های درهم ولایتعهدی امام رضا(ع) که ضرب سال 204ق. است، چنین آمده که کتابت این درهم، اگر درست باشد، تأیید می کند که وفات امام رضا(ع) در سال 206ق. بوده و بدین ترتیب اقوالی که وفات آن حضرت را در سال 203ق. یا کمتر دانسته اند، تضعیف می شوند.<sup>15</sup>
  3. نظر دیگری که می توان در مورد دلیل ادامه ضرب سکه های ولایتعهدی امام رضا(ع) پس از تاریخ مشهور شهادت ایشان (203ق.) در نظر گرفت این است که توجه و علاقمندی مردم، بویژه شیعیان و دوستان خانان اهل بیت(ع)، نسبت به امام و تأثر آنان از شهادت ایشان، آنان را برانگیخت که علی رغم قدرت دستگاه خلافت و عمال آنان، در سالهای بعد سکه هایی ضرب نمایند که محتملاً به مناسبت گرامیداشت امام و فقط به منظور تبرک به نام آن حضرت ضرب شده و ضرب آنها به فرمان مأمون نبوده است.
  4. همچنین می توان ادامه ضرب سکه های ولایتعهدی امام رضا(ع) پس از تاریخ شهادت نقل شده توسط بیشتر منابع (203ق.) را چنین تفسیر نمود که شاید گروهی از شیعیان پس از وفات آن حضرت با عقیده ای راسخ درگذشت آن حضرت را صحیح ندانسته و معتقد بودند که ایشان در قید حیات اند و سکه باید به نام آن حضرت زده شود، از این روی بعد از آن حضرت همچنان سکه به نام ایشان زده اند. بر این مبنای، برخی احتمال داده اند شاید بعد از سال 207ق. هم سکه به نام امام رضا(ع) ضرب شده ولی هنوز بدست ما نرسیده است.<sup>16</sup> در واقع این نظر مبتنی بر ادامه ضرب این سکه ها توسط گروهی است که رحلت امام رضا(ع) را قبول نداشتند و در حقیقت بر آن حضرت وقف کرده بودند. با این حال باید متذکر شد بر اساس گزارش منابع فرقه شناسی گروه خاصی بر امام رضا(ع) وقف نکرده اند.<sup>17</sup>
- در رابطه با دو احتمال آخر بایست یادآور شد باتوجه به اینکه ضرب سکه همواره امری حاکمیتی و مربوط به دولت ها بوده و همچنین با وجود قدرت حکومت عباسی در این زمان، احتمال انجام چنین اقدامی از سوی شیعیان و دوستان اهل بیت (ع) ضعیف به نظر می رسد، زیرا این امر می توانسته به نوعی رویارویی با حکومت تعبیر شده و سبب برخورد خشن حاکمیت با آنها گردد. بعلاوه امکانات فنی لازم جهت ضرب سکه نیز اکثراً در اختیار

<sup>13</sup> . ر.ک: یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج2، ص471؛ ابن اثیر، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ج16، ص294؛ طبرسی، زندگانی چهارده معصوم(ع)، ص456؛ سرفراز و اورزمانی، سکه های ایران از آغاز تا دوران زندیه، ص173.

<sup>14</sup> . ر.ک: امین عاملی، سیره معصومان، ج6، ص141.

<sup>15</sup> . ر.ک: همان، ص171-172.

<sup>16</sup> . سهیلی خوانساری، «سکه ولایتعهدی امام رضا(ع)»، ص79.

<sup>17</sup> . ر.ک: صابری، تاریخ فرق اسلامی، ج2، ص299.

حکومتها قرار داشته و این گروه از شیعیان نیز برای عملی کردن خواست خود از امکانات فنی لازم برخوردار نبوده اند.



سکه ولایتعهدی امام رضا (ع)/محمدیه، 204ق. (سکه های ایران از طاهریان تا خوارزمشاهیان، ص 26)



سکه ولایتعهدی امام رضا (ع)/اصفهان، 205ق. (سکه های ایران در دوره اسلامی: از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، ص 142)

متن روی سکه ها: لا اله الا الله/وحده لا شریک له/المشرق/بسم الله/ضرب هذا الدرهم/مکان و تاریخ ضرب/بخشی از آیات 4 و 5 روم/متن پشت سکه: الله/محمد رسول الله/المأمون خلیفه الله/مما امر به الامیر الرضا ولی عهد المسلمین (علی بن موسی بن علی بن ابی طالب؛ در سکه ضرب محمدیه)/ذوالریاستین/آیه 33 توبه.

### ج) شعائر شیعی سکه های ترکمانان آق قویونلو

آق قویونلوها اتحادیه قبایل ترکمانی بودند که پس از دوره مغول در منطقه دیاربکر پدید آمده و تا حدود سال 908ق. دوام آوردند. اوزون حسن، مشهورترین فرمانروای ترکمانان آق قویونلو، بر شرق آسیای صغیر، ایران (به استثنای خراسان)، ارمنستان و بین النهرین تسلط داشت.<sup>18</sup> پس از اوزون حسن حکومت آق قویونلوها به تدریج راه سقوط را طی نمود تا اینکه در اوایل قرن دهم هجری توسط صفویان برافتاد.

در مورد گرایش ها و علایق دینی ترکمانان آق قویونلو باید گفت که بسیاری از مورخان و محققان متقدم و متأخر آنها را سنی مذهب می دانند. فضل الله بن روزبهان خنجی، از عالمان سنی مذهب قرن نهم و دهم هجری، به صراحت از تعلق خاطر حکام آق قویونلو به مذهب تسنن یاد می کند.<sup>19</sup> بسیاری از محققان معاصر نیز آق قویونلوها را سنی مسلک دانسته اند.<sup>20</sup> با این حال بابررسی سکه های ترکمانان آق قویونلو می توان نظر جدیدی در مورد مذهب آنان مطرح نمود. سکه های آق قویونلوها را از جنبه شعائر مذهبی حک شده بر روی آنها می توان به سه دسته

<sup>18</sup>. خواندمیر، تاریخ حبیب السیر، ج 4، ص 429؛ میرجعفری، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان، ص 291.

<sup>19</sup>. ر.ک: خنجی، تاریخ عالم آرای امینی، ص 26 و 28.

<sup>20</sup>. ر.ک: میرجعفری، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان، ص 283 و 328؛ رویمر، ایران در راه عصر جدید، ص 248؛ دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص 531.

تقسیم نمود؛ نوع اول، سکه های دارای ضابطه اهل سنت (نام خلفای راشدین) آنان است. برخی دیگر از سکه های آنان دارای شعائر شیعی است؛ از جمله در برخی سکه های اوزون حسن، یعقوب، رستم، مراد و الوند عبارت «علی ولی الله» و نام ائمه اثنی عشر (ع) دیده می شود.<sup>21</sup> در گونه سوم از سکه های آق قویونلوها، از جمله در برخی سکه های اوزون حسن، رستم و الوند، شعائر اهل سنت (نام خلفا) و شعائر تشیع (عبارت «علی ولی الله» و نام ائمه (ع))، به گونه ای مشترک بر روی سکه ها حک شده است.<sup>22</sup>

نکته مهم اینکه برخی اعتقاد مسلط مبنی بر اینکه آق قویونلوها پیرو مذهب تسنن به شمار می رفته اند را مورد تردید قرار داده و این احتمال را مطرح ساخته اند که ممکن است سنی دانستن آق قویونلوها در نتیجه ضعف معرفتی در تشخیص ماهیت و گرایش های آق قویونلوها مطرح شده و بر اثر اتکاء به طبقه بندی های نویسندگان شرقی و بخصوص شیعه شکل پذیرفته است. مطابق این نظر سنی نامیدن آق قویونلوها، که در مرحله زوال حکومتشان مکرر با صفویه جنگیدند، به خصوص وقتی قابل تردید است که اگر مورخان شیعی دوران بعد این نسبت را به آنها داده باشند. بنابراین حتی در مورد گرایش اوزون حسن به مذهب اهل سنت نیز می توان تردید نمود.<sup>23</sup> به نظر می رسد می توان از مدارک سکه شناسی جهت تأیید نظر این گروه از محققان استفاده نمود؛ ترابی طباطبایی معتقد است مذهب آق قویونلو باشواهد و اسنادی که وجود دارد بیشتر مبین اعتقاد آنها به تشیع است تا به تسنن؛ از جمله این مدارک، وجود سکه های با سبک و شعار کامل شیعی از شاهان آق قویونلو (اوزون حسن، یعقوب، احمد، مراد، الوند و مخصوصاً رستم و ابوالکارم محمد) است.<sup>24</sup>



سکه اوزون حسن/نقره/ضرب ساری. (سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 48)



سکه اوزون حسن/سکه نقره، ضرب 875 ق. (سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 169)

<sup>21</sup> ر.ک: ترابی طباطبائی، سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 47، 48، 75، 100، 112، 116، 127، 118، 145، 150، 151، 169؛ شریعت زاده، سکه های ایران زمین: مجموعه سکه های موسسه کتابخانه و موزه ملی ملک، ص 251؛ سرفراز و آوزرمانی، سکه های ایران از آغاز تا دوران زندیه، ص 239.

<sup>22</sup> ر.ک: ترابی طباطبائی، سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 44، 47، 48، 50، 92، 151.

<sup>23</sup> ر.ک: رویمر، ایران در راه عصر جدید، ص 248.

<sup>24</sup> ترابی طباطبائی، سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 21.

متن روی سکه ها: نام حاکم آق قویونلو/متن پشت سکه ها: لا اله الا الله/محمد رسول الله/علي ولي الله/نام انمه اطهار اثني عشر(ع)(در سکه ضرب 875ق.)



سکه یعقوب آق قویونلو/نقره/متن روی سکه: السلطان العادل یعقوب بهادر خان خلد الله ملکه و سلطانہ/متن پشت سکه: لا اله الا الله/محمد رسول الله/علي ولي الله.(سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 75)



سکه رستم آق قویونلو/نقره/ضرب یزد/متن روی سکه: عدل سلطان رستم خان/سلطان الاعظم خلد الله ملکه/ضرب فی یزد/متن پشت سکه: نام انمه اطهار اثني عشر(ع).(سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 121)



سکه الوند آق قویونلو/نقره/متن روی سکه: سلطان الاعظم سلطان الوند بهادرخان.../متن پشت سکه: لا اله الا الله/محمد رسول الله/علي ولي الله.(سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 150)

## 2. تبیین سیاستهای مذهبی حکومتهای شیعی

از دیگر کاربردهای سکه شناسی در مطالعات تاریخ تشیع، تبیین سیاستهای مذهبی حکومتهای شیعی از طریق بررسی متون مسکوکات آنان است. از مصادیق این امر سکه های آل بویه و سربداران است؛ با وجود اینکه این دو حکومت از مشهورترین حکومتهای شیعی ایران به شمار می آیند، بررسی شعائر حک شده بر سکه های این حکومتها تفسیری دیگرگون از سیاستهای مذهبی این دو حکومت ارائه می نمایند. این امر نشان می دهد سکه های حکومتگران از بهترین اسناد برای تبیین سیاستهای مذهبی آنان است.



## الف) سکه های آل بویه

آل بویه که از دیلم برخاسته بودند، کار خود را از تصرف اصفهان شروع کردند و اندکی بعد تمامی فارس، ناحیه جبال، کرمان و خوزستان را تصرف کردند. آنان در سال 334 ق. وارد بغداد شدند و بیش از یک قرن خلفای عباسی را زیر اقتدار خود گرفتند. با این حال پس از مدتی قلمرو وسیع آل بویه میان بویه‌پیمان تقسیم گشت و به سه شاخه جبال، عراق و فارس تجزیه شد تا اینکه در نهایت سرزمینهای تحت تسلط آنان به دست غزنویان و سلجوقیان افتاد. آل بویه به مذهب تشیع اعتقاد داشتند. ابن اثیر می نویسد: «دیالمه شیعه بودند و در اعتقاد خود غلو می کردند. اعتقاد آنان این بود که خلافت حق علویان است و عباسیان آن منصب را از کسانی که استحقاق آن را داشته اند، غصب کرده اند. معزالدوله حتی قصد داشت منصب خلافت را از عباسیان سلب و این مقام را به یکی از علویان واگذارد اما باتوصیه یکی از همراهان خود که خطرات این امر برای آل بویه را گوشزد کرد، از این امر منصرف شد».<sup>25</sup>

آل بویه از مشهورترین و مهم ترین حکومت‌های شیعی در ایران به شمار می آیند. با این حال بررسی متون حک شده بر سکه های آل بویه، جنبه ای از سیاست‌های مذهبی آنان را نشان می دهد که با اعتقادات مذهبی آنان تناسب چندانی ندارد. با وجود اینکه در یکی از منابع در بحث از تشیع آل بویه به سکه ای از آنان اشاره شده که روی آن عبارت «علي ولي الله» حک شده، با این حال در همین منبع نیز گفته شده که این سکه، سکه ای استثنایی است که به قول نویسنده ای که آن را معرفی کرده، مانند آن از رکن الدوله و دیگر امرای بویه یافت نشده است.<sup>26</sup> در منبعی دیگر نیز از «نمونه های نادری» از سکه های شیعی آل بویه با شعار «علي ولي الله» یاد شده که دارای نام رکن الدوله (ضرب فریم) و مجدالدوله (ضرب محمدیه) است.<sup>27</sup> در واقع سکه های آل بویه به سبک و تقلید سکه های عباسی ضرب شده اند و بر آنها نام خلیفه عباسی حک شده و در آنها اثری از گرایش‌های شیعی آل بویه دیده نمی شود که این امر نکته قابل توجهی است.<sup>28</sup> اهمیت این امر هنگامی بیشتر آشکار می شود که بدانیم امرای بویه در بازنمایی هویت ملی خویش (نظیر استفاده از سبک و القاب دوره ساسانی و خط پهلوی ساسانی) بر روی سکه هایشان هیچ تردیدی به خود راه نداده اند.<sup>29</sup> در حالی که در مورد هویت مذهبی آنان اینگونه نیست.

در مورد دلیل عدم بازنمایی هویت شیعی آل بویه بر سکه های آنان می توان گفت آل بویه با وجود اینکه شیعی بودند، در اعمال سیاست‌های مختلف خویش عملگرایانه و بسیار محتاطانه اقدام می کردند، تا جایی که خلافت عباسی را نیز حفظ کردند، زیرا ملاحظاتی عملی اتخاذ چنین سیاستی را ایجاب می کرد. در این دوران بخش اعظم نواحی ایران و عراق و همچنین سپاهیان ترک، بیشتر سنی بودند. بنابراین اصولاً آنها در برابر اکثریت سنی مناطق تحت سلطه خود نمی توانستند موضع صریحی داشته باشند. از دیگر سو، آل بویه به مرجعیت مذهبی خلیفه عباسی در جهان اسلام برای مشروعیت بخشیدن به قدرت خویش (به ویژه در برابر فرمانروایان سنی مذهب رقیب همچون سامانیان) نیاز داشتند. بنابراین آل بویه ناگزیر بودند که میان گرایش شیعی خویش و جایگاه و فشار اهل سنت موازنه ای دقیق برقرار سازند. در واقع مصالح سیاسی آل بویه بر عقاید مذهبی آنان غلبه داشته است. عدم بازنمایی اعتقادات شیعی آل بویه بر روی سکه های آنان را نیز می توان تابعی از عوامل ذکر شده به شمار آورده و بیان نمود شعائر حک شده بر سکه های آل بویه بازتاب دهنده اعتقادات مذهبی آل بویه نیست بلکه بازتاب دهنده سیاست‌های مذهبی آنان است که بر مبنای مصالح سیاسی آنان اتخاذ می شده است.

<sup>25</sup>. ابن اثیر، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ج 20، ص 169-170.

<sup>26</sup>. مجله میراث فرهنگی، ش 9، سال 1372، ص 78-79 به نقل از: جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، ص 380.

<sup>27</sup>. ر.ک: رمضان، النقود الاسلامیه و اهمیتها فی درسه التاریخ و الآثار و الحضاره الاسلامیه، ص 325.

<sup>28</sup>. ر.ک: سرفراز و آورزمانی، سکه های ایران از آغاز تا دوران زندیه، ص 196 و 197؛ معطوفی، سکه های طبرستان، گرگان و استرآباد، ص 156؛ رضائی باغ بیدی، سکه های ایران در دوره اسلامی: از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، ص 507-540؛ رباح، تطور النقود الاسلامیه حتی نهاییه عهد الخلفه العباسیه، ص 263-265.

<sup>29</sup>. ر.ک: رضائی باغ بیدی، سکه های ایران در دوره اسلامی: از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، ص 497؛ سرفراز و آورزمانی، سکه های ایران از آغاز تا دوران زندیه، ص 197؛ معطوفی، سکه های طبرستان، گرگان و استرآباد، ص 156؛ همچنین بنگرید به: وثیق، دنانیر، سیر دینار در تاریخ پولی ایران، ص 97؛ رمضان، النقود الاسلامیه و اهمیتها فی درسه التاریخ و الآثار و الحضاره الاسلامیه، ص 74.



سکه عمادالدوله علي بن بويه/درهم، ضرب شیراز، 324ق. (سکه های ایران در دوره اسلامی از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، ص 508)



سکه عضدالدوله فناخسرو بن رکن الدوله/درهم، ضرب ارجان، 342ق. (سکه های ایران در دوره اسلامی از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، ص 514)

متن روی سکه ها: لا اله الا الله/وحده لا شریک له/نام حاکم بویهی/بسم الله/مکان و تاریخ ضرب/بخشی از آیات 4و5 روم/متن پشت سکه: لله/محمد رسول الله/نام خلیفه عباسی/آیه 33 توبه.

### ب) سکه های سربداران

سربداران در دوره میان افول سلسله ایلخانی و برآمدن تیمور، بر ناحیه بیهقی یا سبزوار در خراسان حکومت داشتند. علی موید (766-783ق.) آخرین و بادوام ترین امیر سربداران است که تاحمله تیمور و فتح کامل خراسان توسط وی، رهبری این دولت را در اختیار داشت. سربداران از مشهورترین حکومت‌های شیعه ایران هستند. ابن بطوطه در سفرنامه خویش درباره آنها چنین گفته است: «این قوم (سربداران) جملگی مذهب رفض (تشیع) داشتند و سودای برانداختن ریشه تسنن از خراسان را در سر می‌پختند و می‌خواستند آن دیار را یکپارچه تابع کیش رافضی (شیعی) گردانند».<sup>30</sup> در قلمرو دولت سربداران مذهب شیعه امامیه رایج گشت و نام دوازده امام (ع) را در خطبه می‌آوردند.<sup>31</sup> از مهم ترین شواهد تشیع سربداران، سکه های برجای مانده از این دولت است. با اینکه در برخی منابع سکه شناسی بطور کلی از نقش شعائر شیعی بر اغلب سکه های سربداران<sup>32</sup> و حک اسامی ائمه اثني عشری (ع) بر سکه های آنان<sup>33</sup> یاد شده و یا گفته شده «بر سکه های سربداران عبارت «علي ولي الله» و نام ائمه اطهار (ع) منقور است که همه شکل، وزن و روال تقریباً مشابهی دارند»<sup>34</sup>، اما بایست گفت سکه های سربداران

<sup>30</sup> ابن بطوطه، رحله ابن بطوطه، ج 1، ص 464.

<sup>31</sup> بطروشفسکی، اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ص 378.

<sup>32</sup> سرفراز و آورزمانی، سکه های ایران از آغاز تا دوران زندیه، پانوشت ص 226.

<sup>33</sup> رمضان، النقود الاسلامیه و اهميتها في دراسة التاريخ و الآثار و الحضارة الاسلامیه، ص 330.

<sup>34</sup> وثیق، «تشیع در ایران به روایت سکه های تاریخی»، ص 94.

داراي پیچیدگی های خاصی است که بایست مورد توجه و نظر قرار گیرد. در واقع بررسی سکه های سربداران، به عنوان يك حکومت شیعی، سیاستهای مذهبی این دولت را به خوبی تبیین می کند.

اگر به سکه های سربداران قبل از سال 759 ق. نظری بیفکنیم، در می یابیم که آنها داراي ضابطه اهل سنت هستند. تمام سکه های سال 759 ق.، به استثنای سه عدد از سکه های دامغان و یکی دیگر، داراي اسامی چهار خلیفه، یعنی ضابطه اهل سنت هستند. چهار عدد از سکه های استثنایی سال 759 ق. و تمام سکه های متأخر سربداري داراي ضابطه شیعی (عبارت «علي ولي الله» و اسامی دوازده امام (ع)) هستند. خواجه علي موید در سال 759 ق. به دامغان یورش برده و سکه های استثنایی شیعی آن سال، مربوط به این ماجرا می باشد. بعد از آن تاریخ تا سال 763 ق.، که خواجه علي موید بر سر کار آمده، شعائر شیعی بر سکه های سربداران مشاهده نمی شود تا آنکه از این سال باز این سکه ها رواج می یابد. این یافته ها در وهله اول نشانگر این نکته است که سیاست مذهبی دولت سربداران پیش از سال 759 ق. مبتنی بر نگرش اهل سنت بوده است و یا اینکه تا پیش از سال 759 ق. تشیعی برای دولت سربداري در کار نبوده و کار تشیع عمدتاً از دوران خواجه علي موید آغاز شده است. این نتیجه گیری داراي اهمیت است، زیرا منابع دیگر غیر از سکه شناسی اشاره ای جز اینکه سربداران از آغاز شیعی مذهب بوده اند، نکرده اند.<sup>35</sup> با وجود اینکه مسلم است خواجه علي موید مذهب تشیع را برای سربداران رسمی کرده<sup>36</sup> اما نمی توان ضرب سکه های داراي شعائر اهل سنت در دوران پیش از خواجه علي موید را نشانه اعتقاد سربداران این دوران به مذهب تسنن دانست بلکه بایست دلیل این امر را در سیاستهای مذهبی دولت سربداران جستجو نمود. امکان دارد استفاده از ضابطه و شعائر اهل سنت بر روی برخی سکه های سربداران فقط نوعی اعمال سلیقه برای در نظر گرفتن مسئله امپراطوری ایلخانی (که با وجود فروپاشی همچنان منبعی مشروعیت بخش برای حکومتهای آن دوران به شمار می آمد و همچنین بطور رسمی بر مدار مذهب اهل سنت بود) بوده باشد. لازم به ذکر است زوال دودمان هلاکو نباید به منزله سقوط قطعی فرومانروایی مغولان در ایران تعبیر شود، زیرا در ایران آن زمان هنوز افراد زیادی بودند که به تداوم حکومت مغولان اعتقاد داشتند.<sup>37</sup> در واقع دودمانهای حکومتی این دوران برای کسب مشروعیت حکومت خود یا بر خویشاوندی بابرخی از فرمانروایان مغول تأکید می کردند و یا اینکه به منصبی که مغولان به آنان تفویض کرده بودند و یا به يك خان اسمی استناد می نمودند.<sup>38</sup>

همچنین می توان احتمال داد سربداران در مقطعی خاص درصدی بودند با ضرب سکه های با شعائر اهل سنت، از يك سیاست علنی شیعی پرهیز کنند تا پیروان سنی مذهب خود را در خراسان از اطراف خود پراکنده نسازند. در توضیح این مطلب بایست گفت همچنان که از گزارش مستوفی در نزهه القلوب در قرن هشتم پیداست، در این دوران به غیر از ناحیه بیهق و سبزوار که خاستگاه سربداران بود و مردمان آنجا شیعه اثنی عشری بودند، مردمان بیشتر مناطق خراسان بر مذهب اهل سنت بودند.<sup>39</sup> همچنین می توان گفت هنگامی که دولت مذهبی-سیاسی سربداران بنیان گشت، شدیداً توسط رقبای خارجی خویش، که همگی از اهل سنت بودند، تهدید می شد.<sup>40</sup> بنابراین، ضرورت سیاسی ایجاب می کرد که آنان از مجادله پرهیزند و در مقطعی عرف و عادت تسنن رسمی را دنبال کنند. می توان ضرب سکه های داراي شعائر اهل سنت در دوران پیش از علي موید را از مصادیق بارز این سیاست سربداران محسوب نمود.

<sup>35</sup> ر.ک: ماسون اسمیت، خروج و عروج سربداران، ص 83-85؛ جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، ص 780.

<sup>36</sup> ر.ک: جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، ص 781.

<sup>37</sup> رویمر، ایران در راه عصر جدید، ص 32؛ جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، ص 781.

<sup>38</sup> همان، ص 48.

<sup>39</sup> ر.ک: مستوفی، نزهه القلوب، ص 184، 185، 187 و 190؛ جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، ص 781.

<sup>40</sup> ر.ک: رویمر، ایران در راه عصر جدید، ص 48-68؛ جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، ص 781.



سکه علی مویذ/سکه نقره، ضرب سبزوآر، 770 ق.هـ. متن روی سکه: لا اله الا الله/الملك الحق المبين/محمد رسول الله/الصادق/الوعد/الامين/علي ولي الله/صلي الله عليهم/صلوات بر پیامبر (ص) وائمه اثني عشر (ع)/متن پشت سکه: آیه 26 آل عمران/ضرب سبزوآر/سال ضرب (770 ق.هـ)/آیه 112 سوره توبه. (سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 15)

### 3. تعیین نوع مذهب شیعی حکومتگران شیعه

یکی از مهمترین کاربردهای دانش سکه شناسی در تاریخ تشیع، تعیین نوع مذهب شیعی حکومتگران شیعه است. نمونه ای مشخص برای این امر، سکه های دولت آل مسافر است. در این مورد متون حک شده بر برخی سکه های این سلسله به وضوح نوع مذهب شیعی آنان را مشخص می سازد.

خاندان حکومتگر آل مسافر (سلاریان یا کنگریان) از دیلم ظهور کردند و سپس مناطق شمال غربی ایران تا ارمنستان را تحت سلطه خویش درآوردند و در نهایت در خاستگاهشان، دیلم، از صحنه تاریخ حذف شدند. خاندان آل مسافر به دو شاخه تقسیم شده اند: شاخه آذربایجان که توسط مرزبان بن محمد ایجاد شد؛ و دیگری شاخه دیلم که وهسودان بن محمد سرسلسه آن محسوب می شود.<sup>41</sup> انقراض شاخه دیلم آل مسافر احتمالاً بدست اسماعیلیان الموت انجام یافته است. در رابطه با شاخه آذربایجان آل مسافر نیز بایست گفت شکوه و نیرومندی عمده آل مسافر در زمان مرزبان پسر محمد بن مسافر بوده و پس از مرگ او، آنان چندان شکوهی نداشتند و دیری نپائید که از میان رفتند.<sup>42</sup> سکه های آل مسافر از نظر شعائر مذهبی دو گونه هستند: سکه های دارای شعائر شیعی و سکه های فاقد شعائر شیعی. بر سکه های شیعی آل مسافر عبارات «لا اله الا الله»، «محمد رسول الله»، «بسم الله/مکان و تاریخ ضرب» و اسامی «محمد، علی، الحسن، الحسین، علی، محمد، جعفر، اسماعیل، محمد» آمده و در پشت این سکه ها نیز عبارات «علی خلیفه الله»، «وهسودان بن محمد سیف آل محمد» و آیه 55 از سوره مائده: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» حک شده است.<sup>43</sup> تفسیر و تحلیل اینگونه سکه های آل مسافر اطلاعات قابل توجهی در اختیار می گذارد؛ در وهله اول عبارت «علی خلیفه الله» و «سیف آل محمد» بر اینگونه سکه ها، عقاید شیعی آل مسافر را بطور کلی مشخص می کند. حک آیه 55 از سوره مائده بر روی این سکه ها نیز با هدف بیان مشروعیت اهل بیت (ع) در حاکمیت بر جامعه اسلامی و نفی مشروعیت خلافت عباسی انجام شده است.<sup>44</sup> نکات بیان شده جنبه شیعی به معنای عام داشتند. اما نکته سوم جنبه ای اختصاصی از عقاید شیعی آل مسافر را نمایان می سازد که خاص فرقه اسماعیلیه است؛ اسامی ذکر شده بر روی سکه های مسافریان (محمد، علی، الحسن، الحسین، علی، محمد، جعفر، اسماعیل، محمد) فهرست نام امامان به شیوه اسماعیلیان را دربر دارد. نامهای نخست این فهرست یعنی محمد، علی، حسن، حسین، علی (زین العابدین)، محمد (باقر) و جعفر (صادق)، ویژگی خاص اسماعیلی ندارند ولی دوناام آخر فهرست یعنی اسماعیل و محمد کاملاً صیغه اسماعیلی دارند، زیرا اسماعیل پسر امام صادق (ع) و محمد بن اسماعیل نوه آن حضرت در معتقدات

41. ر.ک: بازورث، سلسله های اسلامی جدید: راهنمای گاهشماری و تبارشناسی، ص 292-293.

42. کسروی، شهریاران گمنام، ص 55 و 56.

43. ر.ک: رضائی باغ ببیدی، سکه های ایران در دوره اسلامی: از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، ص 420؛ شترن، «نخستین داعیان اسماعیلی در شمال غربی ایران و خراسان و ماوراء النهر»، ص 51-52؛ ترابی طباطبائی، سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 14؛ ترابی طباطبائی، رسم الخط ایغوری و سیری در سکه شناسی، ص 70؛ کسروی، «سکه یا سند تاریخی مهم»، ص 226.

44. برای تفسیر این آیه ر.ک: امامی، شأن نزول آیات قرآن، ص 184-186.

اسماعیلیه مقامی ارجمند دارند. نکته مهمتر اینکه حَك نام «محمد بن اسماعیل» بر این سکه ها و یاد نکردن از امام یا خلیفه فاطمی وقت، نشان می دهد که در حکومت مسافریان مذهب «اسماعیلیه قرمطی» رسمیت داشته است. به عبارت دیگر این امر نشان می دهد که آل مسافر (بویژه وهسودان و برادرش مرزبان) پیرو گونه قرمطی مذهب اسماعیلی بوده اند و به مهدویت محمد بن اسماعیل (و نه امامت خلیفه فاطمی وقت، معز) اعتقاد داشته اند. لازم به ذکر است تمایل و اعتقاد به مهدویت محمد بن اسماعیل (عقیده قرامطه) هنوز در نیمه قرن چهارم هجری، یعنی دوره ای که سکه های مورد بحث ما نیز از آن دوره است، به شدت رواج داشته است تاجائی که خلیفه یا امام فاطمی وقت، معز (341-365 ق.)، ناچار شد ردیه هائی علیه آن دسته از اسماعیلیان که از نظر سیاسی طرفدار فاطمیان بودند و ظاهراً خلیفه فاطمی را پیشوای سیاسی خود و خلیفه محمد بن اسماعیل می شمردند، نه امام موید من عندالله، منتشر سازد. می توان فرض کرد که وهسودان نیز پیرو معتقدات آن دسته بوده که معز علیه آنها ردیه صادر کرده است.<sup>45</sup>



سکه وهسودان بن محمد/ضرب 343 ق. (سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 14؛ رسم الخط ایغوری و سیری در سکه شناسی، ص 70)



سکه وهسودان بن محمد/درهم، ضرب جلال آباد، 343 ق. (سکه های ایران در دوره اسلامی از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، ص 420)

متن روی سکه ها: لا اله الا الله/محمد رسول الله/بسم الله، مکان و تاریخ  
ضرب/محمد/علی/الحسن/الحسین/علی/محمد/جعفر/اسماعیل/محمد، متن پشت سکه ها: علی خلیفه الله/وهسودان بن محمد سیف آل  
محمد/آیه 55 مانده.

<sup>45</sup> شترن، «نخستین داعیان اسماعیلی در شمال غربی ایران و خراسان و ماوراء النهر»، ص 58؛ همچنین بنگرید به: کسروی، «سکه یا سند تاریخی مهم»، ص 227-228.

## 4. بازتاب تحوّل مذهبی در ایران (از تسنن به تشیع)

مطالعه متون حک شده بر سکه ها در آشکار کردن تبدل مذهبی در ایران بعد از حمله مغولان جایگاه برجسته ای دارد. در این دوران مذهب مردم ایران به تدریج از تسنن به سمت تشیع تغییر یافت؛ این تحول مذهبی بویژه در برخی سکه های ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو بازتاب یافته است.

قراقویونلوها و آق قویونلوها گروهی از ترکمانان بودند که پس از حمله مغولان در غرب ایران و شرق آسیای صغیر ظاهر شدند. حکومت قراقویونلو در اواخر قرن هشتم هجری شکل گرفت؛ جهانشاه بن قریوسف (841-872 ق.) قدرتمندترین حاکم این سلسله به شمار می آید، با این حال دولت او توسط ترکمانان آق قویونلو منقرض گردید. همانگونه که پیش تر بیان شد، اوزون حسن نیز مشهورترین فرمانروای ترکمانان آق قویونلو است که پس از او حکومت آق قویونلو به تدریج راه سقوط را طی نمود تا اینکه توسط صفویان برافتاد.

سکه های ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو را از نظر شعائر مذهبی حک شده بر روی آنها می توان به سه دسته تقسیم نمود: برخی از سکه های این ترکمانان دارای شعائر اهل سنت هستند؛ در برخی دیگر از سکه های آنان شعائر شیعی (کلام «علی ولی الله» و نام ائمه اثنی عشر (ع)) دیده می شود. دسته سوم از سکه های ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو سکه هایی هستند که بطور مشترک دارای عناصری از شعائر اهل سنت (نام خلفا) و تشیع (عبارت «علی ولی الله» و نام ائمه (ع)) هستند. به عنوان مثال بر روی سکه ای از جهانشاه عبارت «علی ولی الله» و نام خلفای راشدین (ابوبکر، عمر، عثمان، علی) بطور مشترک دیده می شود.<sup>46</sup> همچنین بر سکه ای از اسکندر قراقویونلو (823-841 ق.) نیز عبارت «علی ولی الله» و اسامی ابوبکر، عمر و عثمان و نیز نام دوازده امام (ع) حک شده است.<sup>47</sup> در برخی سکه های اوزون حسن، رستم و الونداق قویونلو نیز شعائر اهل سنت و تشیع، به گونه ای مشترک بر روی سکه ها حک شده است.<sup>48</sup> ذکر همزمان شعائر اهل سنت و شیعیان بر روی سکه ها امری است که سابقه قبلی نداشته و برای اولین بار در زمان ترکمانان رخ داده و به همین سبب رویمر از آن با عنوان امری «حیرت آور» یاد کرده است.<sup>49</sup>

می توان ضرب سکه هایی با شعائر اهل سنت و تشیع، به گونه ای مشترک، را از پیامدهای جریانی دانست که «تسنن دوازده امامی» نامیده شده است. در طی این روند، عناصر شیعی با مذهب اهل سنت تلفیق شده تا بدانجا که با التقاطی از تشیع- تسنن، بینش مذهبی توده مردم برای پذیرش رسمی تشیع اثنی عشری در دوران بعدی (صفویه) آماده گشته است. در حقیقت یکی از دلایل قطعی نفوذ تشیع در ایران، ظهور جریان تسنن دوازده امامی است که می توان اینگونه سکه ها را از مظاهر مهم این جریان محسوب نمود. بنابراین می توان گفت اینگونه از سکه ها، که بصورت توأمان دارای ضابطه تسنن و تشیع هستند، نشانگر روح مذهبی این دوران هستند.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> ر.ک: ترابی طباطبائی، تاریخ تبریز به روایت سکه و ضمام، ص 140؛ ترابی طباطبائی، سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 18؛ وثیق، «تشیع در ایران به روایت سکه های تاریخی»، ص 95.

<sup>47</sup> ر.ک: ترابی طباطبائی، تاریخ تبریز به روایت سکه و ضمام، ص 129.

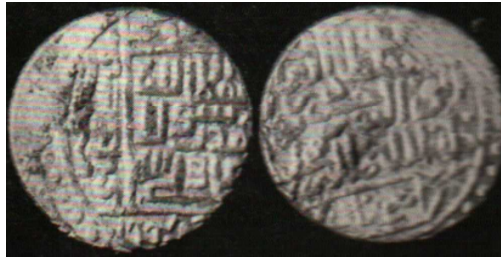
<sup>48</sup> ر.ک: ترابی طباطبائی، سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 44، 47، 48، 50، 92، 151.

<sup>49</sup> ر.ک: رویمر، ایران در راه عصر جدید، ص 229؛ رویمر این اصطلاح را در مورد سکه های جهانشاه به کار برده است.

<sup>50</sup> جهت اطلاع بیشتر درباره «تسنن دوازده امامی» ر.ک: جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، ص 840-850؛ دفتر ی، 1376، ص 524-525.



سکه جهانشاه قراقویونلو/سکه نقره، ضرب فیروزکوه/متن روی سکه: فیروزکوه/السلطان العادل ابوالمظفر جهانشاه خلدالله ملکه/متن پشت سکه: لا اله الا الله/محمد رسول الله/علي ولي الله/ابوبکر الصديق/عمر الفاروق/عثمان ذي النورين. (سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 18)



سکه اوزون حسن/سکه نقره، ضرب اصفهان. (سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 47)



سکه اوزون حسن/سکه نقره، ضرب اصفهان، 873ق. (سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 47)



سکه اوزون حسن/سکه نقره، 873ق. (سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 48)

متن روی سکه ها: نام اوزون حسن/مکان و تاریخ ضرب/متن پشت سکه ها: لا اله الا الله/محمد رسول الله/علي ولي الله/نام ائمه اطهار اثنی عشر(ع) و خلفای راشدین.



سکه الوند آق قویونلو/سکه نقره، 896ق.م/متن روی سکه: السلطان العادل ابوالمظفر الوند بهادر خان خلد الله ملکه/896/متن پشت سکه: لا اله الا الله/محمد رسول الله/علي ولي الله/ابوبکر/عمر/عثمان/علي. (سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، ص 151)

## 5. تعیین زمان گرایش حکومتگران به تشیع

یکی دیگر از کاربردهای سکه شناسی در مطالعات تاریخ تشیع، تعیین زمان گرایش خاندانهای حکومتگر و یا حاکمی خاص به مذهب تشیع است. با توجه به اینکه تاریخ دقیق گروش بعضی از حکومتگران (به ویژه حکومتگران محلی) به تشیع در منابع مکتوب تاریخی ذکر نشده، می توان از بررسی شعائر مذهبی سکه ها در این زمینه یاری جست. از مهمترین نمونه های این امر سکه های باوندیان است.

آل باوند سلسله ای از امیران محلی مازندران بودند که میان سال های 45 تا 750 ق. به نام «اسپهبدان» یا «شاهان مازندران» در سه شاخه به نامهای «گیوسی»، «اسپهبدی» و «کین خوازی» بر بخشهایی از مازندران و گیلان فرمان راندند. نخستین شاخه آل باوند گیوسیان بودند که از سال 45 تا حدود 390 ق. فرمان راندند. پس از وقفه ای هفتاد ساله در فرمانروایی آل باوند، سلسله «اسپهبدیه» تأسیس شد که تا سال 606 ق. برپا بود. از آن هنگام تا یورش مغولان، آل باوند به استقلال فرمان نمی راندند بلکه از سوی خوارزمشاهیان امارت داشتند. پس از يك فاصله چند ده ساله، باوندیان به صورت يك شاخه جانبی که «کین خوازی» خوانده می شد، از نو روی کار آمدند و به عنوان دست نشاندهگان ایلخانان مغول به حکومت پرداختند تا اینکه در سال 750 ق. به دست يك خاندان مازندرانی دیگر به کلی منقرض شدند.<sup>51</sup>

باوندیان، بویژه در دوران اسپهبدی، تمایلات شیعی بارزی از خود نشان داده اند. بازورث اشاره می کند که باوندیان در دوره نخست حکمرانی خویش، در طی دوره ای که دست نشانده بوییان بودند، به مذهب شیعه اثنی عشری گرویدند و از دوران اسپهبدیه صدر صد شیعه دوازده امامی بودند.<sup>52</sup> در منابع تاریخی روایات مختلفی از گرایشهای شیعی آل باوند ذکر شده است.<sup>53</sup> با این حال به سبب خصلت محلی این حکومتگران اطلاعات زیادی از تطور تشیع در بین آنان موجود نیست از جمله اینکه در منابع مکتوب تاریخی در مورد زمان و چگونگی گرایش آنان به

<sup>51</sup> ر.ک: سجادی، «آل باوند» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج 1، ص 585-597؛ بازورث، سلسله های اسلامی جدید: راهنمای گاهشماری و تبارشناسی، ص 316-319.

<sup>52</sup> بازورث، سلسله های اسلامی جدید: راهنمای گاهشماری و تبارشناسی، ص 318-319.

<sup>53</sup> ر.ک: چلونگر و شاهمرادی، دولتهای شیعی در تاریخ، ص 145-152.



تشیع اطلاعات چندانی ذکر نشده است. با وجود این امر می توان با استفاده از یافته های سکه شناسی نظری قابل توجه در مورد زمان و نحوه گرایش آل باوند به تشیع مطرح نمود.

بطور کلی سکه های باوندیان به سبک و تقلید سکه های عباسیان و آل بویه ضرب شده اند و بر آنها نام خلفای عباسی و امرای باوندي، و دربرخی موارد نام تعدادی از حاکمان بويهی و زیاری و سلجوقی، حک شده است. همچنین شعارهایی نظیر «الله»، «لا اله الا الله»، «محمد رسول الله» و بخشی از آیات 4 و 5 سوره روم و 33 سوره توبه بر سکه های آل باوند نقش بسته است. نکته بسیار مهم اینکه شعار شیعی «علي ولي الله» نیز بر بیشتر سکه های باوندیان حک شده که این امر عامل تمایز بخش سکه های آنان با دیگر سکه های این دوران به شمار می آید. با بررسی سکه های باوندیان می توان نظراتی در مورد تشیع آنان ارائه نمود، از جمله:

1. شعار شیعی «علي ولي الله» از زمان رستم بن شروین (353-370 ق.) بر سکه های باوندي پدیدار می شود و در دوران حاکمان بعدی باوندي نیز استمرار می یابد.<sup>54</sup> بنابراین، با توجه به اطلاعات منابع سکه شناسی، ظهور و رواج تشیع در بین آل باوند به اواخر دوران باوندیان کیوسی، در اواسط قرن چهارم هجری، بر می گردد.
2. از قارن پسر شهریار معروف به «ابوالمولک»، هشتمین حاکم باوندیان کیوسی (دح 254 ق.) به عنوان نخستین حاکم باوندي یاد شده که به اسلام گروید.<sup>55</sup> از سوی دیگر، همانگونه که بیان شد، شعار شیعی «علي ولي الله» از زمان رستم بن شروین (353-370 ق.) بر سکه های باوندي پدیدار می شود. بنابراین، می توان بر اساس مدارک سکه شناسی گفت باوندیان که در آغاز زرتشتی بودند، هنگامی که مسلمان شدند، در فاصله ای صد ساله (از اواسط قرن سوم تا اواسط قرن چهارم هجری) به تشیع گرویدند و تعلقات شیعی خود را بر سکه هایشان به نمایش گذاردند.



سکه رستم بن شروین/درهم، ضرب فریم، 365 ق./با نام خلیفه معزول مطیع لله/متن روی سکه: بامر رستم/لا اله الا الله/المطیع لله/رکن الدوله/بسم الله/مکان و تاریخ ضرب/بخشی از آیات 4 و 5 روم/متن پشت سکه: لله/محمد رسول الله/علي ولي الله/آیه 33 توبه. (سکه های ایران در دوره اسلامی از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، ص 475)

<sup>54</sup> ر.ک: رضائی باغ بیدی، سکه های ایران در دوره اسلامی: از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، ص 474-476؛ حقیقت (رفیع)، «پریم یا فریم، پایتخت کوهستانی آل قارن و آل باوند (2 و 1)»، ص 370.

<sup>55</sup> ر.ک: سجادی، «آل باوند» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج 1، ص 587.



سکه رستم بن شروین/درهم، ضرب فریم، 367ق.م/متن روی سکه: لا اله الا الله/محمد رسول الله/علي ولي الله/رستم بن شروین/آیه 33 توبه/متن پشت سکه: الطائع لله/عضدالدوله ابوشجاع/موید الدوله ابومنصور/بسم الله/مکان و تاریخ ضرب/بخشی از آیات 4 و 5 روم. (سکه های ایران در دوره اسلامی از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، ص 476)

### نتیجه

می توان از «دانش سکه شناسی» در بررسی تحولات تاریخ تشیع در ایران قرن دوم تا دهم هجری بهره های بسیار برد زیرا از مهم ترین ابعاد پژوهشی سکه ها، به عنوان یکی از مهم ترین اسناد تاریخی، شعارهای مذهبی حک شده بر روی آنهاست که همواره نشانگر گرایشها و سیاستهای مذهبی حکومتها و تمایلات و تعلقات مذهبی مردمان تحت تسلط آنان است. یافته های حاصل از سکه شناسی می تواند در دو بُعد به مطالعات تاریخ تشیع یاری رساند:

در بُعد اول، دانش سکه شناسی می تواند بصورت کلی اسناد موثقی را در زمینه تحولات مختلف تاریخ تشیع در ایران از قرن دوم تا دهم هجری در اختیار پژوهشگران قرار دهد؛ بعنوان مثال سکه های آل بویه و سربداران به خوبی سیاستهای مذهبی این حکومتهای شیعی را تبیین می کند زیرا نشان می دهد این حکومتگران به سبب شرایط و اوضاع زمانه و همچنین مصالح سیاسی و اجتماعی خویش مجبور به ضرب سکه هایی با ضابطه غیر شیعی شده اند. از دیگر مظاهر این بُعد از کاربرد سکه شناسی در تاریخ تشیع سکه های آل مسافر است که نشانگر اعتقاد آنان به تشیع اسماعیلی قرمطی است و نوع مذهب شیعی این حکومتگران شیعه را مشخص می نماید. سکه شناسی همچنین در بازتاب تحول مذهبی در ایران (از تسنن به تشیع) نیز کاربرد دارد که نمونه مشخص آن برخی سکه های ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو است زیرا برخی از سکه های این حکومتگران دارای شعائر اهل سنت و تشیع، بطور مشترک، است. این امر نشانگر رواج تسنن دوازده امامی در ایران این دوران است که در نهایت منجر به رسمیت تشیع در دوران صفویه گردید. از دیگر کاربردهای دانش سکه شناسی که اسناد موثقی را در زمینه تاریخ تشیع در ایران در اختیار پژوهشگران می گذارد، «تعیین زمان گرایش حکومتگران به تشیع» است. نمونه مشخص این مورد سکه های باوندیان است. بررسی مسکوکات این سلسله نشان می دهد باوندیان، که در آغاز زرتشتی بودند، هنگامی که در اواخر دوران گیوسی (در اواسط قرن چهارم هجری) مسلمان شدند، در فاصله ای صد ساله (از اواسط قرن سوم تا اواسط قرن چهارم هجری) به تشیع گرویدند و تعلقات شیعی خود را بر سکه هایشان به نمایش گذاردند.

در بُعد دوم می توان با استفاده از یافته های دانش سکه شناسی روایتی جدید یا خوانشی دیگرگون از برخی تحولات تاریخ تشیع در ایران ارائه نمود؛ از جمله مصادیق این امر همسانی شعار سکه های ابومسلم خراسانی و عبدالله بن معاویه است که بر این اساس می توان این نظریه را مطرح نمود که ابومسلم با اقتباس شعارهای سکه های عبدالله، میراث او را صاحب گشته و نسبت به گسترش دعوت عباسی در جبال اقدام نموده است. سکه های ولایتعهدی امام رضا (ع) از دیگر مظاهر این امر است زیرا بر مبنای تاریخ ضرب برخی از این سکه ها می توان

نظراتی جدید در مورد زندگانی امام رضا(ع) مطرح نمود. (نظیر تشکیک در سال مشهور وفات امام(ع) و یا آشکار کردن نقش مأمون در قتل امام(ع)) نمونه دیگر برخی سکه های ترکمانان آق قویونلو است که بر مبنای شعائر شیعی اینگونه سکه ها می توان نظریه غالب مبنی بر تسنن آق قویونلوها را زیر سؤال برده و نظری جدید مبنی بر وجود تمایلات شیعی در این حکومتگران مطرح نمود.

### فهرست منابع

ابن اثیر، علی بن محمد، 1371، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران: علمی.

ابن بطوطه، محمد بن عبد الله، 1376، رحله ابن بطوطه، تهران: آگه.

ابوالفرج اصفهانی، بی تا، علی بن حسین، مقاتل الطالبیین، بیروت: دارالمعرفه.

امامی، محمدجعفر، 1385، شأن نزول آیات قرآن، قم: مدرسه امام علی(ع).

امین عاملی، سید محسن، 1376، سیره معصومان، ترجمه علی حجتی کرمانی، تهران: سروش.

بازورث، کلیفورد ادموند، 1381، سلسله های اسلامی جدید: راهنمای گاهشماری و تبارشناسی، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: مرکز باز شناسی اسلام و ایران.

پطروشفسکی، 1363، ایللیا پولویچ، اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام.

ترابی طباطبائی، سید جمال، 1384، تاریخ تبریز به روایت سکه و ضمام، تبریز: ناشر مولف.

-----، 1351، رسم الخط ایغوری و سیری در سکه شناسی، نشریه شماره 6 موزه آذربایجان، تبریز.

-----، 2535، سکه های آق قویونلو و مبنای وحدت حکومت صفویه در ایران، نشریه شماره 7 موزه آذربایجان، تبریز: انتشارات اداره کل موزه ها.

-----، 1350، سکه های شاهان اسلامی ایران، نشریه شماره 5 موزه آذربایجان.

جعفریان، رسول، 1388، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران: علم.

-----، 1390، حیات فکری-سیاسی امامان شیعه، تهران: علم.

چلونگر، محمد علی و سیدمسعود شاهمرادی، 1395، دولتهای شیعی در تاریخ، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

حقیقت(رفیع)، عبدالرفیع، 1356، «پریم یا فریم، پایتخت کوهستانی آل قارن و آل باوند(2 و 1)»، گوهر، شماره 52، ص 295-297 و شماره 53، ص 368-371.

خضری، سیداحمدرضا و عباس احمدوند، پاییز 1384، «جایگاه و اهمیت سکه در دعوت عباسی»، فصلنامه تاریخ اسلام و ایران، سال بیستم، پیاپی 77، ص 45-65.

- خنجی، فضل الله، 1382، تاریخ عالم آرای امینی، تهران: میراث مکتوب.
- خواندمیر، غیاث الدین، 1380، تاریخ حبیب السیر، تهران: خیام.
- دفتری، فرهاد، 1376، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- دینوری، احمد بن داود، بی تا، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- ریاح، اسحاق محمد، 2008م. تطور النقود الاسلامیه حتی نهاییه عهد الخلفه العباسیه، عمان: دارکنوز المعرفه.
- رضائی باغ بییدی، حسن، 1393، سکه های ایران در دوره اسلامی: از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، تهران: سمت.
- رمضان، عاطف منصور محمد، 2008م. النقود الاسلامیه و اهمیتها فی درسه التاریخ و الآثار و الحضاره الاسلامیه، قاهره: زهراء الشرق.
- رویمر، هانس روبرت، 1385، ایران در راه عصر جدید: تاریخ ایران از 1350 تا 1750، ترجمه آذر آهنچی، تهران: دانشگاه تهران.
- سجادی، صادق، بی تا، «آل باوند» در دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج1، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.
- سرفراز، علی اکبر و فریدون آوزمانی، 1389، سکه های ایران از آغاز تا دوران زندیه، تهران: سمت.
- سهیلی خوانساری، احمد، 1354، «سکه ولایتعهدی امام رضا (ع)»، گوهر، سال سوم، شماره یکم، ص78-79.
- شاهمرادی، سیدمسعود و اصغر منتظرالقائم، 1395، تاریخ سیاسی، فرهنگی و اجتماعی تشیع در آذربایجان (از آغاز تا طلوع دولت صفوی)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شترن، س.م. مهر، 1345، نخستین داعیان اسماعیلی در شمال غربی ایران و خراسان و ماوراء النهر، ترجمه فریدون بدره ای، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال چهاردهم، شماره 1 (پیاپی 53)، ص23-69.
- شریعت زاده، سیدعلی اصغر، 1393، سکه های ایران زمین: مجموعه سکه های موسسه کتابخانه و موزه ملی ملک، تهران: پایزنه.
- صابری، حسین، 1384، تاریخ فرق اسلامی، ج2: فرق شیعی و فرقه های منسوب به شیعه، تهران: سمت.
- طبرسی، فضل بن حسن، 1390، زندگانی چهارده معصوم (ع)، ترجمه عزیز الله عطاردی، تهران: اسلامیه.
- طبری، محمد بن جریر، 1375، تاریخ طبری (تاریخ الامم والملوک)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- طغوش، محمد سهیل، 1386، دولت امویان، ترجمه حجت الله جودکی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- علاءالدینی، بهرام، 1394، سکه های ایران از طاهریان تا خوارزمشاهیان، تهران: فرهنگسرای میردشتی.

- کسروی، احمد، بی تا، شهریاران گمنام، تهران: بی تا.
- ، 1311، «سکه یا سند تاریخی مهم»، ارمان، شماره چهارم، سال سیزدهم، ص 225-228.
- ماسون اسمیت، جان، 1361، خروج و عروج سرداران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مرکز فرهنگی علامه طباطبایی.
- مستوفی، حمد الله، بی تا، نزهه القلوب، بی تا، بی تا.
- مسعودی، علی بن حسین، 1374، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- معطوفی، اسدالله، 1392، سکه های طبرستان، گرگان و استرآباد، تهران: پازینه.
- ملکزاده بیانی، 1354، «سکه های حضرت ثامن الائمه آلا فی التحیه و ثنا»، معارف اسلامی، شماره 21، ص 39-54.
- میرجعفری، حسین، 1384، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان، اصفهان: دانشگاه اصفهان و تهران: سمت.
- وثیق، منصوره، آبان و آذر 1386، «تشیع در ایران به روایت سکه های تاریخی»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره 114 و 115، ص 90-97.
- ، 1387، دنانیر، سیر دینار در تاریخ پولی ایران، تبریز: ستوده.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق، 1371، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.

## Sources

- Abu al-Faraj Isfahani, Ali ibn Husayn, *Maqātil at-Ṭālibīyīn*, translated by Javad Fazel, Tehran: Elmi, 1339.
- Alaedini, Bahram. *Persian Coins: From Taherids to Khwarazmshahids*, Tehran: Farhangsarayemirdashti, 1394.
- Amin Ameli, Seyyed Mohsen, *Sirah of masuman*, translated by Ali Hojjati kermani, Tehran: soroush, 1376.
- Bosworth, Clifford Edmund, *The New Islamic Dynasties; A Chronological and Genealogical Handbook*, translated by Fereydun badreii, Tehran: Markaz e baz shenasi islam and iran, 1381.

- Chelongar, Mohammad Ali & Seyyed Masoud Shahmoradi. *Shiite Governments in History*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy, 1395.
- Daftary, Farhad. *The Ismai'lis: their history and doctrines*. translated by Fereyduun badreii. Tehran: nashr va pazhuhesh e farzan e ruz, 1376.
- Ebn Athir, Ali ibn Mohammad. *al-Kāmil fit-Tārīkh*. translated by Abulgasem halat & Abbas khalili. Tehran:Elmi, 1371.
- Ebn Batuteh, Mohammad ebn Abdollah. *Rihlat ibn Baṭūṭah*. Tehran: Agah, 1376.
- Emami, Mohammad Jafar. *Shaane nozule ayate ghoran*. Qom: Imam Ali school, 1385.
- Haghighat (rafi), Abdulrafi. "Prim or Frim Mountainous capital of Alegharen and Alebavand (1&2)". *Gohar*, 1356, no: 52, pp. 295-297 & no53, pp. 368-371.
- Jaafarian, Rasul. *Intellectual - Political life of Shiite Imams*. Tehran: elm, 1390.
- Jaafarian, Rasul. *The history of shiism in Iran from the beginning to the establishment of the Safavid rule*. Tehran: elm, 1388.
- Kasravi, Ahmad. "Coin or an important historical document", *Armagan*, 1311, no. 4, pp. 225-228.
- Kasravi, Ahmad. *The forgotten rulers*. Tehran: Negah, 1385.
- Khandmir, Ghiasoddin. *Tarikh e Habiboseyr*. Tehran: Khayyam, 1380.
- Khezri, Seyyed Ahmad Reza & Abbas Ahmadvand. "The Position and Importance of the Coin in Abbasi's Invitation". *Tarikh e Islam and Iran*, 1384, no: 77, pp. 45-65.
- Khunji, Fadlullah. *Tarikh-i-Alam-Ara-yi-Amīni*. Tehran: Miras e maktub, 1382.
- Malekzadeh Bayani. "Coins of Hazrat e samenolaemeh". *Maaref e Islami*, 1354, no. 21, pp. 39-54.
- Masudi, Ali ebn Hoseyn. *Muruj al -zahab wa-maadin al-jawhar*. translated by Abulgasim Payandeh. Tehran: Elmi wa Farhangi, 1374.

- Matufi, Asadollah. *Coins Tabarestan, Gorgan & Esterabad*. Tehran: Pazineh, 1392.
- Mirja'fari, Hosein. *History of the Political, Social, Economic and Cultural Changes in Iran During the Timurid and Turkman periods*. Esfahan: University of Esfahan & Tehran: Samt, 1384.
- Mosonsmith, John. *The History of the Sarbadar Dynasty*. translated by Yaghub Azhand. Tehran: Allame Tabatabai Cultural Center, 1361.
- Mustawfi, Hamd –Allah. *Nuzhat -al-qulub*. Tehran, n.d.
- Petrushcvskii, Ilgyapavlovich. *Islam in Iran in the VII — XV centuries*. translated by Karim Keshavarz. Tehran: Payam, 1363.
- Ramezan, Atif Mansur Mohammad. *Islamic coins and its importance in the study of history archeology and Islamic civilization*. Cairo: Zahraoshargh, 2008.
- Rezai Baghbidi, Hassan. *The Islamic Coins of Iran: From the Beginning to the Rise of the Seljuqs*. Tehran: Samt, 1393.
- Ribah, Ishak Mohammad. *The development of Islamic coins until the end of the Abbasid caliphate era*. Amman: Dar knuz almarafa, 2008.
- Roemer, Hans Robert. *Persian auf dem Weg in die Neuzeit: Iranische Geschichte von 1350 - 1750*. translated by Azar Ahanchi, Tehran: Tehran University, 1385.
- Saberi, Hoseyn. *A history of the Islamic Seats*, Vol. II, Tehran: Samt, 1384.
- Sajjadi, Sadigh, Al e Bavand, *Encyclopaedia Islamica*, Vol. I, under the supervision of Kazem Mousavi-Bojnourdi, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia, 1374.
- Sarfraz, Aliakbar & Fereidoun Avarzamani. *Iranian coins from the early beginning to Zand dynasty*. Tehran: Samt, 1389.
- Shahmoradi, Seyyed Masoud & Asghar Montazeri Algaeem. *Political, cultural and social history of shiism in azerbaijan (from the beginning to the estabhlshment of the safavid rule)*. Qom, Research Institute of Hawzah and University, 1395.
- Shariatzadeh, Seyyed Aliasgar. *Coins of Iran*. Malek Library and Museum Coin Collection, Tehran: Pazineh, 1393.

- 
- Soheyli Khansari, Ahmad. *Sekke Valiahdi emam reza*, 1354, Gohar, no.1, pp.78-79.
- Stern, S.M. *The first Ismaili Da'is in northwestern Iran and Khorasan and Transoxiana*. translated by Fereydun badreii, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, 1345, No.53, pp. 23-69.
- Tabarasi, Fazl ebn Hasan, *Biography of Fourteen Innocents*, translated by Azizollah Atarodi, Tehran: Eslamiyyeh, 1390.
- Tabari, Mouhamad ebn Jarir. *Tarikh Tabari (Tarikh alomam wa'lmuluk)*. translated by Abulgasim Payandeh. Tehran: Asatir, 1375.
- Taqqush, Mohammad Soheil. *The Umayyad State*. translated by Hojjatollah judaki, Qom, Research Institute of Hawzah and University, 1386.
- Torabi Tabatabaii, Seyyed Jamal. "Aq qoyunlu coins And the basis of Safavid government unity in Iran". *Azerbaijan Museum Journal*, no: 7, Tabriz: Museums Management Publications, 2535.
- Torabi Tabatabaii, Seyyed Jamal. "Rasmol khatte oyguri And satiety in coinology". *Azerbaijan Museum Journal*, no: 6, Tabriz, 1351.
- Torabi Tabatabaii, Seyyed Jamal. *Tabriz history according to coine and appendix*. Tabriz: Author, 1384.
- Torabi Tabatabaii, Seyyed Jamal. "Coins of Islamic Kings of Iran". *Azerbaijan Museum Journal*, no: 5, 1350.
- Vasigh, Mansureh. *Shiism in Iran as narrated by historical coins*. Ketab e mahe Tarikh wa Joghrafiya, 1386, no. 114-115, pp. 90-97.
- Vasigh, Mansureh. *Dananir: The course of the dinar in the monetary history of Iran*. Tabriz: Sotudeh, 1387.
- Yaghubi, Ahmad ebn Eshak. *Tarikh e Yaghubi*. translated by Mohammad Ebrahim Ayati, Tehran: Elmi wa Farhangi, 1371.



**Turkish  
Journal of  
Shiite  
Studies**

*Şiilik Araştırmaları*

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 1  
Sayı / Issue: 2  
Aralık /December 2019

**A Conversation with Professor Abdulaziz Sachedina on Shi'a**  
*Prof. Dr. Abdulaziz Sachedina ile Şîa Hakkında Bir Söyleşi*

**Betül Yurtalan**

*Arş. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı  
Research Assistant, Hitit University, Faculty of Divinity, Department of History of  
Islamic Sects*

Çorum, Turkey

[betulyurtalan@hitit.edu.tr](mailto:betulyurtalan@hitit.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Söyleşi/Interview

\* 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".

**Geliş Tarihi / Received:** 02.10.2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 07.10.2019

**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2019

**Cilt / Volume: 1 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages:** 317-325

**Atıf/Cite as:** Yurtalan, Betül. "A Conversation with Professor Abdulaziz Sachedina on Shi'a". *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (Aralık 2019): 317-325.

**İntihal:** Bu makale, *iThenticate* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by *iThenticate*. No plagiarism detected.

**Web:** <http://dergipark.org.tr/pub/tr/siader> **mailto:** [turkishshiitestudies@gmail.com](mailto:turkishshiitestudies@gmail.com)

**A Conversation with Professor Abdulaziz Sachedina on Shi'a****Abstract**

Abdulaziz Sachedina is one of the prominent scholars in the field of Islamic Studies in the West. He continues his studies and classes at the Ali Vural Ak Center for Global Islamic Studies at George Mason University in Virginia, USA and at the Religious Studies Department of the same university. Sachedina is interested in theological issues related to Shiism and Sunnism, as well as subjects such as Islamic Biomedical Ethics, Islamic Law, Islam and Human Rights. This conversation, which is about Shi'ism, was done in May 2019. His interest in Shiism and approach to current issues have been discussed.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Sachedina, Shiism, Islam.

**Prof. Dr. Abdulaziz Sachedina ile Şîa Hakkında Bir Söyleşi****Öz**

Abdulaziz Sachedina, Batı'da İslam Çalışmaları alanında öne çıkmış isimlerden birisidir. Amerika Virginia'da bulunan George Mason Üniversitesi'ne bağlı "Ali Vural Ak Küresel İslam Araştırmaları Merkezi"nde ve aynı Üniversitenin "Dini Araştırmalar" bölümünde çalışmalarına devam etmektedir. Sachedina, Şiiilik ve Sünnilikle ilgili konuların yanı sıra İslam'da Biyomedikal Etik, İslam Hukuku, İslam ve İnsan Hakları gibi hususlarla ilgilenmektedir. Şiiilik özelinde olan bu söyleşi, Mayıs 2019'da gerçekleştirilmiştir. Onun Şiiiliğe ilgisi ve güncel bazı konulara yaklaşımları üzerine konuşulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Sachedina, Şiiilik, İslam.

**Betül Yurtalan:** *Thank you, Professor Sachedina, for agreeing to speak to the Turkish Journal of Shiite Studies. You are a Professor of Religious Studies and a senior scholar at the Ali Vural Ak Center for Global Islamic Studies at George Mason University. And you hold the Endowed IIT Chair in Islamic Studies at GMU. You have a wide academic field of study. You have been conducting research and writing in the field of Islamic Law, Ethics, and Sunni and Shi'ite Theology for more than two decades. And in the last ten years, you have concentrated on social and political ethics, including Interfaith and Intrafaith Relations, Islamic Biomedical Ethics and Islam and Human Rights. By giving reference to an extensive and great interview about your life and scholarship,<sup>1</sup> I would like to move on to Shia, the subject which we are going to talk about. Firstly, can we talk briefly about your relation to Shia? You were born to an Indian, Shi'i family in Tanzania. You went to Aligarh Muslim University which is related to the Muslim community in India. Then you were in Iran to study Persian language and literature and to do seminary studies with Shi'i jurists for a while. You also studied in Iraq. So, you have experiences with different Shi'ite groups and centers of higher learning. To what extent did these experiences influence your interest in the history of Shi'a?*



**Abdulaziz Sachedina:** My interest in Islamic studies in general, and in Shi'ite studies in particular, began early in my life. I was brought up in a religious family. Both my parents followed Shi'ite school of thought and my father was a self-taught scholar. However, it was my personal interest in Islam that prompted me to pursue Shi'ite and Sunnite studies. You can never do Shi'ite studies without investigating the Sunni tradition. Tanzania, with its diverse cultural and religious population was quite ecumenical. As a rule, people adhered to

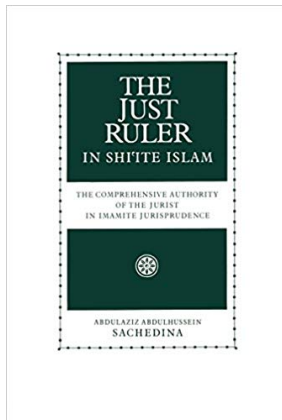
pluralism and harmonious co-existence. Different ethnic and religious groups lived together in this British ruled country. On looking back to my intellectual and personal religious development the spiritual dimensions of Shi'ite religious practices had a major impact upon my

<sup>1</sup> The Maydan, "An Interview with Abdulaziz Sachedina on His Life and Scholarship", Access: 01 October 2019, <https://www.themaydan.com/2017/09/interview-abdulaziz-sachedina-life-scholarship/>

interests in Shi'ism. Retrospectively, Shi'ite tradition combined Sufism and Islamic juridical tradition.

**B. Yurtalan:** *I want to talk about your Ph.D. dissertation and its expanded book version called "The Doctrine of Mahdiism in Imami Shi'ism: A Study of Doctrinal Evolution in the 9th and 10th Centuries". I know that you said "I was interested in the Islamic messianic idea, the future of the Muslim community. From the very beginning of my higher education I was inclined to search for some answers to the Muslim reformation and I was fascinated with the idea of the Mahdi, the future restorer of pure Islam. And my interest was to study the idea of the Mahdi." So, can we say that your interest in history and your subject was related to your thinking about the future of the Muslim community?*

**A. Sachedina:** Having grown up under the colonial rule and having been educated in different ideas of reformation under Mahatma Gandhi and other Indian and African leaders in the early part of the 20<sup>th</sup> century, I developed a keen interest in the future of the Muslim communities in 20<sup>th</sup> century. This led me to look into a number of Muslim leaders who were involved in the movement for independence and improvement of their peoples under the colonial rule. On many occasions the history of the martyrdom of Imam Husayn in Karbala played an important emotional role in spurring the spiritual and ethical interest in understanding the grounds for such revolutionary moments in the national histories of some communities, including the Shi'ite community in India and East Africa. The history of Muslim peoples in South Asia was rich and had a number of instances that related to the future of the idea of ultimate caliph of God, al-Mahdi. I regard my deep interest as the source of future studies in Islam.



**B. Yurtalan:** *You continued to study the history of Shia with your book "The Just Ruler in Shi'ite Islam" published in 1988. You discussed the history of the comprehensive authority of the jurist in Shi'ite jurisprudence during the period of occultation of the last Imam, in the 10<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> centuries until the modern period in this book. Can we say that this work completed your first book? Could you speak about this book briefly?*

**A. Sachedina:** Once I started to study the history of Twelver (Imamiyya) Shi'ism and its theology about the future of humanity through al-Mahdi, the sequel to this idea was naturally the period of the Twelfth Imam's prolonged occultation (ghayba). The main question was to trace the development of the leadership of the community when the Imam was in occultation. This search took me to explore two related areas in Shi'ite studies: 1) The

leadership of the Shi'ite scholars in the absence of the last theological Imam; and 2) The intellectual tools that provided the legitimate grounds for the authority of a Shi'ite mujtahid to claim absolute discretionary power to manage the affairs of the Shi'ite community in post-Occultation era. The study about the Shi'ite leadership is tackled in this volume that deals with the idea of *al-sultan al-'adil*, the Just Ruler in Imamite jurisprudence. It is more a juridical than theological, and more historical than doctrinal study. It deals with the development of the idea of *wilayat al-faqih* in Imamite legal thought.

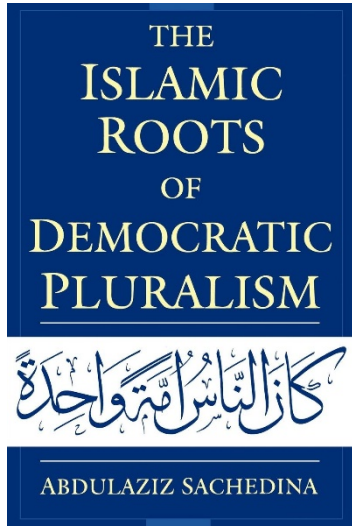
**B. Yurtalan:** *Can we talk about the Iranian Revolution and the post-revolution period? Have there been changes in Shi'ite thought from the revolution to the present?*

**A. Sachedina:** 1978-79 Iranian Revolution is a major event in the world history. Its trajectories can be witnessed all over the world in the modern era. It is true that modern men and women have revisited the role religion can or has played in the period that regarded the "end" of organized religions. No one could have predicted the role religion could play in the public domain. Hence, not only Shi'ism, but also Sunnism and other world religions have reasserted their relevance in modern lives. As far as Shi'ism is concerned, this tradition came out in open and claimed its historical place in Islamic studies, which until then was mostly dominated by Sunnite studies. The rethinking that has occurred in Islamic studies in general, and in Shi'ite studies in particular, is palpable in the number of important programs and academic books that have been published about Shi'ism as an integral part of Islamic studies. It is not an exaggeration to say that in all programs of religious studies or comparative studies Shi'ism began to be seen as a critical partner in the total and comprehensive study of Islamic religion, culture and civilization.

**B. Yurtalan:** *Related to this, in terms of the future of Shia, how do you consider "wilayat al-faqih" and "marja al-taqlid" institutions?*

**A. Sachedina:** The juridical concept of the "guardianship of the jurist" was always present in interpretive jurisprudence (*fiqh*) even in the Sunni jurisprudence where the role of "guardianship" (*wilaya*) was present in the areas of managing the property of an orphan or a widow. The Iranian revolution under Imam Khomeini increased its political relevance by projecting it as a source of unity of all the Muslims, and not only Shi'ites. From its legal relevance the concept attained constitutional relevance for the Iranians. In a way, *marja'iyya*, attained public prominence under the ayatollahs in Iran and Iraq. *Marja'iyya* had existed for centuries and had functioned as a centralized office of the Shi'ite mujtahid to manage the religious and social affairs of his followers. With the combining of two positions: *marja'iyya* and *wilayat al-faqih* (which was resisted by some prominent ayatollahs of Iraq) in the post-revolution

community of Iran, the office of the Rahbar (leader) in Iran has been treated as the sole legitimizer of the Islamic government in Iran.



**B. Yurtalan:** *As the writer of "The Islamic Roots of Democratic Pluralism", what do you think about "toward democratic caliphate" idea of Ahmad al-Katib?*

**A. Sachedina:** I am a firm believer in the concept of popular sovereignty in the political development of the Muslim community. If the caliph is elected through public debate and consensus then I am supportive of the idea. But being aware of the factionalized Muslim Umma, I doubt if the prevailing political autocracies in majority of the Muslim countries would

ever allow a qualified universal leader to emerge as the caliph. It appears to be the divinely ordained destiny that the Umma needs to await the emergence of the universal leader Al-Mahdi to rule the entire Umma with justice and equity.

**B. Yurtalan:** *What are the differences between Iranian and Iraqi Sh'ism in your opinion? Theoretically, is it possible to accept Qum and Najaf as two main streams of Shi'a? Therefore, do you think that there is a distinction as Arab Shi'ism and Persian (Iranian) Shi'ism?*

**A. Sachedina:** My research has shown that culture plays a dominant role in the social identification of the believers. Hence, Arab Shi'ites tend to be influenced more by their "arabness" and the Persians by their "irianness." Doctrinally there is almost a unified creed among them all; but, in practice I have noticed divergences that are less religious than cultural. It is possible to assert that the Arab Shi'ites are in some practices different than Iranian or Indian Shi'ites. When it comes to the leadership of Najaf or Qum, I would contend that much depends on the personality of the mujtahid. After Ayatollah Khui in Iraq and Ayatollah Khomeini in Iran, it will probably be a collective and combined leadership of Najaf and Qum that will be able to speak for the entire Shi'ite community around the world and to manage its affairs. At this time the younger generation seems to be estranged from the idea of taqlid (emulation of the marja' and paying him the religious dues in the form of khums).

**B. Yurtalan:** *Do you think that Iran will establish theological superiority on Najaf in the future? For instance, after Ayatollah Ali al-Sistani?*

**A. Sachedina:** I doubt if any claim to “superiority” can be sustained without the ability to train the future ulema of the community. What people need to see is the ability of religious ideals implanted in everyday lives of the majority of downtrodden Muslims around the world. The ayatollahs are occupied with many trivial issues at the expense of thinking about the future of the Shi’ite community in modern times.

**B. Yurtalan:** *We know that the Shiite-Sunni relations have been under the spotlight since the early period. As a person who studied/studying both Shiite and Sunni thought, what could you say about this relationship today? Do you see any positive developments?*

**A. Sachedina:** My own assessment is that although there are a number of sincere leaders who think that the Muslim umma should remain united, there are others who want to damage all that has been achieved over the centuries in reconciling (taqrib al-madhahib) the two major schools in Islam. Additionally, political differences between Iran and Saudi Arabia, has not allowed for better understanding and appreciation of the differences that are exploited to divide rather than unite Muslims all over. The internet has exacerbated the animosity and differences propelled by petro-dollars that could have been used to eradicate poverty in the Muslim world.

**B. Yurtalan:** *At this point, I would like to ask you about your opinion of Dar al-taqrib in Iran.*

**A. Sachedina:** As pointed out above, there are many sincere leaders who want to minimize differences and reconcile the two communities. At the same time, there are far numerous vested interests of the political regimes to increase the misunderstanding and antagonistic theologies among the simple-minded believers.

**B. Yurtalan:** *There has been a constant struggle between Shiites and Salafis. Do you see Salafism as a threat to Shiites and Muslims in general? Or how do you consider Salafism?*

**A. Sachedina:** Salafism is cancerous disease which will ultimately ruin the ethical and spiritual fabric of the Umma. Let me be clear that “salafīyya” were truly respectful of the Early Muslim leaders (the Sahaba and the Ahlul-Bayt). But, unfortunately, the Wahhabi-Salafi connection has been disastrous. May Allah protect us all from this ailment amin!

**B. Yurtalan:** *What would you say about academic studies on Shi’a? How do you consider the studies about Shi’a in the academia of West?*

**A. Sachedina:** Academic studies of Shi’ism (I would say of all Islamic studies) is very much dependent upon who teaches these and

---

with sort of ideological and political bent. There is a need for methodological approach to the classical sources that are plentiful today. There is a need to recognize the comprehensive and complex nature of the subject matter. Without developing a keen sense of history, theology, law, ethics and philosophy of Shi'ite Islam, it is hard to see any major changes that would occur in the approach to "minority" studies.

**B. Yurtalan:** *How do you consider the works of Shi'ite scholars about Sunnism and the works of Sunni scholars about Shi'ism? Could you make a comparison?*

**A. Sachedina:** It all depends how well these scholars are trained in both the traditions. I doubt if polemical attitude will ever disappear in both scholars to give due credit to what it means to be a Sunni or a Shi'i.

**B. Yurtalan:** *After your Shi'ite studies, you have concentrated on subjects related to law and ethics. Can we talk about your interest in these issues?*

**A. Sachedina:** I studied classical period of Islam and classical sources that trained me to be fully cognizant of the variety of books on variety of the topics in Islamic studies. I could have continued to do that for the rest of my life. However, for me there has always been a question about application of the classical ideas to derive practical aspects of religion for humanity. This was possible only if I shifted my attention to the modern period of Islam where I saw the opportunity to develop that aspect of my studies. Could there be anything better than law and ethics to attain that goal?

**B. Yurtalan:** *We have talked about Imamiyya. Before concluding this interview, I would like to ask your opinion on the current situation of Isma'ili thought.*

**A. Sachedina:** In my assessment, Ismailism needs to develop more serious research on its origins than it has been able to do at this time. The problem is one of methodology that can be applied to assert with confidence the outline of the movement that started in the eighth century. Ismailism is very much entangled in establishing its Islamic credentials and consequently has failed to render its essential contributions in the area of intellectual studies of Shi'ism. Much of the work produced by the "insiders" is apologetic (see: Daftari's imaginative history of Ismailism); or, weakly conceptualized on issues that are relevant to all studies about Islam as a "religion" and not only as a "civilization", with an inherent shortfall in assessing the spirituality and morality that grows out of the Qur'an and the teachings of the Ahlul-Bayt. Ismailism has intentionally kept away from the religious aspects of the movement and insisted upon an antinomian (secular) identity of



---

Tariqa-based ritualistic religiosity. In my opinion, it has a lot to offer if it can courageously appropriate the intellectual and spiritual aspects of rich Shi'ite tradition. The recently published literature by the "insiders" is engaged in "self-glorification" and "false" appropriation of the scholarly minds like Ibn Sina, Nasiruddin Tusi, and others to the Ismaili claim of "authenticity."

**Turkish  
Journal of  
Shiite  
Studies**

*Şiilik Araştırmaları*

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 1  
Sayı / Issue: 2  
Aralık / December 2019

**Tahran'da Bir Cuma Namazı İzlenimi**

*An Observation of Jumma Prayer in Tehran*

**Halil Işlak**

*Arş. Gör., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi  
Anabilim Dalı*

*Research Assistant, Pamukkale University, Faculty of Divinity, Department of History of  
Islamic Sects*

Denizli, Turkey

[halilislak@gmail.com](mailto:halilislak@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-9269-3753>

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Notlar / Notes

**Geliş Tarihi / Received:** 09.11.2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 12.12.2019

**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2019

**Cilt / Volume: 1 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages:** 326-337

**Atıf/Cite as:** Işlak, Halil. "Tahran'da bir Cuma Namazı İzlenimi", *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (Aralık 2019): 326-337.

**İntihal:** Bu makale, *iThenticate* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by *iThenticate*. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> | **mailto:** [turkishshiitestudies@gmail.com](mailto:turkishshiitestudies@gmail.com)

### Tahran'da Bir Cuma Namazı İzlenimi

#### Öz

2018 ve 2019 yıllarında çeşitli aralıklarla akademik araştırmalar yapmak ve özellikle de yazma eser kütüphanelerinden çalışma konumla ilgili kaynakları temin etmek amacıyla İran'da bulundum. Bu esnada Tahran'da bulunan Şiî ve Sünnî mescidlerinde icra edilen Cuma namazlarına katıldım. Bunun dışında Taliş'te bulunan Sünnîlere ait bir mescidde de Cuma namazında bulundum. Her iki kesimin de Cuma namazını icra etme usulleri oldukça farklıydı. Şiî mescidlerde hutbeler, oldukça güncel ve siyasiydi. Cemaat ise o haftanın gündemine göre sloganlar atmakta ve yeri geldiğinde bazıları mescid dışında da bu sloganları devam ettirmekteydi. Sünnî mescitlerdeki hutbeler ise siyasetten uzaktı. Daha ziyade gıybetin zararları, kardeşlik gibi zaman üstü olgular üzerinden şekillenmekteydi. Bunun dışında Şiî mescidlerin girişinde yoğun güvenlik önlemleri söz konusuysen, Sünnî mescidlerde herhangi bir güvenlik araması bulunmamaktaydı.

**Anahtar kelimeler:** Cuma namazı, Şiî, Sünnî, Tahran, İran.

### A Observation of Cuma Prayer in Tehran

#### Abstract

In 2018 and 2019, I went to Iran to conduct academic research, and in particular to obtain resources related to my work from manuscript libraries. In the meantime, I attended Friday prayers in the Shiite and Sunni masjids in Tehran. In addition, I attended Friday prayers in a Masjid of the Sunnis in Talish. The procedure for performing the Friday prayers was quite different for both groups. The *khutbah* in the Shiite masjids were very contemporary and political. The congregation, on the other hand, shouted slogans according to the agenda of the week and, when appropriate, some continued these slogans outside the masjid. The sermons in the Sunni masjids were far from politics. Rather, was shaped by transcendental phenomena such as brotherhood, harms of gossip. In addition, there were intense security measures at the entrance of the Shiite masjids, while the Sunni masjids did not have any security searches.

**Key Words:** Friday prayers, Shi'ite, Sunni, Tehran, Iran.

#### Giriş

İmâmiyye Şîası'nda on ikinci imamın gaybete girmesiyle birlikte devlet yönetimi, hadlerin uygulanması, zekât ve humus gibi dini gelirlerin dağıtımını, Cuma namazının ifası gibi onun görev ve sorumluluklarının kimler tarafından, ne kadarının ve ne dereceye kadar üstleneceğine dair bir belirsizlik ortaya çıkmıştır. Ulema, bazı naslara referansla bu görev sorumlulukların kendilerinin üstleneceğine dair bir fıkıh inşa etmiştir. Fakat bunlar içerisinde netliğe kavuşmayan konulardan birisi gaybet döneminde Cuma namazının ifa edilip edilmeyeceği, edilecekse bunun kimler tarafından üstlenileceği meselesidir. Bu noktada İmâmiyye Şîası âlimleri farklı görüşler ortaya

koymuşlar ve özellikle de Safevîler döneminde önemli tartışma konularından birisi haline gelmiştir. Bu dönemde Cuma namazıyla ilgili olarak; gaybet döneminde Cuma namazının eda edilmesinin mutlak olarak haram, imamın naibi veya adil bir müçtehidin bulunması durumunda farz-ı ihtiyârî ve hiçbir kayda ve şarta bağlı olmaksızın farz-ı ayn olduğu gibi görüşler gündeme gelmiştir. Ulema bu konudaki görüşlerini desteklemek için de pek çok eser kaleme almıştır. Bu dönemde Ahbârî anlayışın hâkim olmasıyla birlikte genel olarak son görüş hâkim düşünce haline gelmiştir.<sup>1</sup> Kaçarlar döneminde ise Usûlî düşüncenin tekrar hâkimiyeti eline almasıyla birlikte genel olarak cumanın farz-ı ihtiyârî olduğu görüşü benimsenmiş ve taki 1979 İran İslam Devrimi'ne kadar genel olarak Cuma namazına olan ilgi düşük seviyede kalmıştır. Fakat 1979 devrimiyle birlikte Cuma namazının fonksiyonu ve icrasında kısmi değişiklikler meydana gelmiştir. Yeni yönetim için kendi anlayışını kitlelere duyurmak, kendi fikirleri istikametinde kamuoyu oluşturmak ve bir başka açıdan da yönetime olan halk desteğini göstermek için Cuma namazları daha işlevsel hale gelmiş ve daha siyasi bir hal almıştır. Aynı zamanda zekât ve humus gibi dini gelirlerin sadece sistem tarafından tayin edilmiş Cuma imamlarına verileceğinin ilanıyla birlikte Cuma imamlarının otoriteleri de pekişmeye başlamıştır.<sup>2</sup>

Günümüze gelindiğinde ise Cuma namazı, genel olarak devrim sonrasında olduğu gibi siyasi yapısını ve önemini korumuştur. Hutbeler, siyasi ve toplumsal gündeme göre şekillenmekte ve Cuma imamları, bizzat Rehber tarafından atandığı için mevcut sistemin siyasi anlayışı istikametinde hutbeler icra etmektedirler. Bu noktada 2018 ve 2019 yıllarında çeşitli aralıklarla İran'da bulunduğum dönemde Cuma namazını eda etmek için çeşitli camilerde bulundum. Siyasi gündemin Cuma vaaz ve hutbelerini ne dereceye kadar şekillendirdiğine dair müşahade imkânına sahip oldum ve bu izlenimleri yazıya dökme fikri zihnimi meşgul etmeye başladı. Bundan dolayı da aşağıdaki yazıyı kaleme aldım. Bu arada belirtmem gerekir ki, sınırlı bir süre İran'da bulunduğum ve bu sürenin bir toplumu tanımak için oldukça yetersiz olduğunu hesaba katarsak, gözlemlerim ve tespitlerimin bazı hatalar barındırması muhtemeldir. Bunlardan dolayı şimdiden özür diliyorum.

Asıl üzerinde duracağım 14.06.2019 tarihindeki Cuma namazından bahsetmeden önce İran'daki gündem değişikliğinin camiye yansıdığı şekliyle farklı kaygı tonları ve renklerinin ne derece farklı olduğuna dair asgari bir kanaat oluşması için daha önce katıldığım Cuma namazlarına değinmem yerinde olacaktır. Bu dönemde Şii ve Sünnî mescidlerinde Cuma namazlarına katıldım. Her iki kesimin Cuma namazını icra etme usulleri oldukça farklıydı.

### 1. Cuma Namazı ve Yaptırımlar

Kasım 2018'de iki aylığına Tahran'a gelmişim. Tahran Üniversitesi'nin Cuma mescidi de denilen yazlık alanda Cuma namazına katıldım. Bu dönemde aynı zamanda ABD İran'la yapılan nükleer

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Resûl Ca'feriyân, *Siyaset ve ferheng-i ruzgar-ı Safevi*. (Tahran: Neşr-ı İlm, 1388hş), 1: 1:591-744.

<sup>2</sup> Bkz. Moojen Momen, *An introduction to Shi'i Islam: the history and doctrines of twelve Shi'ism*. (United State: New Haven: Yale University, 1985), 296.

anlaşmadan çekilmiş ve tekrar katı bir yaptırım uygulamaya başlamıştı. Bundan dolayı cemaat haklı olarak çok öfkeliydi ve aynı zamanda yoğun bir coşku vardı.<sup>3</sup> Cuma imamı coşkulu ve hiddetli bir konuşma yaptı. Konu yaptırımlar ve İran'ın yaptırımlara karşı takındığı tavidir. Cemaatin beklentisi gereği Cuma imamı halkı coşturmaya ve “*Merg ber Amerika...*”<sup>4</sup> sloganları attırmaya yoğunlaşmıştı. Türkiye ile kıyasladığımızda buradaki namaz, Cuma namazından ziyade Türkiye'deki seçim öncesi siyasi mitingleri andırmaktaydı. İmam vaazda İran'ın füze, araba, tren ve her türlü teknolojik aleti üretebildiğini, kimsenin İran'la baş edemeyeceğini ve bu ülkenin bölgede özellikle Irak'ta, Lübnan'da, Yemen'de güçlü bir nüfuza sahip olduğunu haması bir hitabetle serdetti. Bu arada Rehber Âyetullah Hameney'in “*ufül-i Amerika vâkıa est*” yani “*Amerika'nın çöküşü kaçınılmazdır*” şeklindeki sözünü sık sık tekrarladı. Zaten minbere yakın bir yerde bu söz büyükçe bir afişe yazılmıştı. Cemaat ise çok coşkuluydu. Sürekli ayağa kalkıp “*Merg ber zıddı velayet-i fakih, Merg ber Amerika, Merg ber İngiliz, Merg ber İsrail, Merg ber Âl Suûd, Merg ber münâfikîn*”<sup>5</sup> şeklinde sloganlar atmaktaydı.

Namaz sonunda üniversitenin çıkış kapısında bireysel olarak sloganlar atan ve ellerinde afişler taşıyan bazı şahıslar vardı. Bu afişlerden birisinde Dışişleri bakanı Zarif'e hitaben “*Zarif sen İran Dışişleri bakanı mısın yoksa Trump'ın sözcüsü müsün?*” diğesinde “*Zarif! açıklamalar milli güvenliğe terstir, eğer bu hıyanet değilse, hamâkattır*” yazmaktaydı. Yani vaaz ve hutbedeki siyasi içerik cami çıkışına da taşınmıştı fakat bu kez camide bahsedilmesi uygun olmayan iç siyasi çekişmeler yönüyle. Çünkü burada kanaatimizce mevcut İran siyasetinde iki karşıt eğilim olarak görülen *usülgerân* (muhafazakârlar) ve *islahtalebân* (reform talep edenler) arasındaki sandık mücadelesinin izleri görülmektedir. Yani aslında bu sloganlar, mevcut sistemin koyu taraftarı olarak da bilinen *usülgerânın* sandıkta yenemedikleri *islahtalebânı* iktidarda yıpratmaya çalıştığına dair bir algı oluşmaktadır. Nitekim daha sonraki Cuma vaazlarında dışardaki siyasi çekişme camiye de taşınmış bizzat minberden hükümet eleştirilmiştir.

<sup>3</sup> Bu arada belirtmek gerekir ki, Tahran'daki Cuma vaazları ve hutbeleri içerik ve şekil itibarıyla Sünnî dünyadaki en azından Türkiye'dekilerden oldukça farklıdır. Burada hutbe ve vaazlar güncel ve oldukça siyasidir. Üstelik burada Şii fikhî gereği her şehirde sadece bir mescitte Cuma namazı eda edilir ve Şii akidesi gereği Cuma namazları farz-ı ayn değil farz-ı ihtiyarîdir. Yani herkese farz değildir.

<sup>4</sup> Bu ifadenin lafzî tercümesi “*Amerika'ya ölüm*” şeklindedir. Belki devrimin ilk dönemlerinde bu şekilde tercüme etmek hakiki manaya delalet etmiştir. Fakat geçen zamanla birlikte bu ifade çağrışım noktasında yükünün bir kısmını boşaltmış, budanmış, ağırlığının bir kısmını kaybetmiştir. Bundan dolayı günümüzde bu ifadeyi “*Kahrölsun Amerika*” şeklinde temenni ve dua anlamıyla tercüme etmek daha isabetli olabilir.

<sup>5</sup> Diğer sloganların adresi belli olmakla birlikte *Merg ber münâfikîn* zihinlerde adres bulmayabilir. Aslında burada kastedilen büyük ihtimalle *Halkın Mücâhidleri* örgütüdür.



(Kasım 2018 Fotoğraf: Halil Işılak)

Bu arada namaz çıkışında ücretsiz *Hayât-ı tayyibe* isiminde bir gazete dağıtıldı. Gazetenin ilk sayfasına göz attığımda aslında vaazdaki içeriği şekillendiren bu gazetede yazılar olduğunu anladım.

Kulağımda *Merg ber Amerika, Merg ber İngiliz...* sloganları hala çınlarken, Tahran'ın genellikle gelir seviyesi yüksek kesiminin yaşadığı kuzey bölgesinde bir kafeye oturdum. Kafede Türk kahvesi, İngiliz bayraklı bir fincanda servis edildi. Tam bu noktada şöyle bir cümle zihnimi meşgul etmeye başladı: "İran'da başörtüsü ense kısmından tutturulmuş bir hanım efendinin İngiliz bayraklı bir fincanla servis ettiği Türk kahvesini içmek. Hayat ne garip!" Belki de "hayat tutarsız olduğu kadar renklidir" şeklinde bir motto da geliştirebiliriz. Ya da, kapitalist sızıntılar diye daha teorik bir düşmana işaret ederek meselenin kenarından yol alabiliriz. Yine aynı bölgede bir alışveriş merkezinin restoran bölümünde üzerinde *America's Highway* yazan sandalyeler vardı. Bu da aynı şekilde kapitalist sızıntılardan olabileceği gibi mevcut yönetime olan muhalefeti göstermenin sembolik bir yolu olduğu da düşünülebilir. Fakat çok uzun sürmedi, birkaç gün sonra bu sandalyeleri kaldırıp yerine herhangi bir yazısı olmayan sıradan sandalyeler koydular. Muhtemelen gelen veya gelebilecek tepkiler yüzünden kaldırmışlardı.



(Kasım 2018 Fotoğraf: Halil Işılak)



(Kasım 2018 Fotoğraf: Halil Işılak)

Ertesi hafta katıldığım Cuma namazında ise coşku, yerini sakinliğe bırakmıştı. Bunun sebebi ya yaptırım tepkisinin soğumaya başlaması ya da Cuma imamının naif kişiliğinden kaynaklanmaktaydı. Cuma imamı Âyetullah Kâşânî'ydi. Kendisi, eski adıyla *Sipehsâlâr Medresesi* olan devrim sonrası ismi maalesef<sup>6</sup> *Şehîd Mutahharî Medresesi* şeklinde değiştirilen, Meclis'in hemen bitişiğinde yer alan ve klasik Şii medresesi ile İlahiyat Fakültesi arasında geçişli bir müfredata sahip olan medresenin yaşı oldukça ilerlemiş müderrisi ve dekanıdır. Kendisinin aynı zamanda önemli kademelerde siyasi görevleri de varmış. Nitekim görev yaptığı medresede kıldırıldığı namazda yanında sürekli koruması mevcuttu. Kendisi oldukça naif, tabiat itibarıyla hamasilikten uzak bir şahsiyet. Vaazda aile yapısı ve bunun korunmasına dair uzun bir konuşma yaptı. Böyle olunca *Merg ber Amerika* sloganları için yeterli malzeme vermedi. Ama yine de bir şekilde cemaatten bazıları bu sloganı attı.

## 2. Sünnî Mescidlerde Cuma Namazı

İran'da Cuma namazlarının içerik ve şekil itibarıyla mezheplere göre nasıl şekil aldığına dair bir kanaat oluşması için Sünnî camilerde kılınan cumalara da değinmek yerinde olacaktır. 17.12.2018 tarihinde Tahran'da Sâdıkiye Meydanı civarındaki Sünnîlere ait mescidde icra edilen Cuma namazına katıldım. Girişte dikkatimi çeken ilk durum, Şii mescidlerin aksine abdest alma yerinin daha alçak olmasıydı. Bu da fikhın mimariye yansımaları noktasında ilginç bir ayrıntı.<sup>7</sup> Bu arada mescid derken, yanlışlıkla sebep olabilir. Burası aslında iki katlı binadan bozma bir mescid ve gayet iptidai koşullarda Cuma namazı icra edilmekte. Yer dar, cemaat ise kalabalık. Cemaat, dizinin dibine zor secde yapabilmekte. Duyduğuma göre Tahran'da Sünnîlere ait bizim bildiğimiz manada bir cami yokmuş ve bu konuda çeşitli resmi ve ideolojik engeller çıkartılmakta imiş.<sup>8</sup> Mescidin arka kısmında yaklaşık üçte birlik kısmını bayanlara ayırmışlar ve bayanların yoğun katılımı söz konusu. Çocuk sesleriyle birlikte oldukça huzur verici ortamı vardı. Mescidde minber mevcut değildi ve imam ayakta hutbesini okudu. Hutbe, müminlerin kardeşliği ve gıybetin zararları hakkındaydı. Hiçbir şekilde siyasi konulara değinilmeden sonlandı.

23.12.2018 tarihinde ise bu kez Taliş'te bulunan Sünnî camiinde Cuma namazını kıldık. Burada Tahran'daki durumun aksine Sünnîler oldukça güzel bir mimariye sahip kubbesiz bir cami yapmışlar. Dağın eteğinde ve yeri oldukça güzel. Taliş'teki Sünnî nüfus oranını düşünürsek büyük sayılabilecek bir camii. Bu mescitte gördüğüm

<sup>6</sup> Maalesef diyorum çünkü kendisi hakkında geniş malumat sahibi olmamakla birlikte edindiğim kısıtlı bilgiye göre Mirza Hüseyin Hân Sipehsâlâr, Osmanlı'nın son döneminde İstanbul'da İran sefiri olarak görev yapmış, kitap aşığı bir şahsiyettir. Gittiği yerlerde özellikle de İstanbul'dan topladığı yazmalarla Tahran'da bir kütüphane inşa ettirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Halil Işılak, "Medrese-i Âli-yi Şehid Mutahhari Kütüphanesi (Eski İsmi: Kitâbhâne-i Medrese-i 'Âli-yi Sipehsâlâr)", *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/1 (Haziran 2019): 130-136. Tepkim Şehid Mutahharî'nin şahsiyetine değil, - onun ismi başka yerlere de verilebilirdi-, kitaplar için bu kadar emek harcayan Sipehsâlâr'ın isminin değiştirilmesinedir.

<sup>7</sup> İmâmiyye Şiası fikhı gereğince ayaklar yıkanmaz, bunun yerine mesh edilir. Yani abdest almak için oturmaya veya ayağı kaldırmaya ihtiyaç duyulmamaktadır. Bundan dolayı olsa gerek İran'da gördüğüm Şii mescidlerinin genelinde abdest alma kısımları yüksekti.

<sup>8</sup> Bununla ilgili olarak Senendec eski vekili Celâl Celâlîzâde'nin açıklamalarına bakılabilir. Bkz. Celâl Celâlîzâde, (Erişim 09 Kasım 2019) <http://jalaljalalizadeh.com/page/75/>



kadarıyla bayanlar yoktu. Hutbeye gelince, Tahran'daki Sünnilere ait mescidde olduğu gibi siyasetten uzak kardeşlik ve dürüstlük üzerine konuşma yapıldı. Taliş'te aynı zamanda Sünnilere ait bir medrese varmış ve öğrenciler burada İslami eğitim almaktaymış.

### 3. Cuma Namazı ve Siyasi Gündem

Şimdi asıl bahsetmek istediğim 14.06.2019 tarihli Tahran Üniversitesi Yazlık Mescidinde kılınan Cuma namazına gelelim. Burada Cuma namazına girerken iki farklı güvenlik aramasından geçmeniz, ilk arama üst araması yapıldıktan sonra yanınızda çanta ve benzeri farklı eşyalar varsa emanetçiye bırakmanız gerekir. Yanınıza telefon ve cüzdan gibi sınırlı sayıda eşya alabilirsiniz. İlginçtir benim önümdeki yaşlı bir amcanın mis kokusunu çıkarıp eline sürmesi bu da yetmedi nedendir bilinmez elbisesine de sürmesi istendi. Daha sonra cami girişindeki ikinci bir aramadan geçmeniz gerekir. Burada telefon ve cüzdan gibi eşyalarınızı x-ray cihazına koyup tekrar üst aramasına tabi tutuluyorsunuz. Bu güvenlik aramalarını anlayışla karşılamak gerekir, çünkü daha önceki intihar saldırıları, silahla tarama, mühür taşına bomba mekanizması yerleştirmek gibi tedhiş eylemleri zorunlu olarak güvenlik seviyesini artırmayı gerekli kılmış.

Cuma namazı imamı bu kez farklı idi. Sonradan öğrendim ki, ismi Ayetullah Hâtemî imiş. İlginçtir burada gündemi belirlemedeki ağırlığından olsa gerek insanlar Cuma namazına gitmese bile o hafta kimin Cuma imamlığını yaptığını bilmekte. Bu imam tabiat itibariyle naif ve selim bir şahsiyet izlenimi vermekle birlikte coşkulu<sup>9</sup> cemaatin beklentisi gereği özellikle sonlara doğru daha siyasi ağırlıklı hamasi bir konuşma yapma mecburiyeti hissetmiş olsa gerek, konuyu bir şekilde İran'a uygulanan yaptırımlara bağladı. Fakat esas itibariyle bu imamda hamâsi ve hitâbi konuşma emanet elbise gibi durmaktaydı.<sup>10</sup> Bunu kısmen anlamak da mümkün. Yaptırımlarla kuşatılmış ve ciddi anlamda yoksullaşan toplumda sebebe dair farkındalığın canlı tutulması için bu hamasi konuşmalara ihtiyaç duyuluyor olsa gerek. Daha öncekilerde olduğu gibi bu imamın konuşması da güncel ve siyasiydi. İlk olarak basın etiği üzerine uzun bir konuşma yaptı. Medyada ve gazetelerde çıkan haberlerin bir kısmının asılsız haberler olduğunu ve bu haliyle toplum için ciddi tehdit ihtiva ettiğine değindi. Daha sonra Mâzenderan yargı birimlerine teşekkür etti. Detay vermediği için ilk başta bu teşekkürün sebebinin anlayamadım. Fakat daha sonra bahsedeceğim gibi Cuma çıkışı dağıtılan bir afişi incelediğimde asıl konuyu anlama

<sup>9</sup> Bu arada belirtmek gerekir ki cemaati sürekli coşkulu olarak nitelemekle birlikte bunu, rutin bir coşku olarak tavsif etmek daha yerinde olacaktır. Nitekim sık sık *merg ber Amerika...* sloganları atılması ilk defa karşılaşılan birisi için oldukça ürkütücü veya en azından tedirgin edici gelebilir. Mesela benim yanımda oturan sonradan taksi şoförü olduğunu öğrendiğim sakin tabiatlı, halim salim görümlü abimizin bir anda ayağa kalkıp yumruğunu sıkarak bu sloganları atması beni kısmen tedirgin etmişti. Fakat çok da telaş etmeye gerek olmadığını anladım çünkü artık burada bu slogan neredeyse tesbihata eklenmiş yeni bir dua gibi şekil almıştır.

<sup>10</sup> Bu arada burada uzun yıllardır bulunan bir tanıdığa bu kişilik tahlilimi arz ettiğimde, aksine bu Cuma imamının oldukça sert mizaçlı, mutaassıp, müsamahasız olduğunu belirtti. Aynı şekilde İranlı bir dostuma sorduğumda o da, söz konusu imamın sistemin katı savunucularından, Amerika'ya olan düşmanlığını sohbetlerinde merkezi konuma oturtan, hamaset sahibi bir şahsiyet olduğunu belirtti. O zaman kişilik tahlilinde ne kadar isabetsiz bir resim ortaya koyduğumu ve bu gibi tahlillerden uzak durmam gerektiğini anladım. Sonraki dönemde hutbelerde Ruhani hükümetine yönelik sert siyasi eleştirilerini işittiğimde hatamın katmerli olduğunu düşündüm.

imkânım oldu. Konuyu siyasi gündem gereği Japonya başbakanının İran'a yaptığı ziyarete getirdi. Konuk başbakanın nükleer müzakereler konusunda arabulucu rolüne değindi ve esasen İran ve Japonya'nın dost ülkeler olduğunu fakat bu konuda İran'ın kaygılarını yeterince anlamadığına dair serzenişte bulundu. Başbakanın Amerika'nın İran'ın nükleer silah üretmesine dair kaygısını İran tarafına ilettiği fakat bunun yerinde bir kaygı olmadığını çünkü İslam inancının nükleer silaha cevaz vermediğini, eğer İran'ın böyle bir niyeti olsaydı ve din buna izin verseydi buna Amerika'nın engel olamayacağını, İran'a kimsenin gücünün yetmeyeceğini coşkulu bir şekilde aktardı.

Namaz bittiğinde hemen meydanda bir broşür dikkatimi çekti. Afişte "Hicâb: Âre ya Ne" yani "Tesettür: Evet veya Hayır" yazmaktaydı. Tahran Üniversitesi'nde öğrenciler tarafından gelecek hafta tesettürle ilgili bir münazara düzenleneceği ve öğrencilerin davetli olduğuna dair bir broşür. Üniversite kapısı çıkışında bazı şahıslar tarafından broşürler dağıtılmaktaydı. Bunlardan bir tanesi tarihe tanıklık noktasında oldukça önemli, İran'ın iç gündemine dair ilginç veriler sunan ve bu ülkede başörtüsü veya genel anlamda tesettüre dair gerilimi de yansıtan bir broşürdü.

Broşürde birbiriyle ilişkili beş farklı fotoğraf ve bunların altında çeşitli yazılar vardı. Fotoğraflar kamu vicdanı, özellikle de muhafazakâr vicdan açısından oldukça tahrik ediciydi. Dışardan bir gözle bakıldığında bu konuda ülke çapında bir gerginlik olduğuna dair kanaat oluşturan bir broşür:



1. Fotoğraf: Mázenderan'da bir barajda bota binmiş ve buradaki tesettür yasağını ihlal etmiş mayolu gençler. Bu olay burada küçük çapta bir infiale sebep oldu. Bir yönüyle de mevcut rejim için işlevsel ve stratejik bir malzeme verdi ellerine. Çünkü Ruhâni döneminde adı konulmamış ve sınırları çizilmemiş tedrici serbestliğin, dayanacağı nokta açısından bazı kesimlerin özellikle de muhafazakârlar açısından ya da mevcut konjonktür gereği dillendirilmese de sistem açısından kaygı verici bir yönü var. Bu olayı marjinalize etmek, bu serbestliğe bir sınır

belirlemek için oldukça kullanışlı gözükmektedir. Başka açıdan

baktığımızda da sistem yanlıları açısından, büyük fedakârlıklarla inşa edilmiş ve kırk yıl boyunca süren bir direnişle cepheyi koruyabilmiş bir sistemin ve halkın kazanımlarının devrimin bilincinde olmayan bir kesim yüzünden yok olmasına dair bir kaygıyı taşımaktan kaynaklanıyor olsa gerek. Resmin altındaki yazıda, Âyetullah Humeyni'nin "*bayanlarla denize girmek, tâğutlar zamanındaki eylemlere benzemektedir. Bayanların erkeklerle birlikte denize girmesini medenilik olarak isimlendirmektedirler*" şeklindeki sözlerine yer verilmektedir.

2. Fotoğraf: Bu fotoğrafta Tahran Üniversitesi kampüsünde tesettürle ilgili bir tartışma yer almakta. Tam tesettürlü bir hanımefendi ile tartışan bir erkek ve başlarının yarısı açık olan bayanlar. Tartışma alevlenmiş ve tekme atmaya kadar varmıştır.

3. Fotoğraf: Tam tesettürlü bayanların olduğu miting benzeri bir toplantı fotoğrafı ve üzerinde *Duhterân-ı İnkılâb* yazısı<sup>11</sup> olan bir flama. Üst kısımda, "tesettürü müdafaa için *Duhterân-ı İnkılâb*ın büyük gösteri" yazmakta. *Duhterân-ı İnkılâb* yani *İnkılap Meydanı Kızları*. Takip edememiş olanlar için kısaca bahsetmek gerekirse yaklaşık bir yıl önce İran'da ilk olarak Tahran'ın en merkezi yeri olan İnkılap Meydanı'nda bazı genç kızlar başı açık bir şekilde başörtülerini bir değneğin üzerine bağlayarak tesettür zorunluluğunu protesto etmeye başlamıştı. Bundan dolayı bu kızlar, *Duhterân-ı İnkılâb* olarak meşhur oldular. Şimdi tekrar fotoğrafa gelirse bu kez tam tesettürlü bayanlar işaret edilerek asıl inkılap kızlarının onlar değil fotoğraftakiler olduğu ima edilmeye çalışılıyor. Tabi burada sesteşlik üzerinden farklı bir çağrışım da söz konusu. Eylemci kızlar İnkılap Meydanı'nın kızları iken fotoğraftakiler daha manevi bir çağrışım ile bizzat devrimin yani inkılabın kızlarıdır. Tesettür zorunluluğunu müdafaa için Tahran'da ve İsfahan'da büyük mitinglere davet ediliyor halk. Sadece bayanlar değil erkekler ve çocuklar da davetli. Bütün ülke çapında bilinçli halkın katılımı bekleniyor.

4. Fotoğraf: Bu fotoğrafta arabada tesettürlü bir hanımefendi birisine -muhababın kim olduğu belli değil fakat muhtemelen tesettür zorunluluğunu protesto eden bir kişi olabilir- "Ülkemizin kanunları gereği sizin tesettürlü olmanız gerekir. Tesettür Allah'ın emridir ve ben buna sessiz ve duyarsız kalamam. Devrim düşmanı basın *iyiliği emretmeye* karşı öfkesi ve benim resmimi yayınlamış olması gittiğim yolun doğru olduğunu göstermektedir." şeklinde tepki göstermektedir.

5. Fotoğraf: Hatırladığım kadarıyla İnkılap Meydanı Kızlarından ilk eylemci olan Şecerizâde isimli bayanın iki farklı fotoğrafı. Solda, tesettür eylemi yaptığı fotoğrafı sağda Kanada'da yaptığı konuşmanın fotoğrafı. Başlık: "Dün tesettür zorunluluğunu protesto edenler, bugün İranlılara yaptırım istemektedirler". Buna göre bu hanımefendi Kanada'da yaptığı konuşmada İran'a daha katı yaptırım uygulanmasını istemiş.

Bu afiş konusunu burada kapatıp başka bir konuya geçelim. Kapının kenarında rehber Ayetullah Hameney'in fotosunun olduğu ve üstünde *cihâd-ı keşâverzî* yazan uzun bir afiş vardı. O hafta İran'da *tarım*

<sup>11</sup> Muhtemelen bu yazı fotoşopla eklenmiş. Çünkü "ra" ve "e" harfleri flamanın dalgalanmasından nasibini almamış.

*cihadı* haftası imiş. Burada cihad kavramı oldukça dinamik ve çok yönlü yorumlanmış bir olgu haline gelmiş durumda. 11 Eylül ve devamında özellikle Sünnî dünyada cihad kavramının arkeolojik ve nostaljik bir olgu olmaya başladığını düşünürsek, burada tarım ve cihad kavramlarının bir araya gelmesi, geleneksel zihin alışkanlığını alt üst eden bir yapı arz etmektedir.

Bu afişin karşısında yedi adet sadaka kutusunun ve başında mikrofonla insanları yardım etmeye teşvik eden bir şahsın olduğu stant vardı. Kutuların sıralaması şu şekildeydi:

1. Fitre kutusu
2. Mazlum Yemen halkına yardım
3. Atebât-ı âliye'ye<sup>12</sup> yardım
4. İhtiyaç sahiplerine yardım
5. Selzedelere yardım<sup>13</sup>
6. Mazlum Filistin halkına yardım
7. İmam-ı Zamân'ının (Gâib on ikinci imam: Mehdi) selameti için yardım.

### Sonuç

Bu arada, Meşhed'de Cuma imamı Âyetullah Alemu'l-hüdâ'nın oldukça siyasi ve hararetli konuşmalar yaptığı bilinmektedir. Merak ettiğim konulardan birisi de mesela Nefes ve Lübnan'ın Şîi nüfusun yaşadığı bölgelerdeki camilerde hutbelerin konuları bu kadar siyasi midir? Mesela özellikle bu günlerde yani Ekim ve Kasım 2019 döneminde Irak'taki toplumsal olaylar hutbeleri ne kadar şekillendirmektedir? Siyasi noktalarda ketum tavrıyla bilinen Âyetullah Uzmâ Sîstânî'nin hâkim olduğu mescitlerde hutbeler nasıl irad edilmektedir? Sorular çok. Belki de şahitlikleri çoğaltarak buna dair bir kaniya sahip olabiliriz.

### Kaynakça

Celâl Celâlîzâde, (Erişim 09 Kasım 2019)  
<http://jalaljalalizadeh.com/page/75/>

Ca'feriyân, Resûl. *Siyaset ve ferheng-i ruzgar-ı Safevi*. Tahran: Neşr-i İlm, 1388hş.

<sup>12</sup> Atebât-ı âliye, Şîiler açısından Irak'ta bulunan kutsal dört şehirdir. Bunlar: Nefes, Kerbelâ, Kâzîmiyye ve Sâmerâ'dır. Bkz. Avni İlhan, "Atebât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4:49-50.

<sup>13</sup> Bu dönemde İran'ın çeşitli şehirlerinde sel felaketi meydana gelmiş ve çok sayıda insan hayatını kaybetmiş ve ciddi anlamda maddi hasarlar meydana gelmiştir.

---

İlhan, Avni. "Atebât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Işlak, Halil. "Medrese-i Âli-yi Şehid Mutahhari Kütüphanesi (Eski İsmi: Kitâbhâne-i Medrese-i 'Âli-yi Sipehsâlâr)". *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/1 (Haziran 2019): 130-136.

Momen, Moojen. *An introduction to Shi'i Islam : the history and doctrines of twelver Shi'ism*. United State: New Haven : Yale University, 1985.

**Turkish  
Journal of  
Shiite  
Studies**

*Şiilik Araştırmaları*

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 1  
Sayı / Issue: 2  
Aralık /December 2019

**Çağdaş İran'da Şii İmamet Kavramı ve Liderlik: Dinî Modernistlerin Görüşleri**

*The Shi'i Concept of Imamate and Leadership in Contemporary Iran: The Case of Religious Modernists*

**Adel Hashemi-Najafabadi**

*The Australian National University*

*Australia*

[adelhashemi@hotmail.com](mailto:adelhashemi@hotmail.com)

**Translator / Çeviren**

**Fatih Topaloğlu**

*Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı  
Assist. Prof. Dr., Pamukkale University, Theology Faculty, The Department of History of Islamic Sects*

*Denizli, Turkey*

[fatihtopaloglu@pau.edu.tr](mailto:fatihtopaloglu@pau.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0001-7871-7640>

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Çeviri / Translation

\* Bu makale, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* Dergisinin 40/4. (2011) sayısında yayınlanan "The Shi'i Concept of Imamate and Leadership in Contemporary Iran: The Case of Religious Modernists" adlı makalenin çevirisidir. (<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0008429811420408>)

**Geliş Tarihi / Received:** 11.11.2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 08.12.2019

**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2019

**Cilt / Volume: 1 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages:** 338-356

**Atıf/Cite as.** Hashemi-Najafabadi, Adel. "Çağdaş İran'da Şii İmamet Kavramı ve Liderlik: Dinî Modernistlerin Görüşleri". Çev. Fatih Topaloğlu. *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (Aralık 2019): 338-356.

**İntihal:** Bu makale, *iThenticate* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by *iThenticate*. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> | <mailto:turkishshiiestudies@gmail.com>

### The Shi'i Concept of Imamate and Leadership in Contemporary Iran: The Case of Religious Modernists

#### Abstract

The Imamate is one of the most important pillars in Twelver Shi'ism. However, its meaning has been greatly debated by religious modernists in recent years. In this article, the Iranian religious modernists' position on the concept of the Imamate, in contrast to the traditional view, is expounded. In addition, this work presents the major critical remarks of the religious modernists on the theory of Velayat-e Faqih, as an implementation of the concept of Imamate, which is in practice in contemporary Iran.

**Keywords:** Imamate, infallible Imams, Shi'ism, Velayat-e Faqih, democracy, religious modernism.

### Çağdaş İran'da Şii İmamet Kavramı ve Liderlik: Dinî Modernistlerin Görüşleri

#### Öz

İmamet On İki İmam Şiiliğinin en önemli esaslarından biridir. Bununla birlikte, son yıllarda anlamı dini modernistler tarafından büyük ölçüde tartışılmaktadır. Bu makalede, İranlı dini modernistlerin geleneksel görüşün aksine İmamet kavramı üzerindeki konumları açıklanmaktadır. Ayrıca bu çalışma, İmamet kavramının bir uygulaması olarak, dini modernistlerin çağdaş İran'da pratikte var olan Velâyet-i Fakîh (Fakihin Vasiliği) teorisi hakkındaki önemli eleştirilerini de sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İmamet, Masum İmamlar, Şiilik, Velâyet-i Fakîh, Demokrasi, Dini Modernizm.

#### Giriş

İnançlı olmak, sosyal problemleri görmek ve onları düzeltmek için sorumluluk hissetmek, toplumda din konusunda neyin yanlış gittiğini sorgulamaya yol açabilmektedir. Bu, dini modernistlerin çağdaş İran'da ele almayı hedeflediği meseledir. Meseleye çözüm bulmak için, genellikle reformu ve yeniden yorumlamayı teklif etmek amacıyla kendi dinlerinin temel ilkelerini hedeflemeye çalışırlar. Mevcut İran hükümetinin İmamet teorisinin yorumlanmasına dayanıp siyasi idaresini onaylayan İran Şiiliğinde, dini modernistler inandıkları bu ana konuya odaklanmaktadır. Bu makale, şu veya bu şekilde “dini modernizm” söylemiyle ilgili olan çağdaş İran aydınlarının fikirlerini inceler. Mevcut çalışmanın esas odağı, İmamet meselesinde onların konumunu ve 1979 İslam Devrimi'nden sonra tecrübe edildiği şekliyle İmamet'in Velâyet-i Fakîh teorisi formundaki yorumunu göstermektir. Ayrıca makale, meşru siyasal otoritenin ahlaki temeli ve özellikle de On İki İmam Şiiliğinin çerçevesi içinde demokrasi hakkındaki tartışmaları sunmayı amaçlamaktadır.

## 1. On İki İmam Şiiliğinde Üç Farklı Düşünce Okulu

Ana konuyu tartışmadan önce, bu çalışmada On İki İmam Şiiliğindeki “gelenekselcilik” ve “köktendincilik”in aksine “dini modernizm”in ne anlama geldiğini tanımlamakta fayda vardır. Her ne kadar bu makale gelenekçilerin ve köktendincilerin fikirleriyle ilgilenmese de onların duruşlarını dini modernistlerinkinden farklılaştırmak için bazı genel tanımlayıcı açıklamalar yapılması gerekmektedir. Genel anlamda, Iraklı Ayetullah Vahid-Horasani (d.1921) ve Sistani (d.1930) gibi gelenekselciler, günlük politikaya tek tük müdahalelerle oldukça siyasetten uzak bir yaklaşımı benimsemektedir. Öte yandan, köktendinciler (İslam Cumhuriyeti'nin muhafazakâr kesimi) ve Ayetullah Misbah-Yezdi (d.1934) tarafından temsil edilen bazı önde gelen İslam âlimleri, siyasete aktif olarak katılmaktadırlar. İmamet telakkisi hususunda, her grubun sosyal ve politik konularla ilgili özel bir konumu vardır. Gelenekçiler siyaseti, İmam Mehdi'nin (son Şii İmam) büyük gaybeti<sup>1</sup> sırasında kirliliği olarak görür ve sonuç olarak siyasete doğrudan dâhil olmaktan kaçınırlar. Aksine, köktendinciler, sosyal ve politik alanda aktif bir rol oynamakta ve gaybeti kısaltmak için İmam Mehdi adına temsil talep etmektedirler.

Gelenekselcilere göre İmamet teorisi gaybet sırasında tam olarak uygulanamaz. Bu, toplumun en muttali olunan dini figürleri de dâhil olmak üzere hiç kimsenin toplum üzerinde tam olarak bir İslami hükümet kurma ve şariat kanununun her bölümünü yürütme yetkisi gibi bir otoriteye sahip olmadığı anlamına gelir. Onlara göre, İslami bir devlet kurmak, Şia için çok büyük bir macera olabilir ve kaçınılmaz hayal kırıklığı yaratan sonuçlarıyla hayatlara mâl olabilir. Bunun yerine, İmamların mirasını savunmak, İslamiyet'i koruyarak ve halkın inancını güçlendirerek Gaib İmam'ın dönüşünü hızlandırmaya çalışmak, İmamların varisi olarak ulemanın (İslam Fakihleri) sorumluluğundadır. Bu, geçici otoritelerin kabul edilmesi veya din ve devletin fiilen ayrılması olarak anlaşılabilir. Bu nedenle, İmamın dönüşüne kadar kendi siyasal sistemlerini seçmek insanlara münasiptir. Bu düşünce çizgisine dayalı olarak, İmamın gaybeti sırasında, sadece "siyasi katılım, rekabet, hesap verebilirlik ve ulaşılabilirlik gibi Şiilikle bağdaşan demokrasi prensipleri değil", aynı zamanda belli sınırlarla olsa da demokrasi en iyi siyasi düzen<sup>2</sup> olabilir. (Rahimi, 2007) İmamın yokluğunda “seküler yasaların İslam hukukuna muhalefet etmemesini veya Şia'nın çıkarlarını çiğnememesini temin ederek” halk egemendir ve hukukun üstünlüğüne uyulmalıdır. (Nasr, 2006, 122)

<sup>1</sup> Şia, Allah'ın İmam Mehdi'yi çeşitli nedenlerle (329/941'de) insanlıktan sakladığına ve dünyayı adaletle doldurmak için zamanın sonunda yeniden ortaya çıkacağına inanır.

<sup>2</sup> Sakin yaklaşımları ve kültürel faaliyetlerle meşgul olmaları nedeniyle gelenekçiler, bir nebze de olsa, demokrasi fikrine açıktır. Aslında, gelenekçiler demokrasiyi içeren herhangi bir siyasi sistem ile oldukça rahat olmakla kalmaz, aynı zamanda temel olarak kültürel faaliyetlerini herhangi bir siyasi engel olmadan sürdürmekte özgür olduklarından demokrasiyi tercih ederler.



Siyasetten bilinçli olarak uzak durup kültürel ve eğitim faaliyetlerine odaklanan gelenekçilerin aksine köktendinciler, İslami bir devlet kurmak yoluyla köklü değişiklikler isterler. Onlara göre İmamet On İki İmam döneminden sonra durmamıştır; İslam'ı bütünüyle bir yaşam biçimi olarak uygulamak için Gaib İmam adına sosyal ve politik alana etkin olarak katılmak ulemanın görevidir. Bu bağlamda, modern İran'daki köktendincilerin ılımlı kesimi, genellikle ulema için denetleyici bir rolü tercih ederken, Ayetullah Humeyni'nin Velâyet-i Fakih teorisi, devleti nitelikli bir fakihin kontrolünde tutmayı amaçlamaktadır. Aslında Velâyet-i Fakih, özellikle mutlakiyetçi yorumuyla İmamet teorisinin devamı niteliğindedir ve idareci fakihe İslam toplumunu yönetmede Peygamber veya İmamlarda olduğu gibi aynı otoriteyi verir. Ancak Velâyet-i Fakih'i (Yönetici Fakih) Masum İmamlar konumuna sokmak, insanlara toplumun idaresinde birincil ve belirleyici olmak yerine ikincil ve madun bir rol verir. (Bahar, 1992)

Yukarıda belirtilen düşünce okullarının aksine, Şiilikteki yeni bir eğilim, bu makalenin asıl konusu olan dini modernizmdir. İlk olarak burada tartışıldığı gibi dini modernizm, çağdaş İran'daki siyasi reformistlerin düşüncesine mutlak surette tekabül etmemektedir. Benim odak noktam, İslam'ın öğretilerine atıfta bulunarak entelektüel duruşlarını haklı çıkarmaya çalışanlardır. Bundan dolayı, saf laik bakış açıları aşağıdaki bölümlerde bilerek göz ardı edilmektedir. İkinci olarak, "dini modernizm" ortak zemine sahip oldukça farklı görüşleri kapsayan geniş bir terimdir. Bu nedenle, burada belirtilen âlimlerin İmamet konusu ile ilgili farklı yaklaşımları olabilir. Ayrıca, aralarında merhum Ayetullah Muntaziri gibi bazı düşünürler olmasına karşın tüm grupları ve bireyleri bu üç kategoriye (yani, gelenekçiler, köktendinciler ve dini modernistler) oturtmak imkânsızdır. Bu çalışmada belirtilen bazılarının ise diğer iki düşünce okuluyla bağlantısı olabilir.

Köktendincilik ile dini modernizm söylemleri arasındaki temel farklılıklardan biri, köktendincilerin saf İslam kültürü ve öğretilerine dayalı bir sosyal gelişim sistemi kurmaya çalışması, dini modernistlerin ise İslam'ı modernite ile bağdaştırmaya çalışmasıdır. Dini modernistler dinin kendi içinde reformunu savunurlar ve aynı zamanda "sosyal ve dini kurumların inşasını" isterler. (Yousefi-Eshkevari, 2006a, 157) Özellikle son yüzyılda, dini modernizmin temel hedefleri, İslami öğretilerin katılığını azaltmak, Müslümanların Batı medeniyetine karşı direncini hafifletmek ve yeni Müslüman nesillerin bir bölümünü modernitenin eğilimlerine entegre etmektir. (Sobhani, 1385/2007) Bu anlamda dini modernistler, İslam hukukunun küçük meseleleri üzerinde değil, Peygamberlik ve İmamet gibi İslami düşünce ve teolojinin temel prensipleri üzerine içtihat (bağımsız akıl yürütme) kavramına vurgu yaparlar. (Soroush, 1385/2006)

Çağdaş dini modernistler, İslami düşünceyi insan haklarının modern konsepti ve demokrasi kavramıyla bağdaştırmak için reformlar aramaktadır. Bunu yapmak için genellikle çoğulculuğa inanırlar ve "dini bilginin yorumlanmasının zamanla değişebileceğini" iddia ederek

çoğulculuğu dini epistemolojiye uygularlar. (Soroush, 2003) Bu nedenle, dini modernistler vahyi ve Kur'an'ın değerlerini tarihsel bağlamda dikkate alırlar ve onları akıl ve kolektif insan deneyimini kullanarak çağdaşlaştırmaya çalışırlar. (Sobhani, 1385/2007).<sup>3</sup>

Dini modernistler, genel olarak “resmi, vesayet altında dini kurum” gibi “Allah ve insanlar arasında aracılık” yapmanın herhangi bir biçimini reddederler. (Yousefi-Eshkevari, 2006a, 161) Ek olarak köktendincilerin aksine, “devlet dinine” karşıdırlar ve dahası dinin devletten bağımsızlığını vurgularlar. Başka bir deyişle, modernistler kayıtsız şartsız bir şekilde din ve inanç özgürlüğünü tasdik eder ve “toplumun demokratik yasaları ve düzenlemeleri çerçevesine” inanırlar. (Yousefi-Eshkevari, 2006a, 162) Bu bölümü özetlemek gerekirse, dini modernizm aşağıdaki özelliklerle ayırt edilebilir:

1. İslâmî Hümanizm ve sözde İslam Protestanlığı çağrısı
2. İctihadı dinin temel ilkeleri üzerinde vurgulamak
3. Demokrasiye, çoğulculuğa ve insan haklarına inanmak
4. Dinin devletten bağımsızlığına inanmak
5. Dini bilginin tarihi ve çoğul doğasını vurgulamak

## 2. Tarihi Arka Plan

Gelenekçiliğin ve köktendinciliğin aksine bir düşünce okulu olarak çağdaş İran'daki dini modernizmin, XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında Cemaleddin Afgânî (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), Muhammed İkbal (1877-1938) ve Ali Abdürrâzık'ın (1888-1966) dâhil olduğu İslami reformistlerin yazı ve faaliyetlerinde kaynağı vardır. Bunlar arasında İkbal, İran entelektüelliği üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Aslında, İslam düşüncesinin radikal bir şekilde yeniden yorumlanmasını istediği *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (1930) (İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması) adlı kitabı (1930), dini modernistler arasında geniş çapta tartışılmıştır. (Masudet al., 2009, 249-255)

Abdürrâzık da İslâmî yönetim fikri tartışmasında bilhassa önemlidir. Sünni Hilafetin kaldırılmasının ardından (1924), meşhur *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm* (İslam ve Yönetimin Esasları) adlı eserinde Abdürrâzık iki konuyu tartışmaktadır. Birincisi, “İslami idealleri uygulamak için zaruri olmakla birlikte siyasi otorite ve hükümet, İslam'ın ruhuna uygun değildir ve özellikle onun temel prensiplerinden herhangi birini teşkil etmez.” İkincisi, “Eğer doğru bir şekilde anlaşılırsa İslam, Müslümanları refahlarını gerçekleştirmek için uygun buldukları herhangi bir hükümet biçimini seçmekte özgür bırakır.” (Enayat, 2005, 64) Bundan dolayı Abdürrâzık, “İslam'da din ve siyasetin tam bir bütün oluşturduğu” düşüncesini reddetmesiyle İslâmî laikliğin entelektüel babası olarak kabul edilmektedir. (Enayat, 2005, 64)

<sup>3</sup> Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Mehdi Bazargan, *Rah-e tey-Shode* (1377/1998) ve *Be'sat va Takamol* (1378/1999); Ali Shariati, *Eslam Shenasi*; AbdolKarim Soroush, *Bast-e Tajrobeh-ye Nabavi* (1378/1999); Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (1982).

Şiilik bağlamında, özellikle üç İranlı reformcu, dini eleştirinin ve Şii dini düşüncesinde yeniden canlanmanın öncüleri olarak önemlidir: Bunlar Fedâiyân-ı İslâm (İslâm Fedaileri) adındaki köktendinci bir grup tarafından suikasta uğrayan Ahmed Kesrevi (1890-1946), “takipçileri tarafından Büyük Reformcu (Muslih-i Kebir) olarak bilinen” Ayetullah Şeriat-Sengelajî (1890-1944) (Arjomand, 1984, 205) ve Ali Ekber Hâkamizâde (d.1988)’dir.

Hepsi dini düşüncenin arındırılması ve yeniden yapılandırılmasını savundu.<sup>4</sup> (Rajae, 2007: 49) Özellikle, ulemanın yaydığı geleneksel İmamet kavramı ve dini liderliği eleştirdiler. Bu aydınlar, “mucizelere ve İmamın şefaathet gücüne inanmak, İmamların ve onların soyundan geldiği varsayılanların türbelerine hac yolculuğu, *tâziye* ve *ravzahâni* (Şii Matem Ayinleri) uygulaması” gibi geleneksel Şii inanç ve uygulamaların birçoğunu batıl inançlar olarak kınadılar. (Arjomand, 1984, 205). Hâkamizâde’nin “İran’daki Şiiliğin birçok inancını reddetmek ve alay etmek” amaçlı *Asrar-e Hezâr-sâleh* (Bin Yılın Sırları)’si, genç Ayetullah Humeyni’yi 1942’de bu reformcuların eleştirilerine karşı Şiiliği savunmak için *Kashf-e Asrâr* (Sırların Keşfi)’i yazması için motive etti. (Rajae, 2007, 65)

Özetle, yukarıda belirtilen entelektüeller ve geliştirdikleri fikirler, İran’da XX. yüzyılın ikinci yarısında birçok dini aydın üzerinde derin bir etkiye sahipti. (Rajae, 2007, 49). Mevcut çalışmanın ana ilgi odağı olan İmamet ve liderlik konusuna gelince, bu teorik gelişmenin sonucu, sonraki bölümlerde tartışılacak olan İmamet telakkisinin esasen geçici bir yorumunun ortaya çıkmasıydı.

### 3. Çağdaş İran’da Dini Modernizm

1979 İslam Devrimi, farklı dini düşünürlerin ve reformcuların gayretleriyle şekillendi. Bu süreçte etkili şahsiyetler arasında Mehdi Bazergân (1907–1995), Ayetullah Mahmud Tâlekânî (1910–1979) ve Ali Şeriatî (1933–1977) gibi liberal görüşlü bazı dini entelektüeller vardı. Onların öğretileri, özellikle de Şeriatî’nin *Ümmet* ve *İmamet* teorisi (güdümlü demokrasi fikrini savunduğu<sup>5</sup>) ve ideolojik İslam yorumu, bir dereceye kadar, İmamet teorisinin açık bir yorumu olan *Velâyet-i Fakih* teorisi etrafında köktendincilerin İslam Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla sonuçlanan görüşlerinin tanıtımına yardımcı oldu. Bununla birlikte, bazı temel gerekçeleri köktendincilerle paylaşımlarına rağmen, onlar (özellikle de Bazergân ve Şeriatî) dini modernistler kategorisine girerler. Esasen modern dünyayı İslam’ın saf öğretilerine göre değiştirmek isteyen köktendinci emsallerinden farklı olarak bu dini aydınlar, İslam’ı rasyonel olarak temsil etmeye ve onu modern dünyaya uyarlamaya teşebbüs ettiler. (Moin, 2009, 59) Bununla birlikte tutumdaki bu değişiklik, 1979

<sup>4</sup> Bununla birlikte, özellikle Shari’at-Sangelaji, Selefilik ve Vehhabiliğin Şii versiyonunu desteklemekle suçlandı.

<sup>5</sup> Ancak, hayatının son yıllarında Şeriatî, güdümlü demokrasi konusunda önceki fikrini açıkça reddetti.

Devrimi'nden sonra daha net bir şekilde ortaya çıktı ve dinî modernizm olarak bilinen farklı bir düşünce okulu ile sonuçlandı.

Bununla beraber, dini modernizm Devrimden sonra kapsamını büyük ölçüde değiştirdi. Devrim öncesi dini modernizm söylemi, Marksizm ve Varoluşçuluktan etkilenirken ve İslam'ı siyasallaştırmayı ve devrimleştirmeyi amaçlarken, Devrimden sonra dini modernistler (en önemlisi Abdülkerim Suruş ve Muhammed Müçtehid-Şebisteri) entelektüel çalışmalarını İslam'ı apolitikleştirmek<sup>6</sup> için liberal demokrasiye, hermenötiğe ve analitik felsefe dayandırdılar. (Sobhani, 1386/2008; Kamrava, 2008, 40) Esasen “[İran İslam Cumhuriyeti'nde] dini otoriterizmle yaşadıkları deneyimler” nedeniyle, yeni nesil dini modernistler “bir metamorfoz geçirdi ve siyasi fikirleri tamamen demokratik ve liberal bir hal aldı”. (Haşimi, 2005, 267)

Devrimden sonraki ilk on yılda dini modernistler, insan hakları ilkeleri ve demokrasiyi kucaklamak için köktendinci İslam devleti fikrinden ve dini liderlik teorisinden tamamen kopmuştu. Bununla birlikte o zamandan beri, kitle iletişim araçlarına erişimi çok sınırlı izin veren din devletinin baskısı altındadırlar.<sup>7</sup> Dini modernist söylemin “kamusal alan içinde yer bulması”, Muhammed Hatemi'nin 1997'deki sürpriz cumhurbaşkanlığı seçimleri sayesinde oldu. (Kamrava, 2008, 11) Ancak, taraftarları reformist fikirlerini özgürce yayınlamaya asla fırsat bulamadılar. Hatemi'nin, dini aydınların büyük bir kısmı tarafından desteklenen siyasi reformları engellenmesine ve bunu 2005'te Mahmud Ahmedinejad'ın başkanlığındaki neo-köktendinci bir hükümetin yükselişi takip etmesine karşın, dini modernizm tezi asla susturulamadı.<sup>8</sup> Bir dereceye kadar, 2009 Cumhurbaşkanlığı seçimini izleyen siyasi kriz ve muhalif Yeşil Hareket'e karşı ağır baskı da eleştirileri daha küstah ve sert olunca dini modernistlerin reformist söylemine yeni bir hayat verdi.

<sup>6</sup> Bununla birlikte, İslam'ın apolitikleşmesi ile ilgili olarak, Mehdi Bâzergân, İran'daki diğer çağdaş dini modernistler arasında öncü oldu. 1992 yılında ölümünden üç yıl önce, *Akherat va Khoda, Hadafe Be'sat-e Anbia* (Ahiret ve Tanrı, Peygamberlerin Atanmasının Amacı) başlığı altındaki bir konferansta, Bâzergân, kendisini siyasi İslam'dan radikal bir şekilde uzaklaştırdı ve peygamberlerin tek görevinin Allah'a yönelmede insanlara rehberlik etmek ve onları ölüm sonrası yaşamlarına hazırlamak olduğunu, onların dünyevi işlerini yeniden düzenlemek ve örgütlemek olmadığını iddia etti. Başka bir deyişle, dinin bu dünyadaki insanların sosyal ve politik ilişkilerini yürütmekle ilgisi olmadığını, bununla birlikte dini öğretileri uygulamanın kaçınılmaz olarak bu dünyadaki insan ilişkileri üzerinde dolaylı etkileri olacağını savunuyordu (Bazargan, 1374/1996).

<sup>7</sup> Devlet medyası, Velâyet-i Mutlak-ı Fakih (Fakihin Mutlak Vasiliği) teorisinde özetlenen resmi düşünce hattını desteklerken, dini modernistler kendi dergilerini (sınırlı bir biçimde) kullandılar. En dikkate değer olanı, dini reformlarını tartıştıkları şimdiki yasaklı *Kiyan Dergisi*'dir. Örneğin Kiyan, “sadece Abdülkerim Suruş, Muhsin Kediver, Muhammed Şebisteri, Said Hajjaryan, İmaduddin Bakı, Alırıza Aleviteber, Daryuş Şayegân ve Bahauddin Horemşahi'nin değil İran'dan Ayetullah Muntazari, Hasan Yusufi Eşkevâri, Mehrengiz Kar ve Abdulali Bâzergân; Avrupa'dan Muhammed Ali Katuziyan, Muhammed Rıza Nikfer, Ferhad Hosrokhavar; Amerika Birleşik Devletleri'nden Seyyid Hüseyin Nasr ve Hamid Debeşi gibi birçok muhalifin görüşlerini yayınladı. (Rajae, 2007: 205)

<sup>8</sup> Mehran Kamrava (2008, 40) bu durumu doğru bir şekilde gözlemledi: “Bununla birlikte reform hareketinin önemli ölçüde siyasi ölümü, entelektüel olarak da öldüğü anlamına gelmiyordu. Dergiler ve gazeteler yasaklanabilir; lafını esirgemeyen editörler ve gazeteciler hapse atılabilir; reformist politikacıların üstü çizilebilirdi. Ancak uzun süredir sızdırmakta olan ve şimdi kendini ifade etmenin yollarını bulan yeni düşünceye açılan kapılar kapatılmadı.”

Bu çalışmanın kapsamıyla ilgili olarak dini modernizm, aşağıdaki bölümlerde tartışılacak olan iki açıdan gözlemlenebilir: Birincisi, İmamet teorisinin geleneksel okumasının temelini oluşturma konusundaki tutumu; ikincisi, Velâyet-i Fakîh sisteminde açıkça ifade edildiği gibi İmamların yokluğunda İmamet mefhumunun uygulanmasıyla karşı karşıya kalması.

#### 4. Dini Modernizm ve İmamet Teorisi

Genel anlamda dini modernistler, İmamların masumluluğu ve gizli olan şeyleri bilmeleri gibi geleneksel olarak inanılan doğaüstü özelliklerini inkâr etme ya da en azından görmezden gelme eğilimindedirler ve bunun yerine onların dünyevi özelliklerine odaklanırlar. Hatta bazıları İmamları kendi çağlarında ideal ve örnek Müslümanlar olduklarını ve bundan daha fazlası olmadıklarını nitelendirmeye kadar gider. Ancak bu yeni bir şey değildir; Hüseyin Müderrisi'nin iddia ettiği gibi On İki İmam döneminde (660-941) Şiilerden birçoğu "İmamlara mutlak itaat etmek gerektiğine" inanırken aynı zamanda "herhangi bir doğaüstü olma fikrine karşı çıktılar ve onların sadece faziletli bilge insanlar (Ulemâ-yı Ebrâr) oldukları konusunda ısrar ettiler." (Modarressi, 1993, 29) Hatta bu süre zarfında Şiilerin bir kısmı, İmamların şeriatın pek çok yasasını bilmediğini ve uygun yasaların çıkarılması için kişisel yargıya ve içtihadı dayanamak zorunda kaldıklarını söyledi." (Modarressi, 1993, 42)

Bu bağlamda Ali Şeriatî, esas olarak Safevi Şiiliğine karşı Alevi görüşüyle tanınmaktadır. Bu konudaki meşhur kitabında, "Alevi" (İmam Ali (598-661)'den sonra verilen ismiyle) olarak tercih ettiği Şiilik ile "Safevi" (Safevi hanedanından (1501-1732) sonra verilen ismiyle) olarak adlandırılan egemen ve bozuk Şiilik arasında bir ayırım yapar. Şeriatî, Safevi Şiiliğinin batıl inanç, sorumsuzluk ve matem; buna karşın Alevi Şiiliğinin ise şehitlik inancı, rasyonellik ve sorumluluk duygusu olduğunu savunur. Alevi Şiiliğinde imamlar yüce insanlar, insanlığın erdemlileri ve adil Müslüman liderler olarak kabul edilirken Safevi Şiiliğinde süper insan ve dünya dışı yaratıklar olarak kabul edilmektedirler. (Shariati, ts., 62-65) Aslında Şeriatî, ideolojik ve devrimci zihniyeti mucibince, İmamet teorisinin dünyevi boyutunu vurgulamaya teşebbüs etmektedir. Onun için, Şii İmamlar "izlenecek en iyi modellerdir, çünkü onlar sadece özgürlük, eşitlik ve sevginin üç boyutunu somutlaştırmakla kalmamıştır, aynı zamanda yaşamları da mücadele ve cihadın örnekleridir." (Rajae, 2007, 140)

Burada Ayetullah Nimetullah Salihi-Necefabadî<sup>9</sup> (1923–2006) da dikkat çekicidir. O, ilk olarak 1968'de yayınlanan ve İmam Hüseyin'in 680'de Kербela'da şehadetinin geleneksel naklini eleştiren son derece tartışmalı kitap olan *Shahid-e Javid* (Ebedi Şehit)'in yazarıydı. Salihi-

<sup>9</sup> Salihi-Necefabadî'nin kitabından açıkça anlaşıldığı gibi (mutlakiyetçi versiyonu olmasa da) Velâyet-i Fakîh'in savunmasında köktendincilerle ortak bir yanı vardı. Bu nedenle aslına bakarsak o, köktendincilik ile dini modernizm arasında bir yerdedi.

Necefabadi'nin, İmamları geleceğe görmelerine olanak sağlayan gizli bir bilgelikle donatan Şii geleneğini reddettiği göz önüne alındığında, yanılabilir İmam tasviri ile doğaüstü bir biçimde bilge olan İmanın geleneksel tasviri arasındaki boşluk çok daha büyüktü. (Siegel, 2001, 150-151) Aslında Salihi-Necefabadi'ye göre, özellikle geleneksel İmamlar ve İmam Hüseyin anlayışı “sadece insanları ağlatmak için iyidir. İnananların takip edebileceği bir model sunmayan doğaüstü bir yapıya sahiptir.” (Siegel, 2001, 161)

Salihi-Necefabadi, çeşitli eserlerinde, özellikle geleneksel İmamet teorisinde ‘gulûv’ (aşırılık) dediği şeyle ilgilenir. Kur'an, İslami gelenekler ve bazı ilk dönem Şii otoritelerine atıfta bulunarak, İmamların gaybın bilgisi dâhil olmak üzere tüm bilgilere sahip olmadığını, yalnızca İslami hükümler gibi zamanlarındaki sosyal ve politik meselelerde tasarrufta bulunduğunu savunur. (Salehi-Najafabadi, 1380/2001, 39). Tanrı'ya ve ahirete olan inancının aksine İmamet, imanın temel bir ilkesi olmadığını, çünkü İslami öğretilerin daha iyi anlaşılması için sadece tavsiye edilen bir yol olduğunu düşünür. (Salehi-Najafabadi, 1382/2003, 176-177). Fiilen Salihi-Necefabadi'nin yazıları ve öğretileri, Mohsen Kadivar (d.1959) ve Hasan Yousefi-Eshkevari (d.1950) gibi yeni nesil dini modernistlere bu tür tartışmalara dâhil olmaları için ilham vermiştir.

Batı'da, Ayetullah Muntazari'nin eski bir öğrencisi olan Hucetü'l-İslam Muhsin Kediver, Velâyet-i Fakîh teorisinin sesli bir eleştirmeni olan en meşhur kişidir ve İran'daki demokratik ve liberal reformların savunucusudur. Bununla birlikte o son yıllarda, İmamet'in temel kavramları hakkında uygun olmayan tartışmalı açıklamalar geliştirdi. 2006 yılında verilen bir konferanstan yola çıkarak “*Rethinking the theory of the Imamate according to Imam Husayn's movement*” (İmamet Teorisini İmam Hüseyin'in Hareketine Göre Yeniden Düşünmek) adlı bir makalesinde Kediver, ilk olarak İmamet teorisinin İslam'ın ilk yüzyılından bu yana tamamıyla değiştiğini iddia etmektedir. O, aslında “bazı yönlerden hafifletilirken bazı yönlerden aşırı abartıldığı” iddiasını sürdürmektedir. “Aşırılık yönü, İmamet kavramının bir tür kutsanmasıdır; İslam'ın ilk yüzyıllarında böyle bir fikrin izi (varsa da) çok azdı.” (Kadivar, 1384/2006).

Aynı yıl (2006) daha sonra Hüseyin Müderrisi'nin *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam* (Şii İslam'ın Teşekkül Sürecinde Kriz ve Konsolidasyon) kitabından esinlenen Kediver, “*The forgotten reading: reviewing the theory of 'ulama' abr; the earliest perception of Shi'ite Islam from the principle of the Imamate*” (Unutulmuş okuma: *Ulema-yı Ebrâr* teorisini gözden geçirmek; Şii İslam'ın İmamet ilkesi bakımından ilk algısı) ismiyle bu mesele üzerine tartışılan bir makale yayınladı. Konusundan açıkça anlaşılacağı gibi bu yazıda Kadivar, İmamet'in meşru ve orijinal algısına göre, İmamların doğaüstü ve masum olmadığına, mucizeler gerçekleştirme ve gaybı bilme özelliklerinin bulunmadığına; aksine, önceki İmamlarından (veya İmam

Ali'nin durumunda Hz. Peygamber'den) dini bilgileri öğrenen faziletli kişiler olduklarına ve Kur'an ve Hz. Peygamber'in Sünnetinden İslami hükümler vermek için içtihat ve sonuç çıkarmayı kullandıklarına işaret etmek ister. Kediver, İmamet'in bu özgün teorisine göre, Hz. Peygamber'den farklı olarak İmamların en az tüm insanlar kadar yanılabilir olduklarını savunur.<sup>10</sup> (Kadivar, 1385/2006) O zamandan beri Kediver bu düşünce çizgisini takip etmiş ve araştırmalarını *ulemayı ebrâr* teorisi etrafında geliştirmeye çalışmıştır.

Bir sonraki bölüme geçmeden önce, Abdülkerim Suruş'un (d.1945) İmamet konusundaki görüşlerini incelemek daha iyi olacaktır. Suruş, "İslâmî Cumhuriyet sistemi içerisinde son zamanlara kadar sınırlandırılmış olan konuların bir kısmını tartışmayı açan ilk aydınlar" arasında olmuştur. (Kamrava, 2003) Suruş'a göre *Hâtemiyyet* (sona erme),<sup>11</sup> Hz. Peygamber'den sonra İmamlar dâhil hiç kimsenin bağımsız dini otorite talebinde bulunacak bir kişiliğe benzeyen bir peygambere sahip olamayacağı anlamına gelir. (Soroush, 1378/1999, 67). Bundan dolayı, İmamet hakkındaki İmamların masumiyeti ve ilahi bilgilerinden dolayı mutlak bir dini otoriteye sahip olduğu hâkim anlayışı eleştirir. Suruş'a göre, İmamların bu özelliklerine inanmak, *Hâtemiyyet*<sup>12</sup> kavramını reddetmekte ya da en azından zayıflatmaktadır. (Soroush, 1384/2005a; Soroush 1384/2005b)

Bununla birlikte Suruş, beklenen kurtarıcı olan İmam Mehdi düşüncesini bütünüyle reddetmez, ancak onu "dini yenilenme kavramıyla ve bu konuda tecrübevi dinin yenilenmesiyle" ilişkilendirir. (Soroush, 2002) Suruş belirli bir kişiyi (İmam Mehdi) işaret etmeden "zamanın sonunda gelecek olanın birinin asıl amacının, insanın Tanrı ile olan ilişkisini kavramak, tanımlamak ve yeniden kurmak" olduğunu savunur. (Soroush, 2002) Kurtarıcının görevinin "birincisi, modern dünyada ve modern yaşamın tam ortasında, otantik dini tecrübenin ve diğer dünyayla güçlü bir temas kurmanın imkânını göstermek olduğunu" öne sürer. İkincisi, "başkalarının ruhsal deneyimlerini paylaşmalarına ve katılmalarına izin vermek"tir. (Soroush, 2002).

<sup>10</sup> Aslında daha önce, Kediver'in 2003'te Kediver ile (laik bir entelektüel) Hatem Kaderi arasındaki tartışmaya yansıyan bu konuda farklı bir görüşü vardı. O sıralarda Kediver, İmamların yalnızca sosyal ve politik meselelerde diğer insanlara eşit olduğuna ve bu yüzden de bu anlamda yanılmaz ve sorgulanabilir olduklarına inanıyordu. Ancak, dini meselelere gelince, İmamların ilahi rehberlik ve bilgiden faydalandığını ve bu yüzden onların masum ve sorgulanamaz olduklarını söylüyordu. (Kadivar ve Qaderi, 1382/2003)

<sup>11</sup> *Hâtemiyyet*, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu inancıdır.

<sup>12</sup> Bir dereceye kadar Suruş bile, peygamberin kendisinin doğaüstülüğünü, haleflerine karışmayarak reddetti. "Peygamberlik deneyiminin genişlemesi" teorisinde Suruş, peygamberin ifşa edici deneyiminin tarihini, tamamen insan deneyimine sahip bir insan olduğunu vurgulayarak kanıtlamaya çalışır. Onun için, Hz. Peygamber'in getirdiği Kur'an, önceden belirlenmiş bir ilahi vahiy değildi, ilahi rehberlikle dahi olsa Peygamber'in hayatı boyunca yaşadığı dünya deneyiminden şekillenmiş ve etkilenmiştir. (Soroush, 1378/1999: 12). Bir başka deyişle, bu düşünceye göre, "Arap dilinde İslami vahyin ifadesi ve onun etrafında gelişen kültür, dinin 'temel' özelliklerinden ziyade, tarihsel olarak 'olası' biçimde sürekli bir şekilde tesis edilebilir." (Arjomand, 2002).

## 5. Dini Modernizm, Velâyet-i Fakîh ve Demokrasi

Merhum Ayetullah Hüseyin-Ali Muntazîri (1922–2009), *Velâyet-i Fakîh* (Fakihin Vasiliği) hakkındaki eleştirel tartışmalarda akla gelen ilk isimdir.<sup>13</sup> Bununla birlikte, Muntazîri (Salihi-Necefabadi gibi) ne köktendinciler kategorisine girdi ne de modernistler grubuna dâhil oldu, ancak bu iki aşırılık arasında kaldı. Muntazîri, ilk köktendinci fikirlerine ve Velâyet-i Fakîh teorisinin temeline kısmen sadık kalmasına rağmen, kendisini İslam Cumhuriyeti'nde Velâyet-i Mutlak-ı Fakîh (Fakihin Mutlak Vasiliği) formunda biçimlendirilen İmamet teorisinin resmi okumasından büyük ölçüde uzak tuttu.

Aslında “biri onun İran’da din ve siyaset arasındaki ilişki konusundaki yorumlarını izlerken net bir demokratikleşme modeli ve kendisinin siyasi ve dini düşüncesinin [fiili] sekülerleşmesi fark edebilir.” (Hashemi, 2005, 253) Muntazîri de son bilimsel çalışmalarından biri olan *Risale-i Hukuk* (Hukuk Anlaşmaları) (1385/2006)’tan açıkça anlaşıldığı gibi insan hakları ilkesiyle yavaş yavaş ilgilenmeye başladı. Muntazîri’ye göre “İslam Peygamberi ve Kutsal İmamlar, ifade özgürlüğünden, yöneticilerini eylemlerinden sorumlu tutma işlerine kadar insan haklarının kutsallığının en sadık savunucularıydı.” (Rahimi, 2008) Muntazîri aynı zamanda insan hakları konusuna pratikte de derin bir saygı gösterdi. Özellikle, yaşamının son birkaç ayında, 2009'un tartışmalı seçimlerinden sonra insan hakları ihlallerini ve muhalefet gruplarına yönelik şiddet kullanılmasını güçlü bir şekilde kınadı ve hatta (Muhsin Kediver'in bir sorgulamasına cevap olarak) toplumu yanlış yönetmesinden dolayı Veli-yi Fakîh (Rehber) Ayetullah Hamaneyi'nin meşruluğunu açıkça sorguladığı bir açıklama yaptı. (Montazeri, 2009).

Muntazîri'nin Velâyet-i Fakîh'in resmi yorumuna yönelik eleştirisinin özü, “Humeyni sonrası İran’da uygulanan dini yönetimin mutlak doğasına karşı muhalefettir.” (Abdo ve Montazeri, 2001) Muntazîri çalışmalarında siyasi despotizmi önlemek için Veli-yi Fakîh'in güçlerine sınır koyma çağrısında bulunur.<sup>14</sup> Ona göre, Veli-yi Fakîh'in konumunun meşruiyeti halk tarafından seçilmesinden gelmektedir<sup>15</sup> ve

<sup>13</sup> Bununla birlikte, *Nehzat-e Azadi-ye İran* (İran'ın Özgürlük Hareketi), daha sonra 1988 yılında Bâzergân başkanlığında, *Tafsîl va Tahlîl-e Velayat-e Motlaqe-ye Faqîh* (Velayet-i Mutlak-ı Fakih teorisinin analizi) başlıklı bir broşür yayınlayarak *Velâyet-i Mutlak-ı Fakîh*'i resmen eleştiren ilk örgüttü. Anonim yazarlar *Velâyet-i Mutlak-ı Fakîh*'i temelsiz ve Kur'an öğretilerinin zıddı olmakla eleştirdiler. Ayrıca *Velâyet-i Mutlak-ı Fakîh*'in dini despotizmden başka bir şeyle sonuçlanmadığını da savundular. (Nehzat-e Azadi-ye İran, 1367/1988: 60–62).

<sup>14</sup> 2003 yılında bir Alman gazetesine verdiği röportajda Muntazîri açıkça şunları söyledi: “Bir hükümet sistemi bir kişiye dayanamaz ve dayanmamalıdır. Halkın en önemli yerlerde olduğu bir topluma ihtiyacımız var... Din adamlarının mutlakiyetçi yönetimi yanlıştır. Bir Ayetullah yalnızca dini soruları yanıtlama sorumluluğuna sahiptir. Ekonomi ve politika ile ilgili konular uzmanlara bırakılmalıdır.” (Akhavi, 2008).

<sup>15</sup> 2000 yılında yayınlanan *Demokrasi ve Anayasa* başlıklı eserinde Muntazîri, hükümetin meşruiyetinin temeli olarak seçimi vurgular ve şöyle devam eder: “Hükümetin İslam’da meşruiyeti, (aracılı olmasına karşın) hükümdarın Allah tarafından atanmasından kaynaklanır. Ya da ona bağlılık duyan insanlar (halk ve yönetici arasındaki toplumsal mukavele) tarafından seçilerek ortaya çıkar. Gerçek şu ki fark, Peygamber Efendimizin (sav.) ya da bir masum İmam ile gaybet dönemindeki fakihler arasındaki yönetimden kaynaklanmaktadır. Bu durumda, fakihin egemenliği halk seçimi yoluyla gerçekleştirilirken



bu yüzden Velâyet-i Fakîh, Veli-yi Fakîh ile millet arasında bir “sosyal sözleşme” olarak görülmelidir. (Abdo ve Montazeri, 2001) Muntaziri, “Veli-yi Fakîh’in halk tarafından belirli bir sorumluluk üstlenmek için seçilmesi ve masum olmamasından ötürü, doğal olarak halkın eleştirisine açık olması ve sorumlulukları konusunda hesaba çekilmesi gerektiğini savunur.” (Abdo ve Montazeri, 2001) Özetle, Muntaziri'nin yaşamının son birkaç yılında, Velâyet-i Fakîh teorisini “demokratik ilkelerle donatarak” yeniden kavramlaştırmaya çalıştığı söylenebilir. (Akhavi, 2008)

Daha önce de belirtildiği gibi akıl hocası olan Ayetullah Muntaziri'den ilham alan Muhsin Kediver, en başta Ayetullah Humeyni'nin Velâyet-i Mutlak-ı Fakîh (Fakihin Mutlak Vasiliği) yorumunun temelini sorgulamakla tanınır. *Nazariyaha-ye Dawlat dar Fiqh-e Shi'a'da* (Şi'a Fıkıhında Devlet Nazariyeleri) Kediver, monarşinin dini gerekçesinden demokrasiye kadar varan (Gaybet döneminde önde gelen Şii ilahiyatçılar tarafından üretilen) dokuz farklı teoriden bahseder. (Hashemi, 2005, 256) Kediver, İmam Mehdi'nin yokluğunda, Humeyni'nin tezinin “Şii fıkıh ekolü için mutlak veya yetkili siyasi model olarak kabul edilemez” olduğu sonucuna varır. (Hashemi, 2005, 256).

Kediver ayrıca Velâyet-i Fakîh'in zamanla iki farklı şekilde geliştirildiğini öne sürer: “Biri, atamalı ve güç ve otorite açısından sınırsız olan –Velâyet-i İntisabi-i Mutlak<sup>16</sup> veya Atanmış, Mutlakiyetçi Velâyet– ve diğeri seçmeli ve nispeten sınırlı bir otorite sahibi olan –Velâyet-i İntihabi-i Mukayyede<sup>17</sup> veya Seçilmiş, Şartlı Velâyet.” (Kamrava, 2008, 163) Onun ayrımında, ilk olan Ayetullah Humeyni'nin kavramına yakındır ve sonraki Ayetullah Muntaziri'nin görüşüne benzemektedir. Ancak, sonuçta, her iki hususta da hiçbir yararlılık görmez:<sup>18</sup>

Velâyet-i Fakîh prensibi ne sezgisel olarak açık ne de rasyonel olarak gereklidir. Ne din gerekliliği ne de mezhep gerekliliğidir. Bu, ne Şia'nın genel ilkelerinin (usûl) bir parçası ne de ayrıntılı gözlemin (fürû') bir bileşenidir. Bu, Şii ulemanın yakın bir uzlaşmasıyla fıkhi küçük bir hipotezden başka bir şey değildir ve kanıtı, Kur'an'ın dört kategorisinden kaynaklanan nedenlere, geleneğe, icma'a ve akla dayanmaktadır.<sup>19</sup> (Kadivar, 1377/1998, 237)

Peygamber (sav.) ya da masum İmam'ın -onların haberlerindeki gibi- egemenliği, Allah tarafından bir atamaydı.” (2000: 2).

<sup>16</sup> Bu versiyonda, Veli-yi Fakîh'in “güçleri, kamusal ve politik alanlardan toplumun her yönüne uzanmaktadır; makamın idaresini işgal eden kişi, toplumun en önem verdiği şeylere dayanarak kuralları belirler; kararları ilahi din hakkındaki bilgisi ile yönlendirilir ve insan yapımı yasalarla sınırlı değildir ve Hz. Muhammed ve Şii İmamlarda olduğu gibi, güçleri mutlak ve görev süresi sınırsızdır.” (Kamrava, 2008: 164).

<sup>17</sup> Bu Velâyet-i Fakîh tarzı, “seçilmiş bir makam, halkın seçilmiş temsilcileri tarafından yakından denetlenir, eleştiriye açıktır ve makamda bulunan eden kişi suçlanabilir ve makamdaki azledilebilir.” (Kamrava, 2008: 164).

<sup>18</sup> Velâyet-i Fakîh teorisinin gerçekliği hakkında böyle bir fikir ayrıca, (Kum İlahiyat Fakültesi'nin kurucusu ve Ayetullah Humeyni'nin hocası) Ayetullah Abdülkerim Hairi-Yezdi'nin oğlu olan Ayetullah Mehdi Hairi-Yezdi (1923-1999) tarafından *Hekmat va Hokumat*'inde (Bilgelik ve Devlet) ayrıntılı olarak ele alınmıştır. (Ha'eri-Yezdi, 1994: 115–120).

<sup>19</sup> Ben Mahmud Sadri'nin *Sacral Defense of Secularism*'deki çevirisine güveniyorum. (2001)

Velâyet-i Fakîh ve demokrasi arasındaki ilişkiyle ilgili olarak Kediver “seçmeli, şartlı Velâyet-i Fakîh”in “sınırlı bir demokrasi biçimi” olarak görülebileceğini iddia ederken, savunucularından bazıları aksini düşünmekle birlikte “atamalı, mutlak Velâyet-i Fakîh”in demokrasiyle<sup>20</sup> tamamen uyuşmadığını düşünmektedir. (Kadivar, 2002) O, aslında Velâyet-i Fakîh’in her iki durumda da “İran krallığı teorisi ve Doğu despotizminin, Şii hukukçuların zihninde ve özündeki bir yansıması” olduğunu (Kadivar, 2002) savunur. Bununla birlikte, Kediver “İslam toplumunun demokratik araçlar vasıtasıyla yönetilebileceğine” inanır. (Kadivar, 2002) Şiilik’te dahi İslâm ve demokrasinin uygunluğuna olan inancı, kısmen, kendisine özgü İmamet teorisi anlayışından dolayı, İmamları hata edebilir kişiler ve böylece diğer insanlara (en azından sosyal ve siyasi konularda) eşit olarak görmesinden ötürüdür.

Daha önce de belirtildiği gibi son 20 yılda Abdülkerim Suruş, “İslam Cumhuriyeti’nin entelektüel sesi” olarak tartışmaların merkezinde bulunmaktadır. (Ghamari-Tabrizi, 2008, 89) Bu tartışmanın özü, “gerçek’ İslam’ın tek taşıyıcısı olarak İslam rejiminin ideolojik iddiasını reddetmesi”dir. (Ghamari-Tabrizi, 2008, 89). Suruş eleştirisini iki öncül üzerine inşa eder. Birincisi, dinin kendisi ile din bilgisi veya din anlayışı arasında bir ayrım yapar. Saf ve vahyedilmiş dinin aksine ona göre dinin anlaşılması mutlak ve tamamlanmış bir süreç değildir. Bu, “Allah neyi gerekli gördüyse, vahyetti, bu anlamda [dinin] bir eksikliği yoktur”; ancak biri metinden [Kur’an] ve geleneklerden [Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt’in yolları] elde ederse metodolojiye dayanmaktadır.” anlamına gelmektedir. (Rajaei, 2007, 228) Bu ikilem, mademki dinin anlaşılması bir insan olgusudur ve ilahi değildir, öyleyse hiçbir grup din üzerinde özel ve mutlak bir anlayış ve otorite iddiasında bulunmaz şeklinde çoğulcu bir çağrışıma sahiptir.

İkincisi, İslam’ı devrimci bir ideoloji biçiminde sunmaya çalışan Şeriatî’nin aksine, Suruş dini ve toplumu ideolojiden arındırmak ister. Onun için din, ideolojiden çok daha uzaktadır. Suruş, dini ideolojiye eşit yapmanın onu yüzeysel bir şeye dönüştüğünü ve karmaşıklığını gizlediğini savunur. Ek olarak, Suruş, ideoloji dini belirli bir zamana ve duruma uygun hale getirir ve zamansız ve ebedi doğasına zarar verir şeklinde devam eder. (Sorouh, 1372/1993, 126-128) Aynı zamanda, özgür düşünmeyi engellediği ve totaliter ve zalim sistemlerin yolunu açtığı için ideolojik bir topluma sahip olmanın tehlikeli olduğunu da iddia eder. Suruş, ideolojik bir toplumun, yürürlükte olan sınıf egemenliğini haklı çıkaran ideolojiyi meşrulaştırmak için belirli bir ideologlar grubuna (örneğin din adamları) olarak ihtiyaç duyduğunu da ekler.

Bu iki öncülü bir araya getiren Suruş, İslam hükümetinin devlet ideolojisinde olduğu gibi Velâyet-i Fakîh teorisine dayanan “mutlakiyetçi

<sup>20</sup> Kediver, temel problemlerden birinin “hükümetin (veya yüce liderin) yalnızca Tanrı’ya karşı sorumlu olduğunu -hiçbir insanın onun eylemlerini denetlemeye yetkisi olmadığını, diğer seçkin fakihlerin onun üstün olduğunu onaylamak için faziletini kabul etme aşamasında sadece faziletini sorgulayabileceklerini” iddia eder. (Kadivar, 2002)

dini meşruiyet iddiası”nı sorgular. (Ghamari-Tabrizi, 2004) Başka bir deyişle, Ferheng Rajii'nin dediği gibi Suruş'un fikirleri, İslam Cumhuriyeti'nin resmi çizgisinin “yalnızca hukukçuların yönetimde olması gerektiği ve iktidardaki seçkinlere itaat etmenin hem dini hem de yasal bir görev olduğu” iddiasına meydan okur. (Rajaei, 2007: 229) Suruş, bu durumun, ister adaletli ister adaletsiz idareci olsun, şüphesiz tehlikeli ve bozulmaya yol açan zorunlu, sınırsız (ideolojik İran devletinde Veli-yi Fakih yoluyla tecrübe edildiği gibi) bir güç kazanımıyla sonuçlandığını açıkça savunur. (Soroush, 1375/1996). Dolayısıyla Suruş, hükümetin meşruiyetinin yalnızca Allah'tan kaynaklanamayacağını, aynı zamanda halktan üretilmesi gerektiğini, böylece onların iktidara bağımsız olarak kısıtlamalar getirebileceklerini söyler. (Soroush, 1375/1996)

Velâyet-i Fakih teorisine yaptığı eleştiride Suruş, esasen fıkhi (hukuk) devleti idare etmek için yetersiz olarak görür. Bunun nedeni, mesela adalet ve özgürlük meseleleri cevapsız kalırken, fikhın sadece hukuki sorulara cevap vermesidir. (Soroush, 1372/1993: 49) Suruş'a göre yönetim meselesi, fikhın kapsamı dışındadır; bu konu Kelâm ve Antropolojide<sup>21</sup> tartışılmalıdır. (Soroush, 1375/1996) Dahası, teolojik ve gayri hukuki kavramlar olan Peygamberlik ve İmamet'ten türetildiği ve devam ettiği için Velâyet-i Fakih'in epistemolojik bir çelişki yaşadığını iddia eder. Bu nedenle, Velâyet-i Fakih, bir yönetim teorisi olarak ilk etapta hukuk değil, teoloji açısından tartışılmalıdır. (Soroush, 1375/1996)

Genel olarak söyleyecek olursak Suruş, din ve siyasetin birbirinden bağımsız olması konusunda ısrar eder. Ruz Online ile yakın tarihli bir röportajda Suruş, “teokratik olmayan bir devletin siyasi laikliği ile dindar bireylerin de dinlerinin ve inançlarının korunmasının güvence altına alınacağını ve devletin onların inançlarına ve fiillerine müdahalede bulunmayacağını” belirterek görüşünü korur. (Soroush, 2010) O, şöyle devam eder “Günümüzde inananlar, dinin de talep ettiği adalet uygulamasının bireysel yönetimle değil, vesayetle [Velâyet] değil ancak demokrasi yoluyla mümkün olduğunu fark etmeleri gerekmektedir.” (Soroush, 2010) Bu anlamda Suruş'a göre İslam ile demokrasi arasında bir çelişki olamaz. Bu, bir İslam toplumunda demokrasinin bir sonucu olarak devletin kaçınılmaz bir şekilde İslami bir biçim alacağı ve İslami kuralların “insan haklarını açıkça çiğnemedikçe” yasalara uygulanabilecekleri anlamına gelir.<sup>22</sup> (Soroush, 2010)

Yukarıda bahsedilen düşünürlerin yanı sıra, günümüz İran'ında dini modernistlerin söyleminde önemli rol oynayan başka aydınlar<sup>23</sup> da

<sup>21</sup> 2009 Cumhurbaşkanlığı seçimini izleyen siyasi krizin ardından Suruş, BBC Farsça Servisiyle yaptığı röportajda, yönetim teorisinde fıkhi yerine dini etik ve ahlakın yer alması gerektiğini önerir. (Soroush, 2009).

<sup>22</sup> Temel olarak, Suruş İslami bir liberalizmi savunur ve modern dünyadaki yeni talepleri ele almak için ilk önce kelâm ve sonra fıkhta radikal reformlar yapılmasını ister. (Soroush, 2010).

<sup>23</sup> Bunlarla sınırlı olmamak üzere: Muhammed Müctehid-Şebisteri (d.1936), Hasan Yusufi-Eşkevari (d.1949), Alirıza Aleviteber (d.1960), Haşim Ağajeri (d.1957), İmaduddin Baki (d.1961), Said Hajjariyan (d.1954) ve Abdullah Nuri (d.1949) de dâhildir.

vardır. Bununla birlikte, onların İmamet kavramı hakkındaki eleştirel uyarıları ve özellikle onun Velâyet-i Fakih yoluyla uygulanması, önceki tartışmalara az çok uymaktadır. Aslında Velâyet-i Fakih teorisinin sözde aksiyomlarının aksine bir şekilde bütün aydınlar, “adalet” vurgusu dışında İslam'ın (özellikle Şii) herhangi bir özel hükümet şeklini emretmediğini iddia ederler. (Örneğin bkz. Mojtaba-Shabestari, 1377/1998: 60; Yousefi-Eshkevari, 2006b: 87; Bazargan, 1374/1996) Dahası, hepsi demokrasinin üstünlüğüne, hükümetin doğruluğunu garanti eden en iyi yönetim modeli olarak inanmaktadır. Örneğin, dini modernist söylemin önde gelen isimlerinden biri olan Muhammed Müctehid-Şebisteri (d.1936), *Ta'ammolati dar Qara't-i Ensani az Din* (İnsanlığın Din Okumalarına İlişkin Düşünceler)'de şöyle yazar:

İslam'ın ruhu ve demokrasinin değerleri son derece uyumludur ve onları bir araya getirmek acil bir gereklilik meselesidir: Demokrasiyi onaylarım; çünkü o, insanlığın onsuz tüm potansiyelini uygulayamayacağı ve Allah nezdinde sorumluluklarını lâyıkıyla yerine getiremeyeceği, insanlığın ikiz idealleri özgürlük ve adaletle ulaşmasına izin veren muasır dönemin yegâne sistemidir. İnsanlık sadece seçme hakkıyla Allah katında tüm sorumluluklarını yerine getirebilir. (Kamrava, 2008: 170)

### Sonuç

Daha önce de ifade edildiği gibi On İki İmam Şiiğinde üç farklı düşünce okulu vardır: Gelenekselcilik, köktendincilik ve dini modernizm. Ancak, İmamet ve liderlik tartışması söz konusu olduğunda, etraflı iki yorum vardır. Klasik bakış İmamet'i, Peygamberliğin veya daha doğrusu Hz. Muhammed'in, insanlara “manevi” yaşamlarında olduğu gibi “dünyevi” yaşamlarında ve “eylemlerinde” rehberlik etme görevinin devamı olarak görür. (Tabatabai, 1977: 189) Bu nedenle, bu çizgideki düşünceye göre İmamlar, Allah'tan vahiy alması dışında Hz. Peygamber'in tüm özelliklerine sahiptir. Öte yandan, bu İmamet teorisini *Hâtemiyyet* (sona erme) ile çelişkili olarak gören ve peygamberlere benzer özellikleri veya ilahi ilham olmaksızın sadece İmamları insanlığın en faziletli, örnek Müslümanlar ve doğru liderler olarak görmeyen modern bir görüş vardır. (Sorush, 1384/2005a; Shariati, ts.: 62-65). Bununla birlikte, bu iki uç görüş dâhilinde İmamet konusunda çeşitli görüş yelpazesi bulunabilir.

Genel olarak söylersek, gelenekçiler ve köktendinciler, İmamet'in klasik anlayışına uymaları bakımından aynı olsalar da dini modernizm, İmamet'in geleneksel okumasına yönelik eleştirel yorumlarıyla tanınır. Çağdaş İran'da bir düşünce okulu olarak dini modernizm, İslam'ı yeniçağın koşullarına göre modernize etmeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte, 1979'daki İslam Devrimi'ne kadar, bütün farklı özellikleriyle, müstakil (ve hatta yekpare) bir söylem olarak tam bir şekilde açıkça söylenmedi. Aslında köktendincilik okulu ile birlikte, her iki akım da İslam'ı kamusal alanda canlandırmaya ve din ile siyaset arasındaki

bağlantıyı güçlendirmeye çalışmaktaydı. Bu ittifak diğer devrimci güçlerin yardımıyla, Velâyet-i Fakih (Fakihin Vasiliği) teorisi etrafında şekillenen köktendinci bir rejimin kurulmasıyla sonuçlandı.

Bu yeni durum ve 1979 Devrimi'nin sonucu artan hayal kırıklığı ile özellikle son yirmi yılda İran'ın entelektüel sahnesinde dini modernizm, ayrı bir düşünce okulu olarak ortaya çıkmıştır. Bu yeni eğilimin odağı, Şii İmamet algısının resmi okumasına, hem temel ilkelerine hem de (Peygamberin ve İmamların siyasi misyonunun devamı olarak) Velâyet-i Fakih teorisi formunda uygulanmasına ciddi biçimde meydan okumaktır. Kamusal alanda, liberalizm, sosyalizm ve sosyal adalet alanında dini modernizm söylemindeki görüş çeşitliliğine rağmen dini modernistler, demokrasi ilkelerini, çoğulculuğu ve insanlık haklarını vurgulayarak genel olarak İslami düşünceyi, hümanizmin modern kavramıyla uzlaştırmaya çalışmaktadırlar.

İmamet kavramının klasik okumasını pratikte eleştirmekle çağdaş dini modernistler, Hz. Muhammed'den sonra İslami yönetim tarzı için ilahi olarak planlanmış herhangi bir tasarımın varlığını reddettiler. Bunun yerine onlar, İslam'ın yalnızca demokrasi ve insan haklarına saygı ile ulaşılabilecek adil bir hükümet hakkında bazı genel görüşler sunduğuna inanırlar. Aslına bakarsak onlar bu liberal ve çoğulcu zeminde, köktendincilere göre gaybet sırasındaki tek gerçek İslami yönetim şekli olan Velâyet-i Fakih'in meşruiyetini sorgularlar. Bununla birlikte, dini modernistlerin köktendinciliğin fikirlerine muhalefette, devlet ve dinin ayrışması hakkında farklı zeminlerde olsa da gelenekçiler gibi aynı sonuca varması ilginçtir.

### **Kaynakça**

- Abdo, G. & Montazeri, AHA. "Re-thinking the Islamic Republic: A "conversation" with Ayatollah Hossein Ali Montazeri". *Middle East Journal* 55/1 (2001), 9–24.
- Akhavi, S. "The thought and role of Ayatollah Hossein'ali Montazeri in the politics of post-1979 Iran". *Iranian Studies* 41/5 (2008), 645–666.
- Arjomand, S. *Traditionalism in twentieth-century Iran*. In: Arjomand SA (ed.) *From Nationalism to Revolutionary Islam*. London: Social Science Research Council, 1984.
- Arjomand, S. The reform movement and the debate on modernity and tradition in contemporary Iran. *International Journal of Middle East Studies* 34/4 (2002), 719–731.
- Bahar, S. Khomeinism, "the Islamic Republic of Iran, and International Law: the relevance of Islamic political ideology." *Harvard International Law Journal* 33/1 (1992).
- Bazargan, M. "Akherat va Khoda, Hadaf-e Be'sat-e Anbia". *Kiyan* 28 (1374/1996), 46–61.
- Bazargan, M. *Rah-e Tey-Shode*. In: Bazargan M (ed.) *Majmo'e-ye Asar*. 1 Cilt. Tehran: Qalam, (1377/1998).
- Bazargan, M. (1378/1999) *Be'sat va Takamol*. In: Bazargan M (ed.) *Majmoe'-ye Asar*. 2 Cilt. Tehran: Qalam.

- Enayat, H. *Modern Islamic Political Thought: the Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century*. London: IB Tauris, 2. Baskı, 2005.
- Ghamari-Tabrizi, B. "Contentious public religion: two conceptions of Islam in revolutionary Iran (Ali Shari'ati and AbdolKarim Soroush)." *International Sociology* 19/4 (2004), 504–523.
- Ghamari-Tabrizi, B. *Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran: AbdolKarim Soroush, Religious Politics and Democratic Reform*. London: IB Tauris, 2008.
- Ha'eri-Yazdi, A. *Hekmat va Hokumat*. London: 1994.
- Hashemi, N. *Rethinking the Relationship between Religion, Secularism and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. Toronto: Department of Political Science, University of Toronto, 2005.
- Kadivar, M. *Hukumat-e Vela'i*. Tehran: Nashr-e Ney, 1377/1998.
- Kadivar, M. "Velayat-e Faqih and Democracy" (Published on the Internet) (2002). Retrieved November 30, 2010, from Official Website of Mohsen Kadivar: <http://www.kadivar.com/Index.asp>.
- Kadivar, M. "Rethinking the Theory of Imamate According to Imam Husayn's Movement" (Published on the Internet in Persian) (1384/2006). Retrieved November 28, 2010, from Official website of Mohsen Kadivar: <http://www.kadivar.com/Index.Asp?CGID¼3&StartDate¼3/21/2005&EndDate¼3/20/2006&AC¼1&AF¼1&ASB¼1&AGM¼1&AL¼1&DT¼DLY>.
- Kadivar, M. (1385/2006) "The Forgotten Reading; reviewing the theory of 'ulama' abrar; the earliest perception of Shi'i Islam from the principle of Imamate" (Published on the Internet in Persian). Retrieved November 18, 2010, from Official Website of Mohsen Kadivar: <http://www.kadivar.com/Index.asp?CGId¼4&CPIId¼0&AC¼1&AF¼1&ASB¼1&AGM¼1&AL¼1&DT¼dlv>.
- Kadivar, M. & Qaderi, H. "Democracy va Andishe-ye Shi'a [Democracy and Shi'a thought" (in Persian)]. *Baztab-e Andishe* 45 (1382/2003), 714–724.
- Kamrava, M. "Iranian Shi'ism under debate." *Middle East Policy* 10/2 (2003), 102–112.
- Kamrava, M. *Iran's Intellectual Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Masud, MK. & Salvatore, A. & van Bruinessen, M. *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Modarressi, H. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abu Ja'far ibn Qiba al-Razi and his contribution to imamite Shi'ite thought*. Princeton: Darwin Press, 1993.
- Moin, B. Khomeini: *Life of the Ayatollah*. London: IB Tauris, 2009.
- Mojtahed-Shabestari, M. *Hermonotik, Ketab, va Sonat*. Tehran: Tarh-e No, 1377/1998.
- Montazeri, A. "Democracy and Constitution" (Published on the Internet) (2000). Retrieved November 30, 2010, from Official Website of Ayatollah Montazeri: <http://www.amontazeri.com/english/Hokoomat.pdf>.

- Montazeri, A. "Ayatollah Montazeri's response to the questions of Dr. Kadivar" (Published on the Internet in Persian) (2009). Retrieved November 30, 2010, from Official Website of Ayatollah Montazeri: <http://www.amontazeri.com/farsi/fhome.asp>.
- Montazeri, AH. *Resaleh-ye Hoqouq*. Qom: Arqavan-e Danesh, 1385/2006.
- Nasr, SV. *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*. New York: WW Norton, 2006. *Tafsil va Tahlil-e Velayat-e Motlaqe-ye Faqih [Analysis of the theory of Velayat-e Motlaqe-ye Faqih]*. Tehran: Nehzat-e Azadi-ye Iran, 1367/1988.
- Rahimi, B. *Ayatollah Sistani and the Democratization of Post-Ba'athist Iraq*. Washington: United States Institute of Peace, 2007.
- Rahimi, B. The Discourse of Democracy in Shi'i Islamic Jurisprudence: The Two Cases of Montazeri and Sistani. *The Mediterranean Programme Series*. 2008.
- Rahman, F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Rajaei, F. *Islamism and Modernism: the Changing Discourse in Iran*. Austin: University of Texas Press, 2007.
- Sadri, M. "Sacral defense of Secularism: the political theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar." *International Journal of Politics, Culture and Society* 15/2 (2001), 257-270.
- Salehi-Najafabadi, A. *Velayat-e Faqih, Hokumat-e Salehan*. Tehran: Rasa, 1367/1988.
- Salehi-Najafabadi, A. *Asaye Mosa, ya Darman-e Bimari-ye Qolov*. Tehran: Omid-e Farda, 1380/2001.
- Salehi-Najafabadi, A. *Majmoo'e-ye Maqalat-e Siyasi, Tarikhi, Ejtema'ee*. Tehran: Omid-e Farda, 1382/2003.
- Shariati, A. *Tashayyo' e Alavi va Tashayyo' e Safavai*. Tehran: ts..
- Siegel, E. *The politics of Shahid-e Javid*. In: Brunner R (ed.) *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History*. Leiden: Brill, 2001.
- Sobhani, M. "Daramadi bar jaryan shenasi andishe ye ejtema'ee ye dini dar Iran e mo'aser, bakhsh e 1". *Fasl nameh ye Naqd va Nazar*. 43, 44 (1385/2007), 279-311.
- Sobhani, M. "Daramadi bar jaryan shenasi andishe ye ejtema'ee ye dini dar Iran e mo'aser, bakhsh e 2". *Fasl nameh ye Naqd va Nazar*. 45, 46 (1386/2008), 218-282.
- Soroush, A. *Farbeh Tar Az Ideology*. Tehran: Serat, 1372/1993.
- Soroush, A. "Tahlil-e Mafhum-e Hukumat-e Dini". *Kiyan*, 32 (1375/1996), 2-13.
- Soroush, A. *Bast-e Tajrobeh-ye Nabavi*. Tehran: Serat, 1378/1999.
- Soroush, A. "The Saviour and Religious Revival" (Published on the Internet) (2002). Retrieved November 28, 2010, from Official Website of AbdolKarim Soroush: [http://www.dr.soroush.com/English/By\\_DrSoroush/E-CMB-TheSaviourAndReligiousRevival.html](http://www.dr.soroush.com/English/By_DrSoroush/E-CMB-TheSaviourAndReligiousRevival.html).
- Soroush, A. "New Scientist interview with AbdolKarim Soroush" (Published on the Internet) (2003). Retrieved November 25, 2010, from Official website of Abdulkarim Soroush: [http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-20030600-Come\\_the\\_revolution-New-Scientist\\_Interview\\_with\\_AbdolKarim\\_Soroush.html](http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-20030600-Come_the_revolution-New-Scientist_Interview_with_AbdolKarim_Soroush.html).

- Soroush, A. "Tashayyo' va Chalesh-e Mardomsalari" (1384/2005a). Retrieved November 28, 2010, from Official Website of AbdolKarim Soroush: [http://www.dr Sorosush.com/Persian/News\\_Archive/P-NWS-1384-05-10-LectureInParis.html](http://www.dr Sorosush.com/Persian/News_Archive/P-NWS-1384-05-10-LectureInParis.html).
- Soroush, A. "Soroush's response to the criticisms of Bahmanpoor, Part 1" (Published on the Internet in Persian) (1384/2005b). Retrieved November 28, 2010, from Official Website of AbdolKarim Soroush: [http://www.dr Sorosush.com/Persian/By\\_DrSoroush/P-CMB-13830601-SoroushToBahmanpur.html](http://www.dr Sorosush.com/Persian/By_DrSoroush/P-CMB-13830601-SoroushToBahmanpur.html).
- Soroush, A. "Sonnat-e Roshanfekri-ye Dini". *Madrese*, 5 (1385/2006).
- Soroush, A. "An interview with AbdolKarim Soroush" (Published on the Internet in Persian) (2009, December 8). Retrieved December 2, 2010, from BBC Persian: [http://www.bbc.co.uk/persian/iran/2009/12/091207\\_ag\\_ef\\_ebarame\\_rate\\_digar\\_soroush.shtml](http://www.bbc.co.uk/persian/iran/2009/12/091207_ag_ef_ebarame_rate_digar_soroush.shtml).
- Soroush, A. "The Current Iranian System Rests on Obedience not Human Rights" (Published on the Internet) (2010, March). Retrieved December 2, 2010, from Official Website of AbdolKarim Soroush: <http://www.dr Sorosush.com/English.htm>.
- Tabatabai, MH. *Shi'a (çev. SH Nasr)*. Albany: State University of New York Press, 2. Baskı, 1977.
- Yousefi-Eshkevari, H. *Reformist Islam and modern society*. In: Mir-Hosseini Z, Tapper R (eds) *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform*. London: IB Tauris, 2006a.
- Yousefi-Eshkevari, H. *Islamic democratic government*. In: Mir-Hosseini Z, Tapper R (eds) *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform*. London: IB Tauris, 2006b.



Turkish  
Journal of  
Shiite  
Studies

Şiilik Araştırmaları

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 1

Sayı / Issue: 2

Aralık /December 2019

Suriye’de Alevîler (Nusayrîler)

*Alewis (Nusayris) in Syria*

M. Cevad Meşkur- H. Ğ. İsfahanî  
İran

Translator / Çeviren

Şahin Ahmetoğlu

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslâm Mezhepleri  
Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Kırıkkale University, Islamic Sciences Faculty, The Department of Kalam  
and of Islamic Sects

Kırıkkale / Turkey

[sehmetoglu@hotmail.com](mailto:sehmetoglu@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-6154-2984>

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Çeviri / Translation

\* Çevirisini sunduğumuz bu makale İran’da *Honer ve Merdom Dergisi*, Sayı 163’de, ss. 2-5, yıl 1355/1976’da “Alevîyân der Suriye” adıyla yayınlanmıştır. Çeviride başlıklar tarafımızdan numaralandırılmış olup, ayrıca dipnot ve genişletilmiş kaynakça ilave edilmiştir.

**Geliş Tarihi / Received:** 15.12.2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 19.12.2019

**Yayın Tarihi / Published:** 31.12.2019

**Cilt / Volume: 1 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages:** 357-364

**Atıf/Cite as:** Meşkur, M.C- İsfahânî, H.Ğ. “Suriye’de Alevîler (Nusayrîler)”. Çev. Şahin Ahmetoğlu. *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (Aralık 2019): 357-364.

**İntihal:** Bu makale, *iThenticate* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by *iThenticate*. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> | <mailto:turkishshiitestudies@gmail.com>

## Suriye’de Alevîler (Nusayrîler)

### Öz

M. C. Meşkûr ve H. Ğ. İsfahânî'nin tercümesini sunduğumuz "Suriye’de Alevîlik" isimli makalesi şu başlıklar ile konuyu ele almaktadır: Şîî Ricâl Eserlerinde Muhammed b. Nusayr, Alevîler’e Göre Nusayrî İsimlendirmesinin Sebebi, Alevî veya Nusayrîlerin Eski İnançları, Günümüz Alevîlerinin İnançları, Osmanlılar Zamanında Alevîler, Alevîlerin Yaşadıkları Mekânlar ve Topulukları, Alevî Camileri. Öncelikle makalede Muhammed b. Nusayr'ın Şîî ricâl eserlerinde nasıl bilindiği konusunda bilgi verilmektedir. Daha sonra Alevîler’e göre Nusayrî isimlendirmesinin sebebi, Alevî veya Nusayrîlerin eski inançları, eserleri, öğretilerinin dayandığı diğer din ve mezhepler, tenasüh inançları gibi konular ele alınmaktadır. Ayrıca günümüz Alevîleriyle Nusayrîlerin ortak ve ayrılan yönleri, Osmanlılar döneminde Alevîler’in durumu, onlara yöneltilen işkenceler, Nusayriyye'nin yeniden Alevî olarak isimlendirilmesi üzerinde durulmaktadır. Daha sonra ise Suriye’de ve Türkiye’de Alevîler’in yoğun yaşadığı bölgeler ve onların nüfusları hakkında bilgi verilmiştir. En son olarak da Alevîlerin amelî ve itikadî görüşleri, dini ritüelleri, Şîî İsnâ ‘Aşeriyye ile hangi konularda birleştikleri, ibadet yerleri hakkında bilgiler yer almaktadır.

**Anahtar kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Şiilik, Suriye, Alevîlik, Nusayrîlik.

### Alewis (Nusayris) in Syria

#### Abstract

M.C. Meskûr and H. Ğ. Isfahani the article entitled Alewîsm in Syria is in which we present the translation of Isfahânî deals with the following headings: Muhammad b. Nusayr in Shia Rijal Works, The Reasons for Nusayrî Naming in terms of Alewis, The Old Beliefs of Alewîs or Nusayrîs, The Beliefs of Today's Alewîs, Alewîs in Ottoman Times, The Places and Communities of Alewîs, Alewî Mosques. Firstly in the article Muhammad b. Nusayr is given about how Nusayr is known in Shi'i rijâl works. Then, according to Alewîs, the reason for Nusayrî name, Alewi or Nusayrî's old beliefs, works, other religions and sects based on the teachings, transmigration beliefs are discussed. In addition, the common and separated aspects of present-day Alewîs and Nusayrîs, the situation of Alewîs in the Ottoman period, the torture directed against them, and the renaming of Nusayrîyya as Alevî are emphasized. Later, in Syria and in Turkey's Alewîs and dense regions where there is information about their populations. Finally, there is information about the actual and itikadi sects, religious rituals of the Alewîs, on which subjects they gathered with Ithna Asheriyya Shiites, and places of worship.

**Key words:** History of Islamic Sects, Shiism, Syria, Alevîsm, Nusayrîsm.

## Giriş

Alevîler veya Ali b. Ebî Talib'in taraftarlarının ismi genelde Nusayriyye'yi akla getirmektedir. Bundan dolayı Nusayriyye'nin kimler olduğu ve Alevî isminin neyi ifade ettiğinin bilinmesi gerekir. Şii büyükleri arasında h. 3. asırda Hasan el-Askerî zamanında Muhammed b. Nusayr en-Nemirî isimli bir şahıs yaşamıştır. O, İmâmiyye mezhebinde değişiklikler ortaya koymuş, hazretin Bâblığını iddia etmiş ve bir grup cemaati kendi taraftarı yapmıştır. Tarihte onun taraftarları Nusayriyye olarak tanınmış ve Şii Gulat'tan kabul edilmişlerdir.<sup>1</sup>

### 1. Şii Ricâl Eserlerinde Muhammed b. Nusayr

Şeyh Tûsî, *Ricâl*<sup>2</sup> adlı eserinde Muhammed b. Nusayr en-Nemirî'yi Muhammed et-Tâki'nin taraftarlarından biri olarak değerlendirir. *Kitâbu'l-Gaybe* adlı eserinde ise onun Ebû Muhammed Hasan b. el-Askerî'nin taraftarı olduğunu belirtir. O, "Hasan el-Askerî öldüğünde Bâb'lık iddiasında bulunmuş, İmâm-ı Sâhibu'z-Zaman'ın (Muhammed el-Mehdi) ahabından ve Dört Sefir'den biri olan Muhammed b. Osman'ın makamına göz diktiği için Ebû Cafer Muhammed b. Osman ona lanet edip ondan teberri etmiştir."<sup>3</sup> bilgisini vermektedir. Allâme Hillî *Ricâl*<sup>4</sup> eserinin ikinci kısmında şöyle demiştir: "Muhammed b. Nusayr Basra büyüklerinden bilgin biri olarak bilinirdi, hadis ve rivayet hususunda Duafâ'dan (zayıf) sayılmaktadır." Keşşî de eserinde aynı bilgileri aktarmaktadır.<sup>5</sup>

Nusayriyye, Allah Teâlâ'nın bazı zamanlarda Hz. Ali'nin vücuduna hulûl ettiğini düşünmektedir. Onlara göre Hz. Ali'nin ağır Hayber kapısını yerinden söküp atması Rabbâni bir kudretle olmuş ve o vakit Allah-u Teâlâ ona hulûl etmiştir. Şehristânî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde, Muhammed b. Nusayr'ın Allah'ın Hz. Peygamber, Hz. Ali ve diğer şahıslara hulul ettiğine inandığını ifade etmektedir.<sup>6</sup> İbn Hazm el-Endülisî *el-Fasl* eserinde "Bizim çağımızda Ürdün, Şam ve Taberiyye bölgelerinde çok sayıda Şii-Nusayriler yaşamaktadır"<sup>7</sup> ibaresini kullanmaktadır.

<sup>1</sup> Hüseyin Türk, "Nusayriliğin Tarihi Kökeni ve Gelişmesi", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 17 (2018): 51-73; Muhammed Raşit Batur, "Nusayriliğin Teşekkülü ve İnanç Esasları", *İnsan ve Toplum Dergisi* 3/5 (2013): 55-84.

<sup>2</sup> et-Tûsî, Şeyhü't-Tâife Ebî Cafer Muhammed b. el-Hasan, *Ricalü't-Tûsî*, thk. Cevad el-Kayyûmi el-İsfahânî, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1373/1994), 402.

<sup>3</sup> et-Tûsî, Şeyhü't-Tâife Ebî Cafer Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbu'l-Gaybe*, musahhah Ali Ekber el-Gıffarî, (Beyrut: Littabaati ve'n-Neşri ve't-Tavzi', 1423), 247-248.

<sup>4</sup> Allame Hillî, Hasan b. Musa b. Yusuf, *Hulasatü'l-Akval fi Ma'rifeti'r-Rical*, thk. Cevad el-Kayyûmi, (Kum: Neşrül-Fukaha, 1388/2009), 250.

<sup>5</sup> el-Keşşî, *Ricalü'l-Keşşî*, (Beyrut: Müessesetu el-A'alemi li'l-Matbuat, 1430/2009), 369-370. Krş. Şeyhü't-Tâife Ebî Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-Tûsî, *İhtiyaru Ma'rifeti'r-Rical el-Ma'ruf bi Ricali'l-Keşşî*, thk. Cevad el-Kayyûmi el-İsfahânî, (By: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1384/2005), 432-433.

<sup>6</sup> eş-Şehristânî, el-İmâm Ebî'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, byy.) 192-193.

<sup>7</sup> İbn Hazm el-Endülisî ez-Zahiri, el-İmâm Ebî Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fısal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ'i ve'n-Nihal*, mhk. Ahmed Şemsüddin, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 3/122.

## 2. Alevîler'e Göre Nusayrî İsimlendirmesinin Sebebi

Alevîler kendilerini Nusayriyye olarak isimlendirir ve şöyle derler: "Hums ve Ba'lbek bölgesi İslam ordusu tarafından alındığı zaman Ebû Ubeyde Cerrah, ordunun ilerlemesi için yardım talebinde bulundu. Irak'tan Halid b. Velid, Mısır'dan Amr b. el-As, Gadîr-i Hum biatinde orada bulunan ve sayıları 450'den fazla olan Ali Şiîlerinden bir grup Ebu Ubeyde'ye yardıma koşarak, faaliyetlerinin ilerlemesi için ona katıldılar. Daha sonra Şam dağlarında meskûn oldular. Bu küçük yardım gücü anlamındaki "Nusayra" kelimesini kısaltarak "nusra" yani "galip" olarak isimlendirdiler, bu tarihten sonra da bu isim Suriye ve Lübnan Dağ Alevîleri'ne itlak edildi."<sup>8</sup>

## 3. Alevî veya Nusayrîlerin Eski İnançları

Ensâriyye ve Aleviyye olarak da isimlendirilen Nusayriyye, Muhammed b. Nusayr'a mensupturlar ve Suriye'nin kuzey batısında "Nusayriyye Dağı" adıyla bilinen dağlık bir bölgede yaşamaktadırlar. Nusayriyye mezhebinin kelâm usûlü Hüseyin b. Hamdan el-Hâsîbî (358/969)<sup>9</sup> tarafından temellendirilmiştir. O, Irak'a gitmiş ve Alevî dâîlerinden Abdullah b. Muhammed Cunbulâni'den din ilimlerini öğrenmiş, onun halifesi olmuştur. Sonunda Bağdat'tan Haleb'e gelmiş ve orada vefat etmiştir. Mezarı Haleb'in kuzeyinde Alevî mezarlığında Şeyh Bayrak olarak bilinmektedir. *Hidâyetü'l-Kübrâ*<sup>10</sup> ve *el-İhvân ve'l-Mâide*<sup>11</sup> isimli eserleri bulunmaktadır. Onun akidesi İsmailiyye üzerine inşa edilmiştir. Öğretileri İslam'dan önceki toplumların inançlarından, Mesih inancından ve Şia'dan iktibas edilmiştir. Onların akidesine göre Allah zatında tektir ve üç bölünmez asıldan; "Ma'na", "İsim" ve "Bâb"dan oluşmuştur. Bu teslis, sırasıyla nebilerin vücutlarında tecessüm ve tecelli etmiştir. Sonuncu tecessüm İslam'ın zuhuruna

<sup>8</sup> Krş. Martin Kramer, "Suriye Alevileri ve Şiîlik I", çev. Kazım Güleç, *Nefes Dergisi* 1 (İstanbul 1993): 47-48; Tord Olsson, "Dağlıların ve Şehirlilerin İrfan'ı Suriyeli Alevilerin ya da Nusayrîlerin Mezhebi", *Alevî Kimliği*, (Editörler: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere),(çev., Bilge Kurt Torun, Hayati Torun), TETTV., İstanbul 1999, 234-258; Gülçiçek, A. D. "Nusayrî Alevîler", *Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 34 (2005): 269-280.

<sup>9</sup> Yarron Freiman, "al-Husayn ibn Hamdan el-Khasibi, A Historical Biography of the Founder of the Nusayri-Alawite Sect" in *Studia Islamica* (2001): 91-112; H. Halm, "Nusayriyya" EI2, 8 (1995): 45-146; İlyas Üzüm, "Nusayrîlik", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 33 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2007): 270-274.

<sup>10</sup> Hüseyin b. Hamdan Hasîbî, *el-Hidayetü'l-Kübra*, (Beyrut: Müessisetü'l-Belağ, 1986). Nusayrîliğin yazılı edebiyatı için bk. Halil İbrahim Bulut, "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik", *Ortadoğu Yılığ* (2011), 583 vd.

<sup>11</sup> Burada bahsi geçmeyen fakat Nusayrîlerin önemli kutsal kitaplarından biri olan ve Hâsîbî'ye nisbet edilen *Kitâbu'l-Mecmû'*dur. Her bir Nusayrî'nin ezberlemesi gereken, temel inanç ve dua kitabı niteliği taşıyan bir eserdir. Bu eser Nusayrî iken firkadan ayrılıp Hristiyan olan ve bu sebeple Tarsus'ta öldürülen Adanalı Süleyman Efendi tarafından Beyrut'ta 1863 yılında neşredilmiştir. *Kitâbu'l-Mecmu'*, Süleyman Efendi'nin neşrinden hemen sonra Nusayrîlere ilgi duyan müsteşriklerin bilgi kaynağı olmuş, bu doğrultuda İngilizceye ve Fransızcaya tercüme edilmiştir. Ahmet Turan tarafından da eserin Türkçeye çevrili yapılmıştır. Bk. Ahmet Turan, "Kitabu'l-Mecmu'u'nun Tercümesi", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Samsun, 1996): 5-18.

tesadüf etmiş, o bir olan zat bölünmez teslis ile Ali, Muhammed ve Selman'da tecessüm etmiştir. Bu sebeple anılan teslisi Ali, Muhammed ve Selman el-Farisi'nin isimlerinin ilk harfleri olan س-م-ع (A-M-S) harfleri ile tanımlarlar.<sup>12</sup>

Nusayriler, tenasühe inancı konusunda cismani ve ruhani olarak iki kısma ayrılmışlardır. Biri Âmmе diğeri ise Hâssa'dır. Hâssa'nın kendilerine ait kutsal kitapları vardır ve onun içeriğini tevil ederler. Ancak bunları Âmmе'ye açıklamazlar. Mezhep merasimi dini önderler tarafından Kubbe (kümbet) olarak isimlendirilen yüksek yerlerde icra ederler. Kümbetler genel olarak evliyaların mezarları üzerine yapılır. Nusayriye, İsa'nın yüceltilmesinde aşırıya gider, Havarilere ve Mesih'in şehitlerine saygıda bulunurlar. Mesihî vaftiz ve bayramları kutlarlar. Bazı bilginler, Ali İlahî ve Nusayriye fırkalarının aynı olduğunu ifade ederler ki bu görüş doğru değildir. Çünkü Ehl-i Hak, Ali İlahî ve Nusayriye arasında ortak görüş Şii-Gulat fırkaların hepsinde olduğu gibi Ali'nin ulûhiyeti görüşüdür. Fakat diğer akide ve mezhebî törenleri hiçbir şekilde birbiriyle aynı değildir. Yazma bir Risale'de Nusayrilerin Ali'nin Muhammed'i, Muhammed'in Selman'ı, Selman'ın da Mikdad'ı yarattığına inandıklarını belirtmektedir.

#### 4. Günümüz Alevîlerinin İnançları

Yukarıda söylenenler Nusayriye ile ilgilidir. Bazı Alevîleri de kendilerinden kabul etmektedirler. Ama şimdiki Alevîler kendileri için söylenen bu görüşlerin doğru olmadığını söylemekte, bu kabilden olan ithamları düşmanlarının yaptığına inanmaktadırlar. Bunlar mezheplerinin kurucusunun Hz. Ali olduğunu kabul eder, Muhammed b. en-Nusayr'ın on birinci imâmın Bâb'ı olduğuna inanır, Hz. Peygamber'den “Ben ilmin şehri, Ali de onun kapısıdır” hadisini söyleyerek, Ali'nin velayetinin kapılarını aşağıdaki tertiple açıklarlar:

“Bu tertibe göre; Selman el-Fârisî, Ali'nin Bâb'ı; Kays b. Varaka, Hasan-ı Mücteba'nın Bâb'ı; Reşîd Hucrî, Hüseyin'in Bâb'ı; Abdullah Galib, Zeynelabidin'in Bâb'ı; Yahya b. Ma'mer, Muhammed Bakır'ın Bâb'ı; Cabir b. Yezîd Cu'fî, Cafer-i Sâdık'ın Bâb'ı; Muhammed b. Ebî Zeyneb Kahilî, Musa b. Cafer'in Bâb'ı; Mufaddal b. Amr, Ali er-Rıza'nın babı; Muhammed b. Mufassal, Muhammed et-Takî'nin Bâb'ı; Ömer b. Furat, Ali el-Hâdi'nin Bâb'ı ve Ebû Şuayb, Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî Hasan-ı Askerî'nin Bâb'ıdır.”<sup>13</sup>

Onlara göre Müslümanlardan kâmil iman sahibi olan Hz. Ali, Hz. Peygamber'in yatağında yatarak fedakârlık etmiş ve Hz. Muhammed'in canını korumuştur. Kendi görüşlerini desteklemek için de ayetlere dayanmaktadırlar.

<sup>12</sup> Krş. Bulut, “Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik”, 590.

<sup>13</sup> Krş. Bulut, “Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik”, 592 vd.

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوُوا وَنَصَرُوا أَوْلِيكَ بَعْضُهُمْ  
أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنَ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ...»<sup>14</sup>

Onlar, imam unvanını özellikle Şîi on iki imamları için kullanmakta ve onların masum, evvel ve âhir ilimler konusunda alim olduklarına inanmaktadırlar.

İlm-i bâtin: Alevîler ilmin iki bâtinî yönünün olduğunu söylerler. Bunlar Kur’an’da muhkem ve müteşabih olarak geçmektedir. Müteşabih, lafız ve mâna bakımından ikiye ayrılır. Bâtinî ilim, Sünnetle değil, Kur’an’ın manevi müteşabihatının on iki imam tarafından Allah’ın kelamının açık şekilde tefsiri ile aynı zamanda İtret yoluyla gelen Nebevî hadislerle bağlı olarak olur.

### 5. Osmanlılar Zamanında Alevîler

Osmanlıların Suriye’yi yönetimi altına aldıkları zaman oranın halkı, Alevîler dâhil Ebu Hanife fikhına bağlıydı. Bu dönemde Alevîler takip ediliyor, baskı ve ağır işkencelere uğruyordu. Osmanlı sultanı Sultan Selim’in emriyle bir günde altmış bini feci şekilde öldürüldü. Böylece Alevîler dağlık bölgelerde ve kalelerde saklandılar. Bununla birlikte Osmanlılar eliyle onların başlarına öyle belalar geldi ki ne Müslüman duysun, ne kâfir görsün! Fransızlar Suriye’ye tasallut ettikten ve 1920 yılında Osmanlı’nın bölgeden çıkmasından sonra “Nusayrî” dağlarını “Müstakil Alevî Bölgeleri” olarak isimlendirdiler. 1922 yılında kendi aralarından onlar için Kâdı el-Kudât seçtiler. Kadılar Caferi mezhebi kıstaslarına göre hareket ettiler ve Alevîler yaklaşık olarak 400 yüz yıl sonra özgürlük esintisinin kokusunu alabildiler. Bu tarihten sonra Nusayriye, yeniden Alevî olarak isimlendirilmiş oldu.

1934 yılından sonra bir dini ilim/eğitim merkezi olan Necef şehrine gittiler ve onlardan bazıları kendi eğitimlerini yarım bırakarak geri döndüler, diğerleri ise eğitimlerini tamamlamak için bu kutsal şehirde yaşamlarını devam ettirdiler. Bu tarihten itibaren Kum ve Necef merci-i taklitlerinden Ayetullah Hacı Agâ Hüseyin Burucerdî ve Ayetullah Agâ Seyyid Muhsin Hekim’in etkisiyle Alevî mntıkalarında İslam Hayır Kuruluşları tesis edildi ve namaz kılınması için camiler yapıldı.

### 6. Alevîlerin Yaşadıkları Mekânlar ve Toplulukları

Alevîler Suriye’nin kuzeyinde, sahil şehirlerinde, çoğunlukla Lazkiye, Banyas, Tartus, Hums, Hama ve Nusayrî dağlarında meskûndurlar. Bu bölgelerde onların nüfusu bir milyon civarındadır. Yine onların çoğu Lübnan’da özellikle Trablus ve Cebele’dedir. Onlara

<sup>14</sup> “İman edip de hicret edenler, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler ve onları bağlarına basıp yardım edenler birbirlerinin yâr ve yakınlarıdır. İman edip de hicret etmeyenlere gelince, göç edinceye kadar onlarla aranızdaki bağ (yakınlık) sebebiyle hiçbir sorumluluğunuz yoktur...” (Enfâl, 8/72).

göre iki milyondan fazlası Türkiye’de özellikle Adana, İskenderun, Antakya, Mersin, Tarsus ve Kilikya’da mevcuttur.

Ekonomik açıdan feodal ve mülk sahipleriyle irtibatlı olan toplumun bir kesimini köylüler ve çobanlar oluşturmaktadır. Bu tabakadaki gençlerden bir bölümü yüksek eğitim alarak devlet üniversitelerinde uygun iş bulmuşlardır. 1937 yılında Fransa devleti tarafından himaye edilen Süleyman Mürşit isimli Alevî, onlar arasından çıkış yaparak Sufiler gibi ulûhiyet iddia etmiş, köylülerden ve Alevî çiftçilerinden bir grubu kendi etrafında toplayarak fitne çıkarmış ve devlete isyan etmiştir. O, Alevî kesiminin Suriye meclisindeki temsilcisi olup Fransızlara meyletmiş, Fransa devleti de onu desteklemiştir. Fransızların Suriye’den ayrılmasından sonra Şükrü Kutlu’nun başkanlığı döneminde Süleyman Mürşit yakalanmış, ihanetle yargılanarak ölüme mahkûm edilmiş ve 1946 yılında Dımaşk’ın Merce meydanında asılmıştır.

### 7. Alevî Camileri

Alevîlerin mezhebî itikatlarını İmam Cafer-i Sadık’a tâbi olarak kabul ettiklerini söyledik. Kendileri ile Şîi-İsnâ ‘Aşeriyye arasında herhangi bir ihtilafın olmadığı görüşündedirler. İki namazı cem ederler. Ca’ferî ritüellerindeki bütün farzları kabul ederler. Onlar Gulat’a intisap edilmelerini reddeder ve Şîi dünyasının büyük merci’lerinden Şîi kıstaslarını taklit ederler. Hums ve zekât verir, Hac, tevella ve teberri yaparlar. Ramazan’da Fecr-i Sadık’tan Şer-i Mağrib (guruba) kadar oruç tutarlar. Şîi maarifini ciddi şekilde kullanmaktadırlar. Bu yüzden hayırsever halkın yardımıyla kendi mıntıklarında büyük ve görkemli camiler yapmışlardır. O camilerden bazıları şunlardır:

Tarsus’ta Hz. Emiri’l-Müminîn Ali Camii, Banyas’ta Hz. İmam Hüseyin ve Hz. Zehra camii, Cebele’de Hz. Rıza camii, Hums’ta Hz. İmam Ca’fer ve Hz. Zehra camileri. Bu camilerde gece ve gündüz minarelerden üç defa ezan okunmakta ve “Eşhedü Enne Aliyyen Veliyyullah” sedası duyulmaktadır. Özetle onların mezhebinin geçmişinde ne ararsanız vardır, fakat şimdiki akîdeleri Şîi-Caferîlikle mutabıktır.

### Kaynakça

- Allame Hillî, Hasan b. Musa b. Yusuf. *Hulasatü’l-Akval fî Ma’rifeti’r-Rical*. thk. Cevad el-Kayyûmî. Kum: Neşrû’l-Fukaha, 1388/2009.
- Batur, Muhammed Raşit. “Nusayrîliğin Teşekkülü ve İnanç Esasları”. *İnsan ve Toplum Dergisi* 3/5 (2013): 55-84.
- Friedman, Yaron-Yaron Frieman. “el-Hüseyin İbn Hamdân el-Hasibî: A Historical Biography of the Founder of the Nusayrî-Alawite Sect”. *Studia Islamica Journal* 93 (2001): 91-112.
- Gülçiçek, A. D. “Nusayrî Alevîler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 11/34 (2005): 269-280.
- H. Halm. “Nusayriyya”. *EI2*, 8 (1995): 45-146.

- Bulut, Halil İbrahim. "Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik". *Ortadoğu Yıllığı* (2011): 578-614.
- Hâsîbî, Hüseyin b. Hamdan. *el-Hidayetü'l-Kübra*. Beyrut: Müessesetü'l-Belağ, 1986.
- İbn Hazm el-Endülisî ez-Zahirî, el-İmam Ebî Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fısal fi'l-Milel ve'l-Ehva'i ve'n-Nihal*, I-III. Thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Üzüm, İlyas. "Nusayrîlik". *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 33 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007): 270-274.
- Kramer, Martin. "Suriye Alevileri ve Şiilik I". çev. Kazım Güleç, *Nefes Dergisi* 1 (İstanbul 1993): 47-48.
- el-Keşşî. *Ricalü'l-Keşşî*. Beyrut: Müessesetu el-A'alemi li'l-Matbuat, 1430/2009.
- Olsson, Tord. "Dağlıların ve Şehirlilerin İrfan'ı Suriyeli Alevilerin ya da Nusayrîlerin Mezhebi". *Alevi Kimliği*. (Editörler: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere). çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun. TETTV.: İstanbul, 1999. 234-258.
- Turan, Ahmet. "Kitabu'l-Mecmu'u'nun Tercümesi". *OMÜ İlahiyat Fak Dergisi* 8 (Samsun 1996): 5-18.
- et-Tûsî, Şeyhü't-Tâife Ebî Cafer Muhammed b. el-Hasan. *Kitabü'l-Gaybe*. Tsh. Ali Ekber el-Ğıffarî. Beyrut: Littabaati ve'n-Neşri ve't-Tavzi', 1423.
- et-Tûsî, Şeyhü't-Tâife Ebî Cafer Muhammed b. el-Hasan. *Ricalü't-Tûsî*. thk. Cevad el-Kayyûmi el-İsfehâni. Byy.: Müessisetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1373.
- et-Tûsî, Şeyhü't-Tâife Ebî Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Ali. *İhtiyaru Ma'rifeti'r-Rical el-Ma'ruf bi Ricali'l-Keşşî*. thk. Cevad el-Kayyûmi el-İsfahani. byy: Müessisetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1384/2005.
- Türk, Hüseyin. "Nusayrîliğin Tarihi Kökeni Ve Gelişmesi". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 17 (2018): 51-73.
- eş-Şehristânî, el-İmam Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal I-III*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, trz.



**Turkish  
Journal of  
Shiite  
Studies**

*Şiilik Araştırmaları*

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 1  
Sayı / Issue: 2  
Aralık /December 2019

**Şiizm: Bir Protesto Dini, yazar Hamid Dabashi (İstanbul: Yarın Yayınları, 2015)**

*Shi'ism: A Religion of Protest, by Hamid Dabashi (Harvard University Press, 2011)*

**Değerlendiren /Reviewed by**

**Mehmet Akif Koç**

*Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (ASBÜ), Ortadoğu Çalışmaları*

*PhD Student, Ankara Social Sciences University, Middle East Studies*

Ankara, Turkey

[akifkoc@hotmail.com](mailto:akifkoc@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-5179-6027>

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Kritiği / Book Review

**Geliş Tarihi / Received:** 31.08.2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 12.09.2019

**Yayın Tarihi /Published:** 31.12.2019

**Cilt / Volume: 1 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages:** 365-374

**Atıf/Cite as:** Koç, Mehmet Akif. "Şiizm: Bir Protesto Dini, yazar Hamid Dabashi (İstanbul: Yarın Yayınları, 2015)". *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (Aralık 2019): 365-374.

**İntihal:** Bu makale, *iThenticate* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by *iThenticate*. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> | <mailto:turkishshiitestudies@gmail.com>

## Öz

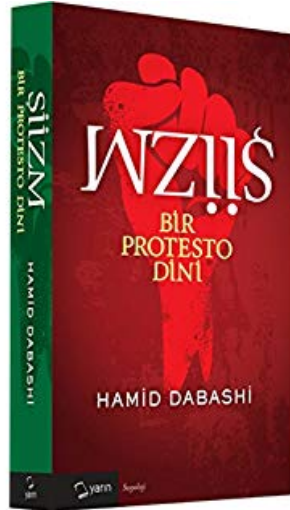
Prof. Hamid Dabashi'nin bu eseri, Şiiliğin, tarihsel düzlemdeki değişim ve dönüşüm dinamiklerini inceleyerek, İslam tarihi içerisinde oldukça önemli bir yere sahip olan bu mezhebin ihtilaf, başkaldırı ve uyuşma dönemlerine odaklanan bir perspektif sunmaktadır. Bu çerçevede, Freudcu psikanaliz teorisi yardımıyla Kerbela/matem olgusunun doğuşu ve Peygamber'in ehlinden bir sembol ismin öldürüldükten sonra kahramanlaştırılması hadisesinden hareketle, İslam tarihi boyunca Şiiliğin rejim/otorite karşıtı konumlanması ve protest tavrı analiz edilmektedir. Dabashi bunu yaparken, sadece tarihsel figürlerden değil modern dönem fikir ve sanat adamlarının mücadeleci duruşlarından da faydalanmakta, nihayetinde 1979 Devrimi sonrası süreci değerlendirdikten sonra şu tespitiyle tarihsel süreci özetlemektedir: "Şiilik nihayetinde bir paradokstur, savaşçı olduğunda ve zahmetli bir savaş verdiğinde serpilip büyür ve muzaffer olur. Başardığı ve iktidara geldiği anda, manevi gücünü ve aykırı sesini kaybeder. Paradoksal olarak sadece, iktidarda olmadığı zaman iktidardadır. İktidara geldiği zaman, meşruiyetini, otoritesini ve cesaretini kaybeder."

**Anahtar Kelimeler:** Şiilik, İran, Orta Doğu, Hüseyin, Kerbela

## Abstract

Prof. Hamid Dabashi's book, focusing on the dynamics of change and transition within the Shi'ite historical context, presents a panoramic perspective discussing conflict, uprising and conciliation periods of this significant sect within the history of Islam. Using Freudian psychoanalysis theory, Dabashi evaluates Shi'ite positioning against the regime and authority along with its protest discourse as a result of martyrdom at Karbala of Hossein, a grandson of the Prophet Muhammad. While discussing this process, the author not only analyzes the significance and fight of the historical figures but also modern ideologues and artists. At the end of his analysis on the 1979 Revolution, Dabashi summarizes entire historical process as; "It thrives and is triumphant when it is combative and wages an uphill battle; it loses its moral authority and defiant voice the instant it succeeds and is in power. It is, paradoxically, only in power when it is not in power—when it in power, it lacks legitimacy, authority, audacity."

**Keywords:** Shi'ism, Iran, Middle East, Hossein, Karbala



Siyasi ve dini kökenleri İslam'ın doğuşuna kadar geri giden, tarihin kanlı sayfalarında büyük ihtilafların hemen her dönemde tarafi olan Şiilik, 1979 İran Devrimi'nin ardından hem Ortadoğu'da hem de uluslararası ölçekte dikkatleri yeniden üzerine çekti. 2002'de Irak'ın ABD tarafından işgal edilmesi ve devamında 2011'de başlayan kanlı Arap İsyanları sürecinde ise tartışmasız şekilde gündemin en üst sırasına oturmayı başardı. Günümüzde Şiilik, sevgi-nefret kalıplarının ötesinde, gerçekten anlaşılması ve tarihi, sosyolojik ve siyasi boyutlarıyla derinlemesine tahlil edilmesi gereken bir realite olarak karşımızda duruyor. Ancak maalesef, Türkiye'deki Şiilik çalışmaları bu analitik çerçevenin tamamen dışında, Ortadoğu'daki gelişmeler ve İran'ın siyasal pozisyonu bağlamında konjonktürel yakınlaşma/uzaklaşma trendlerinin fazlasıyla etkisinde kalmış ve bu yönüyle anlamlandırma çabasından ziyade, aşk-nefret ikilemine hapsedilmiş vaziyette.

Yarın Yayınları'nın 2015'te yayınladığı, dünyaca ünlü İranlı siyaset bilimci ve sosyolog Prof. Dr. Hamid Dabashi'nin 2011'de ABD'de Yılın Kitabı ödülüne (*Marginal Revolution Book of the Year*) layık görülen önemli çalışması *Şizm: Bir Protesto Dini*, bu alanda eksikliği hissedilen sosyolojik temelli kültürel-siyasal çerçeve tesisine yardımcı olabilecek bir kitap. Prof. Dabashi'nin kitaplarından, *Şizm: Bir Protesto Dini* (2015) haricinde Türkçeye tercüme edilerek yayınlanan çalışmaları: Arap Baharı & Postkolonyalizmin Sonu (Sümer, 2015); İran Sineması (Agora, 2013); Muhsin Mahmelbaf (Agora, 2013); Filistin Sineması & Bir Ulusun Hayalleri (Agora, 2009); İran: Kenetlenmiş Halk (Metis, 2008); İslam'da Otorite (İnsan, 1995). Dabashi'nin 2009 yılında yayınlanan *Post-Orientalism* başlıklı kitabı da bu satırların yazarı tarafından halihazırda Türkçeye tercüme edilmekte olup, 2020 yılı içerisinde yayınlanması öngörülmektedir. 1979 İran Devrimi'nden önce akademik çalışmaları için ABD'ye giden Dabashi, kuşağının çok sayıdaki talihsiz entelektüeli gibi, Devrim sonrasında ülkesine dön(e)memiş olup, eserlerini İngilizce yayınlamaktadır. Eserleri Türkçe, İbranca, Arapça, Rusça, Urduca da dâhil, 16 yabancı dile çevrildi. Prof. Dabashi aynı zamanda, savaş karşıtı görüşleriyle de tanınan bir insan hakları aktivistidir.

1951 yılında İran'ın Körfez kıyısındaki petrol endüstrisi şehri Ahvaz'da, Buşehr'den göç eden bir işçi ailesinin çocuğu olarak doğan Prof. Dabashi, Tahran'daki lisans eğitiminin ardından ABD'ye gitti.

1984'te Pennsylvania Üniversitesi'nde Kültür Sosyolojisi ve İslam Çalışmaları alanlarında çifte doktorasını tamamladı, post-doktora çalışmalarına Harvard Üniversitesi'nde devam etti. Dabashi doktora tezini, Freud'un en tanınmış eleştirmen ve takipçilerinden Prof. Philip Rieff'in danışmanlığı altında, Max Weber'in karizmatik kişilik teorisi üzerine hazırladı. Hâlihazırda Columbia Üniversitesi'nde (New York) İran Çalışmaları kürsüsünde ders veren Prof. Dabashi, aynı okulun Mukayeseli Diller-Toplumlar Enstitüsü ve Filistin Çalışmaları Enstitüsü'nün de kurucu öğretim üyesidir. Toplam 25 kitap ve 100'ün üzerinde akademik makale ve kitap bölümünün yazarı olan Dabashi'nin çalışmaları, İran Çalışmalarının yanı sıra erken dönem ve modern İslam tarihi, sömürgecilik ve post-kolonyalizm, mukayeseli diller, dünya sineması ve sanat felsefesi, estetik gibi geniş bir alana yayılmış durumdadır. Sinema alanında teorik ve pratik çok sayıda çalışması da olan yazar, "Bir Ulusun Hayalleri / Dreams of a Nation" isimli Filistin filmleri projesinin de kurucusu ve organizatörüdür.

Prof. Dabashi'nin, *Şiizm: Bir Protesto Dini* başlıklı kitabındaki tezlerini belki de en iyi özetleyip tanımlayan cümle; "Şiilik nihayetinde bir paradokstur, savaşçı olduğunda ve zahmetli bir savaş verdiğinde serpilip büyür ve muzaffer olur. Başardığı ve iktidara geldiği anda, manevi gücünü ve aykırı sesini kaybeder. Paradoksal olarak sadece, iktidarda olmadığı zaman iktidardadır. İktidara geldiği zaman, meşruiyetini, otoritesini ve cesaretini kaybeder."

Dabashi, bu ana fikir ekseninde ve geçmişte sembol hale gelmiş bazı devrimci şahsiyetler etrafında, kültür sosyolojisi temelli bir çalışmayla, Şiiliğin neden bir protesto hareketi olduğunu ve muhalefette kalmanın nasıl bir dinamizm ürettiğini örnekleriyle ele alıyor. Weberyen *karizmatik kişilik* teorisi üzerine uzmanlaşmış bir araştırmacı açısından, bu yöntem pek de şaşırtıcı değil. Bu çalışmada, "Şii/Şiilik" kelimelerinden sonra, belki de en fazla kullanılan sözcük ise 'devrim/devrimci'. Esasen Ali Şeriati takipçilerinin oldukça aşına olduğu bu korelasyon (devrim-Şiilik), İran'daki mevcut düzeni sert bir şekilde eleştiren ve sürgünde yaşayan yazarın tarih/sosyoloji okumalarını şekillendiren düşünsel arkaplana da ışık tutuyor. Kitabın ismi de, Şeriati'nin *Hüseyin: Âdem'in Varisi* kitabında yer alan *Mehdi Beklentisi: Muhalefet Dini* başlıklı konferansından esinlenmiş intibai veriyor.

Kitabın bölümlendirmesi teorik çerçeve, tarihsel bağlam, sanatsal yansımalar ve güncel tartışmalar düzleminde oluşturulmuş. İlâveten, oldukça zengin ve yoğun tutulan, *Giriş* ve *Sonuç* bölümleri de kitabın ana tezlerini toparlama açısından doyurucu nitelikte.

- I. *Kuramsal Temel* (Bir Peygamberin Ölümü, Devrimci Bir İncanın Doğuşu, Kerbela Kompleksi)
- II. *Tarihi Gelişme* (Tarihin Savaş Alanlarında; Hükümdarların, Halifelerin ve Fatihlerin Yanında; Sömürgeci Modernitenin Başlangıcında)
- III. *Görsel Sanatlar ve Sahne Sanatları* (Şiilik ve Kültürel Modernitenin Krizi, Hınc ve Umutsuzluk Politikası Üzerine, Özgürleşme Estetiği)

IV. *Çağdaş Tartışmalar* (Umutsuzluk Politikası  
Oluşturma/Oluşturmama, Yeni Bir Bağdaştırıcı  
Kozmopolitliğe Doğru, Mücadelenin Çağdaş Alanları)

Ailesi inançlı bir Şii olan Dabashi, kitabın *Giriş* bölümüne doğup büyüdüğü İran'ın Ahvaz şehrinde (coğrafi ve kültürel olarak Afrika, Hint, Arap ve İran medeniyetlerinin geçiş ve etkileşim zemini) çocukluk ve gençliğinde şahit olduğu Kerbela anmaları, taziye törenleri, kanlı sinezeni gösterileri, matem yemeği vb sembollerin geniş bir tasviriyile başlıyor. Ardından günümüzdeki bu ritüellerin İslam öncesi İran kültüründeki muhtemel kökenlerini, Zerdüşt ve pagan kültüründeki Zarer ve Siyavuş'un cenaze matemleriyle benzerliklerini ortaya koyuyor. Ayrıca, 'Golgotha'dan Kerbela'ya' metaforuyla da, İsa'nın aşırı dramatize edilen çilesiyle Hüseyin'in katlinin travmatik anısı arasında çeşitli benzerlikler yakalıyor.

Bu geniş arkaplanın üzerine de psikanalizin büyük ustası Freud'un *Totem ve Tabu'suna* atıfla, 'ilkel suç, babayı/oğulu öldürmek, komünal/totem yemeği, kolektif suç, ertelenmiş itaat vb' kavramlar ve paralellikler üzerinden, iddialı bir sosyolojik ve psikanalitik kavramsallaştırma denemesine girişiyor: "Müslümanlar peygamberlerini öldürmediler, ama onun sevgili torunu Hüseyin'i öldürdüler. Böylece medenileşme eylemi olarak İslam, babayı öldürmekle değil, ama oğulun öldürülmesiyle başladı... Şiiler için tarih o dönemden itibaren rayından çıktı... Bir oğul-din olarak Şiiliğin ifade ettiği şey, otoriterlik karşıtı ve özünde iktidardaki baba figürlerinin otoritesine güvenmeyen devrimci bir inancı oluşturmak için bir araya gelen ertelenmiş bir itaat ve çocuğu öldürmenin suçluluk duygusunun yanıtıcı bir birleşimidir. Bu kültürel koşullar altında oğullar iktidardaki babaları tarafından öldürülmekten korktukları ve onun kurumsal otoritesine karşı savaştıkları sürece meşrudurlar. Oğullar iktidara geldikleri an kendileri iktidarın gaspçıları, yenilenmiş baba figürü haline gelirler. Böylece her zaman savaştıkları ve hatta sürgüne zorladıkları ya ada öldürdükleri babalarıyla özdeşleşirler... Bundan kaçınmak için yaptıkları eylem, politik terimlerle, daimi bir başkaldırıdır, İslam'ın dünyevi karakterine karşıtlıktır."

Dabashi, bu tarihi ve psikolojik arkaplan üzerinde durarak, günümüzde Ortadoğu Şiiliğinin silaha sarılmasını bu geleneğe bağlar, Irak'taki Mehdi Ordusu (sonradan Haşdi Şa'bi), Lübnan Hizbullah'ı vb grupları, 1400 yıldır süren devrimci kuşakları tanımlayan bu etkin protesto dininin günümüzdeki yansımaları olarak ele alır. Ancak tam da bu noktada, Kiyarüstemi, Neshat gibi sanatçılar eliyle aşırı estetikleştirilen veya Mukteda el-Sadr, Nasrallah gibi asilerce aşırı politikleştirilen Şiiliğin, günümüzde kozmopolit karakterinin dışına çıkarıldığını, böylece coşkun ve özgürleştirici niteliğini kaybettiğini ileri sürer.

Kitabın birinci bölümü *Kuramsal Temel* başlığını taşıyor. Bir Peygamberin Ölümü alt başlığı altında; Weberyen karizma kavramı etrafında, Mekke aristokrasisi tarafından 'ayrılıkçı ve bölücü' olarak görülen Hz. Muhammed'in peygamberlik ve liderlik özelliklerinden hareketle, Şii halk tahayyülünde Hz. Muhammed-İmam Ali figürlerinin nasıl birbiri içine geçip giriftleştirdiğini kendi çocukluğundan örneklerle açıklıyor. Yazar etraflı bir tarihi çerçeve çizdikten sonra; İslam'ın açılış anını sabit şekilde ikonoklastik, siyasi olarak asi, normatif olarak yıkıcı

ve kalıcı biçimde kışkırtıcı olarak niteler ve devam eder: 'Peygamber'in vefatının ardından, Sünni gelenek onun karizmatik otoritesini rutinleştirerek, hukuk-içtihat kanalıyla kurumsallaştırıp sahip çıktı. Buna karşılık Şii gelenek, ondaki karizmatik gücü ve manevi mirasını önceledi, vahiy-ilham paralelliği yoluyla kendi İmamlarına teşmil ederek meşruiyet zemini kurmaya çalıştı... Masum İmamların karizmatik durumu, bu ertelenmeyi normatif olarak yanıcı, ahlaki olarak azimli, komünal olarak sosyal ve hepsinden önemlisi politik olarak patlayıcı hale getirdi.'

Devrimci Bir İnancın Doğuşu alt başlıklı bölüm ise, XX. yüzyılın etkileyici kadın şairi Furuğ Ferruhzad'ın *Kimseye Benzemeyen Biri* şiirinde kendisini mükemmel biçimde gösteren Şiilikteki intizar/bekleyiş anlayışının yanısıra, 1979 Devrimi'nin fikri önderlerinin başında gelen Ali Şeriatî ve devrimci film yapımcısı Muhsin Mehmalfab'ın birbirini tamamlayan üçlü ilişki/etkileşiminde Şiiliğin modern dönem yansımalarıyla başlıyor. Şiiliği; Şeriatî çağdaştırdı, Ferruhzad şiirleştirdi, Mehmalfab da estetikleştirdi. Şiiliğin büyük önem atfettiği Gadir-i Hum Vakası (Veda Hutbesi'nde Hz. Peygamber'in İmam Ali'yi kendinden sonra işaret etmesi rivayeti) etrafındaki tartışmalar, Ali'nin hilafeti ve karşılaştığı sert muhalefet, Hüseyin'in Kerbela'da vahşice katledilmesinin yarattığı travma, sonraki İmamların çoğunlukla itaatkar tutumları, buna karşın Alioğulları içindeki isyan ateşinin hiç sönmemesi ve zaman zaman şiddetli patlayışı, 12. İmam'ın ortadan kaybolması ve sonrasında asırlardır süren bekleyiş hali... Dabashi bu bölümde, Emevi/Abbasi yöneticilere yönelik isyanların sadece Şiilerden gelmediğine, Harici ve İran kökenli proto-Zerdüştcü önderlerin, yönetimden memnuniyetsiz kesimlerin desteğiyle sürekli bir başkaldırı halinde olduğuna dikkat çekiyor.

Dabashi, Kerbela Kompleksi alt başlıklı bölüme, 1974'te Şah'ın idam ettiği Marksist-Leninist genç devrimci Khosro Golsorkhi'nin, TV'den halk açık yayınlanan mahkemesinde cesurca söylediği ve devrimciliğinin Şii kökenlerine atıf yapan, 'Ortadoğu halkının büyük şehidi Üstad Hüseyin'in dediği gibi, hayat inanç ve mücadeleden başka bir şey değildir' sözünü başlıyor. Bir başka Sosyalist şair Ahmed Şamlu'nun 'Nâsıralı'nın Ölümü' şiirinde de ifadesini bulan şehitlik kavramı ve ideali üzerinden, ideolojik arkaplanları ne olursa olsun, modern dönem Şiilerinde bile oldukça baskın olan 'Kerbela kompleksi, mazlumiyet ve şehitlik' kavramlarının önemini, keza Hüseyin ve İsa figürlerinin tarihsel anlamları ve sembolik duruşlarıyla ne denli örtüşüklerini vurguluyor. Bu bölümdeki en önemli tespit ise: "Zulüm ve kıyam tematik olarak ilişkilidir. Hiçbir politik güç bir Şii'nin zulüm suçlamasından muaf değildir. Zulüm varsa orada isyan da olmak zorundadır. Her zaman zulüm olduğu için her zaman isyan olmalıdır." Bu tespit aslında, bugün İran içinde yaşanmakta olan rejim karşıtı protesto ve başkaldırının da, Ortadoğu'daki muhtelif ülkelerde Şiilerin silahlı/silahsız mücadelelerinin de bir açıklaması niteliğinde. Ayrıca, İran halk edebiyatı ve kahvehane geleneğinde, Şehname'deki hikâyelerle Kerbela'daki sahnelerin metamorfik hale gelmesi, Hüseyin'in sıklıkla Sohrab ve Siyavuş'la iç içe geçişi tespiti de kaydedeğer.

*Tarihi Gelişme* başlıklı ikinci bölümde, Şiiliğin tarihsel süreç içerisinde savaşlar, fetihler, zaferler döngüsüne odaklanılıyor. Tarihin Savaş Alanları başlıklı alt bölümde, XI. yüzyılın büyük İsmailî davetçisi

ve eylem adamı, şair ve Platoncu düşünür Nasır-ı Hüsrev'in fikri ve silahlı mücadeleyle dolu hayat hikâyesi etrafında; Sasanilerin yıkılışı sonrası İran kültür havzasının yerle bir olan siyasi, ekonomik ve toplumsal iklimi tasvir edilirken; zalim Emevi/Abbasi yönetimlerinden bizar olan yoksul yığınlar için Şii devrimci mesajının cazibesi mercek altına alınıyor. Babek Horremi gibi, bugün İran milliyetçileri için simge haline gelen proto-Zerdüştçü isyan önderlerinin yanısıra, zulme uğrayan kitleler arasında Şii kıyımlarının Mesihçi renginin nasıl bir anda baskın hale gelebildiği de dikkat çekici. Bölümde ele alınan bir diğer tarihi süreç de, 12 İmam geleneğinin savaşıçılıktan uzak karakterine tepkisel olarak Keysaniye, Zeydiye, İsmaililik (Fatımî Devleti ve Hasan Sabbahçılar vd), Karmatilik gibi alt-Şii kolların ortaya çıkışı ve hâkim oldukları bölgelerde merkezi otoriteye karşı sürekli bir isyan ateşi yakmaları. Yazarın 'Müslüman Makyavelli' dediği Selçukluların büyük İranlı Veziri Nizamülmülk ve Şia karşıtı Siyasetnamesi de bu bölümde ele alınan konular arasında.

Hükümdarların, Halifelerin ve Fatihlerin Etrafında başlıklı alt bölüm ise, İran tarihinin en büyük filozofu olarak gösterilen ve hocası Mir Damad ile birlikte Isfahan Ekolü'nü kuran XVII. yüzyılın büyük düşünürü Molla Sadra'nın hayat hikâyesi ekseninde, bir Şii tarikatının kurup müreffeh hale getirdiği Safevi İmparatorluğunun rolü üzerinde duruluyor. Dabashi, bu bölümde Şii-Sufi militanlık geleneğinin temsilcileri olarak tanımladığı dinamik Şii düşünür ve devlet adamlarını (ayrıca mutasavvıf, sofu, şair ve devrimcileri, 'mistik Monarkları') mercek altına aldığı kadar; Nakş-e Cihan Meydanı üzerinden yaptığı ilgi çekici şehir okumalarıyla Isfahan'ın merkezi ve sembolik anlamlarına da kapı açıyor. Bunu yaparken, kozmopolit ve devrimci yapısıyla Isfahan Ekolünü, tarihsel önemi açısından, geçtiğimiz yüzyılın neo-Marksist Frankfurt Ekolüyle kıyaslıyor. 'Safevilik, intikamla baskı altına alınmış Şiiliğin geri dönüşüydü' tespiti, bölümün havasını yansıtmaması bakımından önemli.

Sömürgeci Modernitenin Başlangıcında alt başlıklı bölüm ise, kitabın belki de en önemli bölümü, zira Safevilik sonrası Şiiliğin evrildiği ve günümüzde de belirleyici olan kritik sürece ışık tutuyor. Safevilere karşı ilk olarak, Rusların desteğiyle kuzeydeki Hıristiyan tebaa Ermeni ve Gürcüler ayaklandı, Tebriz'e sığınan başkaldırı sonucu 'Doğu ve Batı'dan aç kurtlar' imparatorluğa saldırıp, Safevileri dağıttı. Ruslar ve Osmanlılar toprak talep ederken, Afganlar doğrudan işgale girişip devleti yıktı. Bu dönemde toparlayıcı figür olarak Afşar Türklerinden Nadir Şah ortaya çıktı ve devleti yeniden kurduğu gibi, ilave fetihler de yaptı. Siyasi türbülanslarla dolu XVIII. yüzyıl boyunca; Nadir ölünce Şiraz merkezli Zendler bir süre hüküm sürdü, ardından Tebriz Türklerinden Kaçarlar Tahran merkezli olarak devleti yeniden kurdu.

Nadir Şah, Safevilerin aksine Şii-Sünni birliğini sağlamak, Şiayı Caferilik ismi altında dört Sünni mezhebin yanında beşinci İslam mezhebi saymak gibi bir anlayışı benimsedi. Bu anlayış, onun iç ve dış politikasının temelini oluşturdu. Ancak bunu yaparken, Mugan Ovası'nda (Cengiz Han geleneğine uygun olarak) topladığı kurultayda Şah seçilirken, Şii din adamlarına baskı ve zorla iktidarın payandası olma geleneğini dayattı. Dabashi'ye göre, bu kurultay, iki asırlık kozmopolit Safevî Şiiliği dönemini kapattı ve Nadir Şah paradoksal olarak ulemanın gücünü azaltmak isterken; aydınlanmacı kozmopolit

Ahbarî ekol yerine, iktidarla pazarlık yaparak gücünü sürekli artıran, skolastik Usulî ekole geri dönüşü sağlayan ciddi bir dönüm noktası yaşandı. Mugan'daki bu 'gerici hamle' bir daha da tersine çevrilemedi ve Safevî İsfahanında oluşan ilerici Şii ekol geriledi, zaman içinde iyice güçten düşmeye başladı. Akabinde emperyal ve sömürgeci dış tecavüzler aracılığıyla, Kaçarlar döneminde patrimoniyal kabilecilik ve Şii ulemanın feodal skolastisizmine ateşli bir dönüş yaşandı. Usulî ekolün, Ahbarî ekol üzerindeki bu nihai zaferi, 1979 Devrimi'ne giden süreçte de yansımalarını gösterdi. Ulema her dönemde, kitleleri anti-sömürgeci seferberlik ve savaş için teşvik ettikçe, aslında kendi güçlerini birleştirip konsolide ederek ülkedeki en etkin güç haline geldi.

Tam bu geçiş döneminin ortasında ve Kaçar ülkesinde, XIX. yüzyılın buhranlı iç ve dış atmosferinde, Şiilik içindeki kadim devrimci gelenek, önce Şeyhizm denilen Mesihçi bir felsefi hareket, sonra onda derinden köklenen Babizm denilen silahlı devrimci bir hareket biçiminde yeniden ortaya çıktı. Dabashi'nin büyük önem verdiği bu devrimci cereyan içinde askeri kanadın önderi ise, Tahere Kurratül Ayn takma ismini kullanan, Fatıma Barağani isimli ateşli bir militan kadındı. Yazar, sonradan işkence altında öldürülen bu devrimci ve ikonoklastik kadın kahramanın şahsında, Şiilik içindeki çok boyutlu isyan ateşine özel vurgu yapar ve biraz iddialı bir söylemle, Babizmi Şiiliğin en önemli sosyal devrimi olarak selamlar. Gizli İmam'ı boş here beklememek gerektiğini, silahlanarak dünyevi acılara ve adaletsizliğe karşı çıkılmasını savunan Babizm cereyanı şiddetle bastırıldı ve önderleri idam edildi, ama zulme karşı direnen devrimci Şiilik geleneği ateşlendirilerek, zincire önemli bir halka eklenmiş oldu. Yazar, bu isyanın, 1906-11 yılları arasındaki Anayasa Devrimi'ne de ilham verdiğini savunur. Günümüzde İran'da yasaklı olup dünyaya yayılan Bahaîlik de, Babizmin bir sonraki kuşakta bölünmesi sonucu ortaya çıkan, ama onun teorik olarak sakin ve zararsız, politik olarak tehlikesiz ve ilgisiz bir halidir.

Kitabın *Görsel Sanatlar ve Sahne Sanatları* başlığını taşıyan üçüncü bölümü, teorik arkaplan ve tarihsel güç mücadelelerinden bambaşka bir alana yönelir, yazarın sanat felsefesi ve sinema alanındaki uzmanlığının ışığında, Şiiliğin sanattaki izdüşümlerine yoğunlaşır. Bu bölümde, Weber-Habermas sosyolojisinin yol göstericiliğinde; Kiyarüstemi, Neshat, Mehrcui, Mehmalfar gibi sanatçıların eserlerinden örneklerle, isyankâr ateşin ve devrimci geleneğin izi sürülür; taziye ritüellerinin kişi ve mekan okuması yoluyla gerçek hayatla iç içeliği gösterilir.

Hınç ve Umutsuzluk Politikası başlıklı alt bölümde, sömürgeci moderniteyle karşılaşan İslam'ın yaşadığı çöküşün, Şii İslam'da da aynen görüldüğü tespiti dikkat çeker. Emperyalistlerin kahredici üstünlüğü altında; isyan ve direniş kadar, boyun eğme, hayal kırıklığı ve hınç da bu sömürgeci dönemi tanımladı, ABD'yi kaybeden Britanya emperyalizmi var gücüyle Asya'daki sömürgelerine yükledi. Fransız, Rus ve diğer Avrupalı sömürgeciler de İslam dünyasını istilada İngilizlere yoldaş oldu. Dabashi, bu acı tecrübeyi ustaca inceler ve İslam'ın kategorik olarak Batı tarafından 'öteki' olarak nitelendirilmesinin, istilayı meşrulaştırma aracı olarak tam da bu vahşi sömürü dönemine denk geldiğine dikkat çeker. Hıristiyanlık dini açıdan sömürgeci değildir, ama Hıristiyan misyonerler Avrupalı sömürgeciliğin amaçlarına hizmet etti'



tespiti de keza bu bölümün önemli cümleleri arasında. Ancak Dabashi, özellikle Safevî döneminde (bir ölçüde günümüzde de), Şiiğin hâkim olduğu bölgelerdeki etnik-dini azınlıkların nasıl bir zoraki dönüşüme tabi tutulduğuna hiç değinmez.

Yazarın, Nadir Şah'ın XX. yüzyıl versiyonu olarak nitelendirdiği Rıza Şah'ın, 1906 Anayasa Devrimini nasıl ezdiği, buna karşılık Atatürk'ün Türkiye'de yaptığı reformları yapmaması karşılığında Şii ulemanın Rıza Şah'a siyasi rüşvet verip, arkaik İran monarşisini yenileme çağrısı yaptığı da, keza dikkatli bir tespit. Şah'ın 2500 yıl önceki İran monarşisine öykünen tavrına sömürgeci güçlerin de açık destek vermesi, en az ulemanın desteği kadar utandırıcı. Bölümün sonunda Dabashi; sosyal moderniteyi imkânsız hale getiren monarşinin, Müslümanları savaş meydanındaki piyonlar ve Usulî fikhın basit birer objesi haline getiren tutumunun, Devrim sonrasında da Humeyni öncülüğünde aynen sürdürüldüğünü ve sosyal modernite imkânına son darbenin böylece indirildiğini savunur. Kiyarüstemi'nin aşırı estetikleştirdiği Şiiğin, bu yönüyle de İslam Cumhuriyeti tarafından aşırı politikleştirilerek ifrat-tefrit uçlarına savrulduğunu vurgular. Şiiğin coşkusu kaybolmuştu; teolojisi, felsefesi ve tasavvufuyla Şeyhizm'de son bir marifet gösterisinin ardından, Babizm'de devrimci bir başkaldırıya yol açabildi, ama Bahailik'te o da kayboldu. XX. yüzyılda ise en fanatik hukuki yorumu içinde saplanıp kaldı ve Humeynizm'de başarısız bir saldırganlığa savruldu. Yazarın bu acıklı tespitinin arkasında, kişisel olarak da emek verdiği ve tüm İslam dünyasına umut olan Devrimi çalınan, ellerinin arasından kayıp giden bir aydınının çılgınlığını duymak mümkün.

*Çağdaş Tartışmalar* başlıklı dördüncü bölümde ise, genellikle son yüzyılda modernitenin doğurduğu krizlere Şiiğin meydan okumalarına yer veriliyor. Pehlevi Hanedanı'nın toplumu geriye götüren hamleleri ve baskıcılığına, Ayetullah Humeyni öncülüğündeki ulemanın 1963 Olaylarından itibaren sert bir şekilde karşı koyması, bunun sonucunda Bursa, Irak ve Paris'teki uzun sürgün hayatı boyunca sistemin altını oyararak 1979'da Devrimin lideri olarak ortaya çıkışı bu bölümdeki temel konuların başında geliyor. Humeyni'ye (ve onun çizgisine yakın Mutahhari, Talegani gibi ulemaya) paralel olarak, bir başka devrimci Şii'nin, Ali Şeriatî'nin İran'daki politik dili tamamen dönüştüren, Sartre varoluşçuluğu ve Fanon anti-emperyalizmiyle bezeli söylemi; Celal Âl-i Ahmed, Beni Sadr, Mehdi Bazergan gibi figürlerin monarşi karşıtı mücadeleleri de ele alınıyor. Devrimci İslamcılığın, sömürge karşıtı milliyetçilik ve üçüncü dünya sosyalizmiyle girdiği rekabet, Devrim sonrasında her iki kanadı da acımasızca tasfiye etmesi ve velayet-i fakih teorisi ekseninde İslam Cumhuriyeti'nin ilan edilmesiyle kanlı ve trajik şekilde son bulur. 'Ortalığı temizleyen' bu yeni dönemde ise devrimci Şii mücadele, Abdülkerim Suruş gibi bağımsız entelektüeller ve Reform Hareketi gibi kanallarla sürdürülür (esasen Dabashi'nin kendisini de, bu devrimci mücadeleye münhasıran dâhil etmek mümkün). Yazar, bu süreçte, Şeriatî ve Suruş gibi aydınları, 1977-79 arasında İran'da olan şeyin 'İslami' devrim değil, ama zorla 'İslamlaştırılan' bir devrim olduğu gerçeğine gözlerini yummakla suçlar. Bu yorum Suruş açısından geçerli olsa da, Devrimi göremeden suikastla öldürülen Şeriatî için doğru olmasa gerektir.

2002'de Irak'ın işgali sonrasında, ABD'nin işgal ve istila gibi iki sömürgeci eyleminin, Vali Nasr gibi İran kökenli uzmanlarca, 'the Shia Revival' gibi ısmarlama kitaplarla kamuoyu oluşturularak meşrulaştırma ve Bush Yönetimini aklama girişimleri, savaş karşıtı bir entelektüel olarak Dabashi'yi fazlasıyla kızdırır. Vali Nasr'ın, devrik Rıza Şah'ın yakın arkadaşı olan ve ABD'de sürgünde yaşayan İslam araştırmaları uzmanı Dr. Seyyid Hüseyin Nasr'ın oğlu olması, Dabashi'nin eleştirilerini daha da yoğunlaştırmasında etkilidir.

Son bölümde, yazarın özellikle üzerinde durduğu ve mücadelesinden hayranlıkla bahsettiği Cemaleddin Afganî de Şii devrimci düşüncesinde yeni bir kozmopolit dilin inşa edilmesi çabasında önemli bir yer tutar. Aslen İranlı bir Şii olan, ancak İslam dünyasını emperyalizme karşı bir araya getirme sürecinde bu kimliğini gizleyip Afgan bir Sünni olarak kendini tanıtan, İstanbul'da da uzun süre kalan ve Avrupa, Asya ve Afrika Müslümanlarının dertleriyle yakından ilgilenen Afganî, Dabashi için muazzam bir devrimci rol modelidir. Dabashi, onu savunmak için Nikki Keddie gibi önemli bir İran uzmanı tarihçiyle bile yoğun tartışmaya girişmekten çekinmez. Hatta XIX. yüzyılın büyük güçleri arasında mekik dokuyup bir nevi ajanlık yapan Afganî'yi, Vali Nasr özelinde, kendini emperyalist güçlere 'satan' Doğu kökenli 'saha uzmanlarına' karşı, İslam dünyasının sert bir cevabı olarak takdim eder. Zira Afganî, aynı Şeriatî gibi, ruhsuz bir bedeni terk eden ve umutsuzluk tuzağına düşen Şiiliğe, yeniden ümit aşlamak gibi büyük bir misyonu olan bir figürdür Dabashi için.

Dabashi, kitabın *Sonuç* bölümünde, tüm hayal kırıklıklarını bir bir sıralar ve nihayetinde, "siyasal Şiilik, İslam Devrimi'nde doruk noktasına ulaştı ve o andan itibaren kendini tüketti; iktidarda kalmaya devam ederek ve kendi halkını sakatlayarak ve öldürerek boş yere hüküm sürmeye çalıştı, böylece tüm ahlaki meşruiyetini kaybetti" diyerek bunu açıkça ifade eder.<sup>1</sup>

### Kaynakça

Beşikçi, İsmail. Şiizm, <http://www.ilkehaber.com/yazi/siizm-16875.htm> (2018).

Dabashi, Hamid. *Şiizm: Bir Protesto Dini*. İstanbul: Yarın Yayınları, 2015.

<sup>1</sup> Kendini tüketen ve halkıyla arasını giderek açan İran Yönetiminin bu tavrına tipik bir örnek, ülkedeki Kürt nüfusa karşı uygulanan politikalarda görülebilir. İran İslam Cumhuriyeti yöneticilerinin, bilhassa Ayetullah Humeyni'nin, İran Kürtlerinin politik hak talepleri konusunda, Devrim'den önce Paris'te kendisini ziyarete gelen Kürt siyasetçilere son derece olumlu konuşup söz vererek desteklerini alması, Devrim'den sonra ise bunu inkâr ederek kendisine karşı çıkan Kürt hareketini silahla ezmesine ilişkin detaylı bilgi için bkz: İsmail Beşikçi (2018), *Şiizm*, <http://www.ilkehaber.com/yazi/siizm-16875.htm>