

Cilt/Volume 2
Sayı/Issue 1
Haziran/June
2020

Turkish Journal of Shiite Studies

Şiilik Araştırmaları

ISSN: 2687-1882

Turkish Journal of Shiite Studies

Şiilik Araştırmaları

ISSN 2687-1882

Cilt: 2 Sayı: 1

Haziran 2020

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 Yayın 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: 2 Issue: 1

June 2020

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. 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

INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

Directory of
Research
Journals Indexing
DRJI

idealonline

RESEARCHBIB
ACADEMIC RESOURCE INDEX

CiteFactor
Academic Scientific Journals

EuroPub
Directory of Academic and Scientific Journals

Google
Scholar

İletişim / Communication

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

e-mail: turkishshiitestudies@gmail.com

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

<https://twitter.com/turkishshiite>

Derginin Sahibi / Owner of the Journal

Habip Demir (*Hitit Üniversitesi*)

Editörler/Editors

Hasan Onat (*Ankara Üniversitesi*)

Habip Demir (*Hitit Üniversitesi*)

Editör Yardımcıları/ Assistant Editors

Betül Yurtalan (*Hitit Üniversitesi*)

Halil Işlak (*Pamukkale Üniversitesi*)

Kitap Kritiği Editörü/Book Review Editor

Betül Yurtalan (*Hitit Üniversitesi*)

Dil Editörleri/Language Editors

İngilizce: Onur Ergünay (*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi*)

Editör Kurulu / Editorial Board

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, *Danışgah-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)
M. 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)
Sıddık 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)
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)

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Cemil Hakyemez	Some Notes on the Mahdi Perception in Contemporary Shi'ism <i>Çağdaş Şiiilik'te Mehdi Algısı Üzerine Bazı Notlar</i>	•	6-16
Ladan Rahbari	Politics of Non-Motherhood in Shi'a Islam: Imagery and Narratives around Fatemeh-Masoumeh of Qom <i>Şii İslam'da Anne Olmayışın Siyaseti: Kum'un Fatıma Masume'si Etrafındaki Anlatı ve İmgeler</i>	•	17-31
Gülşen Yağır Ahmetoğlu Şahin Ahmetoğlu	Şiiiliğin Hint Coğrafyasına Girişi <i>Entrance of Shi'ism to Indian Geography</i>	•	32-51
Hadi Salehizadeh İbrahim Noei Abbas Ahmadvand	Analysis of the Attribution of <i>Tazkirât Al-A'ima</i> to Allâma Muhammad Bâqir al-Majlesi <i>Tezkiretü'l-e'immenin Allâme Muhammed Bâkır el-Meclisî'ye Nispetinin Analizi</i>	•	52-70
Âdem Eryiğit	Şii-Sünnî İmamet Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hilli-İbn Taymiyye Örneği) <i>Aisha in the Context of Shia-Sunni Imamate Debates: The Case of al-Hilli-Ibn Taymiyyah</i>	•	71-86

Çeviri | Translation

Najam Haider Mustafa Tanrıverdi	İsâ b. Zeyd'in Tartışmalı Hayatı: Zeydî Tarihi Rivayetlerin İnşası Üzerine Notlar <i>The Contested Life of 'Isâ b. Zayd: Notes on the Construction of Zaydî Historical Narratives</i>	•	87-103
------------------------------------	---	---	--------

Kitap Kritiği | Book Review

Mehmet Demir	Sıddık Korkmaz. Karizma Dindarlığı: Şiilik Üzerine Araştırmalar. Ankara: Fecr Yayınları, 2019. <i>Sıddık Korkmaz. Charisma Religiousness: Studies on Shi'ism. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.</i>	•	104-107
--------------	---	---	---------

Alper Yıldırım	Muhammed Mehdî b. Muhammed Nâsır Esterâbâdî (ö. 1171/1757). Târîh-İ Cihângüşâ-yı Nâdirî, (Kaşmer: İntişârât-ı Âlem-i Efruz,1394/2015) <i>Ta'rîkh-i Jahāngoşāy-e Nâdirî by Muhammad Mahdî b. Muhammad Nâsır Astarâbâdî (d. 1171/1757), (Kashmer: Intisharat-ı Âlem-i Efruz,1394/2015)</i>	•	108-113
----------------	--	---	---------

Abdullah Ömer Yavuz	Ümit Toru. Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiilik Algısı. Ankara: Astana Yayınları, 2020. <i>Ümit Toru. The Perception of Shi'ism of Asharite Tradition Between Phenomenon and Fiction. Ankara: Astana Yayınları, 2020.</i>	•	114-120
---------------------	--	---	---------

**Turkish
Journal of
Shiite
Studies**

Şiilik Araştırmaları

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 2
Sayı / Issue: 1
Haziran / June 2020

Some Notes on the Mahdi Perception in Contemporary Shi'ism

Çağdaş Şiilik'te Mehdi Algısı Üzerine Bazı Notlar

Cemil Hakyemez

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Prof. Dr., Hitit University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects
Çorum / Turkey

chyemez@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0525-1293>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

* This article is the developed version of my paper titled "Günümüz İran Şiiliğinde Mehdi Beklentisinin Siyasi Boyutu" published by Cumhuriyet University under the title of *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri* (Sivas, 2017).

Geliş Tarihi / Received: 02.04.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 18.05.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Cilt/Volume: 2 Sayı/Issue: 1 Sayfa/Pages: 6-16

Atıf/Cite as: Hakyemez, Cemil, "Some Notes on the Mahdi Perception in Contemporary Shi'ism", *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (Haziran 2020): 6-16.

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

Some Notes on the Mahdi Perception in Contemporary Shi'ism

Abstract: The thought of the Mahdi is one of the main beliefs of Imamiyya. According to Imamiyya, Twelfth Imam Muhammad al-Mahdi entered into occultation in 873. This disappearance of her will continue until the Apocalypse. For this reason, this thought has been occupying the minds of the Imamites for more than a thousand years. They tried to create all political and belief systems accordingly. But according to Shiite Imamiyya, no situation would necessarily require the return of Mehdi. However, the ulama, sitting at the center of politics with the Islamic Republic of Iran, needed some new tools to make its legitimacy permanent. In this context, they focus on religious arguments to demonstrate that they have fulfilled their responsibilities for the people and to promote their expansion policies outside Iran. For this reason, this is why the narrations of Mahdi which constitute a considerable amount in the Classical Shiite books, are reinterpreted and tired to keep them alive.

Keywords: Shiism, Mahdi, Imamiyya, Contemporary Shi'ism, Iran

Öz: Mehdi düşüncesi, İmamiyye'nin en önemli inançlarından biridir. İmamiyye'ye göre Onikinci İmam Muhammed el-Mehdi 873 yılında gaybete girmiştir. Onun bu durumu Kıyamet gününe kadar devam edecektir. Bundan dolayı bu düşünce bin yıldan daha fazla bir süreden beri İmamilerin zihninin meşgul etmektedir. Tüm politik ve inanç sistemlerini buna göre oluşturmaktadırlar. Fakat İmamiyye Şiası'na göre günümüzde Mehdi'nin dönüşünü zorunlu olarak gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Ancak İran İslam Cumhuriyeti ile birlikte siyasetin merkezine oturan ulema, kendi meşruiyetini daim kılacak yeni birtakım araçlara ihtiyaç duymuştur. Bu çerçevede hem kendi halkına karşı olan sorumluluklarını yerine getirdiklerini göstermek, hem de İran dışına yayılma politikalarını teşvik etmek amacıyla dini argümanlara ağırlık vermektedirler. Şii kaynaklar içerisinde önemli bir yekûn oluşturan "mehdi" rivayetlerinin tekrardan yorumlanarak sürekli canlı tutulmaya çalışılması da bu sebepten dolayı olsa gerektir.

Anahtar Kelimeler: Şiilik, Mehdi, İmamiyye, Çağdaş Şiilik, İran

Introduction

The idea of "expected savior" known as "Mahdi" in Islamic thought is the liberation ideology of the societies that constantly feel under pressure. This idea was a very important hope of salvation for those who dissatisfied with the political powers in the early period and who thought that a certain lineage or person would get them rid of the pressure by seizing power. For this reason, the literature about Mahdship has been shaped and developed in line with the practical interests of the Shiite groups opposed to power.

It seems that the Sunni understanding of Mahdship was formed on the basis of some accounts that have been fabricated in the form hadiths as a result of some events in the past rather than practical needs, and that have reached today in the hadith collections. Therefore, it is understood that the current issues and the ulama trying to find solutions for them do not have much effect on the formation of the Sunni understanding of Mahdship. However, on this issue, we should keep the Sufis apart, who deal with this issue for their own practical purposes and interpret the existing material accordingly, and Ashab al-Hadith who makes it a principle to adhere to the hadith literature.

Carrying certain batinite elements such as "Mahdship" and "Deputyship of Mahdi" into Sufism by way of some mystical Shiites like Hallaj al-Mansûr (d. 309/921), the Sufis pioneered their inclusion in the Ahl al-Sunnah. It is known that, as another group, the Sufis' carrying the narrations about Mahdi into the hadith

literature is related to the fall of the Umayyads and then the events such as "Mihna (inquisition)" in the Abbasid period.

In fact, Sunniism in the mind of fuqaha did not hold that a fair state would be established in the future. On the contrary, they did not have the expectation of Mahdi, most probably as they preceded to overcome the current problems and improve the conditions of their time. However, they did not dare to directly oppose the hadiths, as they were fixed in the hadith books. We can say that since they found these narrations, so to say, ready in their arms; they could not refuse them or accept. Their statements that they accepted them are not based on a claim or proof more than emotionality. The policy of ignorance between rejection and acceptance reflects the general attitude in the mind of the Sunni ulama from past to present. Therefore, some Muslim scholars such as Ibn Khaldun suggested about Mahdship different ideas independent from traditional literature.

1. The Mahdi and His Functions in Today's Imamiyya

First of all, in order to comprehend today's Shi'ite-Imamite concept of mahdship, it is necessary to go through the formation process of this idea. This is essential as the Imamite ulama tried to solve the imamate crisis during the end of the third/ninth century by developing the idea of "the occultation of the Twelfth Imam" and claimed that the imam who disappeared was in fact the "expected mahdi".¹ At the center of the changes and transformations of Imamite thought since then, there have always been some matters discussed such as Mahdi himself, his occultation, his return, his duties, and the deputyship of the Mahdi.

While the Shiites tried to explain these matters within the framework of changing social and political conditions, they also developed their own theological structure and religious institutions. Imamite scholars such as Ibn Babawayh al-Qummi (d. 381/991), Shaikh al-Mufid (d. 413/1022), and Sharif al-Murtada (d. 436/1044) put remarkable literature to convince the Imamite Shiites. They gained the support of the Buyids (334-447/945-1055), who took the control of the Abbasid caliphate from the beginning of the fourth/tenth century, and soon the support of the Mongol ruler Uljaytu (r. 703-716/1304-1316). In their works, it is argued that some duties considered to be that of the Mahdi could be undertaken by the ulama themselves.

With the Safavid State (907-1148/1501-1736), in which Imamite Shia was adopted as an official sect after the support of Buyids and Uljaytu, we see that the political powers of Mahdi began to be transferred to the ulama. The Imamite scholar Ali b. Hossein al-Karakī (d. 1553)'s comments on the authorization of politics on this matter are very important. However, during the period of Nadir Shah, Zend Dynasty, Qajars and Pahlavis who ruled Iran after the Safavids, there were serious problems between the ulama representing Imamite Shia and political powers. Therefore, apart from Molla Ahmad Naraqī (d. 1832)'s some expansion of authority, there was no significant difference in interpreting the political part of Mahdship. The real transfer of authority became evident with Khomeini's concept of "velayet-e faqih (guardianship of the jurist)".

It was Abu Jafar al-Tusi who first clearly stated that Imam's authority

¹ Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gâib On İkinci İmamel-Mehdî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 160-165.

should be transferred in his occultation to the fuqaha.² However, as we have stated above, al-Karakī (d. 1533) was the first to suggest that some of these authorities can be performed by the “official ulama”. During this period, the Shiite ulama started to take an active part in the administration in line with his fatwas. By the time of the Qajars era, Naraqī’s activities took this issue further. By writing his work *‘Awā’id al-Ayyām*, he expanded the authority of the ulama and insisted that they should take more responsibility for political issues. By the time of the Constitutional Period, the lack of political administration and the status of the ulama began to be discussed. Therefore, Ayatollah Mirza Hossein Naini (d. 1936) associated the issue with the law and claimed that the scholars should control the parliament and laws. As a result of nearly five-century background, their thoughts were theorized by the founder of the Islamic Republic of Iran, Ayatollah Khomeini (d. 1989)³, and then were reflected in political practice.

According to Khomeini’s “velayat-e faqih” system, the leader of the Islamic Republic of Iran is the “rahbar” who is also the chief representative of the Gaib Imam, and this authority has been deposited divinely. Current rahbar Ali Khamenei expresses the issue as follows: “Velayat-e faqih is not an issue invented by the elite and jurist experts council (Majles-e Khobregan); velayat-e faqih is something revealed by Allah”.⁴ Even, he and those who agree with him go further and see no harm in equalizing this authority with the imamate.⁵

The fact that the ulama, the representatives of the Imamite Shia in Iran, took a central role based on their understanding of “velayat-e faqih” and then turned it into a state as a political structure, represents an important phase. In other words, following the collapse of the Safavid State, the administration and officially accepted sect was the Imamiyya/Ithna’ashariyya and as part of this change the ulema were actively involved in politics, this was the Islamic Republic of Iran represented. This state was established in 1979 with the Iranian Islamic Revolution, led by Khomeini, and the state accepted the Imamiyya/Ithna’ashariyya Shiism as its official sect. The fact that Khomeini, the leader of the Revolution, presented the concept of “velayat-e faqih” as the basis of the state and claimed that all authority of the Concealed Imam Mahdi belonged to them i.e. ulama, and officially implemented them in the name of Gaib Imam, led them to develop a discourse that they implemented all their policies on behalf of Mahdi.

However, Velayat-e faqih was not an absolutely accepted system among Imami ulama in Iran. However, as some of the opposing scholars were punished, the number of opponents gradually decreased. For example, the Hujjatiya movement, known for its anti-Bahaite stance at the time of its establishment, also opposed the political activities for the advent of Mahdi. For, according to them, an Islamic state could only be established with Mahdi. Mahmoud Halabi stated that he received some signs from Gaib Imam in this direction. Therefore, he opposed

² Abu Ja’far al-Tûsî, *Tahdhib al-Ahkam*, (Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1365), 90.

³ The main goal of Khomeini was to end the Shah administration. Since velayat-e faqih seems to be the next issue, he did not have much information about how it would be in practice. This issue started to intensify in France in 1978 when the prospects of a new state and a new constitution appeared. Ronen A. Cohen, *İran Hücçetiye Cemiyeti*, trans. Mehmet Toprak, (İyidüşün Yayınları, 2014), 145.

⁴ Ayetullah Seyyid Ali Hamaneî, *İmam Mehdi ve Zuhur*, (Tesnim Yayınları, 2015), 113.

⁵ It is stated as follows: “Some say that velayat-e faqih should not be called Imam. But this statement is essentially wrong; for someone who is at the head of the Islamic community has the power to rule and must be mentioned with this suffix.” Komisyon, *İngiliz Şiiliği’nin Perde Arkası ve Uyduruk Merciiyyet*, (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017), 148.

Khomeini's rhetoric since the 1960s and attracted attention. The supporters of Khomeini naturally took a stand against them and their ideas.⁶

In fact, Shiism, which is nationalized around the velayet-e faqih system, seems to be the administration of the fuqaha on the one hand, it gives the signs of a move towards Iranization on the other. The revolution and the system on which it was based made the guide (rahbar) the head of the religious authority. This leads to the weakening of the power of the non-Iranian transnational Shiite ulama, such as the Sistani and Sadr family.⁷

Whether you accept the concept of "velayat-e faqih" or not, waiting for the advent of the Mahdi in Imamite Shiism stands as one of the pillars of the faith. However, in our study entitled "*Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnancı ve Günümüzdeki Yansımaları [The Belief of Expected Savior in Shiism and Its Current Reflections]*"⁸, we tried to express that there is no longer a practical value for the Imamite Shi'ites on the matter of waiting for the Mahdi in today Iran and Iraq. The general understanding stated within that research is as follows: Despite the fact that the Imamite scholars stated that the returning of the Twelfth Imam as the Mahdi as a part of their faith, they eventually reconciled in their own right that he would not come by delaying his return until the Day of Judgment hence blocked off all current and future Mahdi claims. In other words, in the absence of the Mahdi, it is no longer possible to suspend his special duties and these duties are now carried out by the jurists themselves on his behalf. However, since the social aspect of the issue and the dimension of international relations are still quite alive and dynamic, we see that the functions of the Mahdi are very suitable for use. Imamite rulers still frequently use the narrations about the Mahdi to persuade and encourage their public opinion.

Shiite administrators who wanted to be superior in their geography and expand their area of sovereignty add a different dimension to the events by manipulating the issue and interpreting the expectations of Mahdi in line with their interests in accordance with their current conditions. Their efforts are simplified with the numerous narrations related to this subject in both their own literature and Sunni sources which facilitated their orientation efforts. Iranian, Iraqi and other regional Shiites, most of whom are uneducated and live at low economic standards, showed high respect to the ulama and their traditional rhetoric. Therefore, the Occulted Twelfth Imam Muhammad al-Mahdi and the issue of his return gained great popularity among the cities of Qom and Mashhad as well as the citizens living in the countryside.

We see that the devoted Shiite of the nation use the term "God hasten his reappearance" (ajjil farajahum) at the end of almost every sentence. This group of the nation somewhat believes that the Mahdi is living among them. The scholars who guide them tell their supporters that the Occulted Imam constantly observe them and that they will be able to feel the Imam in their hearts only if they wish with true sincerity. There is no one simple prayer which they conduct that does not include the name of the Mahdi. They believe that Mahdi comes to the Jamkaran Mosque in Qom at a certain time. Therefore, gathering people here, throwing off the letter by those who want to convey their wishes to a well next to the masjid, and

⁶ Cohen, *İran Hüccetiye Cemiyeti*, 111, 149.

⁷ Roy-Khosrokhavar, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, trans. İsmail Yergüz, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 54-56.

⁸ Cemil Hakyemez, "*Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnancı ve Günümüzdeki Yansımaları*", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 109-112.

thinking that it has reached Mahdi are very vivid religious and social facts that the Shiite people show great respect.

The official religious leader of Iran, Ali Khamenei, expresses his perception of Mahdi as such: "Shiites, unlike other sects, know who the Mahdi is. This issue is not just a mental perception and desire, it is backed up by concrete reality. Since the interlocutors are certain, Shia put forward a more lively and exciting intercession. The sultan of the hearts and the unique love of the lovers, the precious person of the hearts has been seen and he himself has visited many of our elders during this timespan. That precious person lives amongst us; he is not separate and unaware of his supporters. He is always among the people, and the people will attain the majority, guidance, conquest, and glory by showing him favour towards him and getting closer to him."⁹

Ali Khamenei and other Iranian rulers have developed a discourse of which they seem to be carrying out their social and political practices on behalf of Mahdi as they see themselves as the true representatives of the Mahdi. In this direction, they try to explain the arrival of the Mahdi with current political events and narrations that evoke them. Marji' Taqlid Naser Makarem Shirazi claimed that during the "International Conference of Mahdaviat Doctrine" held in Qom, Rahbar Ali Khamenei was in contact with imam Muhammad al-Mahdi.¹⁰

The importance of Mahdi in Iran is expressed by Doctor Fahreddin Sevket, who visited Iran in the early 20th century, as: "The word 'Sahib al-Zaman' has such a fascinating and extraordinary effect on the Iranians that nothing else can reach it."¹¹

2. The Mahdi in Current Political Events

According to the claims of Iranian administrators and jurists close to them; "whether it is Abrahamic or not, the only milestone that people can gather around and form unity is Mahdaviat".¹² Accordingly, they see the Islamic Revolution of Iran as a sign of the appearance of the Mahdi. This is so that the Iranian people perceive the return of the leader of the Revolution, Ayatollah Khomeini, from France to Iran as the return of the Mahdi.¹³ They stated that the task of the new army formed with the Revolution was to fight against the USA and Israel, who wanted to prevent the coming of the Mahdi.¹⁴ They interpret the narration that "a brave man from the Hashemites will emerge with black flags in Khorasan and hand over the Islamic flag to Christ" as follows: "The army meant in the narration is the Iranian army, and the brave man is the current rahbar Ayatollah Ali Khamenei". There are even those who claim that the person named as "Yemeni" expressed in the hadiths about the Mahdi is Hassan Nasrallah, who sees him as a soldier of Ayatollah Khamenei.

The Iranian administrators are not the only ones who claim the "velayat-e faqih" doctrine as there are also others who are interested in the return of the Mahdi or put forward the saying that they are acting on his behalf. Even if not politically, the idea that jurists are the true representatives of the Mahdi is a generally accepted matter among the Imamites. The Shiite Imamite masses also adopted this and

⁹ Ayetullah Seyyid Ali Hamaneî, *İmam Mehdi ve Zuhur*, (Tesnim Yayınları, 2015), 24, 29-30, 90.

¹⁰ Mustafa Melih Ahışalı, "Hamaney'in Mehdi'yle İrtibatı Olduğu İddiası", *Anadolu Ajansı AA* (20 May 2016).

¹¹ Doctor Fahreddin Şevket, *Îrân*, ed. Derya Örs, (Ankara: TTK Yayınları, 2017), 66.

¹² Komisyon, *İngiliz Şiiliği'nin Perde Arkası ve Uyduruk Merciiyyet*, 43.

¹³ Ethem Ruhi Fıglalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, (İzmir, 2004), 358.

¹⁴ Kasım Cindemir, "Ey Müslümanlar Mehdi Geliyor Birleşelim", *Hürriyet* (19 August 2009).

created a "marji' taqlid" institution in the mid-19th century. Today, every Imamite individual has to be connected to a scholar who is accepted to be a "marji' taqlid". In their eyes, these people are also representatives of Mahdi. For example, Mukteda al-Sadr's constitution of a union called "Mahdi Army" is based on this understanding. This military union showed strength in Kirkuk for an armed fight against ISIS, after Sistani's call for jihad.

Among the Imamites, the following direction draws attention: "Imam Mahdi will appear in Makkah, cross over to Jerusalem, Damascus and Iran, and Iranians will go to Basra and fight Sufyani together with their Khorasani guides' Shuayb b. Muslim, then the Mahdi will go to Iraq from there and Jerusalem will be his ultimate destination." Accordingly, the issues that he will deal with before reaching the final destination include the correction of the situation of Iraq and the arrangement of the works there by traveling between Iran, Iraq, Hejaz, and Yemen. In other words, they try to legitimize and even encourage the Iranian army to go to Iraq and Yemen by using this discourse. It is evident that what they mean by al-Sufyani's army is the Western powers and their supporters, furthermore with the expression "supporters", they are targeting the Saudi Arabian government and their supporting states. Finally, the mission of the Mahdi is further exalted, with a final goal of "annihilating the state of Israel by going to Jerusalem", which will relieve the hearts of all Muslims.

Some who regard the issue as Iran's political benefits attribute the arrival of the Mahdi to the Syria issue in particular. Kays al-Hazali, the director of Asa'ib Ahl al-Haq, one of the groups affiliated with al-Hashd al-Sha'bi, expresses his thoughts on this matter as follows: "The emergence of the Twelfth Imam Mahdi al-Muntazar is very close. At that time, Revolutionary Guards in Iran, Hezbollah in Lebanon, Ansarullah (Houthis) in Yemen, Asa'ib Ahl al-Haq in Syria and Iraq, and their brothers will form a large Shia region from Iran to the Mediterranean. Our organization acts towards the "Shia Full Moon" target rather than the "Shia Crescent" aim."¹⁵

3. Updating Narrations

As other religions and sects, Imamite traditionalists talk about some signs taking place in the narrations about the Mahdi, in other words about "Kaim" which will appear before the arrival of him. Especially the earlier sources draw attention to the five events that will take place before his reign; "Yemenite, Sufyanite, a bellman shouting from the sky, the collapse of the Sahara and the death of al-Nafs al-Zakiyya."¹⁶ There are many narrations like these in Sunnite and Shiite hadith books. Actually, these narrations came forward about some events that happened towards the end of Umayyads. However, when these narratives were recorded as "hadith" over time, they were interpreted with different events each time, and even new versions of these narratives were produced under the current conditions of our day.

Although events such as "a bellman shouting from the sky" and "collapse of the field" are always possible issues under the conditions mentioned above, the emergence of Sufyani and Yemeni have been interpreted in line with political issues

¹⁵ Faruk Önalın, "Amaç 'Şii Hilali'nden Öte 'Şii Dolunayı'", *Sanal Basın* (19 January 2020), <http://www.sanalbasin.com/amac-sii-hilalinden-ote-sii-dolunayi-34257372>.

¹⁶ Ali ibn Babawayh al-Qummi (al-Shaykh al-Saduq), *Kamal al-din wa tamam al-ni'mah*, (Qum: *Dâr al-kutub al-islâmiyya*, 1395/1975), 2/649.

and have been associated with certain events in Basra and Yemen. Similar conditions are more current today. The US invasion of Iraq and the Persian Gulf along with the military operation of the Saud-supported military units in Yemen towards the Shiite Houthis are the primary ones.

The famous preacher of Iran, Hujjat al-Islam Alireza Panahian, said in his speech about the Shiites who died in the conflict in Yemen in May 2015, referring to a narration attributed to Prophet Mohammed: "Let the believers and revolutionary young people all over the world write "I am from Yemen" on their breasts. The widespread use of this hadith by the friends of the Yemeni people will frighten the enemies. If this principle becomes widespread, it will provide suitable conditions for the emergence of 'Imam-ı Zaman', and the guiding role of 'Sanjak of Yemani' will be better understood. We believe that the Yemeni people will change the course of history. I hope the events in Yemen are the preparatory phase of the first sign of the emergence. The root of all the troubles of the Islamic world lies in the suffering of Haramain Sharifain in the captivity of the vile Saud family. The flag that the Yemeni people shouldered is the herald of the rescue of Haramain Sharifain. The evil behavior of the enemies of Yemen is one of the secret graces of Allah and this has increased the prudence and unity of the people of this country."¹⁷

In a speech he made to the public in the city of Amol, Iran's former President Mahmoud Ahmadinejad pointed out the attacks against Yemen and made the following claim: "The arrogant tyrants are trying to control humanity by using certain administrations. The Saudi dynasty attacking Iraq is in the process of extinction." In the following of his speech, he said: "Good news that the sun of justice, which is the descendant of Amir al-Mu'minin Ali, will soon come and ruin the arrogant."¹⁸

Mahmud Ahmedinejad previously made a speech that heralded the arrival of Mahdi being very soon, during the 67th General Assembly of the United Nations on September 26, 2012. He indicated that cruelty, poverty, race, sect and religion separations would disappear and equality, justice, peace, and abundance would come to the world with his arrival. Rahbar Ali Khamenei, also claimed the return of Mahdi being soon, so he stated that the armed forces should unite all Muslim countries, including Turkey.¹⁹ The Iranian administration led by him chose a place symbolized as the place of the Mahdi for the revenge of the Commander of the Quds Force, Qasem Soleimani, who was killed on 3 January 2020 as a result of the US attack. In this direction, they put a red flag on the minaret of the Jamkaran Mosque (The Sahib al-Zaman Masjid) in Qom which symbolised a declaration of war. It is stated that such a situation was experienced for the first time in history.²⁰

From what we have stated so far it can be seen that the current Iranian rulers are reinterpreting the narratives about his (Mahdi's) coming to legitimize Iranian political rule in statements as they use the name of the Mahdi as both for political leader and also a representative of the religion. According to the narrations, the right state was to be established only with the Mahdi. So what kind of judgment should we make regarding the situation of the Islamic Republic of Iran, which was

¹⁷ Safaasya, "İran'dan Hz. Mehdi As Müjdesi Geldi", (Access 15 March 2020).

¹⁸ Safaasya, "İran'dan Hz. Mehdi As Müjdesi Geldi".

¹⁹ Cindemir, "Ey Müslümanlar Mehdi Geliyor Birleşelim".

²⁰ Karar, "İran Tarihinde Bir İlk! Savaş Anlamına Gelen Kırmızı Bayrağı Gündere Çekti" (4 January 2020). This mosque is very important for Imamites. According to narrations, a person named Hassan ibn Muthlih dreams Gaib 12th Imam Mohammed Mahdi in his dream in 373/983 and a masjid is built here upon the order from him.

established before the arrival of the Mahdi?

Ali Khamenei interpreted the issue as follows: People understood the flag in the narration, "Every banner that will rise before the appearance of the Mahdi will be false," as "state and government". Whereas this narration was said to be "whoever appeared with the banner of the Mahdi", that is, it is meant that claims to be the "Mahdi".²¹

From Ali Khamenei's statements, it can be understood that the link between the establishment of the "right state" and the emergence of Gaib Twelfth Imam Muhammad al-Mahdi has actually been severed. We have already stated this as follows: "The promised Mehdi gave up most of his powers by transferring his noble functions to the clerics, limiting himself to his role as a savior who would only come close to the Apocalypse and organize things. The only difference is that those who go ahead in the persecution against the Shia and the oppressed Shiites are resurrected before the apocalypse and take the revenge of the oppressed from the oppressors. This has no response in real life. Again, although it is believed that Mahdi, who continues to live out of sight in occultation, especially helps the needy people, there is no visible and demonstrable concrete aspect of this."²²

Today, the ulama, who advocate the view of "velayat-e faqih", try to benefit from this by reinterpreting the belief of the Mahdi in accordance with social and political conditions, although it is not a practical answer for them to wait for the Mahdi, as some scholars before the Revolution did. However, there was practically no response for them to wait for the Mahdi. Despite this, they try to keep this idea alive by emphasizing traditional narratives such as "the highest worship of the umma is to wait for his emergence and salvation"²³ because of the importance of this issue, since it is the main source of their legitimacy. Again, in this context, they claim that 120 verses point to the appearance of the Mahdi, based on the hadiths and narrations narrated from innocent imams.²⁴ Based on the most frequent narrations, the following is said about Mahdi:

"Actually, Sahib al-Zaman's birthday is the biggest holiday for Muslims. It is even the biggest holiday not only for Muslims but for all humanity." "Mid of Sha'ban night (the night that Mahdi is allegedly born) is a very blessed and reputed night. Just like Qadr nights. Worshipping is very rewarding this night, and this night is the best time for tawassul and asking from Allah. They take our book of deeds to Imam al-Zaman. According to some narrations, the book of deeds is taken to Imam al-Zaman in a week or two."²⁵

In the expectations of the expected savior or the Mahdi, each passing time hopes for a rapprochement for salvation. In other words, the time is getting shorter for his arrival, so hopes are increasing. This situation is expressed by Ali Khamenei as follows: "Today, humanity is buried with greater cruelty and injustice compared to past periods, and the ingenuity of humanity has increased and developed due to development. Now we are approaching the era of Imam al-Zaman, the age of this true love of people. Because ingenuity has increased and improved."²⁶ Alireza Panahian, one of the names close to Ali Khamenei, also suggested that the

²¹ Hamane'i, *Imam Mehdi ve Zuhur*, 102.

²² Hakyemez, "Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnancı ve Günümüzdeki Yansımaları", 109-112.

²³ Hamane'i, *Imam Mehdi ve Zuhur*, 61.

²⁴ Hamane'i, *Imam Mehdi ve Zuhur*, 13.

²⁵ Hamane'i, *Imam Mehdi ve Zuhur*, 100, 22, 83.

²⁶ Hamane'i, *Imam Mehdi ve Zuhur*, 26.

coronavirus epidemic, which caused the death of many people both in the world and in Iran, is an important sign for the return of the Mahdi.²⁷

Conclusion

The statements made by Ali Khamenei above and all that we have mentioned so far, lead us to understand the following; according to Imamiyya, no situation would necessarily require the return of Mahdi. However, the ulama, sitting at the center of politics with the Islamic Republic of Iran, needed some new tools to make its legitimacy permanent. In this context, they focus on religious arguments to demonstrate that they have fulfilled their responsibilities towards their own people and to promote their expansion policies outside Iran. For this reason, it is necessary to try to be kept this alive by reinterpreting the narrations of "Mahdi", which constitute an important one among the Imamite classical books. A similar situation was brought up by the famous Iranian writer Daryush Shayegan at the beginning of the Revolution.

According to Shayegan, the People's Mojahedin gathered the discourses of the Marxists and religionists and put them into practice. In this direction, they united Marx and the Prophet Muhammad and made the "world revolution" a harbinger of the emergence of the Expected Imam, which had no other task but to wait for the destruction of the cruel government.²⁸

Shayegan's emphasis on the "Marxist discourse" about the Iranian Islamic Revolution in 1979 was very accurate in that period. However, today's world has entered a time in which the Marxist discourses no longer have much of an effect on the oppressed masses after the USSR, which dissolved in 1991. Traditional revolutionary discourse is not widely accepted by the new generation of Iranians. Particularly with religious groups of youth beginning to prefer traditional discourses over it. Those who are not religious speak the liberal libertarian rhetoric of the West and criticize Islamists strongly.

After Mohammed Khatami won the presidential election on 22 May 1997, millions celebrated the election in the streets as a great demonstration against the current regime as they saw it as a form of victory, and this was the first time for such a thing after the Islamic Revolution. This movement, described as "Dovvom-e Khordad", was the third phase of the transformation in Iran, the "back to the core" movement.²⁹ As a result of the economic difficulties caused by the embargo on Iran, it is becoming more and more difficult to control these movements. For this, we see that as a solution, though temporarily, attention is shifting to foreign relations. In this regard, the Mahdi's functions have begun to be interpreted mostly with the dimension of foreign relations. Besides, the material inherited from Marxism is more Islamized today among both Sunnis and Shiites. The reactions to the occupations of the West in the Islamic world have highlighted the literal religious discourses of the Shiite and Sunni Salafi groups today. This situation makes the use of traditional literature more determinant. Today, the Mahdi narrations have become one of the most important sources on which Sunni and Shia groups are fighting in Iraq, Syria, and Yemen.

²⁷ *Timeturk*, "İranlı Yetkiliden, 'Korona' İtirafı!" (15 March 2020). <https://www.timeturk.com/iranli-yetkiliden-korona-itirafi/haber-1391003>

²⁸ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, trans. Haydun Bayri, (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 172.

²⁹ Amir Ahmad Fekri, *Tarihsel Gelişim Sürecinde İran Devrimi*, (Mızrak Yayınları, 2011), 202.

References

- Ahışhalı, Mustafa Melih. "Hamaney'in Mehdi'yle İrtibatı Olduğu İddiası". *Anadolu Ajansı AA* (20 May 2016). <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/hamaneyin-mehdiyle-irtibati-oldugu-iddiasi-/575355>
- Cindemir, Kasım. "Ey Müslümanlar Mehdi Geliyor Birleşelim". *Hürriyet* (19 August 2009). <http://www.hurriyet.com.tr/ey-musulmanlar-mehdi-geliyor-birleselim-12304783>
- Cohen, Ronen A. *İran Hücçetiye Cemiyeti*. Trans. Mehmet Toprak. (İyidüşün Yayınları, 2014).
- Fekri, Amir Ahmad. *Tarihsel Gelişim Sürecinde İran Devrimi*. (Mızrak Yayınları, 2011).
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. (İzmir, 2004).
- Hakyemez, Cemil. "Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnancı ve Günümüzdeki Yansımaları". *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017).
- Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmamel-Mehdi*. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017).
- Hamaneî, Ayetullah Seyyid Ali. *İmam Mehdi ve Zuhur*. (Tesnim Yayınları, 2015).
- Karar. "İran Tarihinde Bir İlk! Savaş Anlamına Gelen Kırmızı Bayrağı Göndere Çekti" (4 January 2020). <https://www.karar.com/dunya-haberleri/iran-tarihinde-bir-ilk-savas-anlamina-gelen-kirmizi-bayragi-gondere-cekti-1434739>
- Komasyon. İngiliz Şiiliği'nin Perde Arkası ve Uyduruk Merciiyyet. (İstanbul: Önsöz Yayınları, 2017).
- Önalan, Faruk. "Amaç 'Şii Hilali'nden Öte 'Şii Dolunay'". *Sanal Basın* (19 January 2020). <http://www.sanalbasin.com/amac-sii-hilalinden-ote-sii-dolunayi-34257372>
- al-Qummi, Ali ibn Babawayh (al-Shaykh al-Saduq). *Kamal al-din wa tamam al-ni'mah*. (Qum: Dâr al-kutub al-islâmiyya, 1395/1975).
- Roy-Khosrokhavar. *İran: Bir Devrimin Tükenişi*. Trans. İsmail Yergüz. (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).
- Safaasya. "İran'dan Hz.Mehdi As Müjdesi Geldi". (Access 15 March 2020) <http://safaasya.blogspot.com.tr/2015/05/irandan-hzmehdi-as-mujdesi-geldi.html>
- Shayegan, Daryush. *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*. Trans. Haydun Bayri, (İstanbul: Metis Yayınları, 2010).
- Şevket, Doktor Fahreddîn. *Îrân*. ed. Derya Ör. (Ankara: TTK Yayınları, 2017).
- Timeturk. "İranlı Yetkiliden, 'Korona' İtirafı!" (15 March 2020). <https://www.timeturk.com/iranli-yetkiliden-korona-itirafi/haber-1391003>
- al-Tûsî, Abu Ja'far. *Tahdhib al-Ahkam*. (Tehran: Dâr al-Kutub al-İslâmiyya, 1365).

**Turkish
Journal of
Shiite
Studies**

Şiilik Araştırmaları

ISSN: 2687-1882

**Cilt / Volume: 2
Sayı / Issue: 1
Haziran / June 2020**

**Politics of Non-Motherhood in Shi'a Islam: Imagery and Narratives
around Fatemeh-Masoumeh of Qom**

*Şii İslam'da Anne Olmayışın Siyaseti: Kum'un Fatıma Masume'si Etrafındaki Anlatı ve
İmgeler*

Ladan Rahbari

Ph.D., Ghent University, Centre for Research on Culture and Gender

Belgium

Ladan.Rahbari@ugent.be

<https://orcid.org/0000-0002-3840-708X>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

* This study is supported by Flanders Research Foundation (FWO)

Geliş Tarihi / Received: 24.02.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 24.03.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Cilt / Volume: 2 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 17-31

Atıf/Cite as: Rahbari, Ladan. "Politics of Non-Motherhood in Shi'a Islam: Imagery and Narratives around Lady Fatemeh-Masoumeh of Qom". *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (Haziran 2020): 17-31.

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

Politics of Non-Motherhood in Shi'a Islam: Imagery and Narratives around Lady Fatemeh-Masoumeh of Qom

Abstract: Religion can be a source of both pressure and empowerment for mothers. It is sometimes speculated that Muslims have more negative attitudes toward childlessness, as Islam values and encourages procreation. Islam also has associated Muslim women's social position with motherhood. Motherhood is frequently mentioned in connection to birth giving, breastfeeding, and caring for the children in the Qur'an and Islamic fiqh. In canonical texts, non-motherhood is mostly represented as a struggle for families in general, and for women in particular. In Islamic history, however, there were prominent female figures who were childless/childfree. My focus and interest in this article are to investigate representations, moral and theological contemporary imagery of non-motherhood in Shi'a Islam by looking into the case of Lady Fatemeh-Masoumeh of Qom as a highly venerated Shi'i figure. I first introduce Lady Masoumeh, her life story and the significance of her narrative in Shi'a Islam. I then focus on her story as a non-mother and its representations in contemporary Shi'i cultural imaginary.

Keywords: Childlessness, gender, Islam, non-motherhood, politics, Shi'a.

Öz: Din, anneler için hem baskı hem de güçlenme kaynağı olabilir. İslam'ın neslin devam etmesine değer vermesi ve bunu teşvik etmesi, Müslümanların çocuksuzluğa karşı daha olumsuz tutumları olduğuna dair düşüncelere yol açmıştır. İslam Müslüman kadınların sosyal konumlarını da annelikle ilişkilendirmiştir. Annelik, Kur'an'da ve İslam fıkhında çoğunlukla doğum, anne sütü ile besleme ve çocuk bakımıyla ilişkili olarak bahse konu edilmiştir. Geleneksel metinlerde, anne olmayış genelde aile, özelde kadınlar için daha ziyade bir mücadele olarak ele alınmıştır. Ancak İslam tarihinde çocuksuz bazı önemli figürler mevcuttur. Benim bu makalede odak noktam ve ilgim, Kum'un çok saygın bir Şii figürü olan Fatıma Masume'yi merkeze alarak Şii İslam'ında anne olmamaya yönelik temsilleri, ahlakî ve dinî çağdaş tanımlamaları araştırmaya yöneliktir. Öncelikle Fatıma Masume'nin hayat hikâyesi ve onun anlatısının Şii İslam'daki önemini ele aldım. Daha sonra onun anne olmayışını merkeze alarak bu durumun çağdaş Şii kültürel imgesindeki temsillerine odaklandım.

Anahtar Kelimeler: Çocuksuzluk, Cinsiyet, İslam, Anne Olmayış, Politika, Şia.

Introduction

It is shown globally, that social and gender norms stigmatize childfree and childless women.¹ As a result of social stigma and blame, childless and childfree women suffer personal grief, frustration, social ostracism and economic deprivation.² Religion has been considered a source of both pressure and

¹ I follow other's scholars' footsteps in using childfree for people who are making a conscious choice to opt out of parenthood and childless for those who want children but do not have them for socio-political, economic, psychological, biological or other reasons see for instance, Kristin Park, "Choosing Childlessness: Weber's Typology of Action and Motives of the Voluntarily Childless," *Sociological Inquiry* 75, no. 3 (2005).

² See for e.g. Susan Dierickx et al., "I Am Always Crying on the Inside': A Qualitative Study on the Implications of Infertility on Women's Lives in Urban Gambia," *Reproductive health* 15, no. 1 (2018),

empowerment for mothers.³ Studies on Islamic canonical texts have found that both marriage and motherhood are considered important roles for women.⁴ Motherhood has not only been given tremendous social value, but it also has had a central place in Islamic jurisprudence. In the Qur'an, there are several verses in which both motherhood and parenthood are mentioned. Some of these verses highlight the difficulties of motherhood from the moment of conception to rearing and caring for the children after birth. For instance, the Qur'an states, 'their mother bore them in weakness upon weakness and their weaning was in two years' (Chapter 31: 14), highlighting the hardship in carrying children and providing a guideline for the breastfeeding period. Partly because of these hardships, children are invited to be kind to their parents; especially their mothers, 'we have enjoined on a person kindness to their parents; their mother bore them in pain, and she gave birth to them in pain.' (Chapter 46: 15).⁵

The emotional and physical struggles of motherhood are thus acknowledged in Islamic texts,⁶ and motherhood is discussed in relation to tasks such as birth giving, breastfeeding, and caring for the children in the Qur'an, and in much more detail in Islamic fiqh texts. In *hadith*, mothers are regarded highly, blessed and elevated. The Prophet of Islam, for instance, has famously stated, 'paradise lies at the feet of the mother'⁷ and the Qur'an has repeatedly invited Muslims to be kind and obedient towards their parents. It is, however, important to note that motherhood is not an essential or compulsory role for women in Islamic theology and law. A historical example to prove this is the case of the Prophet's wives whom – except one – did not bear any children for the Prophet.⁸ It is however notable that the Prophet's wives have still been symbolically referred to as the 'Mothers of Believers'. Assigning this title to the wives of the Prophet and later on to his daughter (to which I will return), highlight that despite the fact that most of

1-11. Kimiko Tanaka and Nan E. Johnson, "Childlessness and Mental Well-Being in a Global Context," *Journal of Family Issues* 37, no. 8 (2014), 1-19.

³ See for e.g. Anne E. Brodsky, "The Role of Religion in the Lives of Resilient, Urban, African American, Single Mothers," *Journal of Community Psychology* 28, no. 2 (2000), 199-219. Larissa Remennick, "Childless in the Land of Imperative Motherhood: Stigma and Coping among Infertile Israeli Women," *Sex Roles* 43, no. 11 (2000), 821-841.

⁴ Margaret Aziza Pappano and Dana M. Olwan, "Introduction: Muslim Mothering: Between Sacred Texts and Contemporary Practices," in *Muslim Mothering: Global Histories, Theories, and Practices* (Bradford: Demeter Press, 2016).; Aliah Schleifer, *Motherhood in Islam* (Louisville: Fons Vitae, 1996).; Judith Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008). Ladan Rahbari, "Marriage in Iran: Women Caught between Shi'i and State Law," *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law (EJIMEL)* 7 (2019).

⁵ I have compared and used translations from <http://corpus.quran.com/> but I have also applied my own reading by using a non-gendered form of translation. Many translations of the Qur'anic verses use male pronouns as the general form, even when referring to both male and female. I have instead used they/their/them pronouns for both singular and plural nouns.

⁶ Irene Oh, "Motherhood in Christianity and Islam: Critiques, Realities, and Possibilities," *Journal of Religious Ethics* 38, no. 4 (2010), 638-653.

⁷ Oh, "Motherhood in Christianity and Islam", 645.

⁸ Ayesha S. Chaudhry, "Unlikely Motherhood in the Qur'an: Oncofertility as Devotion," *Cancer treatment and research* 156 (2010), 287-294.

them never became biological mothers, the social and symbolic importance of motherhood is still emphasized in their representations.⁹

The high value of motherhood is an established idea in Islam. Some Islamic traditions have advised against voluntary childlessness and marrying infertile women.¹⁰ Because of this, some scholars have discussed that it is not debatable that Islam is a pronatalist religion.¹¹ While contraceptives are not prohibited and procreation is not mandatory, Islam is interpreted to be pronatalist, and some Muslims believe that it is not advised by their religion to use contraceptive methods.¹² While this is in no way a common or popular belief in every Muslim context, some interpretations of Islamic scripture have indeed taken the matter so far as to claim that contraceptives are only allowed in case excessive fertility leads to proven health risks, or social and economic harm to the parents.¹³ This is against the mainstream belief that voluntary childlessness is not sinful. Although, in the early stages of the conversion to Islam in the seventh century there was a concern about reproducing the adherents and increasing the number of Muslims in the world, ranks of childless women were still present among prominent Muslim figures.¹⁴ The Prophet's wife Ayesha for instance, who is a significant female figure in Sunni Islam is a notable example of Muslim, and politically active women – within the Sunni tradition – who never bore any children. The Prophet did not divorce her or any of the other wives who were childless,¹⁵ but he did advise Muslim men to marry fertile women. In Shi'a Islam,¹⁶ Lady Fatemeh-Masoumeh of Qom is an *Imamzadeh*¹⁷ who never married or had children during her lifetime.¹⁸ She is nonetheless one of the most prominent women in Shi'i history and a highly respected historical and divine figure.

The question thus remains whether and how the Islamic tradition of associating a fundamental value with motherhood, affects the imagery of Muslim non-mothers. It is speculated that people with greater affiliation to Islam might have more negative attitudes toward remaining childless because of the discourses

⁹ Chaudhry, "Unlikely Motherhood in the Qur'ān", 287-294.

¹⁰ Myhammad Qasim Butt and Muhammad Sultan Shah, "An Overview of Islamic Teachings on Infertility," *Al-Adwa* 48, no. 32 (2019), 53-68.

¹¹ Nawal H. Ammar, "The Status of Childless Women in Islam: Issues of Social and Legal Construction," *Humanity & Society* 20, no. 3 (1996): 79.

¹² Carla Makhlouf Obermeyer, "Reproductive Choice in Islam: Gender and State in Iran and Tunisia," *Studies in Family Planning* (1994), 41-51.

¹³ Abdel-Rahim Omran, *Family Planning in the Legacy of Islam* (London and New York: Routledge, 2012), 60.

¹⁴ Ammar, "The Status of Childless Women in Islam: Issues of Social and Legal Construction.", 77-89

¹⁵ Ammar, "The Status of Childless Women in Islam", 81.

¹⁶ Shi'a is a branch of Islam that makes up to fifteen percent of all Muslims populations worldwide. While considered a global Muslim minority, Shi'a population is a dominant majority in Iran, and in majority in other countries including Bahrain, Iraq, and Azerbaijan.

¹⁷ Imamzadeh are children and close relatives of Shi'a Imams who are descendants of the Prophet of Islam.

¹⁸ In Shi'a narratives, *Imams* are the descendants of the Prophet and are considered the rightful spiritual and political leaders after the death of the Prophet by the Shi'a.

explained above.¹⁹ Childlessness in some Muslim contexts is indeed perceived as a God-given problem, and thus a test that can be resolved by God's will.²⁰ The social interpretations on Islam's viewpoints on childlessness and non-mothers however vary in different contexts. The variability in socioeconomic development in Muslim countries has also led to discrepancies in the social reality of women's autonomy in general, and regarding motherhood in particular, both between countries and within the same country, between different sectors of the population.²¹

My focus and interest in this article are to investigate representations, moral, social and theological views non-motherhood in Shi'a Islam by looking into the case of Lady Fatemeh-Masoumeh of Qom – hereafter called Masoumeh or Lady Masoumeh – as a highly venerated figure in Shi'a Islam. I will first introduce Lady Masoumeh, her life story and the significance of her narrative as a non-mother in Shi'a Islam. I will then focus on her story as a single non-mother and its representations in contemporary Shi'i cultural imaginary.

1. Brief Life Story of Lady Masoumeh

Lady Masoumeh of Qom, also called Fatemeh-Sughra (790-816 CE) was Imam Musa Kazem's (the seventh Twelver Shi'a Imam) daughter with his wife Najmeh. Najmeh was a former slave from North Africa who had become very learned in Islamic teachings. Imam Kazem and Najmeh had two children together, Masoumeh and Reza (766-818 CE; the eighth Twelver Imam succeeding his father). Masoumeh was born in the city of Medina. As a young child, her life was affected by her father's imprisonment by Abbasid caliphs and his eventual early death.²² She was then cared for by her brother Reza who was older than her by twenty-five years. In 815CE, Imam Reza was summoned from Medina to Khorasan by the Abbasid Caliph Ma'mun,²³ and he had to leave his sister behind. One year after her brother's migration, Masoumeh decided to join him in Khorasan. But her trip was not concluded as she died while she was on the way to Khorasan. While the conditions of her death are mostly unknown and it is widely believed that she died after falling ill, there are some speculations that she too, similar to her father and brother, was poisoned.²⁴ Her body lays in a shrine in one of the most significant sacred sites in Iran, in the city of Qom.

¹⁹ Shenel Husnu, "The Role of Ambivalent Sexism and Religiosity in Predicting Attitudes toward Childlessness in Muslim Undergraduate Students," *Sex Roles* 75, no. 11-12 (2016), 573-582.

²⁰ Merve Gökner, "Everyday Ontologies and Islam for Childless Women in Northwestern Turkey," *Contemporary Levant* 3, no. 1 (2018).

²¹ Carla Makhoul Obermeyer, "Reproductive Choice in Islam: Gender and State in Iran and Tunisia," *Studies in Family Planning* 25, no. 1 (1994): 42.

²² It is a Shi'i belief that all the Twelve Imams were martyred by political rivals. Imam Musa Kazem was poisoned to death by the order of Harun al-Rashid, the Abbasid Caliph.

²³ The summoning was because Ma'mun feared Reza's influence and the growth of Shi'i power, and wanted to keep a close eye on Imam Reza. The journey is thus considered an exile and forceful emigration by the Shia's. See e.g. Hyder Reza Zabeth, *Landmarks of Mashhad* (Mashhad: Islamic Research Foundation, 1999), 20.

²⁴ Mohammad Mehdi Eshtehardi, *Hazrat Masoumeh, the Second Fatima*, Qom (Akhlagh (in Farsi), 2001).

The city of Qom in Iran – referred to as the Shi'i Vatican²⁵ – is beside the city of Najaf in Iraq the contemporary center of the Twelver Shi'a branch of Islam. While in Shi'a, there is no central authority that dispenses a single interpretation of the faith,²⁶ the city of Qom has been home to many Shi'i theologians after the mid-seventeenth century.²⁷ This is when, under the reign of the Safavid Dynasty (1501-1722) Shi'a was established as the official religion of the Persian Safavid state.²⁸ The Safavid's Shi'i identity led to the reconstruction, renovation and expansion of the shrine. These projects were usually run by the order of noblewomen women. In 1519, Tajli Beigom, the Safavid queen – married to Shah Isma'il I, the founder of the Safavid Dynasty – ran the project to improve and expand the shrine's construction.²⁹

The laying place of Fatemeh-Masoumeh has partly been the reason behind Shi'a interest in the city and part of what gives the city its identity as sacred ground. The shrine is the second most important religious site in Iran, only after the shrine of Imam Reza in Mashhad.³⁰ Lady Masoumeh's arrival in Qom and it's becoming her final resting place is however not seen by Shi'a as an accident. There are several narratives and hadiths from Shi'i Imams that venerate Lady Masoumeh and her shrine in Qom even before her death. These hadith are believed to have predicted that the city of Qom would become the final destination of the Lady and a center of Shi'a theology.³¹ These predictions are not contingent to Masoumeh's story but part of the greater Shi'i belief in Imams as beings who existed before time itself was created; they were also infallible, and possessed divine wisdom that allowed them to predict future events.³² A hadith from Imam Sadegh (702-765 CE - sixth Shi'a Imam) has stated,

'A lady who is a descendant of me, by the name of Fatemeh, will be buried in Qom. Whoever visits her, will be rewarded entry to Heaven'
– Imam Sadegh.³³

The shrine of Lady Masoumeh is especially attractive for practicing Shi'i women. Officials in Iran have estimated that the shrine has twenty million pilgrims every

²⁵ David Blair, "Iran Elections: Little Choice for Voters in the 'Shia Vatican' Where Reformers Are Banned from Standing," Accessed 2 December 2020, from: <https://bit.ly/2y1bw97>

²⁶ Obermeyer, "Reproductive Choice in Islam: Gender and State in Iran and Tunisia," 42.

²⁷ Ladan Rahbari, "'Their Beastly Manner': Discourses of Non-Binary Gender and Sexuality in Shi'ite Safavid Persia," *Open Cultural Studies* 2, no. 1 (2018), 758-770.

²⁸ Shi'a was in fact the minority branch in Iran before the Safavids John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Syracuse: Syracuse University Press, 1994), and the conversion of the country to Shi'a was a process that included violence and prosecution.

²⁹ Oghaf, "The Holy Shrine of Hazrat Masoumeh in Qom," <http://bit.ly/2PDPzC3>.

³⁰ Shirin Naef, *Kinship, Law and Religion: An Anthropological Study of Assisted Reproductive Technologies in Iran* (Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2017).

³¹ YJC (Young Journalists' Club), "Predictions of Imam Sadegh About Qom and Reappearance of the Twelfth Imam," Accessed 9 October 2020, from: <https://www.yjc.ir/fa/news/5292059/>.

³² Mary Thurlkill, *Chosen among Women: Mary and Fatima in Medieval Christianity and Shi'ite Islam* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2008).

³³ Majlesi's Bihar Al-Anwar series is estimated to have been edited between 1694-1698. Molla Mohammad-Baqer Majlesi, "Bihar Al-Anwar," 48 (online version): 317.

year.³⁴ Lady Masoumeh's life (and death) story, her personal characteristics, and political imagery make her a role model for Shi'a women, much like other Shi'a female figures such as Fatemeh-Zahra³⁵ and Zeinab.³⁶ In fact, Lady Masoumeh's position is often compared to that of Fatemeh-Zahra. Fatemeh-Zahra is revered as a saint and her unparalleled station within the pantheon of Shi'a can only be compared to that of Mary in Catholicism,³⁷ the mere fact that Lady Masoumeh's divinity comes close to that of Fatemeh-Zahra highlights her position in Shi'a belief. However, unlike Fatemeh-Zahra and Zeinab – both venerated for their political activism as well as their piety and motherhood – Lady Masoumeh did not get married and did not have any children. This makes her imagery different from that of Fatemeh-Zahra which is strongly tied to her position as the mother of the eleven Shi'a imams who are descended through her and Ali, the first Imam. Lady Masoumeh is the most prominent Shi'i female figure who was both single and a non-mother. With the great value associated with childbearing and motherhood in Islam, and the popular portrayal of religious figures in relation to their maternity, Lady Masoumeh's religious and cultural imagery has the potential to be fundamentally different from mainstream portrayals of female saints. I will explore this further in the following section.

2. Lady Masoumeh's Social and Political Imagery

To understand Lady Masoumeh's representation and imagery among the Shi'a, it is important to locate her character and life story within the greater Shi'i cultural and political history. Shi'i narratives are built around a collective sense of injustice, socio-political hardship, oppression and deprivation that according to the Shi'a start from the unjust deprivation of Imam Ali from his rightful position as the Islamic Caliph after the death of the Prophet. After Imam Ali's martyrdom, eleven Shi'i Imams – descendants of Imam Ali and Fatemeh-Zahra – proclaimed political and juristic Islamic authority as the descendants of the Prophet and his rightful successor, Ali. For their claim, many of Imams were imprisoned, tortured, exiled and killed by their political rivals.³⁸ This narrative of suffering peaks with the occurrence of the Battle of Karbala where Imam Hosayn (the third Twelver Shi'i Imam) and his companions were martyred. This narrative makes up an important part of Shi'i identity and all efforts are made to retell and remember it in the form of multiple rituals. The rituals around Shi'i figures are sometimes practiced in combination with pilgrimage where a physical or symbolic shrine or place of worship exists. In the

³⁴ Shabestan, "More Than Twenty Million Pilgrims to Hazrat Masoumeh," Accessed 14 December 2020, from: <http://shabestan.ir/detail/News/445560>.

³⁵ The prophet's daughter and first Imam's (Ali) wife.

³⁶ Zeinab was Imam Ali and Fatima-Zahra's daughter and sister to highly revered and martyred Imam Hosayn. Known as the Heroine of Karbala, Zeinab's Shrine is in Damascus-Syria and is an important site of pilgrimage to the Shi'a people.

³⁷ Frederic M Wehrey, *Beyond Sunni and Shia: The Roots of Sectarianism in a Changing Middle East* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 106.

³⁸ Fouad Ajami, *The Vanished Imam: Musa Al Sadr and the Shia of Lebanon* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1987).

case of Lady Masoumeh, the location of the shrine in the heart of Shi'a activities in the city of Qom has facilitated the organization of collective commemorations. Like other saints and prominent figures, in the case of Lady Masoumeh, the birth and death/martyrdom periods attract most mourning rituals and celebrations.

The commemorations of Shi'i saints often entail ritual recitals where stories on their lives are told to the public. In songs and ritual recitals, Lady Masoumeh is often praised for her piety. In her commemorations, the ill-treatment of the Lady by the political anti-Shi'a forces of her time is also a recurring theme. In recitals, Lady Masoumeh is often called *mazloumeh* (i.e. ill-treated and repressed). Her loneliness in a foreign land (Iran) and her tragic and early death/martyrdom are remembered and mourned. For this, she is remembered as the *gharibeh* (i.e. someone who is away from their homeland). The commemorations also often involve stories of Lady Masoumeh having died alone, far from her beloved brother – Imam Reza. It must be noted that Lady Masoumeh was not entirely alone while travelling to Khorasan, and was in fact accompanied by a group of around twenty companions including her other brothers (from different mothers), nephews and nieces and servants during the journey.³⁹ The emphasis on her loneliness, sorrow and longing for her brother Imam Reza is thus indicative of the way her narrative has been retold and oriented towards highlighting the parts of her suffering that would exemplify the conditions of Shi'i people's lives under the repressive anti-Shi'a forces such as the Abbasid regime (750–1258).

To situate the contemporary imagery of Lady Masoumeh, it is important to understand the gender politics of the Shi'i contexts where she is revered and remembered. While the Lady's shrine is visited by pilgrims from all over the world, it is in Iran that Lady Masoumeh is both a national, and a religious Shi'i symbol. In 2007, the Ministry of Culture and Islamic Guidance of the Islamic Republic of Iran named the birthday of Lady Masoumeh – the first day of the Dhu al-Qadah month in the Islamic calendar (i.e. Lunar Hijri) – Girls' Day (*rooz-e dokhtar*).⁴⁰ The decision was made because Lady Masoumeh is considered the Islamic icon of girlhood, supposedly because of her virginity and singlehood, and in order to promote Islamic teachings and Lady Masoumeh's character as a role model for girls.⁴¹ This choice of naming is particularly interesting because of the value that has been given to marriage in Islam, and because of Iranian pronatalist regime's promotion of marriage and reproduction. The question thus arises on how the Iranian Shi'i authorities approach Masoumeh's singlehood and whether it is considered a valued path to be followed by Shi'i women.

³⁹ Mehrnews, "What Was the Reason for Hazrat Masoumeh's Travel to Iran and Qom?," <http://bit.ly/2SeJ2QX>.

⁴⁰ Irna, "Birthday of Hazrat Fatemeh Masoumeh and Girls' Day [in Farsi]," Accessed 22 November 2020, from: www.irna.ir/news/83380780/.

⁴¹ Iqna, "Investigating the Reasons for Naming Lady Masoumeh's Birthday as the Girls' Day," Accessed 24 November 2020, from: <http://bit.ly/31FEfel>.

Lady Masoumeh's imagery as a single and childless woman is built through different recounts of parts of her life story that seemingly explain why she did not get married. The most prominently cited reason for Lady Masoumeh's singlehood and consequently, her childlessness is considered to be the suppression of Shi'a populations during the Abbasid reign as a result of which no one dared to ask for her hand in marriage.⁴² Both the Umayyad period (661–750 CE) and the Abbasid period (750–1258) are known as times of oppression and hardship for the Shi'a⁴³ especially for the descendants of the Prophet – who had claims of being the legitimate Islamic rulers – and those closely related to them. This explanation is endorsed by the Shi'i seminaries in Iran.⁴⁴

A second explanation brought forth by scholars for Lady Masoumeh's singlehood is that her divine position was so high, that there were no men matching her at her time.⁴⁵ This explanation, however, deviates from mainstream trajectories of marriage and motherhood allocated to women in Islam. Lady Masoumeh is not the first Shi'i saint who is believed to be of unmatched divinity. A similar argument was made about Lady Fatemeh-Zahra's spiritual uniqueness in a hadith by Imam Sadegh:

*"If God had not created the Commander of the Faithful [Ali] for Fatemeh[-Zahra], then there would not have been a suitable husband for her in the whole world from the time of Adam to the end of mankind – Imam Sadegh."*⁴⁶

In line with the view, some argue that the same reasoning could be made in the case of Lady Masoumeh. The difference is however that in the case of Fatemeh-Zahra, a match did exist. Shi'a genealogy of Imams dates the creation of the Prophet, the Twelve Imams and Fatemeh-Zahra back to the creation of Adam, the first man.⁴⁷ Imams were in fact created as divine lights that were transferred into their earthly bodies.⁴⁸ This means that Ali and Fatemeh-Zahra's union that resulted in the Imamate⁴⁹ was already destined to take place even before they were born. Placed within this context, the hadith by Imam Sadegh seems to be highlighting the high levels of divine and spiritual compatibility of Fatemeh-Zahra and Ali, rather than

⁴² Hawzah, "One Look at Hazrat Masoumeh's Life," 3 December 2020, from: <https://hawzah.net/fa/Magazine/View/4180/5477/51709/>.

⁴³ Major Jean-Marc Pierre, Captain Edward Hutchinson, and Hassan Abdulrazak, "The Shi'a Awakening," *Military review* 87, no. 2 (2007). And Nematollah Safari and Zahra Bakhiari, "Cultural and Political Conditions During the Imamat of Imam Reza," *Seven Skies* 15, no. 59 (2013), 5-37.

⁴⁴ See e.g. Hawzah, "One Look at Hazrat Masoumeh's Life".

⁴⁵ Hawzah, "One Look at Hazrat Masoumeh's Life".

⁴⁶ Al-Islam, "The Biography of Lady Fatima Masuma," Accessed 12 January 2020, from: https://www.al-islam.org/lady-fatima-masuma-of-qum-masuma-jaffer/biography-lady-fatima-masuma#fref_08013c9b_42.

⁴⁷ See Karen G. Ruffle, "An Even Better Creation: The Role of Adam and Eve in Shi'i Narratives About Fatimah Al-Zahra," *Journal of the American Academy of Religion* 81, no. 3 (2013), 791-819.

⁴⁸ Francis E Peters, *The Monotheists: Jews, Christians, and Muslims in Conflict and Competition, Volume II: The Words and Will of God* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005).

⁴⁹ Imamate is recognizing imams as successors of the Prophet and believing that they are descendants of Ali and Fatemeh-Zahra and chosen by God. See e.g. Vivienne SM Angeles, "The Development of the Shia Concept of the Imamate," *Asian Studies* 21 (1983), 145-160.

implying the possibility that Lady Fatemeh-Zahra would have stayed unmarried. Additionally, according to Shi'i scholars, the lack of a good match would not have been a viable justification for staying single as it contradicts the high value of marriage in Islam.^{50,51}

A third explanation for Lady Masoumeh's singlehood was suggested by historian Yaqubi (897-898 CE) who claimed that Lady Masoumeh refrained from marriage following his father, Imam Musa Kazem's will.⁵² Yaqubi's claim has been disqualified by Shi'a institutions in Iran who instead discuss that Imam Musa Kazem made his son Imam Reza the guardian for all his daughters. This means that rather than asking them not to get married, he instructed them to marry whom their brother Imam Reza approved and saw fit for them.⁵³

As seen in the three accounts around Lady Masoumeh's singlehood, contemporary narratives do not tend to consider that she might have been voluntarily single or even inclined to celibacy. It is also not considered that the Lady simply passed away at the very young age of twenty-eight years old. The very fact that so many speculations on reasons for her singlehood exist is indicative of Shi'i scholars' views on the appropriate age of marriage. Such accounts imply that the Lady should have been married by the age of twenty-eight had there not been some extraordinary circumstances that hindered her. The consequences of such reasoning are two-fold: by ignoring the possibility of the Lady's intent, the value of institutions of marriage and motherhood stays intact; and by focusing on the historical oppression of Shi'i as the reason behind Lady Masoumeh's life choices, the Lady is portrayed as the victim of adverse political discourses rather a woman who has made the choice to stay unmarried and childfree. By narrating her story in this way, Lady Masoumeh's imagery stays compliant with traditionalist gender politics that promote marriage and motherhood as the ultimate achievement for faithful Muslim women.⁵⁴ To be clear, it is possible that Lady Masoumeh did indeed desire marriage and motherhood, and that one/some/all of the three reasons presented to explain Lady Masoumeh's singlehood and childless/free-ness affected her life story and events. My argument is not that these narratives are flawed or impossible per se, but that the lack of attention to, or simply ignoring the possibility of agency, choice and intent is politically motivated.

⁵⁰ Besides the connotations of the importance of marriage in the Quran, according to several hadith, marriage is considered the tradition of the Prophet and voluntary singledom is looked down upon in Al-Islam, "Marriage in the Quran and Sunnah of the Prophet." Accessed 22 October 2019, from: <https://www.al-islam.org/religion-al-islam-and-marriage/marriage-quran-and-sunnah-prophet-s>

⁵¹ Somayyeh Hasheminejad et al., "Homogamy in Psychology and Its Comparison to the Concept of Kufwiyat," *Islam and Health Journal* 1, no. 3 (2014), 50-60.

⁵² Ahmad Yaqubi, *Tarikh Al-Yaqubi*, volume two (Tehran: Entesharat Elmi va Farhangi, 2003).

⁵³ Hawzah, "One Look at Hazrat Masoumeh's Life".

⁵⁴ Sabiha Hussain, "Motherhood and Female Identity: Experiences of Childless Women of Two Religious Communities in India," *Asian Journal of Women's Studies* 15, no. 3 (2009): 82.

3. Discussion: Can Lady Masoumeh's Non-Motherhood be Divine?

Prominent women in Islam have often been introduced as the perfect role models for Muslim woman⁵⁵ to some extent because of their relational position as wives, mothers, sisters and daughters of prominent male figures and saints. The imagery of Lady Masoumeh, in particular, is heavily reliant on her relationship to her father and brother, two of the Twelver Shi'i Imams. Based on the veneration of motherhood in Islam and the reverence of Muslim women's roles as mothers, religion has played a role in reinforcing the trope of sacrificial mother.⁵⁶ Partly because of this trope, in many Muslim communities, rejecting motherhood has become difficult for women. Using religious texts on the value of mothers, motherhood has also been naturalized.⁵⁷ In Shi'i Ijtihad, for instance, women are considered more responsible and more aligned than men— both physically and metaphysically—with reproductive labor, or the so-called “domestic” activities including caring for children.⁵⁸ This means that motherhood has gained a normative power that could prove socially harmful to women who are childfree or childless.

My focus and interest in this article have been to investigate representations, moral and theological contemporary imagery of non-motherhood in Shi'a Islam by looking into the case of Lady Fatemeh-Masoumeh of Qom as a highly venerated figure. Lady Masoumeh is the symbol of piety and resilience for Shi'i women and a national and religious figure in Iran, where her shrine is located. The social and political aspects of lady Masoumeh's imagery are often placed within the Shi'i narratives of discrimination and oppression. I showed that in the speculations around Lady Masoumeh's singlehood and childlessness, little space has been given to the possibility of agency and voluntarily choosing for singlehood, celibacy and childfree-ness. This means that (i) the value given to marriage and childbearing of women in Islam and Lady Masoumeh's position as a role model for Shi'i women have contributed to the way her story is historically narrated; and (ii) by explaining that the Lady was deprived of marriage and motherhood by anti-Shi'a political forces of her time, her story is employed to complement and reinforce the historical narratives of political oppression and hardship of the Shi'a. When placed within the Iranian pronatalist gender politics, it becomes clear that singlehood would hardly be considered an acceptable trajectory or promoted/prescribed for women. In recent years, the Iranian state has backed pronatalist policies that pushed for childbearing, early retirement for mothers, tax relief and benefits for larger families, and

⁵⁵ Susan Sered, “Rachel, Mary, and Fatima,” *Cultural Anthropology* 6, no. 2 (1991): 141.

⁵⁶ Oh, “Motherhood in Christianity and Islam: Critiques, Realities, and Possibilities.”; Ladan Rahbari, “Emotional Exchange, Discourse of Martyrdom and Self-Sacrifice: A Qualitative Study of Self-Sacrifice among Iran-Iraq War Widows” (paper presented at the Proceedings of the first international symposium on self-sacrifice and martyrdom: A scholarly approach (ISSMSA 2013), Tehran: Setaregan Foundation, 2013).

⁵⁷ See for e.g., Azam Noori and Hasan Poorkarimi, “Maternal Role in Quranic Teachings,” *Journal of Islamic Studies of Women and the Family (Jameat-Almostafa Alalamiya)* 2, no. 2 (2014), 71-92.

⁵⁸ Ladan Rahbari, “Women's Ijtihad and Lady Amin's Islamic Ethics on Womanhood and Motherhood,” *Religions* 11, no. 88 (2020): 8.

punishments for unauthorized birth control providers to boost reproduction.⁵⁹ In this context, in order to portray Lady Masoumeh as a role model, it has been considered essential for the identity of the state and its gender and biopolitics, that the Lady's story is told in a way to fit within the framework of the dominant discourses on femininity which "ordinarily" entail elements of marriage and motherhood.⁶⁰

When it comes to childless and childfree women and religious representations, it is important to note that although Qur'an has given attention to childlessness and infertility within specific narratives, it has mostly remained silent regarding the consequences of childlessness for the identities of women in general. When brought up, childlessness is mostly discussed in relation to other issues such as polygamy. Additionally, women in the Qur'an have been described beyond their positions as wives and mothers and are presented as economic beings, faithful believers, refugees, queens, etc. indicating that their role goes beyond their roles as (non)mothers.⁶¹ This Qur'anic approach has given Muslim scholars the dynamic ability to adapt their interpretations to the socioeconomic and historic conditions of their contexts, and has also enabled communities to interpret childlessness and its position according to dominant discourses.⁶² As such, in some Muslim contexts, motherhood is idealized as women's achievement, associated with physical and psychological adequacy, maturity and even functionality.⁶³ Non-motherhood and childless/free-ness have been viewed as regretful, if not as a woman's flaw, shortcoming or poor decision-making.

Conclusion

This study based itself up on the conviction that demystifying the institution of motherhood in Islam in Muslim contexts where non-motherhood and childless/free-ness continue to be stigmatized is especially invaluable. The study focused on the imagery and symbolism of Lady Fatemeh-Masoumeh of Qom in Shi'a Islam. With this conscious scope, the study cannot be extended to analyze the narratives or narrative makings of and around other childless/free women in Islamic history. The study's analysis revealed that the politics of motherhood in Shi'a Islam and in Iran have majorly influenced the official and popular discourses around Lady Masoumeh's life, identity and character. This study's findings and analysis show that narratives around Muslim female role models, saints and prominent women should be re-explored and retold not only in relation to, but beyond their roles as wives and mothers.

⁵⁹ Ladan Rahbari, Chia Longman, and Gily Coene, "The Female Body as The Bearer of National Identity in Iran: A Critical Discourse Analysis of The Representation of Women's Bodies in Official Online Outlets", *Gender, Place & Culture* 26, no. 10 (2019): 3.

⁶⁰ "Milk Kinship and the Maternal Body in Shi'a Islam," *Open Theology* 6, no. 1 (2020), 43-53.

⁶¹ Ammar, "The Status of Childless Women in Islam: Issues of Social and Legal Construction," 80.

⁶² Ammar, "The Status of Childless Women in Islam", 80.

⁶³ Hussain, "Motherhood and Female Identity: Experiences of Childless Women of Two Religious Communities in India," 82.

References

- Ajami, Fouad. *The Vanished Imam: Musa Al Sadr and the Shia of Lebanon*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1987.
- Al-Islam. "The Biography of Lady Fatima Masuma." Accessed 12 January 2020, from: https://www.al-islam.org/lady-fatima-masuma-of-qum-masuma-jaffer/biography-lady-fatima-masuma#fref_08013c9b_42.
- Al-Islam. "Marriage in the Quran and Sunnah of the Prophet." Accessed 22 October 2019, from: <https://www.al-islam.org/religion-al-islam-and-marriage/marriage-quran-and-sunnah-prophet-s>.
- Ammar, Nawal H. "The Status of Childless Women in Islam: Issues of Social and Legal Construction." *Humanity & Society* 20, no. 3 (1996/08/01 1996): 77-89.
- Angeles, Vivienne SM. "The Development of the Shia Concept of the Imamate." *Asian Studies* 21 (1983): 145-60.
- Blair, David. "Iran Elections: Little Choice for Voters in the 'Shia Vatican' Where Reformers Are Banned from Standing." Accessed 2 December 2020, from: <https://bit.ly/2y1bw97>
- Brodsky, Anne E. "The Role of Religion in the Lives of Resilient, Urban, African American, Single Mothers." *Journal of Community Psychology* 28, no. 2 (2000/03/01 2000): 199-219.
- Butt, Myhammad Qasim, and Muhammad Sultan Shah. "An Overview of Islamic Teachings on Infertility." *Al-Adwa* 48, no. 32 (2019): 53-68.
- Chaudhry, Ayesha S. "Unlikely Motherhood in the Qur'an: Oncofertility as Devotion." [In eng]. *Cancer treatment and research* 156 (2010): 287-94.
- Dierickx, Susan, Ladan Rahbari, Chia Longman, Fatou Jaiteh, and Gily Coene. "'I Am Always Crying on the Inside': A Qualitative Study on the Implications of Infertility on Women's Lives in Urban Gambia." *Reproductive health* 15, no. 1 (2018): 151.
- Eshtehardi, Mohammad Mehdi. *Hazrat Masoumeh, the Second Fatima*: . Vol. Qom: Akhlagh (in Farsi), 2001.
- Göknaar, Merve. "Everyday Ontologies and Islam for Childless Women in Northwestern Turkey." *Contemporary Levant* 3, no. 1 (2018/01/02 2018): 56-65.
- Hasheminejad, Somayyeh, Ali Faqihi, Hamzeh Hoseini, and Mahmoud Sakhai. "Homogamy in Psychology and Its Comparison to the Concept of Kufwiat." *Islam and Health Journal* 1, no. 3 (2014): 50-60.
- Hawzah. "One Look at Hazrat Masoumeh's Life." Accessed 3 December 2020, from: <https://hawzah.net/fa/Magazine/View/4180/5477/51709/>.
- Husnu, Shenel. "The Role of Ambivalent Sexism and Religiosity in Predicting Attitudes toward Childlessness in Muslim Undergraduate Students." *Sex Roles* 75, no. 11-12 (2016): 573-82.
- Hussain, Sabiha. "Motherhood and Female Identity: Experiences of Childless Women of Two Religious Communities in India." *Asian Journal of Women's Studies* 15, no. 3 (2009): 81-108.

-
- Iqna. "Investigating the Reasons for Naming Lady Masoumeh's Birthday as the Girls' Day." Accessed 24 November 2020, from: <http://bit.ly/31FEfel>.
- Irna. "Birthday of Hazrat Fatemeh Masoumeh and Girls' Day [in Farsi]." Accessed 22 November 2020, from: www.irna.ir/news/83380780/.
- Majlesi, Molla Mohammad-Baqer. "Bihar Al-Anwar." 48 (online version): 317.
- Mehrnews. "What Was the Reason for Hazrat Masoumeh's Travel to Iran and Qom?" <http://bit.ly/2SeJ2QX>.
- Naef, Shirin. *Kinship, Law and Religion: An Anthropological Study of Assisted Reproductive Technologies in Iran*. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2017.
- Noori, Azam, and Hasan Poorkarimi. "Maternal Role in Quranic Teachings." *Journal of Islamic Studies of Women and the Family (Jameat-Almostafa Alalamiya)* 2, no. 2 (2014): 71-92 [in Farsi].
- Obermeyer, Carla Makhlof. "Reproductive Choice in Islam: Gender and State in Iran and Tunisia." *Studies in Family Planning* (1994): 41-51.
- Obermeyer, Carla Makhlof. "Reproductive Choice in Islam: Gender and State in Iran and Tunisia." *Studies in Family Planning* 25, no. 1 (1994): 41-51.
- Oghaf. "The Holy Shrine of Hazrat Masoumeh in Qom." Accessed 2 December 2020, from: <http://bit.ly/2PDPzC3>.
- Oh, Irene. "Motherhood in Christianity and Islam: Critiques, Realities, and Possibilities." *Journal of Religious Ethics* 38, no. 4 (2010): 638-53.
- Omran, Abdel-Rahim. *Family Planning in the Legacy of Islam*. London and New York: Routledge, 2012.
- Pappano, Margaret Aziza, and Dana M. Olwan. "Introduction: Muslim Mothering: Between Sacred Texts and Contemporary Practices." In *Muslim Mothering: Global Histories, Theories, and Practices*, 1-18. Bradford: Demeter Press, 2016.
- Park, Kristin. "Choosing Childlessness: Weber's Typology of Action and Motives of the Voluntarily Childless." *Sociological Inquiry* 75, no. 3 (2005/08/01 2005): 372-402.
- Peters, Francis E. *The Monotheists: Jews, Christians, and Muslims in Conflict and Competition, Volume II: The Words and Will of God*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.
- Pierre, Major Jean-Marc, Captain Edward Hutchinson, and Hassan Abdulrazak. "The Shi'a Awakening." *Military review* 87, no. 2 (2007): 61-69.
- Rahbari, Ladan. "Emotional Exchange, Discourse of Martyrdom and Self-Sacrifice: A Qualitative Study of Self-Sacrifice among Iran-Iraq War Widows." Paper presented at the Proceedings of the first international symposium on self-sacrifice and martyrdom: A scholarly approach (ISSMSA 2013), Tehran: Setaregan Foundation, 2013.
- Rahbari, Ladan. "Marriage in Iran: Women Caught between Shi'i and State Law." *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law (EJIMEL)* 7 (2019): 37-48.
-

- Rahbari, Ladan. "Milk Kinship and the Maternal Body in Shi'a Islam." *Open Theology* 6, no. 1 (2020): 43-53.
- Rahbari, Ladan. "'Their Beastly Manner': Discourses of Non-Binary Gender and Sexuality in Shi'ite Safavid Persia." *Open Cultural Studies* 2, no. 1 (2018): 758-70.
- Rahbari, Ladan. "Women's Ijtihad and Lady Amin's Islamic Ethics on Womanhood and Motherhood." *Religions* 11, no. 88 (2020): 1-13.
- Rahbari, Ladan, Chia Longman, and Gily Coene. "The Female Body as The Bearer of National Identity in Iran: A Critical Discourse Analysis of The Representation of Women's Bodies In Official Online Outlets." *Gender, Place & Culture* 26, no. 10 (2019): 1-22.
- Remennick, Larissa. "Childless in the Land of Imperative Motherhood: Stigma and Coping among Infertile Israeli Women." *Sex Roles* 43, no. 11 (2000/12/01 2000): 821-41.
- Ruffle, Karen G. "An Even Better Creation: The Role of Adam and Eve in Shi'i Narratives About Fatimah Al-Zahra." *Journal of the American Academy of Religion* 81, no. 3 (2013): 791-819.
- Safari, Nematollah, and Zahra Bakhiari. "Cultural and Political Conditions During the Imamate of Imam Reza." *Seven Skies* 15, no. 59 (2013): 5-35.
- Schleifer, Aliah. *Motherhood in Islam*. Louisville: Fons Vitae, 1996.
- Sered, Susan. "Rachel, Mary, and Fatima." *Cultural Anthropology* 6, no. 2 (1991): 131-46.
- Shabestan. "More Than Twenty Million Pilgrims to Hazrat Masoumeh." Accessed 14 December 2020, from: <http://shabestan.ir/detail/News/445560>.
- Tanaka, Kimiko, and Nan E. Johnson. "Childlessness and Mental Well-Being in a Global Context." *Journal of Family Issues* 37, no. 8 (2016/06/01 2014): 1027-45.
- Thurkill, Mary. *Chosen among Women: Mary and Fatima in Medieval Christianity and Shiite Islam*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2008.
- Tucker, Judith. *Women, Family, and Gender in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Voll, John Obert. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Syracuse: Syracuse University Press, 1994.
- Wehrey, Frederic M. *Beyond Sunni and Shia: The Roots of Sectarianism in a Changing Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Yaqubi, Ahmad. *Tarikh Al-Yaqubi*. volume two, Tehran: Entesharat Elmi va Farhangi, 2003.
- YJC (Young Journalists' Club). "Predictions of Imam Sadegh About Qom and Reappearance of the Twelfth Imam." Accessed 9 October 2020, from: <https://www.yjc.ir/fa/news/5292059/>.
- Zabeth, Hyder Reza. *Landmarks of Mashhad*. Mashhad: Islamic Research Foundation, 1999.

**Turkish
Journal of
Shiite
Studies**

Şiilik Araştırmaları

ISSN: 2687-1882

**Cilt / Volume: 2
Sayı / Issue: 1
Haziran / June 2020**

Şiiliğin Hint Coğrafyasına Girişi

Entrance of Shi'ism to Indian Geography

Gülşen Yağır Ahmetoğlu

*Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslâm Mezhepleri
Anabilim Dalı*

*Assistant Professor, Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam and Islamic
Sects*

Kırıkkale / Turkey

gulsenyagar@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6117-7059>

Şahin Ahmetoğlu

*Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslâm Mezhepleri Anabilim
Dalı*

*Associate Professor., Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam and Islamic
Sects*

Kırıkkale / Turkey

sehmetoglu@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6154-2984>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25.11.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 17.06.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Cilt / Volume: 2 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 32-51

Atıf/Cite as: Ahmetoğlu, Gülşen Yağır- Ahmetoğlu, Şahin. "Şiiliğin Hint

Coğrafyasına Girişi", *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (Haziran 2020): 32-51.

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

Şîliğin Hint Coğrafyasına Girişi

Öz: Hint coğrafyasına İslâm'ın girişi hicretin ilk yıllarına kadar uzanmaktadır. İlk asırlardan itibaren Müslümanlar bölgeye çok sayıda sefer düzenlemiş, böylece bölgenin İslâmlaşma süreci hızlanmıştır. İslâm'ın gelişi ile birlikte Hint coğrafyasında siyasî dengeler değişmiş, dinî ve kültürel alanda birtakım farklılıklar meydana gelmiştir. Mezhepler Tarihi açısından bakıldığında ise bölgede çok sayıda farklı düşünce ekollerinin yer aldığı görülmektedir. Hint coğrafyasındaki bu ekollerin farklı eğilimler gösterdiği söylenebilir. Çalışmamızın asıl konusu olan Şîliğin bölgeye girişi ve yayılışı ile ilgili birçok iddia öne sürülmüştür. Bu iddiaların merkezinde Hz. Ali döneminde bölgeye seferler düzenlenmesi, Hz. Ali taraftarları olarak bilinen kişilerin bölgeye göç etmiş olmaları, ayrıca Emevîler ve Abbasîler döneminde Hâşimîlere yapılan baskı ve zulümlerden dolayı Hint bölgesine giden Ali oğulları ile ilgili rivayetler yer almaktadır. Makalede Şîlik ve alt kolları olan Zeydiyye, İsmâîliyye, Karmafilik ve İsnâaşeriyye'nin bölgeye ne zaman ve nasıl girdikleri, aynı zamanda hangi bölgelere yayıldıkları bilimsel verilere dayandırılarak objektif bir şekilde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hint Coğrafyası, Hindistan, İslam, Şîlik, Zeydiyye, İsmâîliyye, İsnâaşeriyye

Abstract: The entrance of Islam to the Indian Geography dates back to the first years of hejira. Muslims organized many expeditions to the region, thus the region entered the process of Islamization. With the advent of Islam, political balances changed in the Indian Geography and some differences occurred in the religious and cultural fields.

As for History of Sects, it is seen that there are many different schools of thought in the region. It can be said that these schools in the Indian Geography show different trends. Many claims have been made about the entry and spread of Shiite, which is the main subject of our study. At the center of these allegations, there are rumors about the expeditions to the region during the Ali period, the people known as the supporters of Ali who emigrated to the region, and the Ali's sons who went to the India region due to the oppression and persecution of the Hashimis during the Umayyads and the Abbasids.

In the article, it was tried to objectively evaluate when and how the Zaydiyya, Ismailism, Qarmatism and Isnâ 'Asharî Shî'is, which are Shiites and their subordinates entered the region and also to which regions they spread.

Keywords: Indian Geography, India, Islam, Shiism, Zaydiyya, Ismailism, Isnâ 'Asharî Shî'is.

Giriş

İslâm'ın Hint coğrafyasına girişiyle birlikte bölgenin tarihini ve kültürünü derinden etkileyen değişiklikler olmuştur. Bu coğrafyaya farklı sebeplerle göç eden Arapların yerleşimi ile bölge, din, mezhep, kültür, dil ve geleneklerinde Arapların etkisinde kalmıştır.

Hindistan, tarih boyunca zengin doğal kaynakları, farklı dil ve ırklara sahip insanlarıyla, çok sayıda din ve mezhep mensubunun rahatça yaşayabileceği bir ortam olması hasebiyle birçok ülke ve insan topluluğu için cazibedici bir yer olmuştur. Farklılıkları bir arada barındırabilmesi nedeniyle, İslâm düşüncesinde ortaya çıkan çeşitli mezhebî oluşumların burada temsil imkânı bulması tesadüfi değildir.

Makalede İslâmiyet'in Hint sınırlarına girişi ve yayılmasından kısaca bahsedilerek, İslâm düşünce ekollerinin en önemlilerinden olan Şîliğin bölgeye girişi ele alınacak ve bu konudaki iddialar bilimsel verilerle ve objektif bir şekilde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Bu çalışmada Şîliğin Hint coğrafyasına girişi konusunda siyasî ve mezhebî düşünceyle şekillenmiş görüşlere karşı tarihi ve bilimsel verileri ortaya koyarak gerçek ve doğru bilgiye ulaşmayı hedefledik. Hint bölgesine Şîliğin girişiyle ilgili

Türkiye’de henüz bir araştırmanın olmaması bizi bu çalışmaya iten en önemli faktördür.

1. Hint Coğrafyası

Hint coğrafyası, kapladığı alanın genişliği ve tarihi süreçte geçirdiği dönüşümler nedeniyle farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bîrûnî, Antik Hindistan hakkında geniş bilgiler verdiği eserinde, buranın eskiden deniz olduğunu ifade ederek Hind’i kuzey, batı ve doğu tarafından Çin’den Avrupa’ya kadar uzanan yüksek dağlarla çevrili bir bölge olarak tasvir etmiştir. Hind bölgesinin doğusunda Çin ve Tibet, güneyinde Büyük Deniz (Hint Okyanusu), batısında Mihrân nehri (İndus), kuzeyinde de Şeknan ülkesinin bulunduğunu ve Tibet’e mücâvir olduğunu belirtmiştir.¹

Farklı bölgeleri ifade etmek üzere “Sind ve Hind” şeklinde isimlendirilen bu coğrafya, zamanla sadece Hint (India) olarak anılmaya başlamıştır. Kaynaklarda bu kelimelerden ilkiyle yalnız Pencab’ın güneyi; İndus ve Mekran mıntıkları ifade edilirken, ikincisi, yani Hint tabiri ile Müslüman olmayan diğer bölgeler kastedilmiştir.²

Arap coğrafyacılarına göre Hindistan, üç farklı coğrafi üniteden oluşur. Onlar, Uman (Umman) deniziyle Keşmir dağları arasında kalan bölgeye Sind demişlerdir. Buna göre Sind’in sınırlarını doğuda Mihrân nehri, güneyde Hint Okyanusu, batıda Kirman toprakları, kuzeyde ise Horasan’a (Doğu İran ve Kuzey Afganistan) bitişik çöl teşkil eder. Sind’in İslâm öncesi tarihi, Hindistan tarihi içerisinde ele alınmaktadır.³

Bu oldukça geniş kapsamlı tanım Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Afganistan, Nepal, Butan, Sikkim, Sri Lanka, hatta Burma gibi ülkeleri de içine almaktadır. Bölge, Eski Hintçe ve Sanskritçe kaynaklarında mitolojinin etkisiyle “Barat Mata” (Hindistan Ana) ve diğer bütün dinlere mensup kimselerden arındırılmış ve yalnızca Hindulara ait bir ülke olması kastedilerek “Akand Barat” olarak tanımlanmıştır. Günümüzde Pakistanlı resmî ve gayri resmî makamlar da Hindistan’dan “Barat” olarak söz etmektedir.⁴

Arapların seferlerini yoğunlaştırdığı Mekran,⁵ Mültan⁶, Dibal (Deybül),⁷ Kikân,⁸ Gucerât⁹ gibi beldelerin dinî ve mezhebî açıdan hem stratejik hem de tarihî

¹ Ebü’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tahkîku mâ li’l-Hind* (Dekken: Matbu’atu Dâireti’l-Maârifî’l-Osmâniyye, 1377/1958), 157-158.

² İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve’l-Memâlik*, çev. M. Jan de Goeje (Beyrut: Dâru Sâdır-Leiden Brill Matbaası, ts.), 56, 68-72; Ali Üremiş, “Sind’de İslâm Fetihleri I”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 477-488.

³ Azmi Özcan, “Sind”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37:244-247.

⁴ Ahmed Asrar, “Hint Alt Kıtası”, *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar III. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı*, (1998), 287. Hindistan, 1947 yılında ikiye bölünmüş, Doğu Pakistan olarak anılan bölge ise, Bangladeş olarak müstakil bir devlet olmuştur. Pakistan ve Bangladeş bir İslâm ülkesi iken, Hindistan, ekseriyetini Hindu nüfusunun oluşturduğu demokratik bir cumhuriyettir. Bkz. Abdülhamit Birşik, “Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler”, *Divan İlmî Araştırmalar* 2:17 (2004), 2.

⁵ Günümüzde Mekran (Mekrân/Makrân) denilen, İran ve Pakistan’ın Umman denizi kıyısındaki bölgesini Araplar, daha ziyade hurma ve şeker kamışı sayesinde “Mükrân” ismiyle zikrederler. Bu bölge, stratejik önemi nedeniyle genel olarak İran ve Hindistan tarihi açısından büyük öneme sahiptir. İran’ın güneydoğusu ile şimdiki Pakistan’ın güneybatısında yer alan sahil bölgesi; bu iki ülke arasında paylaşılmış vaziyette olup Pakistan’da kalan kesimi Belücistan eyaletine bağlı bir

önemi büyüktür. Ayrıca, her ne kadar doğrudan Hint coğrafyasına dahil olmasa da Herat'a bağlı Gûr¹⁰ bölgesinin dinî ve mezhebî bakımdan tarihte önemli bir yeri vardır. Bu anlamda Gûr, Horasan'dan Hint coğrafyasına bir geçiş bölgesi olarak konumlanmıştır. Dolayısıyla Gûr bölgesindeki Şîî hareketlilik de, çalışmamız açısından zarurî olarak ele alınmıştır.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız coğrafi konuma göre olayları değerlendirirken bölge sınırlarını Orta Çağ coğrafyacılarına göre tasvir ettiğimizi belirtmek isteriz. Dolayısıyla tarihte Müslümanların hüküm sürdüğü bugünkü Pakistan, Hindistan ve Afganistan sınırları içerisinde yer alan bölgeleri ele alırken genel anlamıyla Hindistan veya Hint coğrafyası ifadelerini kullandık.

2. İslâmiyet'in Hint Coğrafyasına Girişi ve Yayılması

Hint coğrafyasının Araplarla bağlantısı Sümerlere kadar uzanmaktadır. Hintlilerin Araplarla ticari ilişkileri, Yemen, Hadramut, Sind ve Malabar Sahili yoluyla gerçekleşmekteydi.¹¹ Zut, Esavire ve Seyabice adlı Hint kökenli kabilelerin Arap Yarımadası'ndaki sahillerde yaşadıkları, onlardan bir kısmının daha sonra Müslüman oldukları söylenmektedir.¹²

ildir. Bkz. Üremiş, "Sind'de İslâm Fetihleri I", 479; Yılmaz Öztuna, *İslâm Devletleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 1: 938.

- 6 Önemli şehirlerden biri olan Mültan, günümüzde Pakistan'ın Pencap bölgesinde tarihi bir şehirdir. İndus nehrinin kollarından biri olan Çinâb suyunun doğusundaki bir ovada Hint coğrafyasının Orta Asya'ya açılan güzergâhında bulunur. Mültan adı, daha önce kullanılan Mulasthân'ın değişmiş şeklidir. Bilinen tarihi M. Ö. 326'da burayı istilâ eden Makedonyalı İskender'le başlamaktadır. 5. yüzyıldan sonra Hindu Rai hanedanının hâkim olduğu şehrin Müslümanlar tarafından fethi, 94:712 yılında Sind fâtihî Muhammed b. Kâsım es-Sekafi tarafından gerçekleştirildi. Azmi Özcan, "Mültan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 548-549.
- 7 Deybül, Pakistan'ın Sind eyaletinde bugün mevcut olmayan eski bir liman şehridir. İslâmî kaynaklarda adı Mihrân olarak geçen İndus nehrinin batısındaki koyun ağzında kurulmuştur. Muhammed b. Kâsım es-Sekafi'nin, 92:710-11 yılında Seylan'dan Hicaz ve Irak'a giden Müslümanların gemilerine saldırılması üzerine Sind yöneticisi Raca Dâhir'i cezalandırmak için sefer yaptığı ilk yerdir. Bkz. A.S Bazmee Ansari, "Deybül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 262.
- 8 Kîkan (Kîkânân / Keykânân / Kaykân): Bugünkü Pakistan'ın Belûcistan eyaletinde Kalat bölgesi'nde bulunan ve iyi cins atlarıyla şöhet kazanmış olan şehirdir. Bkz. Üremiş, "Sind'de İslâm Fetihleri I", 483. Belâzurî, Kîkan, "Sind bölgesinden Horasan'a komşudur" der. el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân* 495.
- 9 Hindistan'ın kuzeybatısında yer alan Gucerât, Hindistan Cumhuriyeti'ni oluşturan yirmi bir eyaletten biridir. Güneyde ve batıda Umman denizine açılmaktadır. Kuzeybatısında Pakistan İslâm Cumhuriyeti, kuzeyinde Racastan, doğusunda Medya Pradeş ve güneydoğusunda Maharaştra eyaletleri bulunmaktadır. Gucerât, çok eski bir geçmişe sahiptir. İlk ismi Gurceretra, 5. yüzyılın sonlarında Hindistan'a gelen Gucer kabilesine atfedilmektedir. Gazneli Mahmud 416/1025'de bölgeye geldiği zaman Gucerât, Çavlukyalar'ın elindeydi. Hicri/1178'de Gurlular'dan Muizzüddin (Şehâbeddin) Muhammed b. Sâm Gucerât'a bir sefer düzenlediyse de başarılı olamadı. Gucerât, kesin olarak Delhi Sultanı Alâeddin Halacî zamanında (1296-1316) fethedilmiştir. Babürlü sultanlarının elinde olan eyalet, 1758'de Maratarlarca işgal edilmiş, İngiliz idaresi zamanında ise 1857 ayaklanmasında eyalet haline getirilmiştir. Bkz. Khaliq Ahmad Nizami, "Gucerât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 171-172.
- 10 Herat'ın doğu ve güneydoğusunda bulunan Orta Afganistan'ın dağlık bölgesiyle Garcistan'ın (Garşistan) güneyi, Cûzcân, Ferahrûd, Herîrûd ve Murgap nehirlerinin yöresindeki topraklara Gûr denilirdi. Bkz. İqtidar Husain Siddiqui, "Gurlular" (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 207-214.
- 11 Anne Marie Schimmel, "Islamic Literatures of India", *A History of Indian Literature* (Germany: Otto Harrassowitz, 1973), 2.
- 12 el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 188,198, 428, 432.

Araplarla Hintliler arasında ticari ve askeri ilişkilerin İslâm'ın gelişinden sonra da devam ettiği görülür. Hz. Peygamber'in Hindistan hakkında bilgi sahibi olduğuna dair rivayetler mevcuttur.¹³ Hz. Ömer zamanında Muğire b. Ebî'l-Âs, Sind'deki Deybül limanına, Hz. Osman'ın halifeliği zamanında ise Abdullah Hukeym b. Cebele el-Abdî, Sind'e gönderilmiştir. Hz. Ali döneminde ise el-Hâris b. Mürre el-Abdî, Kikan'a gitmiştir.¹⁴ Muâviye b. Ebî Süfyân zamanında ise el-Mühelleb b. Suf râ komutasındaki ordu Sind topraklarını kontrol altına almıştır. el-Mühelleb b. Suf râ, Mültan ve Kabil arasındaki Benne ve Ehver'e (Lahor) gitmiş ve burada Benne savaşı olmuştur. Bu iki bölge Multan ile Kâbil arasındadır. Daha sonra Muaviye zamanında Abdullah b. Sevvâr el-Abdî, Hint sınırlarına vali olarak tayin edilmiştir. Abdullah b. Sevvâr, Kikan üzerine yürümüş ve orayı ele geçirmiştir. Kikanlılar, Türklerden yardım istemiş ve yapılan savaşta Abdullah b. Sevvâr öldürülmüştür.¹⁵

Sonraki dönemlerde de Sind'e seferler devam etmiştir. Mekrân fethedilmiş ve burası şehir haline getirilmiştir. Daha sonra, Bûkan ve Kikan'da zafer kazanılmış, Kusdar fethedilmiştir. Sind'e yapılan nihai zafer ise 92/711 yılında Muhammed b. Kâsım es-Sekafî tarafından gerçekleştirilmiştir. Kâsım es-Sekafî, önce Sind'i daha sonra İndus (Mihrân) nehrini aşarak Mültan'a kadar ulaşmış daha sonra Deybül'e kadar ilerlemiş ve burayı da ele geçirmiştir. Muhammed b. Kâsım döneminde Kuzey Hindistan'ın büyük bir bölümü ele geçirilmiştir. Yezid'in, Muâviye b. el-Mühelleb ile beraber Muhammed b. Kâsım'ı öldürmesinden sonra bölge halkının onun için yas tuttuğu söylenir. Yine Yezid'in zulmünden kaçan Arapların Sind'e göç ettiklerine dair rivayetler vardır.¹⁶

Müslüman yönetimine boyun eğen Hintli prenslerden bazıları, Muhammed b. Kâsım'ın ölümünden sonra bağımsızlıklarını geri kazanma imkânı bulmuştur. Ama yine de Emevî halifeleri Sind'e seferler yapmaya devam etmişlerdir. Muhammed b. Kâsım'dan sonra anlaşmaları fesheden Hint prensleriyle mücadele etmişlerdir. Müslümanların bölgedeki durumu Emevîler döneminin sonuna doğru bozulmaya başlamıştır. Bu duruma Irak ve Suriye'de yaşanan ayaklanmaların olumsuz etkileri neden olmuştur. Emevî halifelerinin Sind üzerinde etkili bir kontrol sağlayamaması sebebiyle bölge, hilafetin merkezi yönetiminden çeşitli nedenlerle kaçan mülteciler için bir sığınak haline gelmiştir.¹⁷

Hint bölgesine yapılan seferler Abbâsîler zamanında da devam etmiştir. İlk Abbâsî halifesi Saffah, Sind'e bazı komutanlar göndererek Emevîlerin atadığı

¹³ Khaliq Ahmad Nizami, "Hindistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 85-92.

¹⁴ Ali b. Hamid Ebî Bekr Kûfî, *Fethnâme ma'rûf be Çeçnâme*, thk. tsh. Ömer b. Muhammed Davudpute (Haydarabad-Dekken, 1358), 72-76.

¹⁵ Ali b. Hamid Ebî Bekr Kûfî, *Fethnâme ma'rûf be Çeçnâme*, 72-76; Muhammed Kâsım Hindûşâh b. Gulâm Alî el-Esterâbâdî, *Tarih-i Firişte Ez Âğaz ta Bâbü*, 51; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, 496; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, çev. Abdülkerim Özeydin (İstanbul: Bahar Yayınları, 2014), 2014, 3: 453.

¹⁶ Ali b. Hamid Ebî Bekr Kûfî, *Fethnâme ma'rûf be Çeçnâme*, 94; el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, 496-504; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2014, 4: 530; Seyyid Muhammed Ma'sum Bekri, *Tarih-i Ma'sumi (Tarih-i Sind)*, thk. Ömer b. Muhammed Davutpute (Bombay 1938: Tahran, Esatir Yayınları, 1382/2003), 4-8; S. M. Ahmed, *Islam in India and the Middle East* (Allahabad: Abbas Manzil Library, 1955), 13-14.

¹⁷ Y. Friedmann, "Studies in Memory of Gaston Wiet", *A contribution to the early of Islam in India*, ed. Miriam Rosen- Ayalon (Jerusalem: Institute of Asian and African Studies the Hebrew University of Jerusalem, 1977), 314-315.

valileri azletmek istemiştir. Yine Ebû Ca'fer Mansur da Sind'e bir ordu göndermiş,¹⁸ Ömer b. Hafs'ı bu bölgeye vali atamıştır. Abbâsî valisi Ömer b. Abdülazîz el-Hebbârî, halife Mütevekkil-Alellah'ın öldürülmesini (247/861) takiben bağımsızlığını ilân etmiştir. Halife Mu'temid-Alellah döneminde Saffârî emîrleri Ya'kûb b. Leys ve Amr b. Leys'in idaresine verilmesi dışında Sind, bundan sonra Gazneliler'in gelişine kadar Hebbârîler tarafından yönetilmiştir. Yerli halk ile Arapların bir arada yaşadığı Abbâsîler'in ilk döneminde başlayan Kuzey ve Güney Arapları arasındaki rekabet, İslâm dünyasının diğer yerleri gibi Sind'de de istikrarsızlığa yol açmış; özellikle Hâricî ve İsmâilî-Karmatî faaliyetlerinin yoğunlaşmasına ortam hazırlamıştır.¹⁹

Abbâsîler döneminde ilim ve kültürün yükselişiyle birlikte, Hint ilmî eserleri Arapçaya tercüme edilmiştir. Hint ve Müslüman âlimleri arasında ilmî ve dinî konularda münazaralar yapılması da ilmî sahada oldukça önemli gelişmeleri beraberinde getirmiştir. Bu süreçte Bermekîlerden Yahya Bermekî, oğlu Musa ve torunu Yahya Bermekî'nin büyük etkisi olmuştur. Bermekîler, tıp ve sağlık konusunda ilim tahsil edenleri Hindistan'a göndermiş, diğer taraftan da Hintli yazar ve bilim insanlarını Bağdat'a davet ederek onların bilgilerinden yararlanma yoluna gitmişlerdir. Böylece tıp, felsefe ve yıldız bilimi alanında çok sayıda eser Arapçaya tercüme edilmiştir.²⁰

4./10. yüzyılın sonlarında başlayan Gazneli akınları Hindistan'da İslâm fetihleri açısından yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. İslâm'ın Hindistan'ın diğer bölgelerine yayılması 6./12. yüzyılın ikinci yarısında Gurluların Gazne'ye hâkim olmasından sonra başlamıştır. 7./13. yüzyıl ise Delhi Sultanlığı döneminin başladığı yıllardır. 1526'ya kadar kurulan birçok hanedanlıktan sonra Bâbü'ün Ludi hanedanına son vermesiyle Bâbü imparatorluğu kurulmuştur.²¹ Bâbürlü Devleti 1739 yılında Nadir Şah tarafından işgal edilmiştir. Bu dönemde Hindistan'da güç mücadelesi Afganlar ile Maratalar, Catlar ve Sihler arasında gerçekleşmiştir. 1784 Kanunu ile Doğu Hint Şirketi Hindistan'da daha rahat hareket imkânına kavuşmuş, 1793 Kanunu ile de yetkilerini arttırmıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde ise alt kıtanın büyük bir kısmı İngilizlerin sömürgesi altına girmiştir.

22

¹⁸ Bekri, *Tarih-i Ma'sumi (Tarih-i Sind)*, 31.

¹⁹ Özcan, "Sind", 37: 243.

²⁰ Siyavuş Yâri, "Gosteriş-i Nufuz-ı Din-i İslâm der Şibhi Kârre-i Hind ez Karn-ı Evvel tâ Pencom h.k.", *Pijûhiş-i Tarihi Danişgah-i İsfahan Danişkede-i Edebiyat ve Ulum-i İnsani* 1 (Bahar 1388), 129-142.

²¹ Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 1:127; Ethem Ruhi Fıçlalı, "XIX. yüzyıl Sonlarında Hindistan (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 1 (1983), 6-7; Azmi Özcan, "Hindistan" (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18:75-76; Bota Bokuleva vd., "Türk Kültürünün Hindistan Uygurluğuna Etkisi", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 12:1 (Yaz 2012), 442.

²² Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 3:55-59; Özcan, "Hindistan", 18:78; Fatih Erkoçoğlu, "Hindistan Notları", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2015), 172; Nagehan Elemana, "Hint Müslümanlarının Düşünce Dünyasında Siyasal Çözüm Arayışları", *Tarihin Peşinde-Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14 (2015), 415; Abdülhamit Birışık, "Hint Alt Kıtası'nın İslâmî Tarihi", *Sabah Ülkesi: Üç Aylık Kültür- Sanat ve Felsefe Dergisi* 39 (Nisan 2014), 21.

3. Şiîliğin Hint Coğrafyasına Girişi ile İlgili İddialar

3.1. Şiîliğin Bölgeye Girişini Hz. Ali Dönemiyle İlişkilendirme Çabaları

Hint coğrafyasına Şiîliğin girişi ile ilgili birçok iddia ileri sürülmüştür. Şiîler tarafından dile getirilen bu iddialara bakıldığında Şiîlik, Müslümanların Sind'e nüfuz ettikleri ilk dönemlere kadar geri götürülmektedir.

Bu konuda önemli çalışmaları bulunan Rizvi, Şiîliğin bölgeye girişini Hz. Ali dönemine kadar götürerek görüşlerini İbnü'l-Esir'in *el-Kâmil fi't-Târih*²³ eserine dayandırmaktadır. Bu bilgiye göre, "Hz. Ali'ye derin bir saygı duyan Cat halkı, daha sonra bu saygıyı onun ulûhiyetine inanacak kadar ileriye götürmüştür."²⁴ Ancak Rizvi'nin iddia ettiği bilgilerin İbnü'l-Esir'in ilgili eserinde yer almadığını tespit ettik. Diğer yandan Hz. Ali döneminde bölgeye düzenlenmiş olan seferlerin Şiîlikle ilişkilendirilmesi, tarihsel ve bilimsel gerçekliklere uygun değildir. Çünkü bu dönemde siyasî-itikadî anlamda bir Şiîlik'ten bahsedemeyiz. Fakat bölgeye çeşitli sebeplerle gidenlerin "Ali taraftarı olduğu" ihtimali üzerinde durulabilir. Rizvi'nin iddiası muhtemelen onun Şiî düşünce sahibi olmasından kaynaklanmaktadır.²⁵

Şiîliğin, Gûr bölgesinde çok erken dönemlerde var olduğu iddialarına, Cüzcânî'nin *Tabakât-ı Nâsırî*²⁶ ve *Tarih-i Firişte*²⁷ adlı eserleri delil gösterilmektedir. Rivayete göre Gûr hanedanı lideri Şenseb, Hz. Ali vasıtasıyla Müslüman olmuştur. Bu nedenle onların imamlara ve Ehl-i Bey'te bağlı oldukları ve Şiîlik inancına sarıldıkları iddia edilmektedir.²⁸

Gûr bölgesinin Hz. Ali vasıtasıyla Müslüman olduğu bilgisi Bayur'a göre efsaneden öteye geçmez. Müslüman Araplar bu bölgeleri fethettikten üç yüz yıl sonra bile Gûrluların hala puta taptıkları, *Tabakât-ı Nâsırî* den yüz yıl önce yazılmış *Târih-i Beyhakî*'de geçmektedir. Buna göre puta tapan Gûr'luların üzerine giden ilk Müslüman'ın, Gazne Sultanı Mahmud'un oğlu Mesut olduğu görülmüştür. Bayur, *Tabakât-ı Nâsırî*'de geçen, Hz. Ali tarafından Müslüman olan efsanevi Gûr sultanı Şenseb'den dolayı bu hanedana "Şensebânî" denildiğini belirtir. Bayur'a göre Gûr bölgesine dair açık tarihi bilgiler ilk olarak 5./11. yüzyılda son büyük Selçuklu Sultanı Sencer devri ile birlikte başlar.²⁹

Yine *Tarih-i Firişte*'de, Gûr bölgesinin Müslüman oluşuyla ilgili farklı rivayetlerin yer aldığı birtakım kaynaklara da yer verilmiştir. Buna göre, *Tarih-i Yemînî* adlı eserde Sultan Mahmud'un 401/1010 tarihinde Gûr bölgesini fethedinceye kadar buranın Müslüman olmadığı bilgisi mevcutken, Cüzcânî'nin *Tabakât-ı Nâsırî* ve Fahreddîn Mübarek Şah'ın *Tarih-i Salâtın-î Gûr* eserlerinde ise bu

²³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 1399, 5: 45-46.

²⁴ Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A Socio-Intellectual History of the Isnâ 'Ashari Shi'is in India* (Australia: Ma'rifat Publishing House, 1986), 1: 138.

²⁵ Rizvi, eserinin sonuç bölümünde imametin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu, Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in kendisinden sonra imam olarak Hz. Ali'yi tayin etmesini engellediğini belirtmektedir. Ona göre o dönemde dini ve manevi değerlerin kıymetini bilen küçük bir azınlık vardı, o da Şiîlerdi. Rizvi, *A Socio-Intellectual History of the Isnâ 'Ashari Shi'is in India*, 1: 388-389.

²⁶ Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, çev. Afaf es-Seyyid Zeydan (Kahire, 2013), 1: 479.

²⁷ Muhammed Kâsım Hindûşâh b. Gulâm Ali el-Esterâbâdî, *Tarih-i Firişte Ez Âğaz ta Bâbüür*, ed. Muhammed Rıza Nasiri (İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı Rayane-i Gaime-i İsfahan, ts.), 1: 90-91.

²⁸ Zabit Haydar Rıza, "Teşeyyu der Şibh-i Kârre-i Hind", *Pejuhişhâ-yi İctimâî* 12 (1377/1998), 83-84; Muhammed Bâkır Misbahzade, *Şiîyan-e Afganistan: Goruhha ve Giruftariha* (Kabil: İntişarat-ı Said, 1393/2014), 69-70; Hüseyin Ali Yezdani, *Difa'î Hazarehâ ez İstiklal ve Tamamiyeti arz-ı Afganistan* (Kum: İntişarat-ı İhsanî, 1372/1993), 1: 78.

²⁹ Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1987, 1: 249-251.

bölgenin Hz. Ali döneminde Müslüman olduğu belirtilir.³⁰ Firişte ise Cüzcanî gibi Gûrluların Hz. Ali aracılığıyla Müslüman olduğunu ve onların Emevîler zamanında başlatılan Hz. Ali ve Ehl-i Bey'te lanet edilmesi uygulamasını Gûr halkının yapmadığını belirtir.³¹

Rizvi ise, Gûr'un Şîî bölge olduğu düşüncesini Cüzcanî ve Firişte'yi kaynak göstererek belirtir. Ona göre Emevîler zamanında Ehl-i Bey'te yapılan zulüm ve baskılar Gûr sultanları tarafından hoş karşılanmamıştır. O dönemde bölge âlimleri imamları ziyarete gitmişler ve onların ilmi konularından istifade etmişlerdir. Örneğin; Ebû Hâlid Kabûlî, Muhammed b. Hanefiyye (81/700)'ye intisab ederek onu imam olarak kabul etmiştir. Daha sonra ise o, bu düşüncelerinden vazgeçerek Zeynelabidin'in müritlerinden olmuş ve onu defalarca ziyaret etmiştir. Ayrıca Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık ile de görüştüğüne dair kayıtlar vardır. Rizvi eserinde, Şensebânî hanedanının, hem Ebû Müslim Horasanî'nin Emevîlere karşı isyanını desteklediğini, hem de Ehl-i Bey'te düşmanlık gösterenlerin karşısında yer aldığını belirtir. Abbâsîlerin ilk dönemlerinde Şîî imamların hapsedildiğini, böylece bölge liderlerinin imamlarıyla temasının kesildiğini belirtir. Ayrıca bölgenin Türk hâkimiyeti altına girmesiyle de Şensebânîler ve diğer Şîîler üzerinde baskı uygulandığını ve onları Sünniliğe zorladıklarını ifade eder.³²

Şîî çalışmalarda, Herat'a bağlı Gûr bölgesinin İran platosunda ilk Şîî bölge olduğu, hatta Kum şehrinden önce Şîîlikle tanıştığına dair iddialar bulunmaktadır.³³ Buna göre Hz. Ali döneminde İslâm'ı kabul eden Gûr halkı, onun ölümünden beş yıl sonra Muâviye'nin gönderdiği ordu tarafından katliama uğramıştır. Bunun sebebi, Muâviye'nin Hz. Ali'ye lanet edilmesi uygulamasını bu halkın kabul etmemesi ve direnmesi olarak belirtilse de diğer kaynaklarda bu savaşın irtidat suçuna dayandırıldığı ileri sürülmektedir.³⁴

Görüldüğü üzere kaynaklarda verilen Hint coğrafyasının önemli merkezlerinden biri olan Gûr bölgesinin ilk Şîî bölge olduğu iddialarının temeli, Gûr halkının Hz. Ali döneminde İslâm'ı kabul etmesi ve Hz. Ali'ye lanet uygulamasını onların reddetmesine bağlanmaktadır. Ancak o dönemde yapılan uygulamaları bir mezhep olarak Şîîliğin işaretleri olarak değil, Emevî-Hâşimî aileleri arasındaki mevcut siyasi anlaşmazlıklarda bölge halkının Hz. Ali taraftarlığına daha yakın olduğunu düşünmek daha isabetlidir.

Bölgeyle ilgili akademik çalışması bulunan diğer bir araştırmacı Derryl N. Maclean, Müslümanların Hint sınırlarına ilk nüfûz ettiği dönemlerden itibaren Ali oğulları (Alids), ilk Şîîler (proto-Shîites) ve Şîîlerden bazı şahısların bu bölgelerde

³⁰ Eserde Gûr halkının inat, isyan, küfür, hıyanet, kötülük ve küstahlık konusunda ileri gittiklerini buna karşılık Gazneli Mahmud'un oraya sefer düzenlediği belirtilir. Bu sefer neticesinde Gûr'un kabile reisi Muhammed b. Sûrî yenilgiye uğramış ve esir alınmıştır. Gûr bölgesine bu şekilde İslâm'ın gittiği ve oranın düzene girdiği konusunda bilgi verilir. Bkz. Ebu'n-Nasr Muhammed b. Abdilcebbar el-U'tbî, *Tarih-i Yemini*, thk. Ali Kavim, çev. Ebu's-Şeref Nasih b. Zafer b. Sa'd Monşî Curfâdegânî (Tahran: Ketabfuruşi-i İbn Sina-Haver, 1334), 199.

³¹ Muhammed Kâsım Hindûşâh b. Gulâm Alî el-Esterâbâdî, *Tarih-i Firişte Ez Âğâz ta Bâbü*, 1: 90-91; Resul Caferiyan, *Tarih-i Teşeyyü Der İran- Ez Âğâz tâ Tulu'i Devlet-i Safevi* (Tahran: Neşr-i İlim, 1390), 279; Muhammed Es'adî, "Evâmil-i Gösteriş-e İslâm ve Mezheb-i Ehl-i Beyt (as) der Şibh-i Kârre", *Faslname-i İmamet Pijuhî 2* (Tabestan 1390), 172.

³² Rizvi, *A Socio- Intellectual History of the Isnâ 'Ashari Shi'is in India*, 1: 138-139; Krş. Haydar Rıza, "Teşeyyü der Şibh-i Kârre-i Hind", 83-84.

³³ Muhtar Aslani, *Tarih-i Peydâyiş-i Teşeyyü' ve Coğrafyâ-yı ân der Karn-i Evvel-i Hicri* (Kum, 1383), 135; Abdülmecid Nasırî Davûdî, *Teşeyyü der Horasan* (Meşhed: Astankuds Rızavî, 1378), 45-46.

³⁴ Kurbanali M. Urzugâni, *Berresî-yi Rişehâ-yi Teşeyyü der Afganistan* (Kum: Mecme' Cihân-i Şiâsinâsî, 1390), 113-114; Habip Demir, *Horasan'da Şîîlik: İran'da Şîîliğin Tarihsel Kökleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 205-206.

görüldüğüne dair bilgilere yer vermiştir. Buna göre, Hz. Ali'nin ilk taraftarlarından olan Hukeym b. Cebele'nin 29/649 yıllarında Mekrân'a sefere çıktığı ve Sind'de Cat halkıyla da yakın ilişkiler içinde olduğu dile getirilmiştir. Hz. Ali'yle yakınlığı bilinen Hukeym b. Cebele, onu öven methiyeler yazmıştır.³⁵ Maclean'ın "ilk Ali taraftarı" (early partisan of Ali) olarak söz ettiği diğer bir isim ise Seyfî b. Fesîl eş-Şeybânî'dir. Onun Hâris b. Mürre el-Abdî (42/662) ile birlikte 39/659 yılında Hz. Ali'nin emriyle Mekrân ve Kandâbîl'e akınlar düzenlediği, Hz. Ali taraftarı olarak Muaviye'ye karşı ilk isyan eden Hucr b. Adîy el-Kindî el-Kûfî'nin (51/671) adamlarından biri olduğu ifade edilmektedir. eş-Şeybânî, Hucr b. Adîy ve ona tabi olan yedi kişiyle birlikte Muaviye'nin emriyle öldürülmüştür.³⁶

Maclean, Sind bölgesinde Atıyye b. Sa'd b. Cünâde el-Avfî el-Cedelî'nin (111/729-30) ismini vererek ondan "Şiî taraftarı" olarak bahsetmektedir. Verilen bilgilere göre Atıyye, Hz. Ali taraftarı olarak İbnü'l-Eş'as'ın maiyetinde Haccâc'a karşı savaşmıştır. Ancak isyan başarısız olunca onun Sind'e kaçtığını söylemektedir. Maclean, bahsedilen bu isimlerin ilk Şiî taraftarı olarak bölgede doğal süreçte ve geçici bir süre için bulduklarını, Şiîliği topluma yayma misyonunda olmadıklarını söylemektedir.³⁷ Haccâc, Muhammed b. Kâsım'a Atıyye'yi sorgulamasını, Hz. Ali'ye lânet ettiği takdirde serbest bırakmasını, aksi halde 400 kırbaç vurduktan sonra saç ve sakalını da kazıtmasını emretmiştir. Atıyye, Hz. Ali'ye lanet etmediği için Haccâc'ın istediği şekilde cezalandırılmış, daha sonra Horasan'a geçmiştir. O, Ömer b. Hübeyre'nin Irak valisi olması üzerine ondan izin alarak Kûfe'ye dönmüş, vefatına kadar orada yaşamıştır. Onun Hz. Ali'yi bütün ashaba üstün tutan bir Şiî olduğu da ileri sürülmektedir.³⁸

3.2. Hint Coğrafyasında Zeydîlik ve İsmâîlîlikle İlgili İddialar

3.2.1. Zeydîlik

Şiîliğin Hint bölgesine Zeydîlik yoluyla girdiğine dair iddiaları genellikle Şiîliği ilk döneme kadar dayandırma çabalarının bir ürünü olarak görmek mümkündür. Bu konuda kaynaklarda yer alan görüşlere baktığımızda Şiîliğin bölgeye Zeydîlik yoluyla girmesindeki faktörlerden biri olarak Zeyd'in annesinin Sind'li olması dile getirilmektedir.³⁹ Zeyd'in annesinin Sind'li olduğu doğru kabul edilse bile o dönemde Zeydîlik'ten itikadî bir mezhep olarak bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Taberî'de geçen rivayetlere göre Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, Muhammed b. Abdullah (Nefsüzzekiyye) ve kardeşi İbrahim'e karşı uyguladığı

³⁵ Hukeym b. Cebele, Cemal vakaasında Hz. Ali tarafında mücadele etmiş ve o sırada öldürülmüştür. Diğer bir iddia ise Hukeym'in'in 'in Basra'da evinde misafir ettiği Abdullah b. Sebe'nin görüşlerinden etkilendiği ve Sebeiyye fırkası sempatzanı olduğu şeklindedir. Bkz. Ali b. Hamid Ebî Bekr Kûfî, *Fethnâme ma'rûf be Çeçnâme*, 72-74; Derryl N MacLean, *Religion and Society in Arab Sind* (McGill University Montreal, Quebec: Institute of Islamic Studies, 1984), 309; İsmail Hakkı Ünal, "Hukeym b. Cebele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 313.

³⁶ MacLean, *Religion and Society in Arab Sind*, 309; Hasan Onat, *Emevîler Dönemi Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 48-63.

³⁷ MacLean, *Religion and Society in Arab Sind*, 310.

³⁸ İsmail Lütfü Çakan Çakan, "Atıyye el-Avfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 62-63.

³⁹ Rizvi, *A Socio-Intellectual History of the Isnâ 'Ashari Shi'is in India*, 1: 139; Es'adî, "Evâmil-i Gösteriş-e İslâm ve Mezheb-i Ehl-i Beyt (as) der Şibh-i Kârre", 179-180.

baskılardan dolayı her iki kardeş Basra, Aden, Sind, Kûfe gibi şehirlere giderek saklanmışlardır.⁴⁰

Konuyla ilgili Şii bakış açısını yansıtan Rizvî'ye göre, Haccâc b. Yusuf'un doğu illerinde valilik yaptığı sırada "Şiilik" büyük ölçüde zayıflamış, Muhammed b. Kâsım'ın bu bölgedeki hâkimiyetinin sona ermesinden sonra Sind'in yönetimi bozulmuş ve Emevî halifeleri tarafından zulüm gören bazı Şii liderler hilafetin uzak bölgelerine iltica etmek zorunda kalmışlardır. Böylece Sind, Gûr, Horasan ve Maveraünnehir, Şii isyanlarının merkezi haline gelmiştir. Abbâsî halifesine isyan eden Muhammed b. Abdullah (Nefsüzzekiyye)'in Sind'e giden oğlu Abdullah el-Eşter'i, Zeydî fikirlere sahip olanlar tarafından desteklendiği görülmektedir.⁴¹

Bahsedilen olay İbnü'l-Esîr'de şu şekilde geçer: Abbâsî halifesi Mansur, "Hezârmerd" diye meşhur olan Ömer b. Hafs'ı (154/771)⁴² Sind'in hâkimi tayin etmiştir. Abdullah b. Hasan'ın oğulları Muhammed ve İbrâhim isyan ettiklerinde Ömer b. Hafs, Sind valisidir. Muhammed, "Eşter" lakabıyla meşhur olan oğlu Abdullah'ı soylu atlar almak için Basra'ya gönderir. Bu atlarla Sind'deki Ömer b. Hafs'ın yanına gideceklerdir. İbnü'l-Esîr, Ömer b. Hafs'ın Şii olduğunu ve Abbâsî halifesi Mansûr'a rağmen Muhammed'e biat ettiğini söyler. Ömer, gelenlere eman verir ve Eşter'i de gizli olarak yanında alıkoyar. Ülkenin ileri gelenlerini, kumandanlarını ve aile fertlerini ona biat etmeye davet eder. Ömer b. Hafs'ın hanımı, Muhammed b. Abdullah'ın öldürüldüğü haberini Eşter'e ulaştırınca o da "durumum ortaya çıktı canım senin boynuna" diyerek Ömer'den eman diler. Ömer de "burada zengin, sözü geçen bir Sind hükümdarı var, çok güçlü birisi ve Resulullah'a karşı da çok saygısı var. Ona haber gönderirim, aranızda bir anlaşma yaparız orada rahatsız edilmezsin" der. Hükümdar, Eşter'e izzet ve ikramda bulunur. Zeydîler'in gizlice Eşter'in yanında toplandıkları ve bunların yaklaşık dört yüz kişi oldukları rivayet edilir.⁴³

Yine İbnü'l-Esîr'e göre, Ömer b. Hafs'tan sonra yerine gelen Hişam b. Amr et-Tağlibî de Hz. Ali'nin torunlarının destekçisidir. O, Sind'e geldiğinde el-Eşter'i yakalatmak için herhangi bir girişimde bulunmamış, onu himaye eden yöneticilerle anlaşma yapıyormuş gibi davranmıştır. Bu sırada Sind'de bir isyan çıkınca isyanı bastırmak için gönderdiği kardeşi Sefennecâ, Abdullah b. Muhammed'i Mihrân nehrinin kıyısında gezinirken görmüş ve kardeşi Hişam onu koruduğu halde o, Mansûr'un emrini yerine getirerek Abdullah ve yanındakileri öldürtmüştür.⁴⁴

Ebu'l-Ferec'e göre Abdullah el-Eşter'in oğlu Muhammed, Sind'li annesi ile birlikte Sind'den Medine'ye gitmiş ve Abbâsî halifesi Mansur'un 158/775 yılındaki ölümüne kadar orada yaşamıştır.⁴⁵

Yine aynı şekilde o dönemde Sind'de Zeydîlerin olduğu iddiasıyla dile getirilen bir başka rivayete göre Abdullah el-Eşter ve Zeydîler, muhtemelen 145-152/762-769 yılları arasında Kandahar'a gitmiş ve orada herhangi bir engelle

⁴⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk* (Mısır, ty.), 7: 519-547.

⁴¹ Rizvî, *A Socio-Intellectual History of the Isnâ 'Ashari Shi'is in India*, 1: 139-140.

⁴² Abdülkerim Özaydın, "Ömer b. Hafs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 63-64.

⁴³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2014, 9: 480-481; Krş. Rizvî, *A Socio-Intellectual History of the Isnâ 'Ashari Shi'is in India*, 1: 139-140.

⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2014, 5: 482.

⁴⁵ Ebu'l-Ferec İsfahânî, *Makâtîlü't-Tâlibîn*, thk. Seyid Ahmet Sakr (Beyrut: Müessisetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 1427/2006), 268 vd.

karşılaşmadan bir süre kalmışlardır. Böylece onların varlıkları Sind'in dışında da bilinmeye başlamıştır.⁴⁶

İslâm Tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan Nefsüzzekiyye isyanı ve bu hareketin taraftarlarının özellikle kuzey Hindistan'da etkili olduğuna dair bilgiler vardır. Bu bilgilere göre halife Mansur, bu hareketin merkezinin Sind olacağı konusundaki endişelerini daha isyanın başlarında Hışam'a söylemiştir. Medine ve Basra'da başarıya ulaşamayan bu isyan, Sind'de isyan eden önemli liderlerin sığınma yeri olmuştur. Ya'kûbî ve Belazûrî'ye göre bu süreçte isyanlar Sind dışına da yayılmıştır. Mülta ve Kandabil'de olan isyanlar ise Hışam b. Amr tarafından bastırılmıştır.⁴⁷

Sonuç olarak söylemek gerekirse; Hilafetin kendi hakları olduğu iddiasıyla ortaya çıkan Zeydîlerin erken dönem tarihleri önce Emevîlere sonra da Abbâsîlere karşı vermiş oldukları bir siyasî mücadeleye dönüşmüştür. İktidara karşı fiili direniş yolunu seçen Zeydîler, Ali oğulları şeklinde tanımlanmıştır. Siyasî temele dayalı olarak başlattıkları bu hareket, 3./9. yüzyılın başlarında itikadî bir yapıya kavuşmuştur.⁴⁸ Dolayısıyla hicretin 2. yüzyılında Sind'de ve Sind'in dışında Zeydîlikten bir mezhep olarak bahsetmek isabetli görünmemektedir. Ancak o dönemlerde siyasî bakımdan Ali oğullarını destekleyen birtakım şahıs ve gruplardan bahsetmek mümkündür. Nefsüzzekiyye taraftarlarının kuzey Hindistan'da etkili olduğu ve özellikle Kandahar'ı merkez edindikleri düşünülürse, siyasî anlamda Zeydî taraftarlığının bölgede varlığının hicri 2. asrın sonu ve 3. asrın başlarında olduğu düşünülebilir.

3.2.2. İsmâîlîlik ve Karmâtîlik

Ca'fer es-Sâdık'ın en büyük oğlu İsmail'in adı etrafında ortaya çıkan İsmâîlîlik, Abbâsîlere muhalif bir organizasyon olarak kendini göstermiş ve bir süre davetlerini gizli bir şekilde yürütmüşlerdir. İsmâîlîliğin Hint coğrafyasında oldukça büyük ve geniş çapta bir etki bıraktığı bilinmektedir. Onların Hint sınırlarına ne zaman ve nasıl girdiğine dair farklı bilgiler mevcuttur. Buna göre Muhammed b. İsmail, Câ'fer es-Sâdık hayattayken önce Cibâl tarafına, Rey'e gitmiş; daha sonra Demâvend'deki Semle (Şalaban?) kasabasına yerleşmiştir. Burada çocukları olmuş, ancak iktidardan korktukları için ailece Horasan'a oradan da Sind'in bir vilayeti olan Kandahar'a gitmişlerdir.⁴⁹

İsmâîlîliğin Muhammed b. İsmail döneminden beri Hint sınırlarında görüldüğü, Muhammed b. İsmail'in altı oğlu ile birlikte halife Harun Reşîd'den (170-93/786-809) kaçıp Hint bölgesine gittiği söylene de⁵⁰ bu kaynakların siyasî ya

⁴⁶ MacLean, *Religion and Society in Arab Sind*, 313.

⁴⁷ El-Ya'kûbî Ahmed b. Ebu Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb İbn Vâdih, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Necf: Maşurati'l- Mektebeti'l- Haydarabad, 1964/1384), 1: 111 vd.; el-İmam Ebi'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cebbar el-Belazuri, *Fütuhü'l-Buldan* (Beyrut: Müessisetü'l-Maarif, 1407/1987), 616-618; MacLean, *Religion and Society in Arab Sind*, 314.

⁴⁸ Bkz. Yusuf Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 7/2 (01 Haziran 2007), 55-93.

⁴⁹ Atâ' Melik Cüveynî, *Târîh-i Cühângüşâ-yi Cüveynî* nşr. Mansur Servet, (Tahran: Müessise-i İntişârât-ı Emîr Kebir, 1378/1999), 421, Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), 165.

⁵⁰ Maclean, İsmâîlî kaynaklardan *Dustûru'l-Müneccimîn*'de İsmâîlîliğin Muhammed b. İsmâîl'den beri var olduğu bilgisinin yer aldığını belirtir. Ayrıca İranlı tarihçi Reşîdüddin Fazlullâh (8/14 yüzyıl)'ın eserinde de benzer bilgilerin yer aldığını söyler. Ancak Maclean, bu bilgilerin

da mezhebî tarafgirlikle şekillenmiş olabileceği ihtimalinden dolayı bize ulaşan rivayetlere ihtiyatla yaklaşmamız gerekmektedir.

Konu üzerinde çalışmaları bulunan Hollister'a göre, "Dünya davet ile canlandı ve yayıldı" düşüncesini temel alan daha geç dönem İsmâîlîler, batını inançlarını, seçtikleri dâîler vasıtasıyla yaymışlardır.⁵¹

Bölgede İsmâîlîlerin dâîler yoluyla etkili olmaya çalıştığına dair ilk rivayetlerden birine göre, 295/907 yılında Emir İsmâîl b. Ahmed zamanında Ya'kup b. Leys (265/879)'in nedimlerinden birisi olduğu söylenen Ebû Bilal adındaki davetçi Gûr dağının eteklerinde ortaya çıkmış ve mezhebin tebliğinde bulunmuştur. O, davetin merkezine "Dâru'l-Adl" ismini vermiş ve Herat civarındaki köylülerden on binlercesini kendi mezhebine çekmeyi başarmıştır. Onun faaliyetleri artınca Herat valisi Muhammed b. Herseme, durumu Emir İsmail b. Ahmed'e bildirmiş, emir de Tıykeş ve Ebû Ali komutasındaki birliği valiye yardımcı olması için göndermiştir. Yaşanan çatışmada birçok İsmâîlî öldürülmüş, Ebû Bilal de esir düşmüştür. Bu hareketin liderleri Buhara, Maverâünnehir gibi şehirlere sürülmüş, böylece Herat, bir süre bu hareketin tesirinden kurtulmuştur. 4./10. yüzyılın sonlarına doğru bütün bir İslâm dünyasında Şîî eğilimlerin artmasına paralel olarak Herat'ta Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin, Hz. Ebu Bekir'in kabilesi Teym ve Hz. Ömer'in kabilesi Adiyy'i lanetlediklerine dair şiirleri pazarda okuyan kişilere rastlandığı görülmüştür.⁵²

İsmâîlî davet Horasan'a Cibâl'in ilk dâîlerinden biri olan Gıyas'ın kişisel inisiyatifıyla götürülmesine rağmen, buraya 10. yüzyılın ilk on yılında getirilmiştir. Horasan'ın ilk baş dâîsi olan Ebû Abdillâh el-Hâdim, bölgesel karargâhını Nisabur'da kurmuştur. Horasan'ın üçüncü baş dâîsi, evvelce Sâmânîlerin hizmetinde önemli bir kumandan olan el-Hüseyn b. Ali el-Mervezî, davanın bölgesel merkezini Merverrûz'a taşımış ve İsmâîlîliği de Talekan, Herat, Gûr ve diğer doğu bölgelerine yaymıştır.⁵³ Hicri 4. yüzyılın başlarında kurulan Fatımî devleti ile birlikte İsmâîlî dâîlerin hilafet merkezinden uzak olmaları sebebiyle İran, Horasan ve Mâverâünnehir gibi bölgelerde davetlerini genişlettikleri görülmektedir.⁵⁴

Hint coğrafyasına İsmâîlîliğin girmesinde Yemen'den gelen dâîlerin de çok büyük etkisinin olduğu görülmektedir. Yemen'e İsmâîlîlik, Mansûrû'l-Yemen İbni Havşeb ve Ali b. Fadl tarafından götürülmüştür. Daveti kısa sürede etrafa yayan Mansûr, Yemen nahiyeleri, Yemâme, Bahreyn, Sind, Hind, Mısır ve Mağrib'e dâîler göndermiş, böylece İsmâîlî davetin Yemen dışında da yayılmasına yönelik girişimlerde bulunmuştur.⁵⁵ İbni Havşeb'in 270/883 yılında Sind'e gönderdiği ilk İsmâîlî dâîsi İbni Heysem'dir. Bu dönemde bir heyet, Mültan'da daveti yaymak için faaliyetlerde bulunmuş ve olumlu sonuçlar almıştır. Hindistan'a (Delhi) giden dâîlerden biri de Celle b. Şeyban (487/1094)'dır. Ondan sonra da yine dâîler bu

güvenilirliği konusunda bazı karışıklıklar olduğunu söylemiştir. Bkz. MacLean, *Religion and Society in Arab Sind*, 316-317.

⁵¹ John Norman Hollister, *The Shi'a of India* (London: Luzac and Company Ltd., 1953), 206.

⁵² Demir, *Horasan'da Şiilik*, 206-207.

⁵³ Farhad Daftary, "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", çev. Mehmet Atalan, *Kelam Araştırmaları* 4/2 (2006), 151.

⁵⁴ Alî Gufrânî, "Maveraünnehir'de Şiiliğin Tarihi: Sâmânîlerin Çöküşünden Moğolların Gelişine Kadar (616-1219)", çev. Şahin Ahmetoğlu, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 270.

⁵⁵ Yusuf Gökalp, "Yemen'de İslâm Siyasi Düşüncesinin Şekillenmesinde Mezhep Faktörünün Etkisi", *International Journal of Cultural and Social Studies* 2/1 (Ağustos 2016), 291-304; Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 171.

bölgeye gitmeye devam etmiştir. Hint coğrafyasında ilk İsmâîlî devlet, Mültan'da kurulmuştur.⁵⁶

Edindiğimiz bilgilere göre İsmâîlîliğin Mültan'da oldukça etkili olduğu görülmektedir. İbn-i Havkal, Mültan'da Karmatîler'in varlığından bahseder.⁵⁷ Makdîsî ise *Ahsenü't-Tekâsim* adlı eserinde 375/975 yılında Mültan'a uğradığını ve bölgenin Şiî olduğunu, ezan ve ikamede *hayya ale hayri'l-amel*'i okuduklarını ifade etmektedir. Yine ona göre bunlar kendi hutbelerini Fâtımî halifeleri adına okurlar ve onların izni olmadan bir şey yapmazlardı.⁵⁸

Bîrûnî'de yer alan bilgilere göre, Mültan, 5./11. yüzyılda Karmatî lideri Celem b. Şeyban tarafından ele geçirilmiştir. O, buranın sakinlerinin ta'zim gösterdiği Güneş Tanrısı (Aditya)'nı yerle bir etmiş, Ümeyye döneminde yapılmış olan camiye yıktırarak yerine aynı yerde yeni bir cami inşa ettirmiştir.⁵⁹

Firişte, 387/997-998 yılında Mültan'da vali olan Şeyh Hamid'in bir İsmâîlî dâîsi olduğunu ve muhtemelen onun Celem b. Şeyban'ın oğlu olduğunu söyler. Yine o, Gazneli komutan Sebük Tegin'in 381/991-992 yılında Mültan'ı işgal ettiğini, daha sonra ise Şeyh Hamid'le ateşkes yaptığını, Gazneliler'in Türk gücünün yükselmesi için İsmâîlî Mültan'ı, eski Hindu hükümdarlarına karşı tampon bölge olarak kullandığını belirtir.⁶⁰

Sebük Tegin'in halefi olan Gazneli Mahmud ise, Mültan valisi Ebû'l-Fütûh'un bâtnî düşünceleri benimsediği ve Mültan halkını bâtnîliğe davet ettiğine dair haberler aldığı anda 396/1006 yılında bölgeye sefer düzenlemiştir. O, Şiîlerden birçoğunu Karmatîliğe eğilimlerinden dolayı öldürmüştür.⁶¹ Gazneli Mahmud, Sind ve Mültan'daki yönetimi ortadan kaldırarak onlara büyük bir darbe vurmuştur. Daha sonra onlar Delhi'de varlıklarını Türk yöneticilerin bölgeye gelmeleriyle devam ettirmişlerdir. İsmâîlîler, Delhi'de Radiyye hükümeti devrinde (634-637/1236-1240) bölgeye gitmişler, ancak gidenlerin çoğu Alaaddin Halaçî (695-715/1296-1316) tarafından katledilmişlerdir. İlerleyen süreçte Fîrûz Tuğluk ise davetin önünü kesmek için önlemler almıştır.⁶²

Daha erken dönemde Sind bölgesinde İsmâîlîliğin etkili olduğu bölgelerden biri de Mansûre (Brahmanad) şehridir. Belâzûrî'ye göre, Mansûre şehri Emevîler döneminde hicrî 110-120/729-738 yüzyılında Muhammed b. Kasım'ın oğlu Amr tarafından ele geçirilmiştir.⁶³ Mansûre'nin Sind bölgesinin önemli şehirlerinden biri olduğunu İbn Havkal da eserinde yer vermektedir.⁶⁴

⁵⁶ Ebrâr Hüseyin, "Hükümetâ-yi İsmâîlîyye Der Şibh-i Kârre Hind tâ Karn-ı Dehhom", *Tulu'* 8/27 (1388/2009), 110; Haydar Rıza, "Teşeyyu der Şibh-i Kârre-i Hind", 85; Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in The Indian Environment* (London, 1964), 4; H. M. Elliot, *The History of India* (London, 1869), 2:571-575; Azim Nanji, *The Nizari İsmâ'ili Tradition* (New York: Caravan Books, 1978), 33-34.

⁵⁷ İbn Havkal, *el-Mesâlik* (Beirut: Daru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1399), 221.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Makdîsî, *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1411/1991), 481.

⁵⁹ el-Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 88.

⁶⁰ Muhammed Kâsım Hindûşâh b. Gulâm Alî el-Esterâbâdî, *Tarih-i Firişte Ez Âğaz ta Bâbür*, 1:83; al-Hamdani, "The Beginnings of The İsmâ'îlî Da'wa in Northern India", 4.

⁶¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2014, 9:153-154; Erdoğan Merçil, "Mahmûd-ı Gaznevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 362-365.

⁶² Haydar Rıza, "Teşeyyu der Şibh-i Kârre-i Hind", 85.

⁶³ el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-Buldân*, 507.

⁶⁴ İbn Havkal, *el-Mesâlik*, 233-234.

Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminde, Sind'e vali olarak atadığı Ömer b. Hafs, Mansûre'yi zorlu bir kuşatma ile ele geçirmiştir. Halife Mu'temid-Alellah zamanında ise Saffârî emîrleri Ya'kûb b. Leys ve Amr b. Leys'in idaresine verilmesi dışında bölge bundan sonra Gazneliler'in gelişine kadar Hebbâriler tarafından yönetilmiştir. Buranın Abbâsî halifesine bağlı bir hanedan olmasına rağmen Ali oğullarına mensup çok sayıda kişinin burada olduğuna dair bilgiler yer almaktadır.⁶⁵

İsmâîlîlik ile ilgili önemli çalışmaları bulunan Hamdânî, 375-416/985-1026 yılları arasında bölgede İsmâîlî düşüncenin hâkim olduğundan bahseder. Bunu Mansûre'de Ali oğullarının sayıca çokluğuna ve o dönemde Sind bölgesinde İsmâîlîliğin çok yaygın olmasına bağlar. Ona göre muhtemelen Mansûre, İsmâîlîliğin aktif merkezlerinden biridir. Bölgede son Hebbârî hükümdarlarının İsmâîlîliği kabul etmeleri üzerine İsmâîlî tehlikesine karşı Gazneli Mahmud, Mansûre'yi ele geçirmiştir. Hicri 416 yılında İsmâîlî yönetime son verilmesine rağmen İsmâîlîlik bölgeden tam olarak silinmemiş ve faaliyetlerine devam etmiştir. Bölgede İsmâîlîliğin etkili olduğu söylenen diğer bir yer ise Gaznelilerin hâkimiyeti zayıfladıktan sonra Sind'de kurulan Sumra devletidir. Buna göre Sumra kabilesi, bölgeye gelen Araplar vesilesiyle Müslüman olmuş, fakat eski Hindu geleneklerini yaşamaya devam etmişlerdir. Hamdânî, bu kabilenin Fâtımî halifesine bağlı olduğunu ancak Karmatî olmadıklarını söyler. Ona göre Sünnî tarihçiler, Sind bölgesinde İsmâîlîleri Karmatî olarak adlandırmakla hata yapmışlardır. Çünkü burada hiçbir zaman Karmatîlik benimsenmemiştir.⁶⁶

İsmâîlîlik ve Karmatîliğin bölgeye girişi ile ilgili verileri sağlıklı bir şekilde değerlendirmek için İsmâîlîliğin ortaya çıkmaya başladığı tarihi göz önünde bulundurmak gereklidir. Buna göre İsmâîlîliğin tarihte Ca'fer es-Sâdık'ın 148/765 yılındaki ölümünden sonra, birtakım alt gruplara ayrılması dışında, 2./8. asrın ortalarından 297/910 yılında Fatımîlerin kuruluşuna kadar geçen yaklaşık bir buçuk asırlık süreçte erken dönem İsmâîlî tarihine ait güvenilir kaynakların son derece az olduğu görülmektedir. Bu süreçte gizli imamların öncülüğünde sürdürülen yer altı faaliyetleri yaklaşık bir asırlık sürenin ardından 260/874 yılında belirli bir neticeye ulaşmış ve eş zamanlı olarak İslâm coğrafyasının Irak, Horasan, Yemen, Mağrip bölgelerinde İsmâîlî dâîler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla en fazla 3./9. asırda tezahür eden bu dinî-siyasî yapının, daha erken dönemdeki Muhammed b. İsmail'in imameti fikri etrafında bir araya gelmiş grubun içerisinden çıktığı öne sürülebilir. Birkaç on yıl içerisinde güney Irak, güneybatı İran, Yemen, Bahreyn, Suriye, Cibal, Horasan, Maveraünnehir, Sind ve nihayetinde Fâtımîler devletinin kurulacağı Kuzey Afrika gibi İslâm âleminin diğer bölgelerine hızla yayılmaya başlamışlardır.⁶⁷

Sonuç olarak şöyle diyebiliriz: İsmâîlî kaynakların dile getirdiği ve İsmâîlîliğin Hint coğrafyasına Câ'fer es-Sâdık hayattayken Muhammed b. İsmail döneminde ulaşan ilk mezhep olduğu iddiası tartışmalıdır. Bölgeye, İsmâîlîliğin

⁶⁵ Mas'ûdî, *Mürücû'z-zzeheb "Meadows of Gold And Mines of Gems"*, çev. Aloys Sprenger (London, 1841), 1: 385; Özcan, "Sind", 37:243; Abbas H. al-Hamdani, "The Beginnings of The Ismâ'îlî Da'wa in Northern India", *The Hamdani Institute of Islamic Studies, Surat* (Cairo: Sirovic Bookshop, 1956, 7; İbnü'l-Esîr, Gazneli Mahmud hicri 416 yılında Sumnat'ın fethinden sonra Mansûre şehrine yöneldiğini, İslâm'dan dönen bir hükümdarları olduğunu ve burayı ele geçirdiğini söyler. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2014, 9: 267.

⁶⁶ al-Hamdani, "The Beginnings of The Ismâ'îlî Da'wa in Northern India", 7-8 vd.

⁶⁷ Muzaffer Tan, "Erken Dönem İsmâîlîlik ve Temel Görüşleri", *Ekev Akademi Dergisi* 39 (Bahar 2009), 73-86.

dâîler yoluyla hicri 3. asırda gittiğini, Mültan, Mansûre, Sumra ve Sind başta olmak üzere İsmâîlî devletlerin bir asırlık sürenin ardından kurulmasıyla da dâîlerin başarıya ulaştığını söylemek mümkündür.

3.2.3. İsnâaşeriyye

Şiîliğin alt kollarından İsnâaşeriyye'nin Hint coğrafyasına ne zaman ve nasıl yayıldığı hakkında çağdaş çalışmalarda farklı görüşler söz konusudur. Momen'e göre İsnâaşeriyye'nin bölgeye girişi tam olarak belli olmamakla birlikte Moğol istilasının (617/1220) yol açtığı yıkımdan sonradır. Bu dönemde İsnâaşeriyye'ye destek veren ilk hükümdarın Sultan Muhammed b. Tuğluk (1325-51) olduğu söylenir. Ancak onun halefleri Şiî karşıtı bir politika izlemiştir. Dekken'de 14. yüzyılın ortasından 16. yüzyılın başlarına kadar hüküm süren Behmenî krallarının Şiî yanlısı olduğu zikredilmektedir.⁶⁸

Hollister ise bölgeye Şiîliğin girişi ile ilgili referansların genelde gulât olarak bilinen Karmatîliğe verildiğini, ama bu durumun İsnâaşeriyye varlığının olmadığı şeklinde bir düşünceye yol açmaması gerektiğini söyler. O dönemlerde İsnâaşeriyye hakkında net bilgi olmamasını onların gulât Şiîlerden daha başarılı bir şekilde takiyye yapmalarına bağlar.⁶⁹

Rizvi ise, Olcaytu Han döneminde (716/1316) Hint bölgesine gelen İsnâaşeriyye'nin yanlarında Şiî âlimi Allâme Hillî ve ona bağlı olanların eserlerini de getirdiklerini belirtir. Bunun yanında ondan önce yazılmış eserlerin de bölgeye girmiş olabileceğini, Fîrûz Şâh Tuğluk (790/1388) zamanında ise İsnâaşeriyye'nin sayısının arttığını, o dönemde İsnâaşeriyye Karmatî veya mülhid olarak nitelenen Nizârî ve Musta'î İsmâîlîlerinden farklı olarak "Râfizî" olarak anıldığını söyler. O, konuyla ilgili Fîrûz Şâh Tuğluk'un kendi eseri olan *Fütûhât-ı Fîrûzşâhî*'deki aşırı mülhid olarak nitelediği Şiîler (Karmatîler) hakkındaki bilgileri şöyle aktarır:

"Onlar mezhebî ilkelerini yaymak için eserler yazarlar, İlk üç halife ve Hz. Aişe olmak üzere önde gelen sahabeleri yererler, Kur'an'a Hz. Osman döneminde ekleme yapıldığına inanırlar. Onlardan doğru yoldan uzaklaştıkları ve sapmaya neden oldukları kanıtlandığı zaman, aralarındaki aşırılık yanlıları infaz edildi. Geri kalanlara da halka açık yerlerde hakaret edici bir şekilde örnek cezalar verildi (Teşhir). Mezheplerin fesatlığını ortadan kaldırmak için kitapları halkın gözü önünde yakıldı. İsnâaşeriyye'nin yaşam tarzı ve inançları ise İsmâîlîlerden farklı görünüyordu. Heretik (sapkın) düşüncelerden üretilen eserlerden çıkan Şiîlik hakkındaki bilgileri yaymak için bir kampanya başlatıldı. Bu, Şiîlere karşı Sünnilerin sempatilerini yok etmek için yapıldı."⁷⁰ Rizvi'nin aktardığı bu bilgilere göre Fîrûz Şâh'ın Şiîler dediği mezhebin Karmatîler olduğu ve bu mezhebi İsnâaşeriyye'den ayrı tuttuğu anlaşılmaktadır.

Bir başka görüşe göre, Şiî Safevi devleti İran'da kurulduktan sonra sûfilerin gizli dergahlarından sultanların sarayına gelmiş, buradan da Hindistan'a yayılmıştır. Bunlardan bazıları Hümâyûn ordusuyla, bazıları Nâdir Şâh ordusuyla bazıları da Bâbüir hükümdarının çöküşü sırasında gelmiştir.⁷¹

⁶⁸ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'î Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), 103.

⁶⁹ Hollister, *The Shi'a of India*, 101.

⁷⁰ Rizvi, *A Socio-Intellectual History of the Isnâ 'Ashari Shi'is in India*, 1: 157-158.

⁷¹ S. M Ahmed, *Islam in India and the Middle East* (Allahabad: Abbas Manzil Librariy, 1955), 162-163.

Bölgeyle ilgili araştırmaları olan Titus, Hint coğrafyasına İsnâaşeriyye'nin girişi ve yayılmasının 13. yüzyılda Moğol istilasının sonucu olarak kendi topraklarından sürülenlerin bölgeye gelmesiyle gerçekleştiğini söyler. Gelenler arasında prensler, âlimler, ilmi ve edebi alanlarda ünlü insanların olduğunu da söyler.⁷² Ayrıca bölgede İsnâaşeriyye'nin gittikçe yayılması ve yerleşmesinde kuzeydeki imparator ve hanedanların ordularında çok fazla yabancı askerinin bulunması da etkili bir unsurdur. Bu bilgiye göre, Türk, İran, Tatar ve Gürcüler'den oluşan askerlerin çoğu Şiidir. Bunun sonucu olarak özellikle Güney Hindistan'da bu birliklerin istihdam edilmesine bağlı olarak Dekken'de 1347'de Behmenî krallığı kurulmuştur. Daha sonra da Şii Sünnî çekişmesine bağlı olarak büyük krallıkların bölünmesiyle ortaya çıkan Şii hanedanları yoluyla Şiilik, Dekken boyunca yerleşmiştir.⁷³

Titus, İsnâaşeriyye'nin bölgeye girişinde, bölgede kurulan Şii krallıklara yönelik İran'ın etkisinin diğer bir faktör olduğunu ileri sürmüştür. O, buna örnek olarak Behmenî hanedanlığının dokuzuncu sultanı olan I. Ahmed Şah'taki dönüşümü göstermiştir. Onun İran'da Şâh Ni'metullâhî Velî'ye olan ilgisi ve onunla iletişim kurması da gösterilen sebeplerden biridir. Titus aynı şekilde ilerleyen dönemlerde Şiiliğin Hindistan'da yayılmasında, Bâbürlüler döneminde Bayram Han başta olmak üzere diğer İranlı Şii'lerin etkisinden de bahseder. Bayram Han'ın, Hümayûn Şah (1526-1858) yönetiminde etkili olduğu görülmektedir.⁷⁴

İsnâaşeriyye'nin Hint coğrafyasına girişi ile ilgili verileri değerlendirdiğimizde, genel olarak mezhebin bölgeye gelişinin 13. yüzyılda Moğol istilasının sonucuna bağlandığı görülmektedir. Bu tarihten sonra bölgede İsnâaşeriyye yanlısı hanedanların olduğu düşünülürse, bu görüşün isabetli olduğu söylenebilir. Daha önceki tarihlerde İsnâaşeriyye'nin bölgede olma ihtimali ise mezhep taraftarlarının inançlarını takiyye yaparak bireysel olarak sürdürdükleri şeklinde değerlendirilebilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Hint coğrafyasının Araplarla bağlantıları, İslâm'dan öncesine kadar uzanmaktadır. İslâm'ın gelişinden sonra da Müslüman Arapların bölgeyle ticari ve askeri ilişkilerini devam ettirdiği görülmektedir. İlk defa Hz. Ömer'le başlayan seferler, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde de devam etmiştir. Bu dönemlerde Sind, Mekrân ve Kikân'a kadar uzanan fetihler gerçekleştirilmiştir. Hint bölgesine yapılan seferlerin nihai zaferi ise Emevîler döneminde lojistik ve stratejik önemi olan Sind bölgesine Muhammed b. Kâsım tarafından gerçekleştirilmiştir. Emevîlerden sonra Abbâsîler döneminde devam eden seferler neticesinde, Müslümanlar aynı zamanda Hint kültürüyle de yakından ilgilenmiş, ilmî ve felsefî eserleri Arapçaya tercüme etmişlerdir. Emevîler zamanında başlayan tercüme faaliyetleri Abbâsîler döneminde de genişleyerek devam etmiştir.

Çalışmamızın temelini oluşturan Hint coğrafyasına Şiiliğin ve alt kollarının ne zaman girdiği konusunda farklı görüşler ve iddialar ileri sürülmüştür. Şii kaynaklar tarafından Şiiliğin bölgeye girişi, Hz. Ali döneminde, onun bölgeye seferler düzenlemesi ve bazı komutanların oraya gitmeleriyle ilişkilendirilmiştir. Ayrıca bölgeye Hz. Ali taraftarı birçok sahabe ve tabîinden kimselerin göç etmeleri

⁷² Murray T. Titus, *Islam in India and Pakistan* (Calcutta/India: Y.M.C.A. Publishing House, 1959), 95.

⁷³ Titus, *Islam in India and Pakistan*, 89.

⁷⁴ Titus, *Islam in India and Pakistan*, 90-93.

de bu görüşe delil olarak gösterilmiştir. Bu düşünceyi savunanların mezhebî taassubun etkisinde kaldığı söylenebilir.

Bölgeyle ilgili önemli çalışmaları bulunan Rizvî'nin, Şiîliğin Hint coğrafyasına girişini Hz. Ali dönemine kadar götürerek kaynağını İbnü'l-Esir'in *el-Kamil fi't-Tarih* adlı eserine dayandırması da onun Şiî düşünce sahibi olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Rizvî'nin iddia ettiği bilgiler, İbnü'l-Esir'in ilgili eserinde yer almamaktadır. Ayrıca bu bilgiler İbnü'l-Esir'in bahsedilen eserinde geçse bile Hz. Ali döneminde bölgeye düzenlenmiş olan seferlerin Şiîlikle ilişkilendirilmesi tarihsel ve bilimsel gerçekliklere uygun değildir. Çünkü bu dönemde siyasî-itikadî anlamda bir Şiîlikten bahsedemeyiz.

Şiîliğin Hint coğrafyasına girişinin Gûr bölgesi üzerinden olduğunu savunanların görüşü ise buranın Hz. Ali aracılığıyla Müslüman olduğu ve onların Emevîler'in hutbelerde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e lanet okutulması geleneğini uygulamadığıdır. Bu bilgiler doğru kabul edilse dahi bölgenin Hz. Ali ve ailesine yani Ehl-i Beyt'e yakınlık duymalarını, onların Şiî mezhebinde olmalarıyla değil, Emevîlerin zulmüne karşı gösterilen tepkinin sonucu olarak peygamber ailesine gösterilen siyasî bir taraftarlık olarak düşünmek mümkündür.

Emevîler ve Abbâsîler döneminde Ehl-i Beyt'e yapılan baskı ve zulümlerden dolayı bu bölgeye göç eden Ali oğullarının bölgede Şiîliğin yayılmasına etki ettiği iddiaları dile getirilmektedir. Şiîliğin Hint coğrafyasına girişinin Zeydiyye ve Nefsüzzekiyye hareketi ile bağlantısı olduğuna dair iddialar, Abdullah b. Hasan'ın çocuklarının bu bölgeye göç etmesi ve Zeydiyye taraftarlarının Abdullah el-Eşter'in etrafında toplanmalarına dayandırılmaktadır. Medine ve Basra'da başarıya ulaşamamış Nefsüzzekiyye hareketi için burası önemli liderlerin sığınma yeri olmuştur. Dolayısıyla iktidara karşı fiili direniş yolunu seçen ilk Zeydîleri, Abbas oğulları ve Ali oğulları arasındaki muhalefet hareketinin bir yansıması şeklinde tanımlamak daha isabetlidir. O dönemde Zeydîlikten itikadî bir mezhep olarak bahsetmek mümkün değildir.

İsmâîlîliğin Muhammed b. İsmail döneminden beri Hint coğrafyasında olduğu şeklinde aktarılan rivayetlerin siyasî ya da mezhebî tarafgirlikle söylendiği görülmektedir. İsmâîlîliğin bölgeye en erken hicri 2. asırda gittiği İsmâîlî kaynaklarda belirtilse de bu dönemde siyasî ve itikadî bir İsmâîlî hareketten bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Bölgeye İsmâîlîliğin girmesinde Yemen'den giden dâîlerin çok büyük etkisi olmuştur. Mansûru'l-Yemen İbn-i Havşeb ve Ali b. Fadl tarafından götürülen davet kısa zamanda meyvelerini vermiş, Hint coğrafyasında ilk İsmâîlî devlet hicri 3. asırda Mülta'n'da kurulmuştur. Bu İsmâîlî devlet, Fâtımîlere bağlı olarak hareket etmiş ve Fâtımî halifeleri adına hutbe okumuşlardır. Yine aynı şekilde Hint coğrafyasının Mansûre ve Sumra adlı bölgelerinde İsmâîlî yönetimin kurulduğu ve Fâtımîlere bağlı olarak yaşadıkları tespit edilmiştir. Neticede Hint coğrafyasına İsmâîlîliğin dâîler yoluyla hicri 3. asırda gittiğini, Mülta, Mansûre, Sumra ve Sind başta olmak üzere İsmâîlî devletlerin bir asır sürenin sonunda kurulmasıyla da dâîlerin neticeye ulaştığını söylemek mümkündür.

İsnâaşeriyye'nin Hint coğrafyasına 13. yüzyılda Moğol istilasının sonucu olarak göçlerle girmiş olabileceği ihtimali üzerinde durulabilir. Bu tarihten sonra bölgede İsnâaşeriyye yanlısı hanedanlarının olması ve İsnâaşeriyye devletlerinin kurulması bu düşünceyi destekler görünmektedir. Ancak bu, daha önce İsnâaşeriyye'nin bölgede varlığının olmadığı anlamına gelmemelidir. Mezhep taraftarları inançlarını bireysel düzeyde yaşayıp takiyye yapmış olabilirler.

Sonuç olarak Şîliğin Hint coğrafyasına girişini Hz. Ali dönemine kadar dayandırmak bölgeye Şîliğin girişini erken tarihe kadar götürme çabalarının uzantısı olarak kabul edilebilir. Bölgede Hz. Ali taraftarları olarak belirtilen isimlerin Şîlikle ilişkilendirilmesini Şîî kaynakların sıkça başvurduğu yöntemlerden biri olduğunu göz önünde bulundurursak bu iddiaların doğru bir yaklaşım olmadığını ifade edebiliriz.

Kaynakça

- Ahmad Nizami, Khaliq. "Gucerât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 171-172. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ahmad Nizami, Khaliq. "Hindistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 85-92. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ahmad, Aziz. *Studies in Islamic Culture in The Indian Environment*. London, 1964.
- Ahmed, S. M. *Islam in India and the Middle East*. Allahabad: Abbas Manzil Library, 1955.
- Ali b. Hamid Ebî Bekr Kûfî. *Fethnâme ma'rûf be Çeçnâme*. thk. Ömer b. Muhammed Davudpute. Haydarabad-Dekken, 1358/1979.
- Ansari, A.S Bazmee. "Deybül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 262. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aslani, Muhtar. *Tarih-i Peydâyiş-i Teşeyyü' ve Coğrafyâ-yı ân der Karn-i Evvel-i Hicri*. Kum, 1383.
- Asrar, Ahmed. "Hint Alt Kıtası". *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar III. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 1998, 287-300.
- Avcu, Ali. *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Bayur, Y. Hikmet. *Hindistan Tarihi*. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.
- Bekrî, Seyyid Muhammed Ma'sum. *Târih-i Ma'sumi (Târih-i Sind)*. thk. Ömer b. Muhammed Davutpute. Bombay 1938: Tahran, Esatir Yayınları, 1382/2003.
- el-Belâzurî *Fütûhu'l-Buldân*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- el-Belâzurî, el-İmam Ebi'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cebbâr. *Fütûhu'l-Buldân*. Beyrut: Müessisetü'l-Maârif, 1407/1987.
- Birişik, Abdülhamit. "Hint Alt Kıtası'nın İslâmî Tarihi". *Sabah Ülkesi: Üç Aylık Kültür- Sanat ve Felsefe Dergisi* 39 (Nisan 2014), 18-23.
- Birişik, Abdülhamit. "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler". *Divan İlmî Araştırmalar* 2/17 (2004), 1-62.
- el-Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku mâ li'l-Hind*. Dekken: Matbu'atu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1377/1958.
- Bokuleva, Bota vd. "Türk Kültürünün Hindistan Uygarlığına Etkisi". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 12/1 (Yaz 2012), 441-454.
- Caferiyan, Resul. *Tarih-i Teşeyyü Der İran- Ez Ağâz tâ Tulu'i Devlet-i Safevî*. Tahran: Neşr-i İlim, 1390/2011.
- Cûzcânî. *Tabakât-ı Nâşirî*. çev. Afaf es-Seyyid Zeydan. Kahire, 2013.
- Cüveynî, Atâ' Melik. *Târih-i Cühângüşâ-yi Cüveynî* nşr. Mansur Servet, Tahran: Müessise-i İntişârât-ı Emîr Kebir, 1378/1999.
- Çakan, İsmail Lütfü. "Atıyye el-Avfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 62-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Daftary, Farhad. "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan Ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi Ve Milliyetçi Hareketler". çev. Mehmet Atalan. *Kelam Araştırmaları* 4/2 (2006), 139-158.

- Davûdî, Abdülmecid Nasırî. *Teşeyyü Der Horasan*. Meşhed: Astankuds Rızavî, 1378/1999.
- Demir, Habip. *Horasan'da Şiilik: İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Ebü'l-Ferec İsfahânî. *Makâtülü't-Tâlibîn*. thk. Seyid Ahmet Sakr. Beyrut: Müessisetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 1427/2006.
- Elemana, Nagehan. "Hint Müslümanlarının Düşünce Dünyasında Siyasal Çözüm Arayışları". *Tarihin Peşinde-Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14 (2015), 407-436.
- Elliot, H. M. *The History of India*. London, 1869.
- Erkoçoğlu, Fatih. "Hindistan Notları". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2015), 169-198.
- Es'adî, Muhammed. "Evâmil-i Gösteriş-e İslâm ve Mezheb-i Ehl-i Beyt (as) der Şibh-i Kârre". *Faslname-i İmamet Pijuhi* 2 (Tabestan 1390/2011), 158-187.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "XIX. yüzyıl Sonlarında Hindistan (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 1 (1983), 1-24.
- Gökalp, Yusuf. "Yemen'de İslâm Siyasi Düşüncesinin Şekillenmesinde Mezhep Faktörünün Etkisi". *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 2 (Ağustos 2016), 291-304.
- Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 7/2 (01 Haziran 2007), 55-93.
- Gufrânî, Alî. "Maveraünnehir'de Şiiliğin Tarihi: Sâ mânîlerin Çöküşünden Moğolların Gelişine Kadar (616-1219)". çev. Şahin Ahmetoğlu. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 221-237.
- al-Hamdani, Abbas H. "The Beginnings of The Ismâ'îlî Da'wa in Northern India". *The Hamdani Institute of Islamic Studies, Surat*. 8-16. Cairo: Sirovic Bookshop, 1956.
- Haydar Rıza, Zabıt. "Teşeyyü der Şibh-i Kârre-i Hind". *Pejuhişhâ-yi İctimâi* 12 (1377/1998), 82-102.
- Hollister, John Norman. *The Shi'a Of India*. London: Luzac and Company Ltd., 1953.
- Hüseyin, Ebrâr. "Hükümetâ-yi İsmâîliyye Der Şibh-i Kârre Hind tâ Karn-ı Dehhom". *Tulu'* 8/27 (1388/2009), 107-130.
- İbn Havkal. *el-Mesâlik*. Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1399.
- İbn Hurdâzbih. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. çev. M. Jan de Goeje. Beyrut: Dâru Sâdır-Leiden Briil Matbaası, ts.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târih*. Beyrut, 1399.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târih*. çev. Abdülkerim Özeydîn. İstanbul: Bahar Yayınları, 2014.
- M. Urzugâni, Kurbanali. *Berresî-yi Rişehâ-yi Teşeyyü'der Afganistan*. Kum: Mecme' Cihân-ı Şiâsinâsî, 1390/2011.
- MacLean, Derryl N. *Religion and Society in Arab Sind*. McGill University Montreal, Quebec: Institute of Islamic Studies, 1984.
- Makdîsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1411/1991.
- Mas'ûdî. *Mürücü'z-zeheb "Meadows of Gold And Mines of Gems"*. çev. Aloys Sprenger. 5 Cilt. London, The Oriental Translation Fund of Great Britain

- and İreland, 1841.
- Merçil, Erdoğan. "Mahmûd-ı Gaznevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 362-365. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Misbahzade, Muhammed Bâkır. *Şiîyan-e Afganistan: Goruhha ve Giruftariha*. Kabil: İntişârât-ı Said, 1393/2014.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i İslam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Muhammed Kâsım Hindûşâh b. Gulâm Alî el-Esterâbâdî. *Tarih-i Firişte ez Âğaz ta Bâbü*. ed. Muhammed Rıza Nasiri. İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı Rayane-i Gaime-i İsfahan, ts.
- Nanji, Azim. *The Nizari İsmâ'ili Tradition*. New York: Caravan Books, 1978.
- Onat, Hasan. *Emevîler Dönemi Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*. 2. Basım. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Özaydın, Abdülkerim. "Ömer b. Hafs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özcan, Azmi. "Hindistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 75-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özcan, Azmi. "Mülta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özcan, Azmi. "Sind". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 241-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öztuna, Yılmaz. *İslâm Devletleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *A Socio-Intellectual History of the Isnâ 'Ashari Shi'is in India*. 2 Cilt. Australia: Ma'rifat Publishing House, 1986.
- Schimmel, Anne Marie. "Islamic Literatures of India". *A History of Indian Literature*. Germany: Otto Harrassowitz, 1973.
- Sıddıqui, İqtidar Husain. "Gurlular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 207-211. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*. Mısır, ty.
- Tan, Muzaffer. "Erken Dönem İsmâilîlik ve Temel Görüşleri". *Ekev Akademi Dergisi* 13:39 (Bahar 2009). 73-86.
- Titus, Murray T. *Islam in India and Pakistan*. Calcutta/India: Y.M.C.A. Publishing House, II. Baskı, 1959.
- el-U'tbî, Ebu'n-Nasr Muhammed b. Abdilcebbar. *Tarih-i Yemînî*. çev. Ebu's-Şeref Nasih b. Zafer b. Sa'd Monşi Curfâdegânî. thk. Ali Kavîm. Tahran: Ketabfuruşi-i İbn Sina-Haver, 1334.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Hukeym b. Cebele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 313. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Üremiş, Ali. "Sind'de İslâm Fetihleri I". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017). 477-488.
- Y. Friedmann. "Studies in Memory of Gaston Wiet". *A contribution to the early of Islam in India*. ed. Miriam Rosen-Ayalon. Jerusalem: Institute of Asian and African Studies the Hebrew University of Jerusalem, 1977. 309-333.
- el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebu Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb İbn Vâdih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Necef: Manşurati'l-Mektebeti'l-Haydarabad, 1964/1384.
- Yâri, Siyavuş. "Gosteriş-i Nufuz-ı Din-i İslâm der Şibhi Kârre-i Hind ez Karn-ı Evvel tâ Pencom h. k." *Pijûhiş-i Tarihi Danişgah-i İsfahan Danişkede-i Edebiyat ve Ulum-i İnsani* 1 (Bahar 1388), 129-142.
- Yezdânî, Hüseyin Ali. *Difa'i Hazarehâ ez İstiklal ve Tamamiyeti arz-ı Afganistan*. Kum: İntişârât-ı İhsânî, 1372/1993.

Turkish
Journal of
Shiite
Studies

Şiilik Araştırmaları

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 2
Sayı / Issue: 1
Haziran / June 2020

Analysis of the Attribution of *Tazkirāt Al-A'ima* to Allāma Muhammad Bāqir al-Majlesi

Tezkiretü'l-e'immenin Allāme Muhammed Bâkır el-Meclisî'ye Nispetinin Analizi

Hadi Salehizadeh

Ph.D Candidate, Shahid Beheshti University, Faculty of Religious Studies
Iran

h-salehizadeh@sbu.ac.ir - <https://orcid.org/0000-0002-5958-3277>

Ibrahim Noei

Assistant Prof. Dr., Shahid Beheshti University, Faculty of Religious Studies
Iran

e_noei@sbu.ac.ir - <https://orcid.org/0000-0002-5785-2189>

Abbas Ahmadvand

Associate Prof. Dr., Shahid Beheshti University, Faculty of Religious Studies, History
and Civilization of the Muslims Dept.

Iran

a_ahmadvand@sbu.ac.ir - <https://orcid.org/0000-0003-3425-2428>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11.04.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 17.06.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Cilt / Volume: 2 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 52-70

Atıf/Cite as: Salehizadeh, Hadi vd. "Analysis of the Attribution of *Tazkirāt Al-A'ima* to Allāma Muhammad Bāqir al-Majlesi". *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (Haziran 2020): 52-70.

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

Analysis of the attribution of *Tazkirāt Al-A'ima* to Allāma Muhammad Bāqir al-Majlesi

Abstract: Disagreement exists among historical biographers in attributing the authorship of *Tazkirat al-A'ima* to either Allāma Muhammad Bāqir Bin Muhammad Taqii Majlesi or his contemporary scholar of the same name, Muhamad Bāqir Bin Muhammad Taqī Lāhiji. The remaining manuscripts of this book have also been attributed to both writers. The similarity of their first names as well as their fathers' names on the one hand and their contemporaneity on the other, has paved the way for this ambiguity. The present study tries to find the original author of the book through following 3 steps: a) Analyzing the in-textual evidence, b) by analyzing the extracted evidence from the remaining manuscripts of this treatise, c) by reviewing the reports of the historical biographers. This study suggests that the remaining manuscripts of this treatise fall into two categories: Those which contain the original text of *Tazkirat al-A'ima* and those that cover its abridged form. The original version of the treatise is the work of Allāma Majlesi. Even though there is no direct mention of Lāhiji within the remaining manuscripts, a number of biographical books have remarked on it.

Keywords: Shi'ism, Iran, *Tazkirat al-A'ima*, Allāma Muhammad Bāqir Bin Muhammad Taqī Majlesi, Muhammad Bāqir Bin Muhammad Taqī Lāhiji

***Tezkiretü'l-e'immenin* Allāme Muhammed Bâkır el-Meclisî'ye Nispetinin Analizi**

Öz: Tarihi kaynaklarda *Tezkiretü'l-e'immenin* nispeti konusunda bir belirsizlik söz konusudur. Bazı kaynaklarda Allāme Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî Meclisî'ye, bazılarında ise onun çağdaşı ve aynı isimli Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî Lâhicî'ye nispet edilmiştir. Bu eserin her iki yazara da nispet edildiği farklı yazma nüshaları mevcuttur. Bir yandan hem kendi isimleri hem de baba isimlerinin benzerliği, diğer taraftan muasır olmaları bu belirsizliğin ortaya çıkmasına sebep olan unsurlardır. Bu çalışmada üç adımda eserin asıl yazarı tespit edilmeye çalışılmıştır: a) metin içi verileri tahlil etmek, b) günümüze ulaşan nüshalarından çıkarılan delilleri tahlil etmek, c) rical kitaplarındaki bilgileri değerlendirmek. Çalışmamızda yazma nüshalar iki farklı kategoride ele alınmıştır: *Tezkiretü'l-e'immenin* orjinal metnini içerenler ve özetlenmiş halini kapsayanlar. Eserin orjinal metnini ihtiva eden şekli Allāme Meclisî'ye aittir. Yazma nüshalar arasında Lâhicî'den doğrudan söz edilmese de, bazı rical eserlerinde eser ona nispet edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şiiilik, İran, *Tezkiretü'l-e'imme*, Allāme Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî Lâhicî

Introduction

Tazkerat al-A'ima is a treatise written in Persian with the aim of illustrating the lives of the Imāmiyya leaders. It is among the texts which has been both used by the historical biographers and had been duplicated by a large number of scribes. Today, more than 120 copies of this treatise have been introduced in Iranian libraries¹. It had been first published using lithography in 1260 and 1277 A.H. Regardless of its popularity which the book rightfully deserves, discrepancy exists in both the historical biographies and the remaining copies in attributing it to two Shiite authors of the same name: Muhammad Bāqir bin Muhammad Taqī Majlesi (known as Allāma Majlesi, D.1110 A.H), and Muhammad Bāqir Bin Muhammad Taqī Lāhiji². The readers of this treatise are now presented with a number of theories:

- 1) Its real author is Allāma Majlesi and attribution of the treatise to Lāhiji is incorrect.
- 2) This is a work by Lāhiji and not Allāma Majlesi.
- 3) These two scholars had written two different treatises which share the same title.

The third theory is incorrect and is not supported neither by the historical biography books nor the transcripts thus; we are not faced with two separate texts of the same title. The first two theories each have their own supporting and rejecting evidence. For the first time, the present study tries to address the problem of attribution of the text through in-dept. Analysis of the treatise's text along with the analysis of the extra-textual evidence and the data which has been provided by the historical biographers. For this purpose the following steps will be taken:

- 1) Reporting on the account of the remaining copies of this treatise and to whom they have been attributed by the writers and indexers.
- 2) Producing evidence from the treatise's text which is suggestive of the authors' identity.
- 3) Revising the differences within the biographical books and attempting to eliminate them.

1. The First Step: The Remaining Copies of the Text

The Dena list attributes 94 copies of *Tazkirat al-A'ima* treatise to Lāhiji³, and has assigned 16 copies to Allāma Majlesi⁴. In the *Fankha* list, 123 manuscripts

¹ Derāyati, Mostafa, *Dastneveshtehaye Iran (Iranian manuscripts)*, Dena: 2: pp. 1051-54; idem, (Tehran: *Fankha*, 1391) v. 7, pp. 783-90.

² This discrepancy is not limited to this treatise and has also affected other treatises such as *Ikhtiyarāt al-Ayyam al-Saqir*, *Ikhtiyarāt al-Ayyām al-Kabir*, *Tazkira al-Masā'ib wa Istema' al-Nawā'eb*, *Ta'bir Khāb or Ta'bir al-Ru'yā wa Sirāt al-Nijāt* (in translation of Y'rābi Hadith). (See: Mahdavi, Musleh al-Din, *Biography of Allāma Majlesi* (Tehran: Islamic Culture ministry publication house, 1378), v. 2, p. 218.

³ Derāyati, Mostafā (Tehran: *Dena*, 1391), v. 2, pp. 1051 -54.

⁴ Ibid. v. 2, p. 1054.

of this volume are attributed to Lāhiji and no copies of this treatise have been assigned to the Allāma Majlesi.

In the *Fankha* list also, 123 manuscripts of this volume are attributed to Lāhiji, but none to Allāma Majlesi. This suggests that the indexers of the *Fankha* Collection have come to the conclusion that the treatise is written by Lāhiji and not Majlesi. Generally, the remaining copies of *Tazkirat al-A'ima* fall into two categories:

1.1. The First Category: Abridged Copies of the Text

This includes the abridged versions of the *Tazkirat*. The 223 issue of the shrine of Masuma, sister of Ali ibn Musa al Rida, written in 1120 can be recommended as an example. This summarization is certainly created by someone other than Allāma Majlesi.

1.2. The Second Category: Copies of Tazkirat al-A'ima's Text

The unabridged versions of *Tazkirat* are divided into two groups based on their source: those which have been written based on the original copy of the author, and those based on unknown sources. The present research is based on a copy from the former group; copy 874 of the Ihya al-Turath al-Islāmi Center written in 1223 A.H. This copy has been trusted by the researchers as it had been copied from the original text of *Tazkirat* written by the original author. It is almost error-free and contains corrections in the margins by its writer. It also contains the Baliq (Eloquence) emblem at the beginning and the middle of the book which shows the scholars' trust in this version.

2. In-textual Evidence

2.1. Specific Reference to the Master's Quote and his Death, Without Mentioning his Name.

2.1.1. On the Life of Ali ibn Abi Tālib

In the original copy (Ihya Center 874) one reads: "The author declares that although The Imam has miraculously stated it by improvisation through brevity, yet it is possible via reservation (*Taqia*)."

But in the abridged version (*Āstaneh Ma'sumiya*, 1120) under the same part reads: "Master scholar Nur-Allah Muzja'eh has stated regarding these two matters: Although the Imam has stated.

This difference testifies that we are facing a text (issue 874 Ihya Center) from the same scholar whose student has presented a shortened version of his teacher's text (*Āstaneh Ma'sumiya*, 1120) Although the name of the teacher and the student is not clear through this text

2.1.2. On the Life of Fatimah Zahra

The author of the abridged version (1120 *Āstaneh Ma'sumiya*) directly mentions his teacher: "The master teacher, - may he rest in Allah's light, has mentioned in the aforementioned book that the second chapter is on the life of the lady of all the women, Fatima Zahra. But in the original version (Ihya Center 874) we read in the same spot: "Chapter 2: On the life of the lady of all women; Fatima Zahra". The difference between the two is yet an evidence that we are faced with two works: One by the teacher and the other by a pupil of him after his death.

In the abridged version and on the subject of Fatima Zahra's prayer, the author refers to his teacher by stating: "The master teacher has said in the aforementioned book that: On the characteristic of that protected holy person that the prayer of Fatimah Zahra which is famous for ..." but the original version (Ihya Center 874) reads: "Fatima Zahra's prayer which is famous for. As it is obvious again, we are faced with two books and two works: One by the teacher and the other an abridged version by his pupil. The phrase "aforementioned book" regarding the abridgment sermon is in fact *Tazkirat al-A'ima*

2.2. Second Evidence: Stating the Name of the Teacher and His Book

The summarizer, on the life of Imam Hossein - Under the subject of horses tramping on his blessed body, in the abridged version (*Āstaneh Ma'sumiya*, 1120) mentions the name of his master through the title "Sheikh Āla Al-din Muhammad Qaddasa Allah Ruhahu", and refers to parts of his other book; "*Bihār al-Anwār*". The writer even states on the difference in his own and his master's viewpoints and tries to arrive at a consensus of meaning within his master's disparate words. While in the original version, (Ihya Center 874) there is no mention of neither the teacher nor the excerpt from his *Bihār al-Anwār*. Furthermore, whatever has been mentioned there is different from Allāma Majlesi's words in *Bihār al-Anwār*.

2.3. Third Evidence: Knowledge of Rare Books and Accessing Them

With regards to the life of the twelfth Imam, in the original copy (Ihya Center 874), the author quotes a rare book titled "*Farhang al-Muluk*," or "*Asrār al-Ajam*" and "*Jāmāsb Nāmeḥ*". This book, containing nine chapters and written on the skin has been sent by the Grand Minister of Kerman to the author. The author clearly states: "I have not heard anyone, an Arab or a Persian, to have seen or heard about this book." Both the knowledge of such a text and its deliverance by the Minister of Kerman and the fact that ordinary people had not been aware of its existence can indicate that these words could only have uttered by a prestigious scholar such as Allāma Majlesi. This evidence could support the possibility of the book's ownership by Allāma Majlesi, since it is expected of Allāma Majlesi to be in possession of such books as he had many rare titles in his possession. It is also difficult to find the description of Lāhiji's life in the abridged versions, and there doesn't exist any specific titles speaking of him. It is worthy to mention that he has spent a part of his life in India.

2.4. Fourth Evidence: Praise of Sufism

In the chapter about the life of Imam Ali on the subject of the admission of his grace by everyone, we see the following differences in the original and abridged versions: While the abridged copy (*Āstaneh Ma'sumiya*, 1120) we find the praising phrase "and other greatly respected and honored scholars of Sufism, such as the Mawlānā Rūmi, Shams from Tabriz and Sheikh Attār, and Junayd Baghdādi, Bāyazid Tayfour Bastāmi and so on." In the original version (Ihya Center , 874) the phrases respected (*Zavi al-ehterām*) and honored (*Bozorgavār*) are not present. The addition of the aforementioned phrases by the author implies his tendency toward Sufism; as the absence of such complements is more in accordance with the mentality of Allāma Majlesi because his opposition to Sufism is a known fact to all his acquaintances. He rescinds the Sufism and even curses it in his *Hāq al-Yaqin*. The above-mentioned complements about Sufism are more

compatible with the character of Lāhiji, as he is known to have favorable tendencies toward Sufism.

3. The third step:

Revision of the narratives of the Historical Biographers and extra-textual evidence about the author of the treatise.

3.1. The Absence of the Name of the Treaties in Allāma Majlesi's Written Works

A number of autobiographers among Majlesi's relatives or his students have not mentioned the name of this work among his writings. As an example Muhammad Khātun Abādi (1058-1126 A.H), Majlesi's son-in-law, considers Allāma Majlesi's Farsi compilations as his third service and lists the works which he had written in Farsi but does not mention *Tazkirat al-A'ima* among them⁵. He ends his phrase by saying: "I read the book of Ahādith in his presence and in the year one thousand and eighty five he wrote permission for me and provided me with all his works and the works of other scholars whom he had the permission of. Muhammad Hossein Bin Muhammad Sālih Khātun Ābādi (1151 A.H) Who is Allāma Majlesi's grandson has not mentioned any works by the title of *Tazkirat al-A'ima* among 10 Arabic and 49 Farsi works written by Allāma Majlesi⁶.

3.2. Explicit Attribution of the Treatise to Allāma Majlesi

A number has clearly attributed the *Tazkirat al-A'ima* treatise to Allāma Majlesi. Among them Mirza Haidar Ali bin Aziz Allah Majlesi Isfahani, (1214 – 1146) can be named, who is one of Allāma's descendants and in his *Al'Ijaza al-Kābira* treaty attributes *Tazkirat al-A'ima* directly to Allāma Majlesi and considers it as one of his last books written in Farsi. Sheikh Yusuf Bahrāni (d. 1187 A.H) in his treaty titled "Lu'lu', al-Bahrain fi al-I'jaza wa Trajim Rijal al-Hadith"⁷ considers this as Allāma Majlesi's final work in Farsi. Seyyed Muhammad Hossein Hosseini Jalāli (born: 1321 SH) also considers *Tazkirat al-A'ima* as the Allāma Majlesi's 8th book.⁸ Seyyed Ahmad Hosseini Eshkevari believes that many historical biographers and indexers of manuscripts have attributed this treatise to Lāhiji, while in *Tazkirat al-A'ima* the writer refers the reader to his other book, *Bihār al-Anwār* in numerous instances. Therefore, the writer of this treaty must be Allāma Majlesi⁹.

3.3. Stating the Erroneousness of Attribution of this Treaty to Allāma Majlesi:

Some historical biographers have explicitly disagreed with the assignment of this treaty to Allāma Majlesi. They have analyzed the statements made by the scholars on the attribution of the treatise to Allāma and have given their reasons to

⁵ Khātun Abādi, Mohammad Saleh, *Hada'iq al-Muqarabin* (Tehran: Chap va Nashr e Beynalmelal Limited, 1389), p. 250.

⁶ Khātun Abādi, Muhammad Hossein, *List of Titles by Allāma Majlesi* (Tehran University College of Literature Journal, v. 2. Issue 10), throughout.

⁷ Bahrāni Yousuf bin Ahmad, *Lu'lu' al-Bahrain* (Bahrain: Maktaba al-Fakhrawi, 1429), p. 56.

⁸ See, Hossein Jalāli Muhammad Hossein, al-Turāth (Qum: Dalil e Maa publication, 1421), p. 24/2

⁹ Hosseini Eshkevari Ahmad, *Talamiza al-Allāma al-Majlesi* (Qum: Matba,a Khayyam, 1410), p. 177.

disagree with them. As an instance Muhammad Bāqir Khansari, states clearly in *Rawzat al-Janāt*: "The treaties have been attributed by some to a person who is called "Muhammad Bāqir Bin Muhammad", similar to Allāma Majlesi, except he is known in public as "Lāhiji" and not Majlesi and needless to say is a far cry from Majlesi considering his grace, jurisprudence, status, class and studies. Khansāri himself considers the attribution of the treatise to Lāhiji to deserve acceptance¹⁰. He explicitly states in another instance: "Many elders, who have not read Allāma Majlesi's books closely and haven't understood Allāma Majlesi's rights as it is appropriate to him, have attributed *Tazkirat al-A'ima* to him merely by observing that the author has introduced himself as Muhammad Bāqir bin Muhammad Taqī in the sermon of the holy book of remarks that their author, Muhammad Bāqir bin-Muhammad Taqī, while the author of this treatise, although referred to as the Allāma Majlesi, has a much lower position than Allāma¹¹. Muhaddith Nouri (1254-1320 A.H), in agreement with Muhammad Bāqir Khansāri (February, 1313 A.H), disagrees with the appointment of *Tazkirat al-A'ima* to Allāma Majlesi. As the strongest reason for the incorrectness of this attribution and a foolproof evidence of its falseness he points to the 5th chapter of *Riād Al-Ulamā*, which is on the subject of the unknown books, written by Mirza Abd-Allah Isfahāni, Majlesi's student (1066-1130), which has been written during the life of Allāma Majlesi and gives reasons that this treaties is not the work of Allāma. In the aforementioned chapter, he recalled a book titled "Tazkirat al-A'ima fi Zikr al-Akhbar al-Marwiat fi Bayan Tafsir al-Ayat al-Manzila fi Shā'n Ahl al-Bayt al-Islam" which is written by his contemporary scholars, except that his author has tendencies toward Sufism, and at times quotes from *Tafsir al-Safi* by Feyz Kashani (1007-1091 A.H). Muhaddith Nouri says: "How could such a book by Mirza Abd-Allah Isfahāni exist but remain hidden to such a student who has always been with his teacher and had never been separated from him?"¹²

3.4. Resources that Specify the Attribution of the Treatise to Lāhiji

Some of the books by historical biographers, consider Lāhiji as the writer of the treaties: Aqā Buzurg Tahrani (1293-1383), by referring to Mirza Abdullah Afandi, the student of the Allāma Majlesi in Riyad Al-Ulama, regards it erroneous to attribute Tazkerat al-A'emah to Majlesi and considers the words of Mirzā Haidar the descendants of the Allāma Majles in Al-Ejazat al-Kabir as imaginations¹³. Seyyed Mohsen Amin Amili (1284-1371 A.H) also considers the author of the treaties of *Tazkirat al-A'ima* to be Lāhiji, and mentions that this book is attributed to Allāma due to the similarity of the author's name with Allāma Majlesi.

4. Analyzing the Reasons Against Attributing the Treaties to Allāma Majlesi

¹⁰ See, Khansāri Mohammad Bāqir, *Rawzat al-Jannāt*, (Qum: Ismailiyan publication, 1390A.H), v. 2. p. 82.

¹¹ Ibid. v. 1. p. 82.

¹² See, Nouri Hossein bin Muhammad Tāqī, *al-Faid al-Qudsi fi Tarjomāt al-Allāma al-Majlesi* (Qum: Mersad Publication, 1377), p. 142.

¹³ Aqā Buzurg Tehrāni Muhammad Hossein, *al-Dharia* (Qum: Ismailiyan Publication, 1408 A.H), v. 4, p. 26.

4.1. Unawareness of Allāma's Relatives from the Fact that He is its Writer

Muhammad Salih Khātun Ābādi (1058-1126) who is Allāma Majlesi's son-in-law, has been assigned the duty of completing his uncompleted books. He has also written a list to count Majlesi's written works. Nevertheless, he does not include the *Tazkirat al-A'ima* treatises in the list. Muhammad Hussein ibn Muhammad Salih Khātun Ābādi (D. 1151 AH), Allāma Majlesi's grandson has not mention the name of this treatise among his grandfather's writings, either. This problem was first raised by Muhammad Bāqir Khansāri (1226-1313 A.H) in *Rawzāt al-Jannāt*, and has been quoted by others who came after him as a confirmation. Khānsāri, by referring to Sheikh Yusuf Bahrāni, mentions that there are reasons for the wrongness of the attribution, among which the most concise and strongest being that his son-in-law, who is considered as a the dress of the Allāma and has sought to collect his works, has neither attributed it to Allāma nor has mentioned its name, while he has even included Allāma's brief treatises in Farsi¹⁴.

Answer

The absence of this title among Allāma Majlisi's works cannot refute its attribution to Majlesi since many of the books that are now definitely considered to be his works, were not mentioned among his books in that era; this is confirmed by Seyed Musleh al-Din Mahdawi (1294-1374) who speaks about Allāma Majlisi's books in detail in the second volume of his biography of Allāma. He has mentioned 169 books (after eliminating shared names) as the works of Allāma, many of whom have not been mentioned by Allāma majlesi's son-in-law, grandson, or student as his works. As an example; Musleh-al-Din Mahdavi (1294-1374 AH) tells about Majlesi's *Ta'bir al'Ruya* that it is definitely written by Allāma Majlesi's, while those like Muhaddith Nouri believe that this work cannot be relied on because it has not been mentioned in Khātoun Abādi's list of Allāma's books¹⁵.

On the subject of Allāma Majlesi's works remaining hidden to his relatives, it should be said that: A number of Allāma Majlesi's works had been written by the writers which were in his employment, as the researchers of the publication of *Bihār al-Anwār*¹⁶ have stated: " studying the components of the original versions of Bihār al-Anwār - Which is at times in his own handwriting, indicates that he had employed transcribers who have been assigned the task of transcribing his books. "Mullah Zulfiqār" and "Mullah Muhammad Rezā" are two of these amanuenses who have contributed to the transcription of Allāma Majli's *Bihār al-Anwār*, while their names have not mentioned among their contemporary religious scholars. Seyyed Muhsen Amin Amili (1284-1371 A.H) also says that Allāma has had transcribers who, with the guidance from Allāma, narrated material from other sources, which Allāma would consequently organize¹⁷.

¹⁴ See, Khansāri Muhammad Bāqir, *Rawzat al-Jannāt* (Qum: Ismailiyan Publication, 1390 A.H), v. 2, p. 82.

¹⁵ Mahdawi Seyed Musleh al-Din, *Biography of Allāma Majlesi* (Tehran: Islamic Culture Ministry Publishing house, 1378), v. 2, P. 219.

¹⁶ See, Majlesi Muhammad Bāqir bin Muhammad Taqi, *Bihār al-Anwār* (Beiruth: al Wafa Institute, 1403 A.H), v. 102, p. 30.

¹⁷ Amin Amili Muhseni, *A'yan al-Shi'a* (Beiruth: Dar al Tamaruf, 1406 A.H), v. 9, p. 185.

Apart from the reputation of certain Allāma's books such as *Bihār al-Anwar* and the irrefutability of their attribution to Allāma, it should be noted that the books written with the help of the scribes were usually become widespread and their attribution to Allāma Majlesi would not remained hidden; as in the case of his extensive books such as *Bihār al-Anwar* or *Hayāt al-Qulub*, all have accepted their attribution to Allāma. Accordingly, some of the treatises that Allāma had not requested the assistance of a second party in their compilation (such as his margins on the books of others, or the treatises written by him while traveling or at the request of a particular person,) might have remained hidden to the general public and even his relatives. Books such as: *Ikhtiar al-Ayām*, *Tazkirat al-Masā'ib* and *Tabir Khab* are among such writings. The final phrase of *Tazkirat al-A'ima* can be a validation for the insertion of the treatise in this category of his works: 'Thus ended this treaty, وقد فرغت من تسويد هذه الرسالة العاجلة مع وفور الاشتغال و تخلخل الأحوال على سبيل الاستعجال, 'فى مشهد امام المؤمنين. 'I finished writing this urgent treatise while dealing with an abundance of tasks and uncertainties, guided by urgency, in the outlook of Imam of believers.'

The phrase 'تخلخل الاحوال' (Takhalkhul al-Ahwāl) meaning "uncertainty" indicates that the composition of *Tazkirat al-A'ima* has long been started and the author has been working on it in his spare time. The other phrase 'الرسالة العاجلة' (*al-Risāla al-Ajila*) or "urgent treaties" also shows that the author did not spend a considerable time over this treatise, and the time and effort that they were willing to spend had been far greater; however, the preparation and structuring of this treaties, and possibly the collection of the related materials, may have caused him a bit of boredom and fatigue. The phrase 'وفور الاشتغال' (Vufur al-Ishteqāl) 'Abundance of tasks', also suggests that the compilation of this treaties has not been a serious concern for its author and that he has written it while doing his numerous other projects. Moreover, it should not be overlooked that Allāma's place of residence as well as his official seat at school as well as his publications has been the city of Isfahan, and his associates and his students were mainly aware of the writings he had in Isfahan. They might have been unaware of the writings that Allāma has done while traveling. One of the journeys of Allāma had been to the city of Mashhād? the years 1085 and 1086 A.H¹⁸. The date of Allāme Majlesi's permission "اجازه" (Ijāza) to Seyed Abu al-Hasan Astar Ābādi Mashhadi, is 10 Jumaada al-Awwal, 1085 and the date of the permission of Sheikh Hurr Āmili for the Allāma Majlesi, is the first of Jumadi al-Ukhara 1085, and the date of the compilation of the I'teqadāt treaties near the end of Muharrām 1086 and the date of completion of the translation of the verse of Al-Rida , and the treatise of Vajiza is Rajab of the same year, on the way back from Khurāsān's visit. The date of the permission of Muhammad Tahir Qumi (d. 1098 AH) to Allāma Majlesi is, 7 Dhul Qa'da of this year (apparently in Qum)¹⁹. Considering the fact that Allāma Majlesi's permission to Muhammad Salih Khātun Ābādi was issued in 1085 and probably in Isfahan; it seems justified to speculate that Allāma travel from Isfahan to Mashhad began at or near Muharrām of 1085, and his return to Isfahan After Dhul-Qa'da in 1086. Also in several copies of *Tazkirat al-A'ima* 1085 has been mentioned as the date of

¹⁸ Mahdawi, *Biography of Allāma Majlesi*, v. 1. p. 162.

¹⁹ Majlesi Muhammad Bāqir, *Bihār al-Anwār* (Beiruth: al Wafa Institute, 1403 A.H), v. 107, p. 130-131.

the completion of the book and it has been stated that it was completed near the holy shrine of Imam Rida.

4.2. Mentioning of *Tazkirat al-A'ima* Among the Books with Unknown Authors

Mirza Abd-Allah Isfahāni (1066-1130) who has been a student of Allāma Majlesi, during Allāma's lifetime wrote the fifth chapter of *Riyād al-Ulamā's*, which lists the names of unknown books whose authors are unidentified. *Tazkirat al-A'ima* is placed among these books. This problem was first mentioned by Mohades Nuri who quoted it from *Riyad al-Ulama* though this section does not exist in *Riyād al-Ulamā*. Agha Buzurg Tehrāni, also narrates this issue through his teacher, Muhaddith Nuri from *Riyād al-Ulamā*²⁰. It is clear from Seyed Mohsen Amili's narrative that he has not noticed this problem in *Riyād al-Ulamā* either²¹.

In response, it should be said that the book which Mirza Abd-Allah Isfahāni, the author of *Riyād al-Ulamā* has mentioned as the book of an unknown author, is different from *Tazkirat al-A'ima* which is the focus of this study, as the title which Afandi has considered to have an unknown author is a treatise named *Tazkirat al-A'ima* which discusses the versus which has descended in relation to Ahl al-Bayt and mentions the words of Feyz Kāshāni²². While the *Tazkirat al-A'ima* which is the subject of our discussion is not a narrative book. In which two other directions are stated. The first direction: bringing materials from other religions from Brahmin to Sunni literature in acceptance of Ahl-al Bayt. The second direction: describing examples from the life of Ahl-al Bayt. It is even stated in the introduction of the treaty of our study stated that the purpose of this book is to prove the imamate and virtue of the Imams through the books of different nations.

It is clear that this content has no connection with the description of Mirza Abd-Allah Isfahāni from *Tazkirat al-A'ima*. Furthermore, in the treaties of *Tazkirat al-A'ima* which is the subject of our study, there is no quotation of *Tafsir Al-sāfi* by Feyz kāshāni. Therefore, it can be stated that *Tazkirat al-A'ima* which is the focus of our interest cannot be the treaty with the unknown author which Isfahāni had access to.

4.3. The Author's Inclination toward Sufism

As it was previously mentioned, the author of *Tazkirat al-A'ima* approaches the Sufism with a respectful manner; this is while Majlesi has been among the inflexible opponents of Sufism. Khansāri in *Rawzāt al-Janāt* and others have attested this to the incorrect attribution of this treatise to Allāma²³.

As an answer, it should be stated that this problem has been brought up without studying the remaining manuscripts of the *Tazkirat al-A'ima* treatise. As we mentioned in the part concerning the inner-textual evidences, the praise for Sufism are not seen in the remaining copies of the original *Tazkirat al-A'ima* and only the names of a few members of Sufism have been mentioned in them. However, in the

²⁰ Aqa Buzurg Tehrāni, *al-Dharia* (Qum: Ismailiyan Publication, 1408 A.H), v. 4. p. 126.

²¹ Amin Amili Mohsen, *A'yan al-Shi'a* (Beiruth: Dar al Ta,aruf, 1406A.H), v. 9. P. 185.

²² Nuri Hossein Bin Muhammad Taqi, *al Fayd al-Qudsi* (Qum: Mersad Publication,1377), p. 142.

²³ Aqa Buzurg Tehrāni, *al-Dharia*, v. 4. p. 126. Amin Amili Mohsen, *A'yan al-Shi'a* (Beiruh: Dar al-Tamaruf, 1406 A.H), v. 9. p. 185.

abridged version of this Reminders and the mention of the number of Sufism has been noted; however, in the abridged versions of this extensive treatise, the writer has added these praises. Therefore, *Tazkirat al-A'ima* can be originally by Allāma Majlesi, and its summarization by Muhammad Taqi bin Muhammad Taqi Lāhiji, who apparently had a relatively good relationship with Sufism.

4.4. Quotation of Week Narratives (Ahadith) in the Treaties

Khansāri (1313 AH) and Aqā Buzurg Tehrāni (1293-1389) have pointed out the weak narratives²⁴. There is the hadith among these narratives, according to that; Amir al-Mu'minin was the first to combine the letters and that the letters were written separately before him. Such defunct narrations are far from Majlesi's elevated level.

It is clear, nevertheless, that the mere use of the quotation of weak narrations cannot be seen as a solid evidence of the incorrectness of attributing this treatise to Allāma Majlesi, since even in *Bihār al-Anwār*, for whose attribution to Allāma there is no doubt, weak narratives can still be seen.

Conclusion

There are disagreements about the author of the book *Tazkerat al-A'imah* and the time of its writing. The present study showed that this book was written in 1085 AH by Allāma Majlesi in Mashhad. Therefore, the attribution of this book to Muhammad Bāqir ibn Muhammad Taqi Lāhiji cannot be correct.

Of course, some bibliographers made this mistake without looking at the content of this book in its entirety.

The remaining manuscripts of this book are in two categories. One category is this book and the other category is a summary.

This is a summary by someone who considers himself a student of Mohammad Bāqir Majlisi; As some bibliographers have said. Of course, those bibliographers had looked at this type of manuscript, but they had not seen the book *Tazkerat al-A'imah* written by Muhammad Bāqir ibn Muhammad Taqi Majlisi.

Bibliography

Aqā Buzurg Tehrāni. *al Dharia ila Tasanif al-Shi'a*. Qum: Ismailiyan Publication, 1408 A.H.

Amin Amili, Mohsen. *A'yan al-Shi'a*. Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1406 A.H.

Bahrāni, Yusuf bin Ahmad, *Lu'Lu, al-Bahrain*, Bahrain: al Fakhrawi Maktaba, 1429 A.h.

Derayāti, Mustafa. *Fankha (Fihrist I Nusakh I Khatti I Iran= Iranian Manuscripts Index)*, Tehran, National Library of Iran, 1391.

Derayāti, Mustafa, *Dena (Dastneveshtehaye Iran= Iranian Manuscripts)*. Tehran: Majles I Shuraye Islami Publications, 1390.

²⁴ Aqa Buzurg Tehrāni, *al Dhria*, v. 4. p. 26.

Khansāri, Mohammad Bāqir. *Rawzat al-Jannat fi Ahwāl al-Ulama wa al-Sadat*. Qum: Ismailiyan Publication, 1390 A.H.

Hossein Jalāli, Mohammad Hossein. *Fihrist Al-Turāth*. Qum: Dalil Ma Publication, 1421 A.H.

Hosseini Eshkevari, Ahmad. *Talamizat ul- Allāma al-Majlesi*. Qum: Matba‘a Khayyam, 1410 A.H.

Khātun Abādi. Mohammad Hossein, “List of Titles by Allāma Majlesi”, *Tehran University College of Literature Journal*, v. 2. Issue 10, with the aid of Mohammad Shiravani.

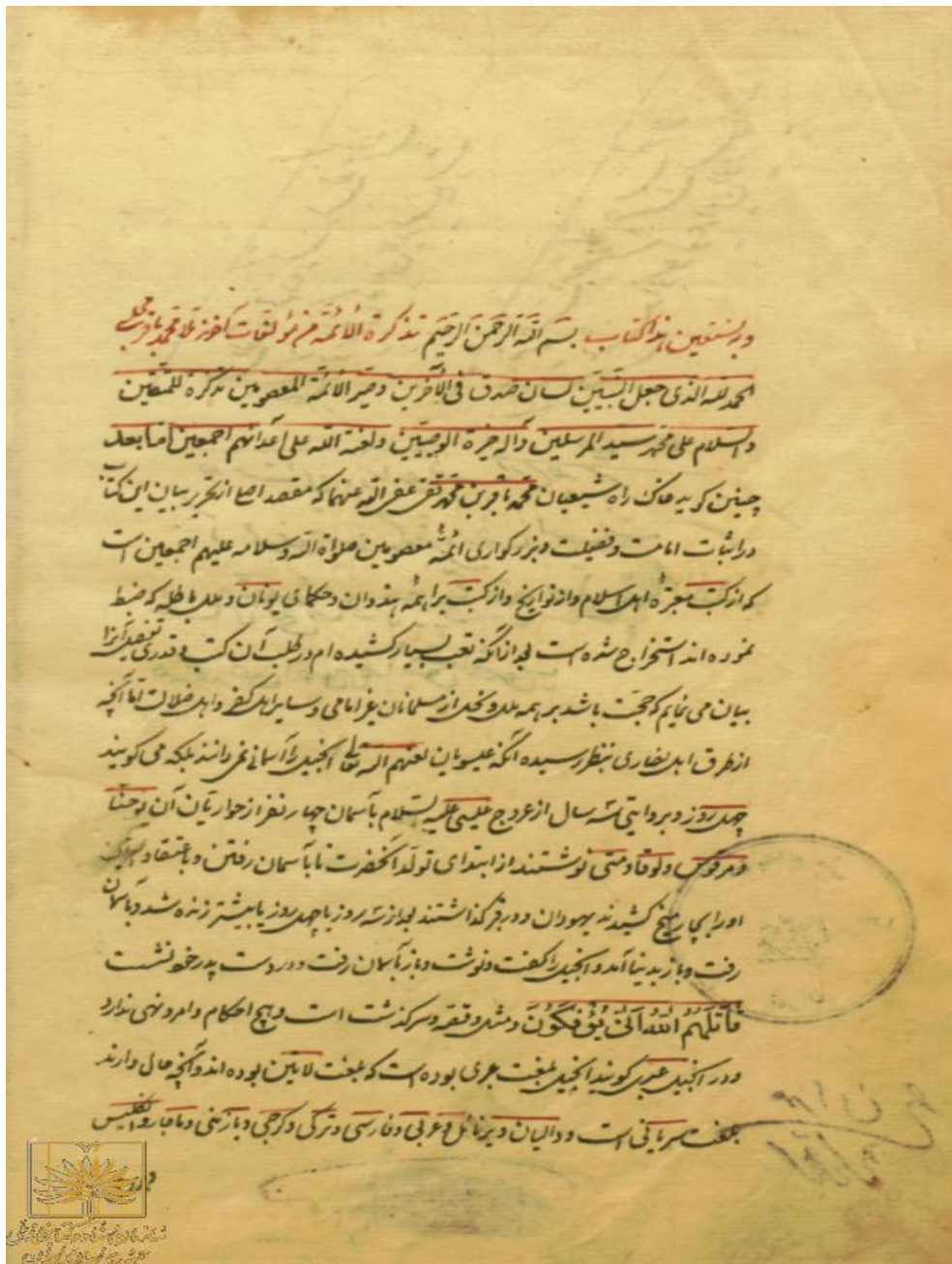
Khātun Abādi, Mohammad Saleh. *Hada’iq al-Muqarrabin*. Tehran: Chap va Nashr e Beynul melal company, 1389

Majlesi, Mohammad Bāqir, *Bihār al-Anwar*, Beirut: al-Wafa Institute, 1403 A.H.

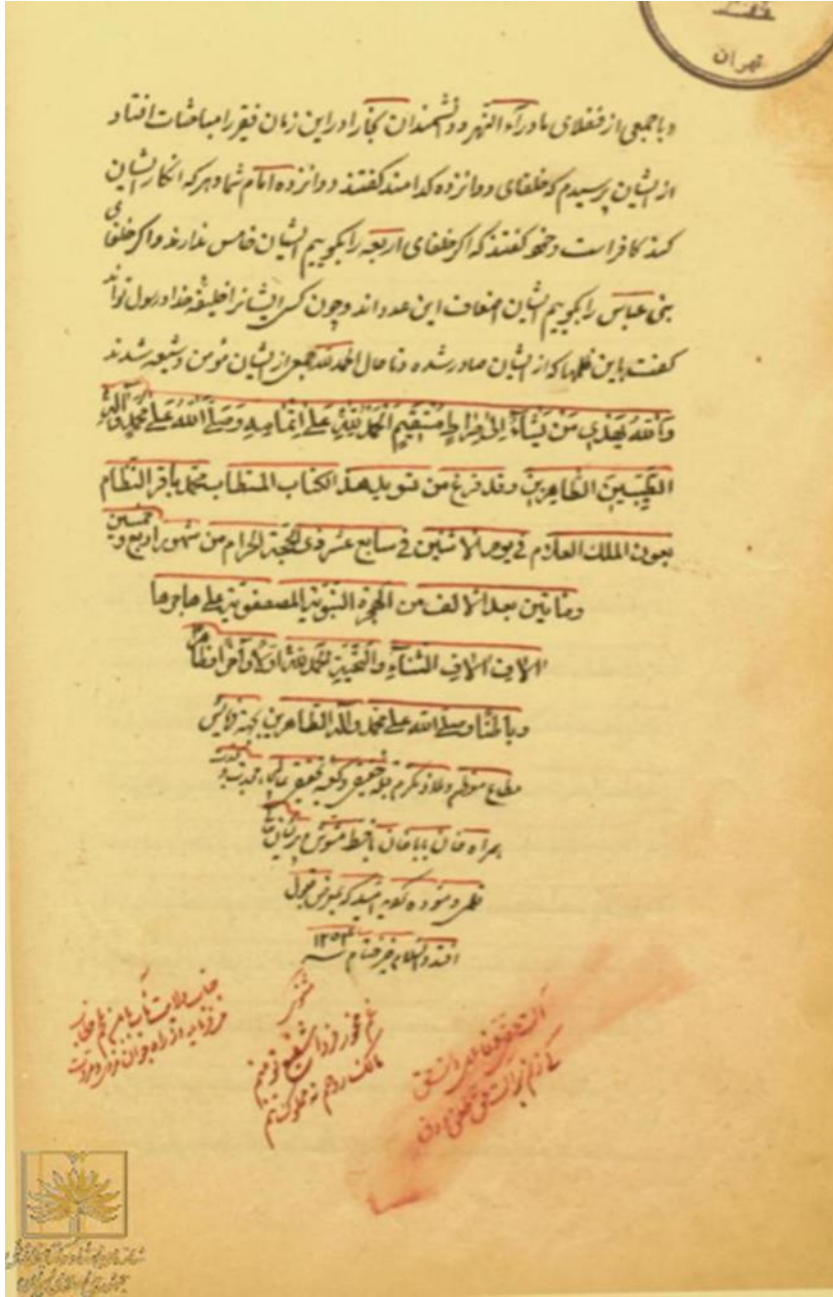
Mahdavi, Mosleh al-Din. *Biography of Allāma Majlesi*. Tehran: Islamic Culture Ministry Publication House, 1378.

Nouri, Hossein Bin Mohammad Taqi. *al-Fayd al-Qudsi fi Tarjoma al- Allāma Al-Majlesi*. Qum: Mersad Publication, 1377.

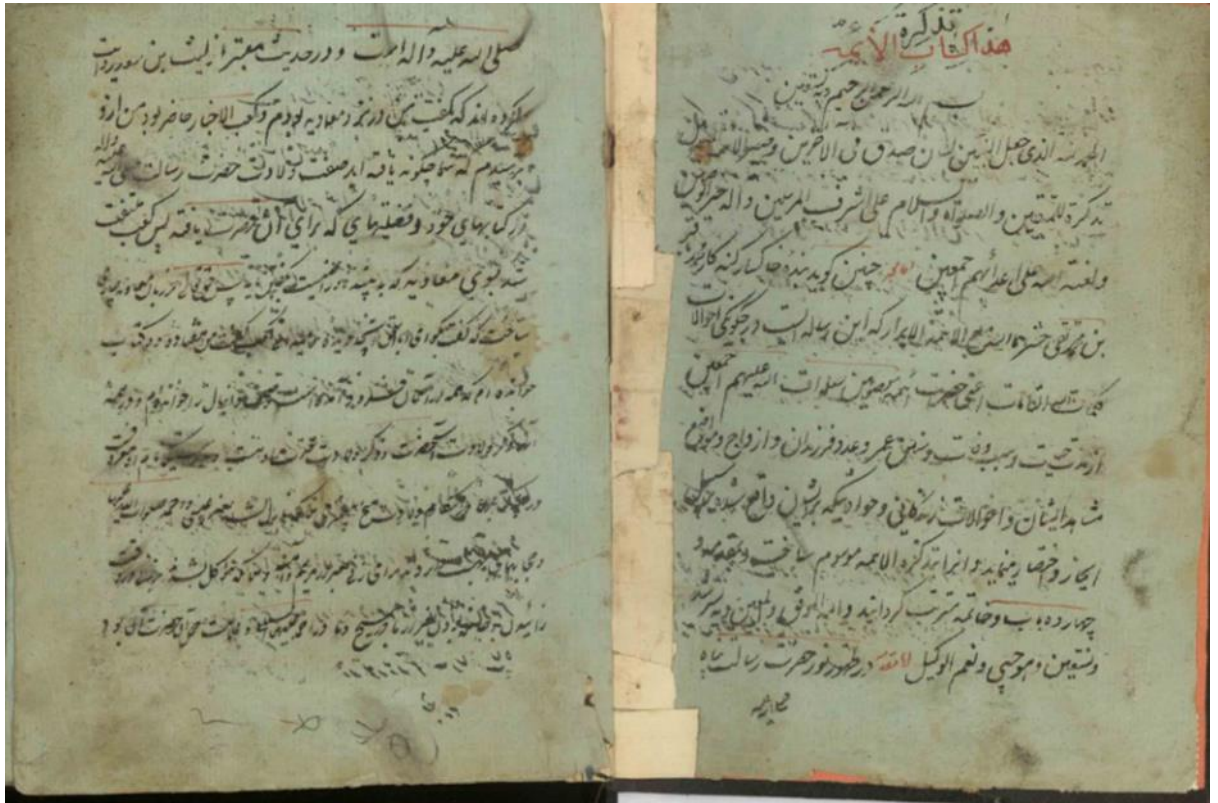
- Supplement: Samples of *Tazkirat al A'ima* Manuscripts



- First Page of M.S no.815466; National Library of Iran; by Muhammad al Nizam; Monday, 17th Dhil Hadjja 1254 A.H



- Last Page of of M.S no.815466; National Library of Iran; by Muhammad al Nizam; Monday, 17th Dhil Hadjja 1254 A.H



- Last Page of of M.S no.5877; Majles I Shuraye Islami Library; Nasta,liq Handwriting by. Ali Asghar b.Hadjdj Mir Taqi al Din; 1225 A.h



- First Page of M.S no.1298; Masjid I Guharshad Library; Naskh Handwriting, by. Alamul Huda b.Da,I Anjidani; Wednesday , 20th Sha,ban 1132 A.H.



- Last Page of M.S no.1298; Masjid I Guharshad Library; Naskh Handwriting, by. Alamul Huda b.Da,I Anjidani; Wednesday , 20th Sha,ban 1132 A.H.



- First Page of M.S no.223; Astaneh I Ma,sumiya Library Qum; Nast,liq Handwriting by. Abd al Rasul b Mirza Hasan; end of Shawwal 1110.



- Last Page of M.S no.223; Astaneh I Ma, sumiya Library Qum; Nast,liq Handwriting by. Abd al Rasul b Mirza Hasan; end of Shawwal 1110.

**Turkish
Journal of
Shiite
Studies**

Şiilik Araştırmaları

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 2
Sayı / Issue: 1
Haziran / June 2020

**Şii-Sünnî İmamet Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe
(el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)**

Aisha in the Context of Shia-Sunni Imamat Debates: The Case of al-Hilli-Ibn Taymiyyah

Adem Eryiğit

*Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Assistant Professor, Iğdır University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences*

Iğdır / Turkey

eryigit81@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0791-2550>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19.03.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 12.05.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Cilt / Volume: 2 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 71-86

Atıf/Cite as: Eryiğit, Adem. “Şii-Sünnî İmamet Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)”. *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (Haziran 2020): 71-86.

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

Şîi-Sünnî İmamet Tartışmaları Bağlamında Hz. Âişe (el-Hillî-İbn Teymiyye Örneği)

Öz: Müslümanlar arasında ilk halifenin seçimi meselesiyle başlayan siyasî tartışmalar, zamanla itikadî alana kadar ulaşmış ve çeşitli mezhepleri doğurmuştur. Şîi-Sünnî ayrışmasının ana sebebi imamet problemidir. Şîa ve Ehl-i Sünnet arasında Hz. Osman'ın şehid edilmesi ve Hz. Ali'nin hilafete geçmesi sonrasında yaşanan Cemel ve Sıffin vakaları ile bu vakalarda etkin rol oynayan şahıslar üzerinde ciddi tartışmalar yaşanmış ve yaşanmaya devam etmektedir. Cemel vakasının en önemli figürlerinden birisi Hz. Âişe'dir. Şîi ve Sünnî geleneğin güçlü temsilcilerinden İbn Mutahhar el-Hillî ve İbn Teymiyye arasında yaşanan mezhepsel münakaşalarda Hz. Âişe de söz konusu olmuştur. Çalışmamızda her iki âlimin Hz. Âişe ile ilgili görüşlerine yer verilecektir. Onların bu konudaki görüşlerinin incelenmesi mezhepsel yönelimlerin, önemli tarihi şahsiyetler hakkındaki tarihsel verilerin anlaşılması ve yorumlanmasını nasıl olumsuz yönde etkilediğini göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Allame el-Hillî, İbn Teymiyye, Şîa, Ehl-i Sünnet, İmamet, Hz. Âişe.

Abstract: The political debates between the Muslims, which began with the issue of the election of the first caliph, eventually reached the faith area and gave rise to various sects. The main reason for the Shiite-Sunni divergence is the Imamate problem. There have been and continues to be serious discussions between the Shiite and Ahl al-Sunnah about the martyrdom of Osman and the cases of Camel and Siffin after the transition of Ali to the caliphate and the individuals who played an active role in these cases. One of the most important figures in the Camel case is Aisha. Aisha was also mentioned in the sectarian disputes between Ibn Mutahhar al-Hilli and Ibn Taymiyya, powerful representatives of the Shiite and Sunni tradition. In our study, the views of both scholars about Aisha will be given. The study of their views on this issue is important as it shows how denominational orientations negatively affect the understanding and interpretation of historical data on important historical figures.

Key Words: Al-Allâmah al-Hillî, Ibn Taymiyah, Ahl al-Sunna, Shiite , Imamate, Aisha.

Giriş

İslam toplumunda ilk ihtilaflar Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra başlamıştır. Bu ihtilafların temel sebebi, Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların din ve dünya işlerini idare edecek liderin kim olacağı meselesiydi. Kur'an ve sünnette bu konuda açık bir nass bulunmaması Müslümanları çözüm yolları aramaya sevk etmiş ve fikrî tartışmalar başlamıştır. Zamanla bu tartışmaların etrafında çeşitli mezhepler oluşmuştur. Mezhepler kendi fikirlerini temellendirirken İslam tarihinin ilk döneminde ortaya çıkan siyasî olayları, kendi bakış açılarıyla yorumlamışlardır. Bu yorumlar zamanla İslam toplumunun bir kesiminin tarih düşüncesini oluşturmakla kalmamış, itikadî anlayışının da temelini teşkil eder hale gelmiştir. Bilindiği gibi Şîa mezhebi bütün inanç konularını ve felsefesini imamet meselesi etrafında şekillendirmiştir. Bu durum imamet ve hilafet meselesini esasen

itikadî bir mesele saymayan Ehl-i Sünnet'in de imamet konusunu itikadî mevzular içinde mütalaa etmesine ve kelim ilmine dair yazılan eserlerde bu konuya has bir başlık açmalarına sebep olmuştur.

Şîa ve Ehl-i Sünnet arasındaki münakaşalar, temelde imamet problemi etrafında cereyan etmektedir. Bu tartışmaların ana unsurları Hz. Peygamber sonrası dönemde Müslümanlar arasında yaşanan siyasi olaylar ve bu olaylarda etkili olan bazı şahsiyetlerdir. Hz. Âişe, gerek Hz. Ebû Bekir'in kızı olması, gerekse Cemel vakasında Hz. Ali'nin karşısında etkili rol oynaması bakımından, Şîa tarafından eleştirilen önemli kimselerden biridir. Şîi imamet anlayışının sistemli bir hale geldiği ve önemli Şîi alimlerin yetiştiği hicri VIII. asırda Şîi-Sünni imamet tartışmalarında iki önemli isim dikkati çekmektedir. Bunlardan biri İbn Mutahhar el-Hillî ve diğeri İbn Teymiyye'dir. Çalışmamızda bu iki önemli isim arasındaki münakaşalarda Hz. Âişe hakkında ortaya konulan görüşleri ele alacağız.

1. İbn Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325)

Şîi entelektüel geleneğin teşekkülünde önemli bir yere sahip olan İbn Mutahhar el-Hillî,¹ Şîi imamet doktrininin hak olduğunu ispatlamak ve Sünnî imamet düşüncesinin yanlışlığını ortaya koymak amacıyla *Minhâcü'l-Kerâme fi Marifeti'l-İmâme*² adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eser, dönemin Moğol hükümdarı Olcaytu Hüdâbende'ye (ö. 716/1316) takdim edilmek üzere yazılmıştır.³

el-Hillî eserinde, imamet meselesini imanın ana unsurlarından biri olarak takdim etmiş ve diğer kelim konulara da yer vererek Sünnî düşünceye ciddi eleştiriler yönelmiştir. *Minhâcü'l-Kerâme*, sert bir Sünnîlik eleştirisi olarak bütün inanç problemlerini ortaya koyan bir çerçeveye imamet teorisine tahsis edilmiştir.⁴ O, İbn Teymiyye'nin kendi döneminde Şîa'ya karşı oluşturmuş olduğu entelektüel ve politik direnmeleri karşısında ortaya koymuş olduğu bilgi derinliği ile İbn Teymiyye'ye karşı durmuştur. O, Sünnî ilim çevrelerinde Şîi potansiyel gücünün ortaya konulmasında sembol bir isim olmuştur. Bu sembol kişilik, devlete yeni

¹ Allâme, Ebû Mansur, el-Fâzıl lakapları ile meşhur olan el-Hillî'nin tam adı, Cemaluddîn Ebû Mansur el-Hasan b. Sedîduddîn Yusuf b. Zeynuddin Ali b. Muhammed b. Mutahhar el-Hillî olup, 648/1250 yılında Irak'ın Hille bölgesinde doğmuştur. Hille de Şîi düşüncenin önemli merkezlerindedir. İmamet konusundaki düşünceleri dışında birçok görüşü, Mutezile ile örtüşmektedir. O, İslamî ilimlerin çeşitli dallarında eserler vermiş çok yönlü bir alim, usûlî ekolüne mensup bir kelamcı olarak bilinmektedir. Şîa için içtihat kapısını aralayan fakih olarak tanınmaktadır. Yüz civarında eser telif ettiği kaydedilmektedir. 726/1325 yılında Hille'de vefat eden el-Hillî, Necef'e defnedilmiştir. Kabri günümüze kadar ziyaret mahalli olmaya devam etmiştir. Bkz. Muhsin el-Emin. *Ayânü's-Şî'a*, thk. Hasan el-Emîn. (Beyrut: Daru't-Tearuf, 1986), 5: 396- 403-407; Öz, Mustafa. "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 18: 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

² el-Hillî'nin bu eseri 1962 yılında Muhammed Reşâd Salim tarafından İbn Teymiyye'nin *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye* adlı eserinin ilk baskısının birinci cildi içinde neşredilmiştir (1: 75-202). İbn Teymiyye de bu eserinde el-Hillî'nin ifadelerini tam metin aktarmış ve görüşlerini cümle cümle tahlil ederek reddetmiştir. Biz bu çalışmamızda el-Hillî'nin görüşlerini bu kaynaktan aktararak ele almaya çalışacağız.

³ İslamiyeti kabul etmiş olan Moğol hükümdarı Olcaytu, nikâhla ilgili fikhî bir problem sebebiyle el-Hillî ile tanışmış ve el-Hillî'nin konuya yaklaşımından memnun kalmıştır. Zamanla el-Hillî, Olcaytu'yu etkilemiş ve Şîiliği kabul etmesine vesile olmuştur. Bkz. Yusuf b. Ahmed b. İbrahim ed-Dirâzî el-Bahrânî, *Lü'lü'l-Bahreyn*, nşr. Muhammed Sâdık Bahrülülüm. 1406, 325.

⁴ Henri Laoust, "el-Hillî Doktrininde Sünnîliğin Eleştirisi", çev. Saffet Sarıkaya, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2012), 297-328.

şeklini vermekte, Şîîliğin İslam dünyasına yayılması için gayret eden bir şahsiyet olarak bilinmekteydi.⁵

2. İbn Teymiyye (ö. 728/1328)

İbn Mutahhar el-Hillî'nin çağdaşı olan ve yaşadığı dönemde kendisini Sünnî⁶ düşüncenin savunucusu olarak gören İbn Teymiyye,⁷ kendi dönemindeki Şîî akımlarla sert mücadelelere girişmiştir. Bu anlamda Sünnî ilim çevrelerinde Şîa'nın ilmî gücünü temsil eden el-Hillî'nin *Minhâcü'l-Kerâme fi Marifeti'l-İmâme* adlı eserine karşı bir reddiye olarak *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye* adıyla hacimli bir eser telif etmiştir. İbn Teymiyye'nin diğer mezheplerin yanı sıra yoğun bir Şîilik eleştirisine girişmesi, bu hususta müstakil bir eser kaleme alması, Şîilik eleştirisinin onun eleştirel yönünün yanında din anlayışının, siyaset tasavvurunun, selef savunusunun ve Sünnîlik algısının önemli bir kısmını teşkil ettiğine işaret etmektedir.⁸ İbn Teymiyye, Şîî geleneğin en güçlü isminin görüşlerini eleştirerek temsil ettiği ideolojiyi de çökertmek istemiştir. O dönemde Şîî âlimlerin Moğollardan yana tavır alması göz önünde bulundurulduğunda, İbn Teymiyye ile el-Hillî arasındaki ilmî münakaşaların bir anlamda Memlûklü-Moğol mücadelesinden de etkilendiği söylenebilir. Çünkü İbn Teymiyye eserlerinde sık sık Şîî âlimlerin Moğollarla iş birliği içinde olduğuna vurgu yapmaktadır.⁹

3. el-Hillî ve İbn Teymiyye Arasındaki İmamet Tartışmalarında Hz. Âişe

Emevîler devrinde siyasi bir fırka olarak şekillenmeye başlayan Şîa, zamanla gelişimini devam ettirmiş ve Abbâsiler döneminde tekamülünü tamamlayarak bir

⁵ Hanifi Şahin, "İbn Teymiyye'nin Şîî Karşıtlığında Bazı Parametreler", *EKEV Akademi Dergisi* 51 (Bahar 2012), 144.

⁶ İbn Teymiyye, eserlerinde sürekli Ehl-i Sünnet vurgusu yaparak görüşlerine Ehl-i Sünnet'i referans gösterse de onun tanımladığı Ehl-i Sünnet kavramının kapsamı, günümüzdeki Ehl-i Sünnet tanımlarının kapsamından daha dardır. Onun Ehl-i Sünnet tanımının içine daha çok ilk kuşak selef âlimleri ve görüşleri girmektedir.

⁷ Takıyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî, 10 Rebîü'l-Evvel 661/1263'de Harrân'da dünyaya gelmiştir. Hanbelî ilim geleneğini temsil eden "İbn Teymiyye" ailesine mensuptur. Şam ve Mısır'da yaşamıştır. Şam'da Hanbelî medresesi baş müderrisliği yapmıştır. Sert üslubu ve münakaşacı kişiliği nedeniyle dönemin seçkin âlimleri ile tartışmalara tutuşmuş, bu nedenle uzun yıllar hapis ve sürgün hayatı yaşamıştır. Bununla beraber bazı dönemlerde Memlûklü sultanları üzerinde yer yer etkili olmuştur. Sultanlara Şîiler ve Moğollarla ilgili bilgiler vermiş ve onlarla savaşılmaması gerektiği hususunda fetvalar kaleme almıştır. Bkz. İbn Abdilhâdî, Muhammed b. Ahmed, *el-Ukûdü'd-Dürriyye fi Menâkibi Şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 18 vd.; İbn Receb, *el-İmâmü'l-Hâfız Abdurrahman b. Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, *Mektebetü'l-Ubeykân, ez-Zeylû alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, (Riyad: y.y., 2005) 4: 491 vd.; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti'Sâmine*, (Beyrut: Dâru lhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts.) 1: 144 vd.; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, 391-394.

⁸ İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi* (Doktora, Ankara Üniversitesi, 2017), 58.

⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1986), 3: 377-378; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Âsımî en-Necdî (Riyad, Dâru Alemi'l-Kütüb, 1991), 28: 542-543.

mezhep halini almıştır.¹⁰ Birçok siyasi ve itikadî fırka gibi Şîa da prensiplerinin meşruiyetine tarihten dayanaklar aramış, kendisi için bir tarih kurgulamış ve dayanağını büyük oranda ortaya koyduğu yapay tarihten almıştır. Başka bir ifadeyle birçok ideolojide olduğu gibi genelde Şîa, özelde İmâmiyye, tarihi verileri yeniden harmanlayarak yeni bir geçmiş vücuda getirme eğiliminde olmuştur.¹¹ Bir bakıma tarihin malzemesi olan birçok rivayet, günümüze kadar süregelen birçok mezhebin dini perspektifini belirler hale gelmiştir. Tarihteki bazı olay ve kavramlar mazide olmaları itibariyle tarihî iken, Şîilerin dünyasında Şîî bilincin inşa edilmesinde paha biçilmez bir malzeme niteliği kazanmıştır. Bu yönüyle tarihî olaylar güncelliğini korumaya devam etmekte, Şîa açısından “şimdinin” ve “geleceğin” kökleri geçmişte yatmaktadır.¹²

Şîî gelenekte sahabeye ve Şîî olmayan Müslümanlara karşı yöneltilen eleştirilerde temel mesele Hz. Ali'nin¹³ ve soyundan gelenlerin imametinin kabul edilip-edilmemesi ve onların yanında olunup-olunmaması hususudur. Bu anlamda eleştirilere hedef olanlar öncelikle ilk üç halifedir. Devamında da üç halifenin hilafetini meşru görenlerdir. Onlar açısından Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetini kabul etmek, Allah'ın kitabında koyduğu hükmü bırakarak, kendi heveslerine göre davranmaktır.¹⁴ İmâmiyye mezhebinde imamet konusu merkezinde oluşturulan dışlayıcı üslup, sahabenin bir kısmını Hz. Peygamberle birlikte hiç bulunmamış gibi görmeye, onların faziletini, İslam'ın ilk kurucu nesli olma özelliklerini reddetmeye, onları Hz. Peygamber'in emirlerini çiğneyen kimseler topluluğu olarak algılamaya sevk etmiştir. Bu keskin perspektifle bir taraftan İmâmiyye seçkinciliği inşa edilirken bir taraftan da Şîî olmayanlar, bazen de Zeydiler gibi Şîî olmakla beraber İmâmiyye'den olmayanlar dışlanmışlardır.¹⁵

İmamet konusunu insanların tercihlerine bırakılmayacak kadar önemli gören Şîa, imamların insanların seçimleri ile değil ilahî irade tarafından tayin edildiği inancını benimsemiş ve bunu Kur'an ve Sünnet'den delillerle desteklemiştir. Onlara göre Kur'an ve Hz. Peygamber, Hz. Ali ve soyundan gelenlerin imametini kesin olarak belirlemiştir.¹⁶ Bu durum karşısında imamet meselesini imanî bir mesele kabul etmeyen Sünnî alimler de imamet konusu üzerine yoğunlaşmışlar ve bu

¹⁰ Bkz. Hasan Onat, “Şîiliğin Doğuşu Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 112-113.

¹¹ İrfan Aycan- Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 227. Şîa'nın yeni bir tarih inşa etme girişimlerine örneklik teşkil eden Ebu'l-Mansûr Ahmed et-Tabersî'nin rivâyet ettiği küçük bir risale hacmindeki Hz. Ali'nin, Hz. Ömer tarafından belirlenen şûra ehli ile diyalogunu nakleden rivâyet dikkat çekicidir. Bu rivâyet ve tarihsel veriler bağlamında tenkidi için bakınız. Aycan, *İdeolojik Tarih Okumaları*, 229-269.

¹² Hasan Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntem Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 48.

¹³ Hz. Ali hakkında Şîî gelenekte oluşturulan üstünlük ve yücelik edebiyatı ve bunun tarihsel ve kültürel temelleri hakkında bir inceleme için bakınız. Şahin Ahmetoğlu, “İslâm Mezhepleri Tarihi'nde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği”, *Milel ve Nihal Dergisi*, 7/3, (2010), 167-188.

¹⁴ Ebû Cafer Sikâtü'l-İslâm Muhammed b. Yakup b. İshâk, el-Kuleynî, *el-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1363), 1: 216.

¹⁵ Hanifi Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 276.

¹⁶ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ebî Muhammed Muhammed b. Ferîd (Kahire: Mektebetu't-Tevfikîyye, 2003) 1: 169-171.

görüşü reddetmek için eserlerinde bu konuya özel başlık ayırmışlardır.¹⁷ Onlar, Şîa'nın imamların nassla tayin edildiği iddiasını şiddetle eleştirmişlerdir. Ancak Hz. Ali'nin imameti hakkında nass bulunmadığını ispat etmeye çalışırken, Hz. Ebû Bekir'in imameti hakkında bazı nasslar zikretmek durumunda kalmışlardır. Bu durum, -ihtiyar ile tayini kabul edip, nass ile tayini reddeden- Sünnî çevrede kendine özgü bir nass teorisi ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu teori "nass" kelimesi yerine daha çok "tenbih", "işaret" ve "delalet" gibi kelimelerle ifade edilmiştir.¹⁸

Görüldüğü gibi tarihi ve siyasi konular, bir inanç problemi ya da bir mezhebin temel prensibi haline geldiğinde, mezhepler arası münakaşalar esnasında bazen tarihi bilgiler mezhepsel eğilimler doğrultusunda yeniden inşa edilmekte, bazen de dinî nasslar mezhepsel ön kabuller doğrultusunda kendi mecrasının dışına çıkarılabilmektedir.

Şîî geleneğin temsilcisi birçok alim gibi İbn Mutaḥhar el-Hillî de, *Minhâcü'l-Kerâme fî Marifeti'l-İmâme* adlı eserinde Sünnî düşüncüyü birçok yönden eleştirirken, ilk dönem İslam tarihindeki bazı şahısları ve olayları algılama bakımından da tenkide tabi tutar. Bu tenkitlerden nasibini alanlardan birisi de Hz. Âişe'dir. O, Hz. Âişe'nin Cemel hadisesine doğru giden olaylardaki davranış ve faaliyetlerini çeşitli gerekçelerle tartışmaya açar ve eleştirir.

el-Hillî, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'yi "Sen Ali ile savaşacak, ona zulmedeceksin" diyerek uyardığını ve buna rağmen Hz. Âişe'nin "Evlerinizde oturun, eski cahiliye adetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın"¹⁹ âyetine aykırı davranarak, Hz. Ali günahsız olduğu halde ona karşı savaştığını belirtir. el-Hillî'ye göre, Hz. Âişe Hz. Osman'ın öldürülmesini istiyordu ve sürekli bunu emrediyordu. O öldürüldüğü zaman bundan memnun olmuştu. Ancak onun yerine Hz. Ali'nin geçmesine tepki göstermiş ve Hz. Osman'ın kanı için Hz. Ali ile savaşmaya kalkışmıştı. Bu konuda Hz. Talha ve Hz. Zübeyir de onunla beraber bu yanlışa iştirak etmişti.²⁰

İbn Teymiyye, Hz. Âişe'nin zikredilen âyete aykırı davranmadığını, çünkü cahiliye teberrücünde²¹ bulunmadığını ve evinden belli bir maslahat için çıktığını ifade eder. O, Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber hayatta iken birçok kez dışarı çıktığını, hatta Hz. Peygamber yanında olmadan kardeşi Hz. Abdurrahman ile Ten'im

¹⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 279 vd.; İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'r'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sayih ve Tefkîk Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Dinîyye, 2009), 322-325; Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs (Kahire: y.y., 1963), 198; Sa'deddin b. Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 491-496.

¹⁸ Salih Mehmet Geçit, *İslâm Kelamında Siyaset ve İmamet Tartışmaları* (Doktora, Atatürk Üniversitesi, 2012), 196; İlgili yaklaşımların bazı örnekleri için bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3: 491-496. İbn Teymiyye'de Şîa'nın nass teorisini şiddetle reddetmiş, bunu yaparken de diğer üç halife hakkında nass merkezli bazı deliller de ortaya koymayı ihmal etmemiştir. Bu konuda İbn Teymiyye'nin görüşleri ile ilgili bkz. Âdem Eryiğit, *İbn Teymiyye'de Siyaset Nazariyesi* (Doktora, Ankara Üniversitesi, 2018), 122-149.

¹⁹ Ahzâb,33/33.

²⁰ el-Hillî, *Mihhâcü'l-Kerâme*, (*Minhâcü's-Sünne* içinde) 4: 308-309.

²¹ İbn Teymiyye, açılıp saçılmak ve ziynetini erkeklere göstermek anlamına gelen *teberrücc* kavramını (el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhît*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekeriyya Cabir Ahmed, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2008, 110.) kullanarak el-Hillî'nin aktardığı ayetteki *teberrücc* ifadesine göndermede bulunmaktadır.

mescidine gittiğini örnek verir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra diğer hanımlarının da birçok kez hacca gittiklerini nakleder.²² Hz. Âişe'nin, Hz. Osman'ın öldürülmesini istediği ve emrettiği²³ iddiasının ise sabit bir nakle dayanmadığını ve sabit haberlerin bunu yalanladığını belirtir.²⁴ Eğer böyle bir şey olsaydı Hz. Âişe'nin Hz. Osman'ın şahadetinden sonra üzüntü duymayacağını, katillerinin bulunması ve intikamının alınması için Cemel vakasına sebebiyet vermeyeceğini öne sürer.²⁵ İbn Teymiyye, bu mevzulardaki görüşlerin "bidat ehli gibi" zulüm ve cehaletle değil, ilim ve adaletle ortaya konulması gerektiğini vurgular ve Şîa'nın, faziletleri bakımından birbirine yakın kimselerden birini masum, diğerlerini fasık ve kâfir kabul ederek, tenakuz ve cehalet izhar ettiğini ifade eder. Bu duruma Yahudi ve Hıristiyanların, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın nübüvvetini ispat edip, aynı gerekçelerle nübüvveti sabit olan Hz. Muhammed'i inkâr etmelerindeki tenakuz, cehalet ve aczi örnek verir.²⁶

İbn Teymiyye, el-Hillî'nin iddia ettiği gibi Hz. Âişe, Hz. Talha ve Hz. Zübeyir'in, Hz. Ali'yi Hz. Osman'ın katli ile itham ederek²⁷ onunla savaşmadıklarını, Hz. Osman'ın katillerinin Hz. Ali'ye yakın durdukları için, ondan katilleri talep ettiklerini dile getirir. Ona göre, Hz. Âişe ve diğer sahabeler Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın katli konusunda suçsuz olduğunu, kendilerinin suçsuz olduğunu bildikleri gibi biliyorlardı. Katilleri ele geçirmek istiyorlar ancak, katilleri koruyan güçlü kabileler olduğu için bu hususta Hz. Ali ve diğer sahabiler aciz kalıyorlardı. Yaşanan bu olaylarla artık bir fitne kopmuştu, fitne ateşini söndürmeye ve fitne ehlini ele geçirmeye güç yetmiyordu. "İçinizden sadece zulmedenlere erişmekle kalmayacak bir fitneden (azaptan) sakının"²⁸ âyetinde buyrulduğu gibi, fitne geldiği zaman Allah'ın koruduğundan başka herkese bir parça bulaşması kaçınılmazdı.²⁹

Ona göre, el-Hillî'nin aktardığı Hz. Âişe'nin zulmen Hz. Ali ile savaşacağıyla ilgili rivâyet güvenilir kaynaklarda geçmeyen uydurma bir haberdir. Hz. Âişe savaş maksadı ile değil, Müslümanların arasını düzeltmek için çıkmış ve bu hareketinde müminler için bir maslahat olduğunu zannetmiştir. Ancak daha sonra çıkmamasının daha evla olduğunu anlamış ve buna üzülmüştür. Onunla birlikte hareket eden, Hz. Talha ve Hz. Zübeyir de pişman olmuşlardır. Aslında Cemel gününde onlar savaşmayı değil, Hz. Osman'ın katillerini istemişler ve Hz. Ali ile haberleşerek fikir birliğine varmaya çalışmışlardır. Durumu fark eden Hz. Osman'ın katilleri korkuya kapılarak, Hz. Talha ve Hz. Zübeyir'in ordusuna saldırmış, onlar da Hz. Ali hücum ediyor zannedip karşılık vermiş ve Hz. Ali de mukabele etmek

²² İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 4: 316-317.

²³ İbn Teymiyye, hayır ehli Müslümanların hiçbirinin Hz. Osman'ın katlinde dahil bulunmadığını, hiçbirinin onun öldürülmesini emretmediğini ve esasen Hz. Osman şehit edildiğinde büyük çoğunluğunun Medine'de olmadığını Mekke, Şam, Mısır, Basra, Kûfe ve Horasan gibi uzak beldelere dağıldıklarını belirtir. Ona göre, Hz. Osman'ı fitneci bir grup katletmiştir. Hz. Ali'nin de onun katlinde asla dahil yoktur ve Hz. Ali her daim onu katledenlere lanet etmiştir. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne* 4: 322-323.

²⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 4: 330.

²⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 4: 335

²⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 4: 337.

²⁷ İbn Teymiyye, Müslümanların büyük çoğunluğunun Hz. Ali hakkında Hz. Osman'ın öldürülmesi konusunda bir ithamda bulunmadıklarını ve bu konuda onun bir suçu olmadığını kabul ettiklerini belirtir. Bu konuda Hz. Ali'nin Hz. Osman'ı öldürdüğünü iddia edenlerin ise sadece Hz. Ali taraftarı olan bazı Şîiler ile Hz. Osman'a aşırı sevgi duyan bir grup olduğunu ve bu yalanlarını ehli hakkın iyi bildiğini söyler. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 4: 343-344.

²⁸ Enfal, 8/25.

²⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 4: 343.

durumunda kalmıştır. Savaş, tarafların rızası olmadan böyle bir fitne sebebiyle ortaya çıkmıştır. Hz. Âişe, bineğinin üzerinde beklemiş ne savaşmış ne de savaşı emretmiştir.³⁰

İbn Teymiyye, Cemel ve Sıffin savaşlarında Hz. Ali'nin karşısında yer alan sahabeyi haksız bulur ancak onlarla savaşan Hz. Ali'nin de onlarla savaşmasının bir hayra vesile olmadığını belirterek böyle bir savaşın yaşanmasını teyid etmez. Ona göre, Cemel ve Sıffin savaşıyla imama/yöneticiye karşı gelenler bir içtihat sonucu böyle bir *hurûca* kalkışmışlardır. Dolayısıyla onlara karşı ilk anda bağı muamelesi yapmak doğru değildir. Ancak saldırırlarsa savaşılabilir. İbn Teymiyye, Haricîler'in tam anlamıyla bağı olduğunu ve savaşılmasının bir zorunluluk hatta emir olduğunu belirtirken Cemel ve Sıffin ehlini onlardan ayırır. Haricîler'le savaşı, bağilerle savaş olarak görürken, Cemel ve Sıffin ehli ile yapılan savaşı "fitne kâtâli" olarak isimlendirir ve onlarla savaşma hakkında ne Allah ve Resûlü'nün bir emri ne de sahabenin bir icmânının bulunduğunu öne sürer.³¹ O, Hz. Peygamber'in gelecekte haber verdiğini düşündüğü bazı hadislerde, fitne zamanında yapılan bu savaşları methetmediğini ve bu mücadeleden razı olmadığını, ancak Hz. Hasan'ın vesile olduğu sulhu methettiğini ve bundan razı olduğunu belirtir.³²

el-Hillî, Hz. Talha ve Hz. Zübeyir'i Hz. Âişe gibi bir peygamber eşi kadını evinden çıkarıp savaş meydanına getirmelerini ayıplar. Bu yaptıkları nedeniyle Hz. Peygamber'in yüzüne nasıl bakacaklarını sorgular. Bir kimsenin başka birinin eşiyle konuşması, evinden çıkarması ya da onunla uzun bir sefere çıkması, o kişinin o kadının eşine çok şiddetli bir adavet taşıdığına delalet ettiğini ifade ederek sahabeyi itham eder. el-Hillî, Hz. Âişe'nin yanında savaşa katılanların, onunla beraber hareket edip ona yardım etmekle büyük bir hataya düştüklerini ve bu kimselerin Hz. Fatıma, Hz. Ebû Bekir'den hakkını istediği zaman ona yardım etmediklerini ileri sürer.³³

İbn Teymiyye, el-Hillî'nin bu izahını tenkit eder. Nitekim ona göre Şîa, bu hususta çok ciddi bir tenakuza düşmüştür. Çünkü Allah'ın pak ve temiz olduğunu âyetle bildirdiği bir peygamber eşini fuhuşla itham edip büyük günaha girmişler ve bu hallerine rağmen Cemel vakasında onun yanında yer alan sahabeyi bu konuda sû-i edeple itham etmişlerdir. Hz. Peygamber zamanında ise, Hz. Âişe'ye iftira atarak Hz. Peygamber'i üzenler, münafıklar ve fâsiklardı ve bu fiillerinden tövbe etmemişlerdi.³⁴

İbn Teymiyye, Şîa'nın Peygamber eşini fuhuşla itham etme çarpıklığının sadece Hz. Âişe ile sınırlı kalmadığını, cehaletleri nedeniyle Hz. Nuh'un eşini de fuhuşla itham ettiklerini öne sürer. Ona göre, "Ey Nuh! O, asla senin ehlinde değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir"³⁵ âyetini, Şîâ yanlış anlamış, Hz. Nuh'un oğlunun kendisinden olmadığı ve hanımının fuhuşa girdiği kanaatine varmıştır. Aynı şekilde, "Allah inkâr edenlere, Nuh'un ve Lût'un karısını örnek gösterdi. Bu ikisi, kullarımızdan iki

³⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 4: 317-318

³¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 4: 500-503, 425-426.

³² İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 4: 528.

³³ el-Hillî, *Mihhâcü'l-Kerâme (Minhâcü's-Sünne içinde)*, 4:309.

³⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 4: 344-345.

³⁵ Hûd, 11/46.

*salih kişinin nikâhı altında bulunuyorlardı. Derken onlara hainlik ettiler*³⁶ âyetini³⁷ yanlış tevîl ederek Hz. Nuh'un eşinin hainlik etmesini fuhuş olarak yorumlamışlardır. Bir kişiye yapılacak en büyük eziyet eşini fuhuşla itham etmektir. Eşi böyle bir şey yapmasa bile bu itham, o kişiye, fuhuş yapılmış kadar ağır gelir. Bir kimseye böyle bir iftira atmak küfürle itham etmekten daha kötüdür. Çünkü kişi imanını izhar ederek bu ithamdan kurtulabilir ama zina iftirasından temize çıkmak çok zordur. Bu yüzden Yüce Allah, namuslu bir kimseye dört şahit bulunmadan zina iftirası atana ceza verilmesini emretmiştir.³⁸

İbn Teymiyye, Hz. Talha ve Hz. Zübeyir'in Hz. Âişe'yi mühim bir maslahat için evinden çıkarmasının bu ağır itham ve iftiralar kadar Hz. Peygamber'i rahatsız etmeyeceğini ve zaten Hz. Osman şehit edildiğinde Hz. Âişe'nin Medine'de kendi evinde değil Mekke'de olduğunu belirtir. Dolayısıyla Hz. Talha ve Hz. Zübeyir onu evinden çıkarmamış, Mekke'de ziyaret etmişler³⁹ve oradan da Basra'ya geçmişlerdir. Ordu içinde Hz. Âişe'nin mahremi olarak kız kardeşinin oğlu Abdullah b. Zübeyr bulunuyordu. Mahremi olan kadının seyahat etmesi ise caizdir.⁴⁰

Şîî düşünce geleneğinde imamet meselesi merkezli tarihin yeniden inşasında, Kur'an âyetleri üzerinde yapılan teviller ve bu tevilleri destekleyici rivâyetler önemli bir yer kaplar. el-Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme* adlı eserinde kırk âyetin Hz. Ali'ye ve onun imametine işaret ettiği iddiasında bulunmuştur. İbn Teymiyye, bu âyetlerin tamamını inceler, el-Hillî'nin iddialarını ve âyetlerin Hz. Ali'ye delalet ettiğini teyid eden rivâyetleri eleştiriye tabi tutar.⁴¹ İddialarının çoğunun delili olmadığını, yalan ve çarpıtmadan ibaret olduğunu öne sürer.⁴² Şîa'nın âyetler üzerinde bu tarz yersiz, yanlış ve Bâtınî yorumlar yapmalarının İslâm'a zarar vermek isteyen kimselere kapı araladığını, dinin esaslarını zedelediğini ve İsmâiliyye ve Nusayriyye gibi grupların dalaletinin, Rafızîlerin bu yalanlarını tasdik etmeleri ile başladığını belirtir.⁴³

³⁶ Tahrîm, 66/10. Bazı Şîî kaynaklara göre, Hz. Ebû Bekir'in kızı Hz. Aîşe ve Hz. Ömer'in kızı Hz. Hafsa, babalarıyla beraber Hz. Peygamber'e karşı hileler ve gizli planlar yapmış kimselerdir. Onlara göre Kur'an, Hz. Peygamber'in bu iki eşini Tahrîm suresinin 10. ayetinde Hz. Nuh ile Hz. Lût'un eşlerine ihanet eden hanımlarına benzetmiştir. Hz. Nuh'un hanımı Hz. Aîşe'ye örnek verilirken Hz. Lût'un hanımı ise Hz. Hafsa'ya misal olarak getirilmiştir. Şîî alim el-Kummî, Hz. Osman'ın bu ayeti minberde kendilerine beytûlmalden taksim edilen mallar kesilince, buna karşı çıkan ve haklarını isteyen Âişe ve Hafsa'nın yüzüne okuduğunu rivayet ederek ayetin onlara işaret ettiği iddiasını kuvvetlendirmeye çalışır. Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîr*, thk. Tayyib Musave el-Cezairî (Kum: Müessesetu Dâri'l-Kitâb, 1404), 2: 375-376. Kur'an ayetlerinin bâtinî yorumları üzerine bir inceleme için bkz. Yunus Emre Gördük, "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtınî Yorumdan Farkı". *Marife* 11/2 (2011), 9-47,16-17, 36-39.

³⁷ İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet'in bu âyetleri kesinlikle böyle yorumlamadığını ve hiçbir peygamberin eşi için böyle bir inançta olmadığını, aynı âyetleri tevîl ederek açıklar. Hz. Nuh'un oğlunun kendi oğlu olduğunu ve bunun âyetle sabit olduğunu ifade eder. Çünkü âyette "Nuh oğlunu çağırıldı" (Hûd, 11/42) denilmektedir. Yine diğer âyette o senin oğlun değil denilmeyip, "O, senin ehlinden değildir" (Hûd, 11/46) buyrulmaktadır. Oğlu ailesindedir ama mümin olan ehlinden değildir. Mesela Ebû Leheb, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) neseben amcasıdır ama küfrü nedeniyle ehlinden değildir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 4: 348 vd.

³⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 4: 344-347.

³⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 4: 347.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 4: 355.

⁴¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 7: 5-6; İbn Mutahhar el-Hillî'nin, kırk âyetin Hz. Ali'ye delalet etmesiyle ilgili iddiaları ve İbn Teymiyye'nin bu iddialara reddiyesi üzerine bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Bkz. Adnan Gedikoğlu, *Kur'an Âyetleri Bağlamında İbnü'l-Mutahhar El-Hillî ve İbn Teymiyye'ye Göre İmamet Anlayışı* (Yüksek Lisans, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2008), 47-192.

⁴² İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 7: 7-8.

⁴³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 7: 9-10.

Söz konusu âyetlerden birisi de Ahzab suresi 33. âyetidir. Bu âyet, Hz. Peygamber'in hanımlarını da ilgilendirmektedir. *"Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah'a ve Resûlüne itaat edin. (Ey Peygamberin) (Ehli Beyt'i) ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."* el-Hillî, bu âyetin *"(Ehli Beyt'i) ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor"* kısmını dikkate alarak, *Ehli Beyt* kavramının kapsadığı kimselerin günahattan arınmış olduklarını ve Hz. Ali'nin masum olduğundan dolayı imamete en layık kişi olduğunu öne sürer. Görüşlerini destekleyen çeşitli rivâyetler ortaya koyar. Rivâyete göre Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hüseyin'i çağırıp yanına oturtmuş, üzerlerini elbisesiyle örtmüş ve bahsedilen âyeti okuyarak: *"Allah'ım! Bunlar benim ehlimdir, bunlar en layık ve uygun olanlardır"* demiştir.⁴⁴ Bu hadise gerçekleşirken, Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin de orada bulunduğu ve *"Ben de sizinle beraber miyim?"* dediği, ancak Hz. Peygamber'in *"Sen hayır üzeresin"* dediğini ve onu dahil etmediğini de aktarır.⁴⁵ Şîî müfessir Tabersî, bu âyetin tefsirinde benzer çeşitli rivâyetler nakleder ve rivâyetin birisinde Ümmü Seleme'nin yerine Hz. Âişe'yi zikreder ve Hz. Peygamber'in hanımlarının Ehli Beyt'den olmadığını öne sürer. Bu âyetin sadece Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hüseyin hakkında nazil olduğunu ve onların ismet sahibi olduğunu beyan ettiğini dile getirir.⁴⁶

İbn Teymiyye, el-Hillî'nin naklettiği yukarıdaki hadisi reddetmez. Ancak Hz. Peygamber'in bu şekilde davranmasının, kızına ve ailesine önem verdiğini gösterdiğini fakat bu durumun, Hz. Peygamber'in eşlerinin Ehli Beyt'den olmadığı anlamına gelmediğini ileri sürer. O, bu konuda bazı farklı görüşler olduğunu, bazı âlimlerin Hz. Peygamber'in eşlerini Ehli Beyt'den saymadıklarını, bazılarının ise Ehli Beyt'den kabul ettiklerini belirtir. Doğru görüşün ise ezvâc-ı tahirâtın Ehli Beyt'den kabul edilmesi görüşü olduğunu dile getirir. Kur'an'da Hz. İbrahim ve Hz. Lût'un eşlerinin Ehli Beyt'lerinden sayıldığını belirterek, Hz. Peygamber'in hanımlarının da Ehli Beyt'den sayılması gerektiğini söyler. Bu hususa başka bir delil olarak şu hadisi nakleder: *"Allah'ım! Muhammed'e, eşlerine ve nesline rahmet ihsan eyle (salât eyle)"*. Ona göre, Hz. Peygamber bu rivayette eşlerine salat etmeyi de nesline salat etmekle birlikte zikreder ve bunu bizlere öğretir. Dolayısıyla onları da Ehli Beyt'e dahil eder.⁴⁷ İbn Kesîr de bu âyetin Hz. Peygamber'in hanımları hakkında nazil olduğunu, onların da Ehli Beyt'den olduğunu dile getirir ve çeşitli rivayetlerle bunu destekler.⁴⁸

İbn Teymiyye, el-Hillî'nin kendi imamet anlayışına delil olarak ortaya koyduğu âyetleri tedkîk ettikten sonra, âyetlerin şahıslara delaletiyle ilgili çıkarımların çoğunlukla sübjektif değerlendirmeler olduğunu örnekler vererek açıklar. Ona göre, nakledilen âyetlerin büyük çoğunluğu Hz. Ali ile ilgili değildir ve

⁴⁴ Tirmizi, "Menâkıb", 60; Ahmed b. Hanbel, 1: 331.

⁴⁵ el-Hillî, *Mihhâcü'l-Kerâme (Minhâcü's-Sünne* içinde), 7: 68-70.

⁴⁶ Bkz. Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Dârul-Fikr, 1970), 6: 134-140.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 7: 70-76.

⁴⁸ Bkz. Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme (Riyad: y.y., 1997), 6: 409-416. İbn Abbas, İkrime, Ata', Kelbî, Mukâtil b. Süleyman, ve Sa'd b. Cübeyr'in de bu görüşte oldukları nakledilmektedir. Bkz. Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-Kadir el-Câmi' beyn Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*, (Beyrut: y.y., ts), 4: 348.

bazıları Hz. Ali ile ilgili olsa da hiçbirisi onun hilafetine delil teşkil etmez. Onların Hz. Ali'den bahsediyor dedikleri bazı âyetlere başka birileri de Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'dan bahsediyor diyebilir ve bu iddia Şîa'nın iddiasından daha çok doğruya yakın olabilir. Bazı Râfizîler "Küfrün önderlerine karşı savaşın!"⁴⁹ âyetinden, Hz. Talha, Zübeyir, Ebû Bekir, Ömer ve Muaviye'nin kastedildiğini iddia ederler. Buna benzer şekilde Hâriciler de bu âyetten Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in kastedildiğini söylerler. Aynı yöntemle ortaya koyulan her iki te'vil de batıldır.⁵⁰ Eğer Şîa'nın iddia ettiği gibi imamet, dinin en önemli konusu ve en şerefli meselesi olsaydı, Kur'an'ın imamet konusundan detaylı bir şekilde bahsetmesi lazımdı. Halbuki Kur'an'da tevhid, sıfat, nübüvvet, melâike, ahiret ve muamelattan ehemmiyetine binaen çok fazla bahsedilmiş, imametten bahsedilmemiştir.⁵¹

el-Hillî, Ehl-i Sünnet tarafından Hz. Ebû Bekir'in hilafete liyakatine delil sayılan Hz. Peygamber zamanında imamlığa geçtiği rivâyetini kabul etmez ve bu meselede Hz. Âişe'yi suçlu bulur. Ona göre, Hz. Peygamber rahatsız iken ezan okunmuş ve Hz. Âişe Hz. Peygamber'e danışmadan, Hz. Ebû Bekir'in imamlığa geçmesini söylemiştir. Hz. Ebû Bekir imam olarak namaza dururken, Hz. Peygamber tekbir sesini işitmiş, namazı kimin kıldırıldığını sormuş ve Hz. Ebû Bekir'in imam olduğunu duyunca beni dışarı çıkarın demiştir. Hz. Ali ve Hz. Abbas'ın yardımıyla dışarı çıkmış, Hz. Ebû Bekir'i namazdan azletmiş ve namazı kendi kıldırılmıştır.⁵²

İbn Teymiyye, bu hususta el-Hillî'nin naklettiği rivâyetin, hadis ilmine vakıf kimselerce "uydurma bir hadis" olarak bilindiğini, sahîh ve muteber hadis kaynaklarında ise böyle bir rivâyetin geçmediğini söyler. Hz. Ebû Bekir'le ilgili bu rivâyeti nakledip, onun imamette bulunmadığına delil kabul edenlerin, Hz. Ebû Bekir'in sadece bir defa imamete geçtiğini zannettiklerini, hâlbuki Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber vefat edene kadar müminlere imamlık yaptığını ifade eder. Hz. Âişe'nin Hz. Ebû Bekir'i imamete geçirdiği iddiasına ise başka bir rivâyetle cevap verir. Bu rivâyete göre, Hz. Peygamber hastalığı şiddetlendiğinde: "Ebû Bekir'e söyleyin insanlara namaz kıldırın" diye buyurmuştur. Bunun üzerine, Hz. Âişe: "Ya Rasulallah! Ebû Bekir rakîk bir insandır, sizin makamınızda bu vazifeye güç yetiremez" demiştir. Hz. Peygamber ise tekrar: "Söyleyin Ebû Bekir namaz kıldırın" diye emretmiştir. İbn Teymiyye, Buhârî'nin (ö. 256/870) Hz. Âişe'nin babasının imamete geçmesine, bu işe güç yetiremeyeceği gerekçesiyle üç defa itirazda bulunduğunu belirttiğini aktarır.⁵³ Şîa'ya göre itibar sahibi bir sahâbi olan Hz. Abbas'ın da bu rivâyeti kabul ettiğini öne sürer.⁵⁴

el-Hillî, Ehl-i Sünnet'in Hz. Âişe'yi *Ümmü'l-Müminîn* olarak isimlendirdiğini ama Hz. Peygamber'in diğer eşleri için bu ünvanı kullanmadığını iddia ederek eleştirir.⁵⁵ İbn Teymiyye, bu iddianın büyük bir bühtan olduğunu, el-Hillî ve benzerlerinin ya yalana çok alıştıklarını ya da Allah'ın onların basiretlerini

⁴⁹ Tevbe, 9/12.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 7: 296-297.

⁵¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 1: 98.

⁵² el-Hillî, *Mihhâcü'l-Kerâme (Minhâcü's-Sünne içinde)*, 8: 556.

⁵³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 8: 556-558.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 8: 561-562.

⁵⁵ el-Hillî, *Mihhâcü'l-Kerâme (Minhâcü's-Sünne içinde)*, 4: 366.

köreltiğini ve bu yüzden böyle yalanları kabullendiklerini ifade eder.⁵⁶ “Peygamber müminlere kendi canlarından daha önce gelir. Onun eşleri de müminlerin analarıdır”⁵⁷ âyetinin emrine uygun olarak, Hz. Peygamber’in Hz. Âişe ve diğer bütün eşlerine *Ümmehâtü’l-Müminîn* denildiğini ve bu hususta ittifak olduğunu belirtir.⁵⁸

el-Hillî, Ehl-i Sünnet’in Hz. Âişe’yi Hz. Peygamber’in diğer hanımlarından üstün gördüğünü, hâlbuki Hz. Peygamber’in Hz. Hatice’yi çokça andığını ve ona değer verdiğini dile getirir. Hatta bu durumdan Hz. Âişe’nin rahatsız olup: “Neden hep onu anıp duruyorsun? Allah onu daha hayırlısı ile tebdil etti” dediğini ve bunun üzerine Hz. Peygamber’in: “Vallahi o ondan daha hayırlısı ile tebdil edilmedi. İnsanlar beni yalanladığında o doğruladı, insanlar beni kovduğunda o bana sahip çıktı, malı ile bana yardım etti, Allah bana sadece ondan evlatlar bahşetti” dediğini nakleder. Hz. Âişe’nin bu vasıflar karşısında bir üstünlük iddia edemediğini ima eder.⁵⁹

İbn Teymiyye, bütün Ehl-i Sünnet’in Hz. Âişe’nin Hz. Hatice’den üstün olduğu görüşünde olmadıklarını ancak çoğunluğunun bunu kabul ettiğini ve buna delil olarak da “Âişe’nin diğer kadınlara üstünlüğü tirit yemeğinin diğer yemeklere üstünlüğü gibidir”⁶⁰ hadisini esas aldıklarını belirtir. Hz. Peygamber’in kendisine en çok kimi sevdiği sorulduğunda: “Âişe’yi” dediğini ve ondan sonra kimi sevdiği sorulduğunda Hz. Ebû Bekir’i kastederek: “Babasını” dediğini, daha sonra kimi denildiğinde: “Ömer’i” buyurduğunu nakleder.⁶¹ Hz. Peygamber’in Hz. Âişe’yi diğer eşlerinden daha fazla sevdiğini ve bu durumu diğer eşlerinin de itiraf ettiğini, hatta bu durumu kıskanarak, Hz. Fatıma’dan destek istediklerini aktarır.⁶²

Cebrail’in Hz. Âişe’ye selam ettiğini de onun üstünlüğüne delil kabul eden İbn Teymiyye, Hz. Peygamber’in vefat edeceği zaman diğer hanımlarından izin alarak hasta günlerini Hz. Âişe’nin odasında geçirdiğini ve onun kolları arasında vefat ettiğini belirterek, Hz. Âişe’nin değerine dikkat çeker. Ayrıca teyemmüm âyetinin nazil olmasına da Hz. Âişe’nin sebep olduğunu belirtir.⁶³

Hz. Hatice ile Hz. Âişe’yi kıyaslarken ümmetin maslahatlarını ve dine katkılarını ölçü yapan İbn Teymiyye, Hz. Hatice’nin Hz. Peygamber’in zor günlerinde yanında olduğunu ve şahsî meselelerinde ona büyük faydası dokunduğunu, ancak ümmete faydasının çok fazla olmadığını öne sürer. Hz. Âişe’nin ise, nübüvvetin son zamanları ve olgunluk döneminde, Hz. Peygamber’in yakınında bulunduğunu, ilim ve iman bakımından nübüvvetin ilk dönemindekilerin ulaşamayacağı yüksek bir seviyeye ulaştığına dikkat çeker. Bu sayede ilim ve sünneti bilme yönünden elde ettiği birikimle, İslam ümmetine çok büyük katkılarda bulunduğunu vurgular. Hz. Hatice’nin nübüvvetin ilk

⁵⁶ Nusayriler gibi Şîâ’nın Gulat kısmından bazı grupların, çok garip yalanlar uydurduğunu söyleyen İbn Teymiyye, buna bazı örnekler verir. Mesela bu fırkaların, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in Hz. Peygamberin yanına defnedilmediğini, Hz. Osman’ın eşi Rukiyye ve Ümmü Gülsüm’ün Hz. Peygamberin kızları olmadığını, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in Hz. Ali’nin değil, Selman-ı Farisî’nin çocukları olduğunu ve Hz. Ali’nin ölmediğini iddia ettiklerini kaydeder. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, 4: 368.

⁵⁷ Ahzâb, 33/6.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, 4: 367-369.

⁵⁹ el-Hillî, *Mihhâcü’l-Kerâme (Minhâcü’s-Sünne içinde)*, 4: 301.

⁶⁰ Buhârî, “Enbiya”, 34; Nesâî, “Muaşeret”, 3.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, 4: 301-303.

⁶² İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, 4: 304-305.

⁶³ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünne*, 4: 306-307.

yıllarındaki hizmetlerini küçümsemenin doğru olmayacağını ikrar etmekle beraber, Hz. Âişe'nin hizmetlerine denk olmadığı görüşünü savunur.⁶⁴

İbn Teymiyye, Şîa'nın bu husustaki iddialarını reddetmek maksadıyla ortaya koyduğu bu görüşleriyle, Hz. Hatice'ye haksızlık ediyor gibi görünmektedir. Çünkü İslam'ın tesis edildiği ilk yıllarda dine yapılan hizmetler, en az Müslümanların refaha erdiği dönemde yapılan hizmetler kadar değerlidir. Hatta zorlukları ve yardıma ihtiyacın fazlalığı nedeniyle, daha üstün olduğu söylenebilir. Bu hususa benzer bir örnek olarak, Bedir ve Uhud savaşlarına katılanların daha sonrakilerden üstün sayılmaları zikredilebilir. Aynı şekilde İslam'ın ilk yıllarında yapılan infakın daha sonra yapılanlardan çok üstün olduğu rivâyeti⁶⁵ de, İslam'ın ilk yıllarında malını İslam dinine harcayan Hz. Hatice'nin hizmetlerinin değerini göstermektedir.

Mezhepsel kaygılar sebebiyle Şîa'nın ortaya koyduğu Hz. Âişe tasavvuru, hem kaynakları hem de dinî hassasiyetler bakımından makul ve anlaşılır değildir. Özellikle onun hakkında ortaya çıkan iftira meselesinde Yüce Allah onu temize çıkarmıştır. Dolayısıyla âyeti farklı tevillerle yorumlayarak onun iffetine söz etmek, açık bir şekilde Kur'an ayetleri ile çelişecektir. Konuyla ilgili olarak, Yüce Allah; "(Peygamber'in eşine) bu ağır iftirayı uyduranlar şüphesiz sizin içinizden bir gruptur... Onlardan her bir kişiye, günah olarak ne işlemişse (onun karşılığı ceza) vardır. Onlardan (elebaşılık yapıp) bu günahın büyüklüğünü yüklenen kimse için de çok büyük bir azap vardır"⁶⁶ diyerek, evvela bunun, bazı kimseler tarafından atılan bir "iftira" olduğunu açıklamıştır. Müminlerin bu iftiraya karşı takınmaları gereken tavırların ne olması gerektiği noktasında ise; "Onu duyduğunuzda: "Bunu konuşup yaymamız bize yakışmaz. Hâşâ! Bu, çok büyük bir iftiradır" demeli değil miydiniz?"⁶⁷ diye yol göstermiştir. Son olarak da bu ve benzeri durumların bir daha tekrar etmemesi için "Allah, buna benzer iftiraya "bir daha asla" dönmemeniz için, sizi sakındırıp uyarır. Eğer mümin iseniz"⁶⁸ diyerek meseleye son noktayı koymuştur.

Etraflı bir şekilde aktarmaya çalıştığımız tartışmada bir kesim tarafından yerilen ve başka bir kesim tarafından müdafaa edilmeye çalışılan kişi, bir sahabi ve Kur'an'ın ifadesiyle *müminlerin annesi*⁶⁹ vasfını taşıyan Hz. Aişe'dir. Hz. Aişe'nin tarihin belli bir döneminde Hz. Ali ile siyasi bir ihtilaf içine düştüğü ve bunun sonucunda İslam toplumunun birliğini bozan bir savaşın yaşandığı bir gerçektir. Bu olay, her ne kadar Sünnî gelenek içinde içtihadî bir ihtilaf ve içtihat hatası⁷⁰ olarak

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcî's-Sünne*, 4: 303-304.

⁶⁵ Müslim, "Fedâil", 221.

⁶⁶ Nur, 24/11.

⁶⁷ Nur, 24/16.

⁶⁸ Nur, 24/17.

⁶⁹ Ahzâb, 33/6.

⁷⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Abdullah b. Ebî Mûsâ el-Eşarî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts), 73-74. İmamı'l-Haremeyn Cüveynî'nin şu sözleri Sünnî geleneğin yaşanan bu olaylara ve söz konusu sahabiye bakışını yansıtmaları bakımından önemlidir: "Ali b. Ebî Tâlib, zamanının meşru imamıdır. Onunla savaşanlar ise asî kimselerdi. Onlar hakkında hüsnü zanda bulunma, Hz. Ali'yi hatalı bulsalar da iyiliği amaçladıklarını düşünmeyi gerektirir. Hz. Âişe, Basra'ya gitmekle isyanı bastırmayı ve fitne ateşini söndürmeyi amaçlamıştı, hâlbuki o ateşi körüklemiş oldu. Ondan sonra da olanlar oldu. Sahabeden hiçbirini hatadan korunmuş olarak göremeyiz." Cüveynî, *el-İrşâd*, 332. Benzer değerlendirmeler için bkz. Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8 cilt, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâti, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 7-8: 406-407. Seyfüddîn Âmidî bu sahâbilerin durumu hakkında çeşitli görüşlerin kritiğini yapmakta ve meselenin içtihat meselesi olarak da yorumlanabileceğini söylemektedir. Bununla beraber, Hz. Ali meşru imam olduğu için, ona karşı savaşanların açık bir şekilde hataya düştüklerini dile getirir. Ayrıca bu

yorumlansa da bu yaklaşım, ortada bir hata ve yanlış olduğunu değiştirmeyecektir. Yapılan bu yanlış, kendi şartları içerisinde eleştirel bir bakışla, sebep ve sonuçları dikkate alınarak incelenebilmelidir. Ancak bu eleştiriler, Hz. Âişe gibi bir sahabinin ölçüsüz bir şekilde imanını ve ahlakını sorgulayacak seviyeye ulaşmamalıdır.

Sonuç

Çalışmamızda Şîî ve Sünnî geleneğin iki önemli temsilcisinin Hz. Âişe hakkındaki münakaşalarını ele alarak, İslam düşüncesi bünyesindeki kronikleşmiş mezhepsel kavgaın vardığı boyutları göstermeye çalıştık.

Şîî düşünce geleneği mensuplarının başta Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin hakkında aşırı düzeydeki sevgileri, onlar hakkında masumiyet iddiasında bulunacak kadar ileri bir dereceye ulaşmıştır. Bir kısım sahabeyi bu denli yüceltirken, bazılarını da fâsıklık ve küfür gibi son derece tehlikeli vasıflarla itham etmişlerdir. Başta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer olmak üzere birçok sahabe bu ithamlara maruz kalmıştır. Cemel vakasında Hz. Ali'nin karşısında yer alan Hz. Âişe de oldukça yakışsız ithamlara uğramıştır. Bu durum karşısında, Sünnî âlimler de itham edilen bu sahabeyi müdafaa etme gayreti içine girmişler ve o sahabenin faziletleri hakkında birçok eser kaleme almışlardır. Bu müdafaa refleksi içinde yazdıkları eserlerinde Hz. Ali'nin faziletleri üzerinde çok durmaktan ziyade, itham edilen sahabenin üstünlüklerini ele almışlar, yer yer mübalağa derecesine varan yorumlar yapmışlar ve bu meyanda -yerine göre- bazen sahih bazen zayıf hadis rivâyetleriyle görüşlerini takviye etme yoluna gitmişlerdir. Söz konusu bu durum, el-Hillî ve İbn Teymiyye'de de açık bir şekilde gözlemlenmektedir.

Tarihî şahsiyetler ve olaylar üzerinde yürütülen tartışmaların sağlıklı bir zeminde yapılabilmesi ve tarihsel gerçekliği olan anlamlı neticelere ulaşılabilmesi ancak söz konusu dönemin, mezhepsel eğilimler ve ön kabullerden uzak, tarihî verileri içeren kaynaklara dayalı bir tarzda, hadiseler ve dönemin şahsiyetlerinin tamamını kuşatıcı bir bakış açısıyla tetkik edilmesiyle mümkün olacaktır. Herhangi bir ideolojinin veya ön yargının etkisinde kalarak, tarihte yaşanmış olaylarda bir tarafı haklı çıkarmak ya da itham etmeye çalışmak bizi olumlu, doğru ve faydalı bir sonuca çıkarmayacaktır.

Kaynakça

Ahmetoğlu, Şahin. "İslâm Mezhepleri Tarihi'nde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği". *Milel ve Nihal Dergisi* 7/3 (2010), ss.167-188.

Âmidî, Seyfuddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed Salim. *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûlu'd-Dîn*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

konularda çok yorum yapmak ve konuşmak yerine susmanın daha evla olduğunu belirtir. Ehl-i Sünnet'in bu konularda bir slogan haline getirdiği "bu kandan Allah kılıçlarımızı temiz kıldı biz de dillerimizi temiz kılalım" ifadesini nakleder. Seyfuddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed Salim Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûlu'd-Dîn*, 3 cilt, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye (Beyrut: .y., 2002), 3: 581-582.

Akkoyunlu, İsmail. *İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi*. Doktora, Ankara Üniversitesi, 2017.

Aycan, İrfan-Söylemez, Mahfuz. *İdeolojik Tarih Okumaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir. *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*. İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928.

Bahrânî, Yusuf b. Ahmed b. İbrahim ed-Dirâzî. *Lü'lüü'l-Bahreyn*. nşr. Muhammed Sâdık. Lübnan: Bahrululûm, 1406.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîh*. Kâhire: Dâru İbn Hazm, 2008/1429.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *el-İrşâd ilâ Kavâti'ı'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sayih ve Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Dinîyye, 2009.

Eryiğit, Âdem. *İbn Teymiyye'de Siyaset Nazariyesi*. Doktora, Ankara Üniversitesi, 2018.

Eryiğit, Âdem. *Mûtezile İmamet Teorisinde Osmanî Tavrı Cahız'ın İmamet Teorisi*. İstanbul: Hiperyayın, 2019.

Eşârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Abdullah b. Ebî Mûsâ. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.

Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub. *el-Kamusu'l-Muhît*. thk. Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekerriyya Cabir Ahmed. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008.

Geçit, Salih Mehmet. *İslâm Kelamında Siyaset ve İmamet Tartışmaları*. Doktora, Atatürk Üniversitesi, 2012.

el-Hillî, İbn Mutahhar Cemaluddin Hasan b. Yusuf b. Ali. *Minhâcü'l-Kerâme fi Marifeti'l-İmâme*. Kahire: y.y., 1962.

Gedikoğlu, Adnan. *Kur'an Âyetleri Bağlamında İbnü'l-Mutahhar El-Hillî ve İbn Teymiyye'ye Göre İmamet Anlayışı*. Yüksek Lisans, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2008.

Gördük, Yunus Emre. "İşârî Tefsirin Mahiyeti, Meşrûiyeti ve Bâtunî Yorumdan Farkı". *Marife* (11 Şubat 2011), ss. 9-47.

İbn Abdilhâdî, Muhammed b. Ahmed. *el-Ukûdü'd-Dürriyye fi Menâkibi Şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali. *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti'Sâmine*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Selâme. Riyad: y.y., 1997.

İbn Receb, el-İmâmü'l-Hâfız Abdurrahman b. Ahmed. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. *ez-Zeylî alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1986.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû'u Fetâvâ şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Âsımî en-Necdî. 37 Cilt. Riyad: Dâru Alemlî'l-Kütüb, 1991.

Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999.

Kuleynî, Ebû Cafer Sikâtü'l-İslâm Muhammed b. Yakup b. İshâk, *el-Kâfi*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. 8 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1363.

Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsir*. thk. Tayyib Musave el-Cezairî. Kum: Müessesetu Dâri'l-Kitâb, 1404.

Laoust, Henri. "el-Hillî Doktrininde Sünnîliğin Eleştirisi". çev. Saffet Sarıkaya. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2012), ss. 297-328.

Muhsin el-Emin. *Ayânü's-Şî'a*. thk. Hasan el-Emîn. Beyrut: Daru't-Tearuf, 1986.

Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc. *Sahîhu'l-Müslim*. Kâhire: Dâru İbn Hazm, 1429/2008.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb el-Horasânî. *Sünen*. Beyrût: Dâru'l-Marife, 2007/1428.

Onat, Hasan. "Şiîliğin Doğuşu Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997).

Onat, Hasan. "İslam Bilimleri ve Yöntem Açısından Tarihin Anlam ve Önemi". *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Öz, Mustafa. "Hillî, İbnü'l-Mutahhar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-Dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1963.

Şahin, Hanifi. *Şîilerin Gözüyle Sünnîler İlk Dönem Şîî Kaynaklarında Sünnî Algısı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.

Şahin, Hanifi. "İbn Teymiyye'nin Şîî Karşıtlığında Bazı Parametreler". *EKEV Akademi Dergisi* 51 (Bahar 2012).

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ebî Muhammed Muhammed b. Ferîd. Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, 2003.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: y.y., ts.

Taftazânî, Sa'deddin b. Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Mekâsid*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2011.

Turkish
Journal of
Shiite
Studies

Şiilik Araştırmaları

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 2
Sayı / Issue: 1
Haziran / June 2020

Îsâ b. Zeyd'in Tartışmalı Hayatı: Zeydî Tarihî Rivayetlerin İnşası Üzerine Notlar
The Contested Life of 'Îsâ b. Zayd: Notes on the Construction of Zaydî Historical Narratives

Najam Haider

Prof. Dr., New York Columbia University, Barnard College, Department of Religion
nhaider@barnard.edu

Çeviren / Translator

Mustafa Tanrıverdi

Dr. Öğr. Üyesi., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim
Dalı
Assistant Professor, Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Hadith
mustafatanriverdi@mu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3329-0019>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Çeviri / Translation

* Bu makale, *Journal of Near Eastern Studies* dergisinin 72/2 (October 2013) sayısının 169-178. sayfaları arasında yayınlanan "The Contested Life of 'Îsâ b. Zayd: Notes on the Construction of Zaydî Historical Narratives" başlıklı makalenin çevirisidir. <https://doi.org/10.1086/671459> (Özet ve kaynakça kısmı çevirmen tarafından eklenmiştir.)

Geliş Tarihi / Received: 15.04.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 10.05.2020

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2020

Cilt / Volume: 2 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 87-103

Atıf/Cite as: Haider, Najam. "Îsâ b. Zeyd'in Tartışmalı Hayatı: Zeydî Tarihî Rivayetlerin İnşası Üzerine Notlar". Çev. Mustafa Tanrıverdi. *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (Haziran 2020): 87-103.

Not: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve akademik kriterlere uygun olduğu bildirilmiştir.

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

İsâ b. Zeyd'in Tartışmalı Hayatı: Zeydî Tarihî Rivayetlerin İnşası Üzerine Notlar

Öz: Zeydî tarihî rivayetler incelendiğinde, İsâ b. Zeyd b. Ali'nin hayatına ve mücadelesine ilişkin zıt kutuplu iki farklı anlatım biçimi ön plana çıkmaktadır. Bu çelişkili anlatımların en çarpıcı örneğini Zeydî tarih yazımının önde gelen iki eserinde görmek mümkündür. Bunlardan ilki Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) *Mekâtil*, ikincisi de telifine Ebu'l-Abbâs el-Hasenî'nin (ö. 353/964) başladığı ancak vefatı sonrası Ebu'l-Hasan Ali b. Bilâl'in tamamladığı *Mesâbîh* isimli eserlerdir. Pasif ve aktif anlatımlar şeklinde nitelendirilebilecek bu rivayetlerde İsâ b. Zeyd'in hayat hikayesine dair birbirine aykırı birtakım tasvirlerin yer aldığı görülmektedir. Buna göre İsâ b. Zeyd bir yandan sıkı Abbâsî baskısı altında sefalet ve çaresizlik içerisinde yaşayan münzevî ve sönük bir karakter olarak temsil edilirken diğer taraftan Abbâsî iktidarına karşı sürekli isyan hazırlığı yapan ve muhalif yapılanmaları kendi etrafında örgütlemeyi başaran bir kahraman şeklinde betimlenmektedir. Tam da bu noktada Zeydî tarihî kaynaklarda niçin böyle bir yaklaşımın tercih edildiğini sorgulamak gerekmektedir. Söz gelimi Zeydî geleneğin sonraki tarihî kaynaklarında hangi yaklaşım biçimi takip edilmiştir? Bu kaynaklardaki rivayetler hangi saikle kurgulanmıştır? Öte yandan sonraki tarihî kaynaklar, Zeydî imamlar tarihi içerisinde siyasî iktidarı elde etme konusunda İsâ b. Zeyd gibi başarısız olmalarına rağmen niçin kardeşi Yahyâ b. Zeyd'e ve kuzeni İdrîs b. Abdillâh'a "yüksek" bir paye vermişlerdir? Oysa Yahyâ b. Zeyd, isyan hareketinde başarısız olmuş ve hatta dönemin Abbâsî halifesi Harûn Reşîd ile anlaşma yapmıştır. Buna rağmen Yahyâ, sonraki dönemlere ait eserlerde Zeydî imamlar listesinde yerini almayı daima başarmıştır. Bu bağlamda çevirisini yaptığımız makalede İsâ b. Zeyd'in hayatına dair çelişkili anlatımlar özelinde Zeydî tarihî rivayetlerin inşası üzerine bazı tespitler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zeydiyye, Tarih, İmam, Rivayet, İsâ b. Zeyd

Abstract: When Zaydî historical narratives are examined, two different narrative forms with opposite poles come to the fore regarding the life and struggle of 'Īsā b. Zayd b. 'Alī. It is possible to see the most striking example of these contradictory narratives in two leading works of Zaydî historiography. The first of these is the *Maqātil* written by Abū al-Faraj al-Isbahānī (d. 356/967) and the second is the work *Masābīh*, which Abū al-Abbās Ahmad b. Ibrāhīm (d. 353/964) started writing but completed by Abū al-Hasan 'Alī b. Bilāl after his death. In these accounts, which can be described as quietist and activist narratives, it is seen that there are some contradictory descriptions of 'Īsā b. Zayd's life story. Accordingly, in one form 'Īsā is represented as a hermit and faint character who lives in misery and despair under harsh 'Abbāsīd oppression, while the other form chooses to depict him as a hero who constantly prepares for rebellion against 'Abbāsīd's reign and manages to organize opposing groups structures around himself. At this point, it is necessary to question why such an approach was preferred in Zaydî historical sources. For example, what manner of approach was followed in the late historical sources of the Zaydî tradition? For what reason are the narratives in these sources constructed? On the other hand, why did the late historical sources give his brother Yahyā ibn Zayd and his cousin Idrīs ibn 'Abd Allāh a "high" status in the history of the Zaydî imams even though they failed to achieve political power just like 'Īsā? Yahyā failed in the rebellion movement and even made an agreement with the 'Abbāsīd caliph, Hārūn al-Rashīd. Despite this, Yahyā has always managed to take his place in the list of Zaydî imams in the later works. In this context, in the article we translated, some observations were made on the construction of Zaydî historical narratives in the context of contradictory accounts about the life of 'Īsā b. Zayd.

Keywords: Zaydiyya, History, Imam, Narrative, 'Īsā b. Zayd

Giriş

Zeydîler, Zeyd b. Ali'nin 122/740'taki isyanı ve Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ile kardeşi İbrâhîm b. Abdillâh'ın 145/762'deki ayaklanmaları arasında belirgin müstakil bir topluluk olarak ortaya çıkmıştır.¹ Kaynaklar, kendilerini "Zeydî" olarak adlandıran ve imamet için en uygun adayın Ali neslinden dinî bilgiye sahip bir kimse olmasını öngören bu topluluğu milis kuvvetler içindeki belirli bir grup olarak tanımlamaktadır.² Burada söz konusu Zeydîlerin Ali oğullarının politik iddialarını³ savunan ve kesin bir şekilde tespiti zor olan birtakım teolojik inançlara sahip çok çeşitli grupların bir parçası olduklarını belirtmek önemlidir.⁴ Zeydîler başarısız isyanlarının ardından ciddi bir baskıya maruz kaldılar. Çünkü Abbâsîler Ali ahfadına mensup rakiplerini acımasızca takibat altına alarak onların destekçilerinden birçoğunu hapsedtiler. Böylece II. (VIII.) asrın sonlarına gelindiğinde Ali neslinden isyancılara verilen destek önemli ölçüde azaldı⁵ ve onlar (yaygın şekilde kullanılan "Ali yanlısı" vasfının aksine) daha ziyade tipik olarak "Zeydî" şeklinde tarif edildiler. Tam bu noktada Zeydîler de faaliyetlerinin operasyonel odağını Müslüman dünyasının merkezinden çevresine kaydirdılar ve nihayet III. (IX.) asrın ikinci yarısında (biri Yemen'de diğeri Hazar bölgesinde olmak üzere) iki imamet kurmayı başardılar.

¹ Zeydî oluşumun erken tarihine bir bakış için EI² içerisindeki W. Madelung tarafından yazılan "Zaydiyya" "Batriyya" ve "Zayd b. 'Ali" maddelerine bakınız. Aynı genel görüş Madelung'un *Der Imam al-Qāsim ibn İbrâhîm* (Berlin, 1965) adlı eserinde de yer almaktadır. Özellikle eserin ikinci bölümü, erken dönem Zeydîliğinin inanç esaslarına ilişkin önemli bilgiler içermektedir.

² Başka bir ifadeyle, Ali oğullarını desteklemede önemli bir role sahip olmalarına rağmen bu isyan hareketleri başlı başına Zeydîlere ait değildir. Çünkü onlar, Hicaz ve Irak bölgesindeki (muhalif gruplardan) çeşitli destekler aldılar. Müstakil bir grup olarak Zeydîlere referanslar için bkz. İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn, *Mekâtîlü't-tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, (Beirut: Müessesetü'l-a'lemî, 1998), 289, 296, 299, 308; Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892), *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Mahmûd el-Ferdûs el-Azem, (Şam: yy, 1997), 2/440-441; Ya'kûbî, Ebu'l-Abbâs Ahmed, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdü'l-Emîr Mühennâ, (Beirut: Şirketu'l-a'lemî, 1980), 2/318; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1939), 6: 262 ve C. van Arendonk, *Les débuts de l'imâmât zaidite au Yemen*, çev. Jacques Ryckmans (Leiden: Brill, 1960), 57-58. Bu dönemde Zeydîler genellikle düzensiz bir grup olarak nitelendirilir ve onların İbrâhîm'in ordusunda bağımsız bir askeri güç olarak işlev gördükleri görülür. Bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, 2: 318. İbrâhîm'in (Zeydîlere yönelik sorgulayıcı) tutumu için 22. dipnota bakınız.

³ Ali oğullarından önemli isyancıların her birini destekleyenlere dair geniş bir liste için bkz. C. van Arendonk, *Les débuts*, 307-319 (Ek 1). Bu liste, II. (VIII.) asrın ortalarında siyasî seferberlik için mevcut çeşitli destek gruplarının varlığına işaret etmektedir.

⁴ Erken dönem Zeydîliğe atfedilen teolojik bölünmelere genel bir bakış için W. Madelung'un EI²'deki yukarıda (1. dipnotta) bahsi geçen makalelerine ve bu konuda onun mezhepler tarihi kaynaklarına dayanan klasik çalışması *Der Imam'a* (44-51) bakınız. Bu teolojik bölünmeler ayrıca Mes'ûdî tarafından da özetlenmiştir. Bkz. Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali, *Mürûcu'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*. thk. Yûsuf Es'ad Dâğır, (Beirut: Dâru'l-Endülüs, 1965), 3/207-208. Bu teolojik kategorilerin doğurduğu problemler için bkz. Najam Haider, "A Community Divided: An Examination of the Murder of Idris b. 'Abd Allâh (d. 175/791)", *Journal of the American Oriental Society* 128 (2008): 459-476; Najam Haider, *The Origins of the Shi'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kûfa*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011)

⁵ Bu durum, Muhammed b. Abdillâh en-Nefsü'z-Zekiyye'nin isyanına katıldığı söylenen kimselerin listesi ile 169/786'daki Sâhibüfah Hüseyin b. Ali'nin isyanındaki yerel destek eksikliği mukayese edildiğinde görülecektir. Bkz. C. van Arendonk, *Les débuts*, 307-319 (Ek 1). Buna ilaveten Ali b. Bilâl (5/11. asır) tarafından tamamlanan Ahmed b. İbrâhîm'in (ö. 353/964) *el-Mesâbîh* adlı eserine bakınız. *el-Mesâbîh*, thk. Abdullah b. Ahmed el-Hûsî, (San'a: Müessesetü'l-imâm Zeyd b. Ali es-sekâfiyye, 2002), 470-471 ve 474-476. Bundan sonraki atfılda Ahmed b. İbrâhîm tarafından yazılan metne atıf için *el-Mesâbîh (I)*; Ali b. Bilâl tarafından tamamlanan devamına atıf için *el-Mesâbîh (II)* kullanılacaktır.

Bazı modern araştırmacılar, erken dönem Zeydîliğin itikadî ve fikhî yönüne odaklanmış olmasına rağmen Zeydî tarihi üzerine şaşkıncu biçimde çok az çalışma yapılmıştır. Zeydî tarih yazıcılığının temaları ve motivasyonları hakkında az sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu tarihsel çalışmaların da Zeydîliğin polemiklerini kendi içinde tutmaya dönük belirgin temayülü dikkate alındığında bu durum özellikle çarpıcıdır.⁶ Bu metinlerin sistematik bir analizi vasıtasıyla, farklı bir Zeydî kimlik inşa etme sürecinde müzakere edilen tartışmaları ortaya çıkarmak mümkün olabilir.

Bu makale, 166/783'teki vefatından evvel yaklaşık yirmi sene boyunca (Zeydî) topluluğun lideri olarak hizmet ettiği söylenen İsâ b. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib'in hayatına dair çelişkili Zeydî rivayetleri incelemek suretiyle imkân dâhilinde çok mühim bir araştırma sahasına ön hazırlık sunmaktadır. Aşağıda açıkça görüleceği gibi İsâ, bir adayın imamete hak kazanması için gereken şartlar hususunda Zeydiyye'nin erken döneminde yoğun bir tarihsel tartışmaya da konu olmuştur. Zâlim yöneticiye karşı askerî bir ayaklanmaya liderlik eden, üstün ahlakî vasıflara ve dinî bakımdan yeterli donanıma⁷ sahip olan ve sadece Ali soyundan⁸ gelen bir kimsenin imam olabileceği hususunda genel bir mutabakat vardı. Ancak (belirtilen) niteliklere sahip olsa bile Ali soyuna mensup bir kimse, herhangi bir siyasî güç elde etmeden bu makama ulaşabilir miydi? Bunun için tek başına isyan yeterli midir, eğer öyleyse isyan nedir? Somut bir çarpışmanın yaşanması zorunlu mudur? Peki bu çarpışma planlanmış ve zuhuru an meselesi iken aday hareketini yürürlüğe koymadan önce ölmüşse ne olacak? Bu ve benzeri sorular, İsâ'nın aşağıdaki gibi tartışmalarla dolu biyografisinin analizine zemin teşkil etmektedir.

1. İsâ'nın Bilinen Hayatı (122-145/740-762)

İsâ b. Zeyd 122/740'ta babasının Emevî halifesi Hişâm b. Abdilmelik'e (104-125/723-743) karşı Kûfe'deki başarısız isyanından hemen önce Medine ile Şam⁹ arasındaki yol üzerinde bir manastırda doğdu.¹⁰ Çocukluğuna ilişkin detaylar oldukça azdır. Medine'de büyüyüp yetişmesine rağmen şehrin önemli (ve çoğunlukla rekabet halindeki) Ali soyundan gelen aileleri ile irtibatına dair hiçbir malumat bulunmamaktadır. Kaynaklar onun entelektüel vasıflarını öne çıkarmasına ve dinî anlamda ehliyetli kimselerden biri olduğunu belirtmesine rağmen İsâ'nın eğitiminin ayrıntılarına ilişkin bilgiler de aynı şekilde belirsizdir. Kendisi mümtâz bir âlim, cömert ve takva sahibi bir kimse, fikhî meseleleri çözüme kavuşturmada yetkin bir fakîh, Kur'an konusunda uzman ve Ehl-i beyt'ten Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık (ö. 148/765) ile Ehl-i beyt dışından Süfyân es-Sevrî'den (ö.

⁶ Bkz. Haider, "Community Divided", 464-469 ve 472-473.

⁷ Zeydî imam Hâdî-İlêhak Yahyâ b. el-Hüseyn'e (ö. 298/911) atıfla bu donanıma sahip kimselerin bir listesi için bkz. Abdullah b. Muhammed b. İsmâil, *ez-Zeydiyye*, (San'a: Merkezu'r-râid li'd-dirâsât ve'l-buhûs, 1424/2004), 129-130.

⁸ Madelung, Zeydiyye'yi Tâlibî olarak bilinen IV. (X.) asrın sonlarına kadar varlığını sürdüren Ebû Tâlib'in bütün torunlarını kapsayacak şekilde geniş tutan Ali soyundan bir grup şeklinde tanımlar. Nitekim bu eğilim, İsfahânî'nin *Mekâtîl'*ine Tâlibîleri de dâhil etmesiyle de zimnen ortaya konur.

⁹ İsfahânî, *Mekâtîl*, 343; Ali b. Muhammed el-'Umerî, Ebu'l-Hasan el-Alevî (ö. 443/1051'den sonra), *el-Mecdî fi'ensâbi't-tâlibîn*, thk. Ahmed ed-Dâmiğânî, (Kum: Mektebetu âyetullâhi'l-uzmâ, 1380), 186. Buna karşın Yahyâ b. el-Hüseyn (ö. 424/1033) İsâ'nın doğum yerinin Medine olduğunu bildirir. Bkz. Nâtk bi'l-Hak, Yahyâ b. el-Hüseyn el-Hârûnî, *el-İfâde fi târihi eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân, (Sa'de: Dâru'l-hikmeti'l-yemâniyye, 1996), 65.

¹⁰ İsfahânî, *Mekâtîl*, 343.

161/778) hadis nakleden güvenilir bir râvi olması bakımından çok yönlü bir âlim olarak takdim edilmektedir.¹¹

Îsâ'nın siyasete ilk dâhil oluşu, 145/762'de kuzenleri Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ve İbrâhîm b. Abdillâh b. Hasan b. Hasan'ın ayaklanması sırasında gerçekleşti.¹² Kaynaklar, onu Medine'de Nefsü'z-Zekiyye'nin ordusunun sağ kanadının komutanı sıfatıyla ona hizmet eden coşkulu bir taraftar olarak tasvir etmektedir.¹³ Tutkusu o kadar yoğundu ki bir defasında Îsâ, Peygamber soyundan biat etmeyi reddeden kimseleri infaz etmek için izin istemişti.¹⁴ Bu haberlere göre Îsâ, hem bağımsız siyasî ve dinî bir otorite hem de halifelik için potansiyel bir rakiptir. Aslında o, kendilerini açıkça Zeydî olarak tanımlayan ve ayaklanmanın başarılı olması için destekleri önemli görülen isyancı güçlerin fiili lideri idi.¹⁵ Nefsü'z-Zekiyye, açıkçası, favori adayları olan Îsâ'yı, İbrâhîm'den sonra ikinci halefi olarak atayarak Zeydîlerin gönlünü almaya çalıştı.¹⁶ Hicaz'daki son savaşta Îsâ, önemli bir siyasî danışman olarak görev yaparken aynı zamanda büyük bir kahramanlık da gösterdi.¹⁷ Onun isyandaki rolüne ilişkin haberler Mansûr'a (ö. 158/775) ulaştığında, halife büyük bir şaşkınlık içinde olduğunu dile getirdi.¹⁸ O, açıkçası Îsâ'nın Abbasîlere karşı niçin savaştığına bir türlü anlam veremedi. Halbuki onlar babasının ölümünden dolayı Emevîlerden intikam almışlardı.

Nefsü'z-Zekiyye öldürüldükten sonra Îsâ, taraftarlardan oluşan (muhtemelen Zeydî) bir grubu Basra'ya taşıdı ve onlar orada İbrâhîm b. Abdillâh'ın ordusunu takviye ettiler.¹⁹ Îsâ yine ya ordunun lideri²⁰ ya da sağ kanadının komutanı olarak yüksek rütbeli bir göreve atandı.²¹ Bununla beraber kaynaklar, onun İbrâhîm'in isyanına olan desteğini ve taktiksel askerî yeteneklerinin kalitesini ortaya koymada hemfikirdir. Ayrıca Îsâ'nın dinî bilgisini açıkça takdir eden ve sıklıkla onu (müspet anlamda) İbrâhîm ile kıyaslayan Zeydîler nezdinde yükselen itibarını da defaatle vurgulamışlardır.²² Bazı durumlarda da Îsâ, İbrâhîm ile Zeydîler arasında ortaya çıkan yeni gerginlikleri açıkça dile getirmiştir. Nitekim Îsâ'nın İbrâhîm'i cenaze

¹¹ İsfahânî, *Mekâtil*, 345; Sârimuddîn el-Vezîr, İbrâhîm b. Muhammed, *el-Felekü'd-devvâr fi 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Muhammed Yahyâ Sâlim İzzan, (San'a: Mektebetü't-türâsî'l-İslâmî, 1994), 31; Ali b. Muhammed el-'Umerî, *el-Mecdî fi ensâbi't-tâlibîn*, 186–187; Ali b. Bilâl, *el-Mesâbih* (II), 488.

¹² İsfahânî, *Mekâtil*, 344; İbn Inebe (Anbe), Şerîf Cemâlüddîn Ahmed, *Umdetü't-tâlibiyyîn*. thk. Seyyid Mehdî Recâî, (Kum: Mektebetü âyetullâhi'l-uzmâ, 2004), 349; Ali b. Bilâl, *el-Mesâbih* (II), 487; Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 76. Nefsü'z-Zekiyye'nin isyanı için bkz. C. van Arendonk, *Les débuts*, 45–50.

¹³ İsfahânî, *Mekâtil*, 344; Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 76.

¹⁴ İsfahânî, *Mekâtil*, 344.

¹⁵ İsfahânî, *Mekâtil*, 343, 345.

¹⁶ İsfahânî, *Mekâtil*, 289, 345; İbn Inebe (Anbe), *Umde*, 349; Ali b. Bilâl, *el-Mesâbih* (II), 487.

¹⁷ İsfahânî, *Mekâtil*, 344; Ali b. Bilâl, *el-Mesâbih* (II), 487.

¹⁸ İsfahânî, *Mekâtil*, 344.

¹⁹ İsfahânî, *Mekâtil*, 343–345. Daha açık bir beyan için bkz. Ali b. Muhammed el-'Umerî, *el-Mecdî fi ensâbi't-tâlibîn*, 186.

²⁰ İbn Inebe (Anbe), *Umde*, 349.

²¹ İsfahânî, *Mekâtil*, 344; Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 90.

²² Malî kaynak tahsisi, cenaze namazı (nın kılınışı) ve isyan stratejileri de dâhil olmak üzere İbrâhîm'in Zeydîler tarafından dinî uygulamalarla ilgili olarak ısrarlı bir biçimde sorgulandığını gösteren birçok kayıt bulunmaktadır. Verilen sırayla bkz. İsfahânî, *Mekâtil*, 288–289, aşağıdaki bilgi ve yine 296–299. Taraflar arasındaki gergin ilişkiler, İbrâhîm'in Zeydîlere karşı tutumuna da yansdı; çünkü o daha isyanın ilk aşamalarında Zeydî liderlerden biri (yani Hârûn b. Sa'd ö. 145/763) ile tanışmaya yanaşmadı. İsfahânî, *Mekâtil*, 286 ve 309. Bunun yanı sıra İbrâhîm, "Allah size merhamet etsin! Bu kimlik (yani Zeydî) İslam kimliğinden daha mı iyi? (Bunun yerine) biz Müslümanız ve Müslüman evladyız diyelim!" diyerek kendi kendilerini "Zeydî" şeklinde tanımlamalarını da eleştirdi. Bkz. Ali b. Bilâl, *el-Mesâbih* (II), 451; C. van Arendonk, *Les débuts*, 58.

namazlarında dört tekbir alması (bir kimsenin elini kulaklarının hizasına kaldırdığı sırada “Allahuekber” demesi) hususunda sorguladığı hadisede²³ durum tam da böyle idi.²⁴ İsâ, Peygamber ailesinin yerleşik uygulamasının (ezici bir fikir birliği ile) beş tekbir olduğunu hatırlatıp “Neden birini azaltıyorsunuz?” diye sordu. İbrâhîm, kendisini destekleyenlerin birçoğunun dört tekbiri benimsemeleri nedeniyle mezkur durumunu, siyasî menfaate yönelik bir tercih olarak açıkladı. Bir rivayete göre²⁵ bu durum ikisinin arasını açtı ve İsâ'nın ona verdiği desteği geri çekmesine neden oldu. Bu hadise, Zeydîlerin İbrâhîm'i yüzüstü bırakmalarını sağlamak için Mansûr'u (başarısız) bir girişimde bulunmaya sevk etti.²⁶ Ne var ki bu bölümün tarihi verileri zayıftır; çünkü diğer tüm kaynaklar, İbrâhîm'in Zeydî destekçilerinin (İsâ da dâhil) ona olan kuvvetli sadakatini teyit etmektedir. Fakat iki taraf arasında bir dereceye kadar gerilimin mevcudiyetinden de bahsetmektedirler.²⁷ Zeydîler, İbrâhîm'in ortak siyasî çıkarlarda uzlaşma talebine karşı çıkan liderlerinin (İsâ) dinî beklentilere sahip olduğunu benimsemiş gibi görünüyorlar.

İbrâhîm 145/762'de Abbâsîler tarafından mağlup edildiğinde, İsâ Basra'dan Kûfe'ye kaçtı. Geri çekilen kabile, bir dişi aslanın saldırısına uğradı. İsâ onu hemen öldürdü ve (*muettimu'l-eşbâl*) “aslan yavrularını öksüz bırakan” şeklinde en meşhur lakabı ile anılmaya başladı.²⁸ Hayatının geri kalanı boyunca (168/785'e kadar) İsâ, Benî Hayy ile bağlantılı evlerde saklandığı Kûfe'de yaşadı. Bilhassa da en yakın arkadaşlarından Ali (ö. 151-154/768-771) ve Hasan b. Sâlih b. Hayy²⁹ (ö. 168/785) isimli kardeşlerin evlerinde gizlendi.³⁰ Zeydîlerin İsâ'yı hemen yeni liderleri olarak tanıyıp tanımadıkları net değildir. Sadece bir kaynak, Zeydîlerin başlangıçta İbrâhîm'in oğullarından Hasan'ın etrafında toplandıklarını ileri sürmektedir. Ancak onlar, Hasan'ın zayıf liderliği ve genel olarak ehliyetsiz kişiliği yüzünden hayal

²³ İsfahânî, *Mekâtil*, 288–289 ve 343.

²⁴ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, (Kahire: yy, 1987), 3: 410. Öyle ki o, dört tekbir uygulamasını sünnet olarak nitelendirmiş; ancak fazlasına da cevaz vermiştir. Tûsi ise İmâmîlerin üzerinde mutabakata vardığı beş tekbir uygulamasını uygun bulmaktadır. Bkz. Tûsi, Ebû Ca'fer Muhammed (ö. 460/1067), *Kitâbu'l-hilâf*, thk. Seyyid Ali el-Horasânî, (Kum: Dâru'l-mâ'ârifî'l-İslamiyye, 1995), 1: 724. İbn Miftâh ise beş tekbiri standart Zeydî uygulaması olarak görmektedir. Bkz. İbn Miftâh, Ebû'l-Hasan Abdullah, *Şerhu'l-ezhâr*, (Sa'de: Mektebetü't-türâsî'l-İslâmî, 2003), 3: 206–207.

²⁵ İsfahânî, *Mekâtil*, 288–289.

²⁶ İsfahânî, *Mekâtil*, 288–289.

²⁷ Örneğin Ali b. İbrahim, Zeydîlerin İbrahim'in ordusunun en sadık birimi olduğunu ve onun ölümü için toplumsal bir yas tuttuklarını iddia etmektedir. Bkz. Ali b. Bilâl, *el-Mesâbîh* (II), 451. Bu tabii ki Zeydî bir metin; ancak bu hususta genel tavrı yansıtıyor gibi görünüyor.

²⁸ İsfahânî, *Mekâtil*, 354; İbrâhîm b. Muhammed, *el-Felekü'd-devvâr*, 32; İbn Inebe (Anbe), *Umde*, 349.

²⁹ Ali ve Hasan, kökeni Hamdan'a kadar uzanan bir aileden ikiz kardeşlerdi. Ebû Muhammed künyeli bir Kur'an hafızı olduğu dışında Ali hakkında çok az şey bilinmektedir. Hasan'a dair daha fazla bilgi mevcuttur. O bariz bir biçimde Şii olarak damgalandı ve Abbâsî yönetimi tarafından (damadı) İsâ b. Zeyd ile birlikte takip edildi. Kaynaklar, Abbâsîlere karşı silahlı isyana cevaz verdiği için onun Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ile gergin bir ilişkisi olduğunu ileri sürmektedir. Ali için bkz. İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 2001), 8: 495–496; İbrâhîm b. Kâsım İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'z-zeydiyye*, thk. Abdusselam b. Abbâs el-Vecîh, (Yemen: Müessesetu'l-imam Zeyd b. Ali es-sekafiyye, 2001), 2/116. Hasan için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/496 ve Mizzî, Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1992), 6: 177–191.

³⁰ İsfahânî, *Mekâtil*, 345; Ali b. Muhammed el-'Umerî, *el-Mecdî fi ensâbi't-tâlibîn*, 186; C. van Arendonk, *Les débuts*, 62.

kırlığına uğradılar.³¹ Bununla beraber, (en geç) 156/773'e kadar Îsâ'nın Zeydîlerden tam anlamıyla sorumlu olduğu ve Müslüman dünyasındaki sadık taraftarlarından biat alma sürecinde olduğu anlaşılmaktadır.

Îsâ'nın yaşamının ilk yirmi üç yılının bu tasviri, Zeydî tarih yazım geleneğinin genel mutabakatını temsil etmektedir.³² Bazı çalışmalar, belirli bölüm veya detayları içerse ya da göz ardı etseler de temelde onun yetişmesi, eğitim durumu ve 145/762'deki isyanlara aktif katılımı gibi konularda benzer bir portre çizmektedirler. Fakat bu birlik, Îsâ'nın 145/762'de Kûfe'ye kaçması ile başlayan ve 166/783'te ölümü ile neticelenen hayatının ikinci yarısına ait ayrıntılarında çarpıcı bir şekilde dağılmaktadır.

2. Îsâ'nın Gizli Hayatı (145-166/762-783)

Burada Îsâ'nın münzevî yaşamını tasvir eden iki ana rivayet mevcuttur. Birincisi aralıksız ve acımasız Abbâsî takibatı karşısında onun sefalet, çaresizlik ve paranoyasını vurgulamaktadır. (Bu aşağıda "quietist" veya "Q" şeklinde anılmaktadır.)³³ İkinci rivayet, siyasî muhalefetin örgütlenmesinde ve başarılı bir isyana zemin hazırlamada onun kayda değer çabalarını vurgular. (Bu aşağıda "activist" veya "A" şeklinde anılacaktır.) Burada ilk kısım, söz konusu rivayetlerin³⁴ her birinin temel öğelerini özetlerken ikinci kısım, onların inşası için muhtemel nedenleri ele almaktadır.

2.1. Pasif Rivayet

Pasif rivayet, gizli saklı yaşamın gerilimleri ile ilgilidir. Bu rivayette Îsâ, hayatta kalmak için mücadele eden fakir bir adam olarak rol alır. Politik faaliyetler için ise neredeyse hiçbir fırsat ve girişimde bulunmamaktadır. Karizmasından ve liderlik özelliklerinden söz edilmeyen Îsâ, vaktinin çoğunu sadece bir deve üzerinde (ki o bile kendisine ait değil) su taşıyarak geçirmekte ve ailesinin geçimini sağlayacak parayı zar zor kazanmaktadır.³⁵

Pasif rivayetteki ana bölümlerden biri, Îsâ ve onun yeğeni Yahyâ b. el-Hüseyin b. Zeyd arasındaki etkileşime odaklanmaktadır.³⁶ Hikâye, belirtilmemiş nedenlerden dolayı (muhtemelen basit bir meraktan başka bir şey değildir) amcası ile bir görüşme ayarlamak için isteksiz babasına (Hüseyin'e) baskı yapan Yahyâ ile

³¹ Buna sarahaten ve işaretten yer veren kaynaklar için sırasıyla bkz. Ali b. Bilâl, *el-Mesâbîh* (II), 488; İsfahânî, *Mekâtîl*, 345.

³² Aşgari düzeyde siyasî öneme sahip bir figür olarak Îsâ, Sünnî tarihî kaynakların birçoğunda yer almaz. İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında ondan söz edilmemiştir. Taberî'nin *Târîh*'inde bariz bir şekilde yoktur. Belâzürî'nin *Ensâb*'ında ise Mansûr'un biyografisine ait maddede kısa iki anekdotta kendisinden söz edilmiştir. Bkz. Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, 3: 263-264.

³³ Bir ayaklanma hareketinde ısrarcı ve aktivist olmayan bir şahsiyeti anlatmada "quietist" kelimesini kullanmaktayım. Aşağıdaki tartışmada da görüleceği üzere "quietist" rivayetler; sempati ve acıma hissi uyandırır, aşırı derecede mahrumiyeti anlatır. Fakat bu, genellikle dünyadan zâhidâne el-etek çekmeyi içeren pasifliğin standart bir tanımı değildir. "Quietist" kelimesini kullanma tercihi, esas olarak Îsâ'nın siyasî hareketi başlatma konusundaki isteksizliğine yönelik bu tür rivayetlerden kaynaklanmaktadır. [Türkçe'de net bir karşılığı olmayan "quietist and activist narrative" ibareleri, tarafımızdan pasif ve aktif söylem ya da rivayet şeklinde tercüme edilmiştir. Çev.]

³⁴ Tarihsel kaynaklar Îsâ'nın (hayat hikâyesine ilişkin) tasvirlerde her zaman tutarlı değildir. Çoğu durumda bu kaynaklar, daha aktivist olanların yanında daha pasif olan anlatılara da yer verirler.

³⁵ İsfahânî, *Mekâtîl*, 346; Ali b. Muhammed el-Umerî, *el-Mecâdî fi ensâbi't-tâlibîn*, 186; İbn Inebe (Anbe), *Umde*, 350.

³⁶ İzahatın devamı için bkz. İsfahânî, *Mekâtîl*, 345-347. Yeğenin Muhammed b. Muhammed b. Zeyd olarak tanımlandığı rivayetin farklı bir varyantı için bkz. İbn Inebe (Anbe), *Umde*, 350.

başlamaktadır. Hüseyin bu hususta kararsızdı; fakat sonunda insafa geldi ve münzevî yaşayan Îsâ ile temasa geçmek için ona detaylı bazı talimatlarda bulundu. Îsâ'nın panik yapma eğilimi ve konumunun tehlikeye atıldığına dair en ufak bir işaretle kaçma ihtimaline binaen son derece gizli ve dikkatli olması gerektiğini söyledi. Yahyâ Kûfe'ye varınca (kendisine verilen talimat gereği) Benî Hayy ile irtibatlı olan bölgedeki bir eve doğru ilerledi. Orada saklandı ve batı yönünden, altında secde izi bulunan, deve üzerinde su taşıyarak her adımda Allah'ı zikreden ve mütemadiyen gözyaşı dökerek kendisine doğru yaklaşan bir adamı beklemeye başladı. Böyle bir kişi belirince Yahyâ hemen onu kucakladı ve kendisini Hüseyin b. Zeyd'in oğlu olarak tanıttı. Îsâ'nın bu yabancı genci gördüğündeki paniği, muhtemelen ilk defa yeğeniyle tanışmanın mutluluğu ile değişti.

Bu rivayetteki itici güç korkudur. Bu durum özellikle, Yahyâ'nın Abbâsî casusları ya da muhbirleri tarafından takip edilmediğine dair güvence vermeye yönelik tedbirlerde açıkça görülmektedir. Öyle ki Îsâ, Medine'deki ailesiyle yeniden iletişim kurduğuna sevinmesine rağmen Yahyâ'ya Kûfe'ye bir daha asla gelmemesini ve hiçbir şekilde kendisini aramamasını emretti.³⁷ Bu emir, direnişi organize etme çabalarına zarar gelmemesi için tasarlanmış aşırı ihtiyat ürünü bir şey değildi; bundan daha ziyade, bir mahrumiyet ve kendine acıma duygusundan ileri gelmekteydi. Îsâ, defalarca finansal zorluklarından ve seyyar su taşımacılığından elde ettiği gelirle elverişli bir yaşam süremediğinden bahsetti. Beklenmeyen maniler veya kötü gelişen durumlarla (işinin) aksadığı günlerde, şehrin dışındaki çöp yığınlarını temizlemek zorunda kaldı. Şüphesiz bu, güçlü bir isyan hareketinden sorumlu bir liderin imajı değildir.

Keder ve mahrumiyetin benzer tasvirleri (aktivizm ve liderliğin aksine), pasif rivayetlerin merkezinde yer alan diğer hadiseler de nüfuz etmektedir. Bunların en acı olanı ise Îsâ'nın Kûfe'li ismi belirsiz bir kadınla evliliğinden doğmuş olan (isimsiz) kızlarından birinin ölümünü içermektedir.³⁸ Hikaye, Îsâ'nın gerçek kimliğini ailesinden gizlediği ve hayatını pazara su taşıyarak geçiren fakir bir işçi olarak kazandığı gözlemiyle başlar. Kızı yetişkinliğe ulaştığında zengin bir tüccarın oğluyla bir evlilik ayarlanmıştı. Bu durum, karısını hayli memnun ederken Îsâ'yı derinden üzdü. Sorun, soylardan biri idi. Öyle ki Îsâ, Peygamber soyuna mensup kızı ile Peygamber soyundan gelmeyen bir tüccarın oğlu arasındaki evlilikten dolayı umutsuzdu. Ancak gerçek kimliğini ifşa etmemek ve böylece hayatını tehlikeye atmamak için bu duruma razı olmadığını belli etmedi. Bu çıkmazdan kurtulmak için dua ettiğinde Allah ona, kızının ölümünü kolaylaştırarak karşılık verdi. Îsâ'nın bu olayın akabinde depresyona girmesi, taraftarlarının çoğunu şaşırtdı. Onlar cesaretiyle meşhur olmuş bir adamdan böyle bir keder tezahürüne alışkın değillerdi. Îsâ ise sadece kızının ölümü yüzünden değil, asıl onun Peygamber soyu hakkındaki gerçeği bilmeden öldüğü için üzgün olduğunu söyledi.

Benzer bir bunalım ve umutsuz ruh hali de zaman zaman Ali b. Sâlih b. Hayy'ın evinde Îsâ'yı ziyaret eden önemli bir Zeydî olan Husayb el-Vâbeşî (ö. 2/8.

³⁷ Daha sonra Kûfe'ye yaptığı bir ziyarette, amcasıyla ikinci kez irtibata geçmek için aynı yere döndüğünde başarısız oldu. Bkz. İsfahânî, *Mekâtîl*, 347.

³⁸ Bu bölümün büyük ölçüde benzer versiyonları için bkz. İsfahânî, *Mekâtîl*, 347 ve İbn İnebe (Anbe), *Umde*, 350–351. İsfahânî'nin anlatımında bu hikâye, yeğenin ziyaretleriyle ilgili hikâyeye dâhil edilir ve Îsâ'nın mahrumiyetinin bir başka işareti olarak görülmektedir. Ancak İbn İnebe (Anbe) ise, Peygamber neslinin korunmasının önemine daha fazla odaklanarak bunu bağımsız bir anekdot olarak aktarır.

asır)³⁹ tarafından aktarılan bir rivayette işlenmiştir.⁴⁰ Bir gün o, Kûfe'nin kenar mahallelerinde bir dizi önemli Zeydî'ye eşlik ediyordu. Tam o sırada baştan sona çöpleri ayıklamakla meşgul olan Îsâ'ya rastladılar. Onu selamladıktan sonra aralarında koyu bir sohbet başladı. Bir süre sonra Îsâ onlara veda etti ve kendileriyle daha sık ve daha iyi (muhtemelen daha güvenli) koşullarda tekrar görüşme isteğini dile getirdi. Ancak bu mümkün olmadığı için, Abbâsîler tarafından yakalanıp ölümüne ve işkenceye maruz kalmasınlar diye mümkün merteye işlerini bırakıp saklanmaları hususunda onları uyardı. Son tahlilde bu duygu, sadık destekçilerini yaklaştıran bir isyana hazırlamanın tam ortasındaki bir lider için son derece uygunsuz görünmektedir.⁴¹

Îsâ'nın Irak dışında, siyasî ve askerî seferberlik için olgunlaşmış bölgelere seyahatini tasvir eden durumlarda bile yaygın his umutsuzluktur. Böyle bir anekdot, Abbâsî halifesi Mehdî (ö. 168/785) tarafından Horosan'a yapılan bir ziyareti anımsatır.⁴² Halife uğradığı bir kervansarayda dururken duvarlara karalanmış şiir satırlarına rastladı. Bu satırlarda aile yakınlarından ve arkadaşlarından uzak gizli saklı yaşayan bir adamın keder ve gerginliği göze çarpıyordu. Şâirin Îsâ olduğu sonucuna varan Mehdî, gözlerindeki yaşla her bir satırdan sonra af sözcükleri karalamaya başladı. Görülüyor ki sosyal adaletin şiddetli bir şiirsel savunmasının veya yaklaşan bir devrimin vaadinin aksine bu dörtlükler, isyandan tümüyle aciz ve takibatın yükünü taşıyamayacak kadar korkmuş ve zayıf bir figürün imajını yansıtmaktadır. Abbâsî halifesinin tepkisi, korku veya endişe ya da düşmüş bir rakibe kin beslemekten öte yıkılmış ve perişan haldeki bir insan için merhametten ibarettir.⁴³

Pasif rivayet Îsâ'nın, liderliğinin genel acziyetinin örneği olan tabii sebeplerden⁴⁴ dolayı ölümüne dair hikâye ile son bulur.⁴⁵ Ölümünün koşullarıyla ilgili neredeyse hiçbir tartışma yoktur ve takipçilerine rehberlik veya tavsiyede bulunduğu ya da iradesini belirttiği hiçbir sahne yoktur. Bu bölüm daha ziyade, en

³⁹ İsfahânî şunu kaydeder: Zeyd b. Ali'nin yakın destekçilerinden Husayb, onun mağlubiyetine tanık oldu ve sonrasında da Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ile İbrâhîm b. Abdillâh'ın isyan hareketlerinde yer aldı. Ayrıca o düzgün bir aktarım zinciri olmamasına rağmen Ali oğullarından bu üç kimseden de rivayette bulunmuştur. Bkz. İsfahânî, *Mekâtil*, 349.

⁴⁰ İzahatın devamı adı geçen eserden alınmıştır. Bkz. İsfahânî, *Mekâtil*, 349.

⁴¹ Bu anekdotun Abbasîlerden saklanması gereken gizli bir faaliyetten ziyade dağılmaya ve gizli kalmaya yönelik genel bir çağrıya göndermede bulunduğu belirtmek yerinde olacaktır. Çünkü isyan için herhangi bir hazırlık belirtisi bulunmamaktadır.

⁴² Bu kısım için bkz. İsfahânî, *Mekâtil*, 348–349. Büyük ölçüde benzer anlatımların farklı varyantları için bkz. Ali b. Muhammed el-'Umerî, *el-Mecdî fi ensâbi't-tâlibîn*, 187 ve İbn İnebe (Anbe), *Umde*, 351.

⁴³ Halife Mehdî'nin Îsâ'ya yönelik tepkisini Mansûr'un Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'ye yahut Hârûn Reşîd'in Yahyâ b. Abdillâh'a yönelik tepkileriyle kıyaslayın.

⁴⁴ O zamanlar nispeten genç olmasına rağmen (45 yaşında), ömrünün neredeyse yarısını ailesinin geçimini temin için yoğun emek harcayarak geçirmişti.

⁴⁵ Aşağıda ele alınan rivayet, İsfahânî'nin iki varyantının daha ayrıntılı olanından alınmıştır. Bkz. İsfahânî, *Mekâtil*, 355–358. Rivayetin diğer versiyonlarında ise Sabbâh yerine Îsâ'nın diğer yakın arkadaşı Hâdır b. İbrâhîm mevcuttur. Bkz. İsfahânî, *Mekâtil*, 358–359, İbn İnebe (Anbe), *Umde*, 351–352. Fakat İsfahânî'ye göre (Bkz. İsfahânî, *Mekâtil*, 361), Hâdır daha önce Halife Mehdî tarafından yakalanmış, işkence görmüş ve öldürülmüştü. Hâdır hakkında detay için bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'z-zeydiyye*, 1: 201–202.

iyi iki arkadaşı olan Sabbâh ez-Za'ferânî (ö. 2/8. asır)⁴⁶ ve Hasan b. Sâlih b. Hayy'ın⁴⁷ tepkilerine odaklanır. Nitekim bunlardan ilki, yaklaşık yirmi yıl kaçak yaşamının sona ermesi umuduyla İsâ'nın ölümünü Abbâsî devletine rapor etmek için sabırsızlanmaktaydı. Za'ferânî, "Biz sadece onun hanedana verdiği korkudan dolayı takibata uğruyoruz" diye düşündü.⁴⁸ Diğer taraftan Hasan b. Sâlih, bu planın bir parçası olmak istemedi. O, "Bana göre Abbâsî hanedanının İsâ'nın korkusuyla geçirdiği bir gece, bir yıl boyunca savaşmak veya ibadet etmekten daha üstündür" dedi.⁴⁹ Neticede, Hasan galip geldi ve onlar, İsâ'nın ölümünü gizli tutmaya karar verdiler. Ancak birkaç ay sonra Hasan, hem hareketin sorumluluğunu hem de İsâ'nın iki küçük çocuğu Ahmed ile Zeyd'in himayesini Sabbâh ez-Za'ferânî'ye bırakarak öldü. Bu noktada Sabbâh, onların kuzeni ve rakibi olan İsâ'nın ölümünü Abbâsilere bildirmek için harekete geçti. (Çocuklarla birlikte) Bağdat'a gitti ve Halife Mehdî ile resmî görüşme elde etmek için bir plan tasarladı.⁵⁰ Her ne kadar, hilâfet sarayında asıl karşılaşma ve tertiplerin farklı anlatımları olsa da, sonuç bu hikayeyi içeren tüm rivayetlerde aynıdır. Halife, İsâ ve Hasan b. Sâlih'in her ikisiyle ilgili ölüm haberlerine çok memnun oldu ve bu iki çocuğun sorumluluğunu almayı kabul etti.⁵¹

Buradan anlaşıldığına göre İsâ, ölümünde bile, takipçilerini harekete geçirmek için gerekli karizmaya sahip değildir. Pasif rivayete göre, trajedinin etrafında örgütlenmekten ve Abbâsî hanedanlığını devirmek için çabalarını ikiye katlamaktan ziyade Zeydîler, oldukça külfetli liderlerinin kaybıyla rahatlamış oldular. Hasan ve Sabbâh arasındaki uyumsuzluk, Zeydîler arasında İsâ'nın siyasî yetersizliğine dair genel bir tükenmişlik hali ve hayal kırıklığı yaşandığını doğrulamaktadır. Doğru liderlik göz önüne alındığında Zeydîler, Abbâsî iktidarına hala ciddî bir meydan okuma başlatabilirlerdi; ancak İsâ, onların heyecanlarını büyük ölçüde sarstı ve örgütsel kapasitelerini azalttı. Öyle ki bir sonraki büyük Zeydî ayaklanmasının Sâhibüfah Hüseyin b. Ali'nin (ö. 169/786)⁵² yönetiminde Kûfe'nin aksine Hicaz'da meydana gelmesi ve kayda değer ölçüde Irak bölgesinden herhangi bir katılımın olmaması da bu anlamda şaşırtıcı değildir.

Pasif rivayet, bir bütün olarak yıpranmışlık ve tükenmişlik paranoyası ile doludur. İsâ temelde pasif bir rol oynamaktadır ve takipçilerini harekete geçirmede aciz ve isteksiz davranmaktadır. Meşakkatli hayatının pratik zorlukları ile o kadar zor bir duruma düşürülmüştür ki, siyasal örgütlenme ve askerî planlama onun için neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Genel tablo, potansiyel (ya da mevcut) Zeydî imamlarla ilgili vasıflardan son derece uzak ve bir devrim hareketinin lideri ile hiç örtüşmeyen bir mahrumiyet ve pasiflikten ibarettir.⁵³

⁴⁶ Biyografik kaynaklarda Sabbâh b. Ebî Hâtim ez-Za'ferânî hakkında oldukça az malumat bulunmaktadır. İbnü'l-Murtazâ ondan Şiî olarak söz etmiştir ve Tüsterî'nin modern İmâmî biyografi sözlüğünde hakkında kısa bir bilgiye yer verilmektedir. Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'z-zeydiyye*, 1: 417; Muhammed Takî et-Tüsterî, *Kâmûsu'r-ricâl*, (Kum: yy, 1989), 5: 479.

⁴⁷ Hasan için yukarıdaki 29. dipnota bakınız.

⁴⁸ İsfahânî, *Mekâtîl*, 355.

⁴⁹ İsfahânî, *Mekâtîl*, 355.

⁵⁰ Bu rivayetlerde halifenin kim olduğu konusunda her zaman bir belirsizlik söz konusudur. Zira İsfahânî'nin aktarımında Mehdî'den bahsedilirken İbn 'Anbe'nin aktarımında Hâdî'den söz edilir. Bkz. İsfahânî, *Mekâtîl*, 358; İbn Inebe (Anbe), *Umde*, 351.

⁵¹ Krş. İsfahânî, *Mekâtîl*, 357 ve İbn Inebe (Anbe), *Umde*, 352.

⁵² Bu ayaklanma hakkında daha fazla bilgi için bkz. C. van Arendonk, *Les débuts*, 62-64. Ayrıca bkz. Râzî, Ahmed b. Sehl (4./10. yüzyıl), *Ahbâru Fah*, thk. Mâhir Cerrâr, (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslamî, 1995)

⁵³ Yukarıdaki 8. dipnota bakınız.

2.2. Aktif Rivayet

Aktif rivayet, Abbâsî yönetiminin amansızca takibine rağmen Îsâ'nın karizmasını ve bir silahlı ayaklanmayı örgütlemekteki bitmek bilmeyen çabalarını vurgulamaktadır. Aktif rivayetin merkezinde yer alan şey; yaygın paranoya, korku ve yaklaşan başarısızlık hissi değil, coşku ve muhtemel başarı duygusudur. Îsâ'nın ne su taşıyıcısı olarak yaptığı işten (ne de herhangi bir tür gerçekçi meslekten) hiç bahsedilmemektedir. Çünkü (bu rivayetlerde) vaktinin çoğunu arkadaşlarıyla temasa geçmeye, siyasî ve askerî bir destek tabanı oluşturmaya adanmış bir lider portresi çizilmektedir.

Hicaz'dan Horasan'a kadar sayısız bölgede biat almak için Îsâ'nın girişimci gayretlerine özel bir vurgu yapılmaktadır. Bu süreç elbette tehlikesiz değildi. Çünkü Mansûr ve Mehdî onu sürekli olarak takip ettiler, sadece bir kuşkudan dolayı insanları tutukladılar, Îsâ'nın yerini tespit etmek için casuslar gönderdiler. Kendini ifşa etmesi halinde ona birçok dünyevî vaatlerde bulundular.⁵⁴ Pasif rivayet bu takibi bunaltıcı bir yük olarak ele alırken aktif rivayet, Abbâsîlerin, Îsâ'nın siyasî ve dinî iddialarından endişe duyduklarını (hatta takıntılı olduklarını) vurgulamaktadır. O, düşmanlarının ciddi bir sıkıntıya gark olmasına karşılık kendisinin baskılara direnmekten memnuniyet duyacağını ifade ederek herhangi bir uzlaşıda bulunmayı reddetmiştir.⁵⁵ Ali oğulları ile Abbâsîler arasındaki ilişkinin aktivist tasvirinde, korku ve paranoya içinde yaşayan kişi Îsâ değil, Mansûr ve Mehdî'dir.⁵⁶

Aktif rivayet, Îsâ'nın askerî ayaklanmaya liderlik edememesinin nedenlerini açıklamak için önemli bir alan açmaktadır. Örneğin onun 156/773 yılına kadar Zeydîlerin liderliğine yükselememesine dair bir tez ileri sürülmektedir. Bu tez, İbrâhîm'in ölümünden sonraki ilk on bir yıl boyunca Îsâ'nın eylemsizliğini açıklamaktadır.⁵⁷ Zahmet ve yoksulluk dolu bir hayat yaşamak yerine Îsâ, Irak'ın köylerinden Hicaz, Yemen ve Cibâl'in ıssız bölgelerine varıncaya kadar Müslüman dünyasının hemen her yerine dâîlerini ve ajanlarını gönderdi.⁵⁸ Dahası birkaç kez isyanı planladı, ancak takipçilerinin azmindeki inanç eksikliğinden kaynaklanan beklenmedik koşullar (başat sebep bu olmamasına rağmen) bunu yapmaktan alıkoymdu. Bir anekdotta, en yakın arkadaşlarının bir kısmı (örneğin İsrâîl b. Yûnus⁵⁹ ve Hasan b. Sâlih b. Hayy) on binden fazla askerle destek vaadinde bulundular ve Îsâ'yı isyan etmeye çağırdılar.⁶⁰ Îsâ ise onlardan üç yüz kadarının bile düşman karşısında sağlam duracağını garanti etmeleri halinde isyanı gerçekleştireceğini söyledi.

Aktif rivayet; pasif rivayetin genel acizlik ve umutsuzluk tasvirinin aksine, Îsâ'yı önemli bir şahsiyet olarak takdim etmektedir. Bu durum Îsâ'nın, tarihi belirsiz

⁵⁴ Ali b. Bilâl, *el-Mesâbîh* (II), 488.

⁵⁵ Ali b. Bilâl, *el-Mesâbîh* (II), 488.

⁵⁶ Bu görüşler, tekliflerin samimiyetinden şüphelenen ve halifelik vaatlerinin anlamsız doğasını vurgulayan İsfahânî tarafından Îsâ'ya atfedilenlerle çelişmektedir. Bkz. İsfahânî, *Mekâtîl*, 347-348. Abbâsîler üzerine korku yansıtmak yerine, İsfahânî onları acımasız ve vicdansız olarak nitelendirmektedir. Bu tasvir temelde Ahmed b. İbrâhîm'ininkinden farklıdır.

⁵⁷ Ali b. Bilâl, *el-Mesâbîh* (II), 488.

⁵⁸ Ali b. Bilâl, *el-Mesâbîh* (II), 488.

⁵⁹ Genellikle sağlam bir râvi olarak bilinen İsrâîl b. Yûnus el-Hamdânî (ö. 160/776) Zeydîlerle irtibat halinde olan Kûfeli bir Şii idi. Bkz. Mizzi, *Tehzîbü'l-kemâl*, 2: 515-524; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8: 495 ve İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'z-zeydiyye*, 1: 140-141.

⁶⁰ İsfahânî, *Mekâtîl*, 353.

bir yılın haccı sırasında Mekke'deki meşhur Kûfeli fakîh Süfyân es-Sevrî ile bulunduğu bir hikâye ile örneklendirilmektedir.⁶¹ Hikâye, Hz. Peygamber'in (sav) biyografisi ile ilgili bir konu üzerinde İsâ ve Hasan b. Sâlih arasındaki bir anlaşmazlık ile başlamaktadır. Süfyân'ın Mekke'ye gelişinin (muhtemelen hac için) duyulması üzerine ikisi, meseleyi bir defada ve tüm yönleriyle çözebilecekleri umuduyla onunla görüşmeye karar verdiler. Sonunda onun izini arayıp buldular; fakat Süfyân es-Sevrî onların sorusuna cevap vermek istemedi. Çünkü soru muhtemelen idarî bir konuyla ilgiliydi.⁶² Uzun bir münakaşadan sonra, İsâ Süfyân'a gerçek kimliğini açıkladı. Süfyân gözyaşlarına boğuldu ve Ali evladını kendi yerine oturttarak sorusunu cevapladı. Hikâyenin bir başka versiyonunda o, çok ileri gitti ve "Kalbinde imandan bir parça olan kimse, Benî Fâtıma'nın sevgisinden dolayı göz yaşları döker; onların maruz kaldığı takibattan, ölümden ve korkudan dolayı endişe duyar." diye haykırdı.⁶³ Görülüyor ki bu anlatım, İsâ'yı, siyâsî entrikalarında doğrudan yer almayan Süfyân es-Sevrî gibi kimselere ilham veren bir karizma ve davasına adanmış bir lider olarak tasvir etmektedir. Kimliğinin ifşa olma riskini en aza indirmesi durumunda kızının ölümünden bile memnun olan pasif İsâ'nın takıntılı paranoyasının aksine aktif İsâ, gerektiğinde sağduyulu bir şekilde kimliğini açıklamaya ve toplumsal bir etki uyandırmaya hazır idi.

Aktif rivayet, aynı zamanda Abbasî yetkilileri tarafından tutuklanan ve hapsedilen İsâ'nın bazı takipçileri hakkında bilgiler de vermektedir. Bu sunumun tipik bir bölümünde Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmer (ö. 175/791),⁶⁴ İsâ ve onun en önemli arkadaşları arasındaki bir toplantıya düzenlenen baskın sonrasında Kûfe'de ele geçirilmiştir.⁶⁵ Komplodaki rolü sorgulandığında Ca'fer buna şiddetle karşı çıktı. Halife Mehdî, onu haksız yere zina etmekle suçluyordu. Bunun üzerine o yersiz bir sitemle karşılık verdi. Bu durum, hem zina hem de şiddetli dayak iddialarını kışkırtarak halifenin elini güçlendirdi. İki yıl kadar süren mahkûmiyetin ardından Ca'fer, İsâ'nın ölümünden haberdar olup olmadığı hususunda sorgulanmak üzere tekrardan Mehdî'nin huzuruna getirildi. Bu kez onun haberini aldığı; ancak Peygamber'i (sav) bile üzecek bir meseleden dolayı halife mutlu olmasın diye bu bilgiyi açıklamak istemediğini söyledi. Nihayetinde Mehdî, onun sağlam iradesi ve korkusuzluğu karşısında şaşkınlığını ifade ederek Ca'fer'i serbest bırakmaya karar verdi.⁶⁶ Halifeye muhalefetle karşı karşıya geldiği zaman Ca'fer, tıpkı diğer Zeydîler gibi aktivist İsâ'nın bir temsilcisi gibi davrandı. O, Abbâsî halifelerinin taleplerine ve baskılarına boyun eğmeye razı olmayan, uzlaşmaz ve güçlü bir politik aktivizm oluşturmuştur.

⁶¹ Burada dile getirilen aktarım, İsfahânî tarafından sunulan iki rivayetle paraleldir. İsfahânî, *Mekâtil*, 350–352. Farklı versiyonlar için bkz. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Felekî' d-devvâr*, 118 ve İbn İnebe (Anbe), *Umde*, 351. Bu hadiseye W. Madelung tarafından da değinilmiştir. Bkz. Madelung, *Der Imam*, 51.

⁶² Hiçbir zaman açıkça belirtilmemiş olsa da bu konu muhtemelen hilâfetle ve Ali soyundan olmayan yöneticilerin siyâsî meşruiyeti ile bağlantılıydı.

⁶³ İsfahânî, *Mekâtil*, 351–352.

⁶⁴ Ca'fer Kûfeli önemli bir Şîi idi. Mizzî, aşağıda anlatılan hapsedilme hikâyesini kastetmektedir; ancak (sehven olsa gerek) dönemin halifesi olarak Mansûr'dan söz etmektedir. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 5: 41. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8: 504; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'z-zeydiyye*, 1/767.

⁶⁵ Ca'fer'e ilaveten bunlar arasında Hasan ve Ali b. Sâlih b. Hayy, İsrâîl b. Yûnus ve Cenâb b. Nustâs (?) da bulunmaktadır. Bu bölümle ilgili olarak bkz. İsfahânî, *Mekâtil*, 352–353.

⁶⁶ İsfahânî, *Mekâtil*, 353.

Aktif rivayet, İsa'nın etkin bir siyasî organizatör olarak itibarını kurtarmaya yönelik bir girişim ile sona ermektedir.⁶⁷ 158/775'te planlı bir isyan, Mansûr'un ölümü üzerine onun halefi Mehdî tarafından engellendi. Bu doğrultuda Mehdî, İsa'yı ele geçirmek için çaba harcamış ve onun çok sayıda takipçisini de hapsetmeyi başarmıştı.⁶⁸ İsa ise bu olumsuz tabloya rağmen Horasan'da isyan etmeye karar verdi ve Rey'e gitti.⁶⁹ Bölge halkı kendisine sadece zayıf bir destek verdiği için fikrini değiştirdi ve Ahvaz'a gitti. Burada ajanları halktan biat sözü aldı ve askerî malzemeler tedarik ederek isyanı başlatmak için bir gün belirledi.⁷⁰ Bu faaliyetlerin anlamı açıktır: İsa, iktidara ulaşmada haklı iddiasını gerçekleştirmenin son aşamalarında. Ne var ki mücadelenin tam zirvesinde, Mehdî tarafından has dairesi içerisine yerleştirilen bir casus tarafından zehirlenmiştir.⁷¹ Sonra da şehrin dışında belirsiz bir mezarlığa gömülmüştür.⁷²

Aktif rivayetlerde İsa'nın hayatının tamamı, siyasî faaliyetler içerisinde geçmektedir. Bu tasvirlerde İsa, önemli bir şahsiyettir ve Abbâsî hilâfetinin devrilmesi için yorulmadan çalıştı. Fakat harici güçler onun bu çabalarını ertelemeyi başardı. Neredeyse bir devrim yapmaya muvaffak olmuştu ki son anda ihanete uğradı. Pasif anlatımın yorgunluğundan veya umutsuzluğundan ziyade aktif İsa, güven ve kesin bir başarı yansıtılmaktadır. Ne var ki bu son anda elinde olmayan sebepler yüzünden onun kontrolü dışındaki güçler tarafından engellenmiştir.

Sonuç

Pasif ve aktif rivayetler, İsa b. Zeyd'in yaşamının ikinci yarısının birbirine zıt iki portresini resmederler. İsa, durgun bir devrim hareketinin isteksiz lideri olarak hayatını mahveden içe kapanık pasif biri miydi? Yoksa siyasî iktidarı elde etmeye yönelik başka bir teşebbüs için Zeydiyye'den geri kalanları bir araya getiren muharrik bir güç müydü? Ayrıntılı Zeydî tarihi çalışmalarının eksikliği göz önüne alındığında, bu soruyu cevaplamaya yönelik herhangi bir girişim faraziyeyle öteye gitmeyecektir. Bununla birlikte, pasif ve aktif rivayetleri ihtiva eden en eski kaynakların incelenmesi, o hikayelerin kurgusunun altında yatan nedenlere ışık tutabilir.

Pasif rivayet, ilk olarak İsfahânî'nin (ö. 356/967)⁷³ *Mekâtil* adlı eserinde kayıtlıdır ve bu da İsa'nın yaşamı için elimizdeki en eski kaynaktır.⁷⁴ Elbette bu,

⁶⁷ Ali b. Bilâl, *el-Mesâbîh* (II), 488.

⁶⁸ Ali b. Bilâl, *el-Mesâbîh* (II), 488.

⁶⁹ Ali b. Bilâl, *el-Mesâbîh* (II), 488.

⁷⁰ Ali b. Bilâl, *el-Mesâbîh* (II), 488.

⁷¹ Ali b. Bilâl, *el-Mesâbîh* (II), 488. Zehirlenme hadisesi İbrâhîm el-Vezîr tarafından da dile getirilmiştir. Bkz. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Felekü'd-devvâr*, 118.

⁷² Hem Ali b. Bilâl hem de İbrâhîm el-Vezîr, İsa'nın vefat tarihini 166/783 olarak verir. Bkz. Ali b. Bilâl, *el-Mesâbîh* (II), 489 ve İbrâhîm b. Muhammed, *el-Felekü'd-devvâr*, 118. Ancak Ali b. Bilâl yanlışlıkla İsa'nın üç yıl sonra 169/786'daki Fah isyanında yer aldığını belirtir. Bkz. Ali b. Bilâl, *el-Mesâbîh* (II), 489.

⁷³ İsfahânî hakkında bir arka plan için (eserin şerh ve tahkikini yapan) Seyyid Ahmed Sakr'ın *Mekâtil*'e yazdığı detaylı mukaddimeye bakınız. İsfahânî, *Mekâtil*, 5–22. Ayrıca EI² içerisindeki M. Nallino tarafından yazılan "Abu'l-Faraj al-İsbahânî" maddesine bakınız.

⁷⁴ İsfahânî'nin eserinin yapısı ve tertibi ile tarihsel bir yazı türü olarak *Mekâtil* tarzı eserlerin genel bir tartışması için bkz. Sebastian Günther, "Maqâtil' Literature in Medieval Islam", *Journal of Arabic Literature* 25 (1994): 192–212. Bu makale onun daha geniş bir çalışmasının özettir. Çalışma için bkz. Sebastian Günther, *Quellenuntersuchungen zu den "Maqâtil at-Tâlibiyyîn" des Abû al-Faraj al-İsfahânî (gest. 356/967)*, (New York: yy, 1991).

İsfahânî'nin pasif rivayeti yazdığı (ya da pasif anlatımın aktif anlatımdan bile önce geldiği) anlamına gelmez. Şu daha muhtemeldir ki İsfahânî, seçmeci bir yaklaşımla daha önceki kaynaklardan sadece pasif rivayet unsurlarını tercih ederek eserini oluşturmuştur. İsâ'nın pasif tasvirine yönelik motivasyonları, İsfahânî'nin bu hacimli çalışmasının biçim ve yapısı incelenmek suretiyle elde edilebilir. *Mekâtil*, siyasî iktidar arayıp aramadıklarına bakılmaksızın Abbâsîler'e potansiyel rakip olarak görülen tüm Tâlibîlerin (toplamda üç yüzden fazla) biyografilerinin muhtasar bir özeti. Onları kahramanca figürler olarak betimlemenin aksine, İsfahânî bu kimseleri durmak bilmeyen Abbâsî baskısının kurbanları olarak tasvir etmiştir. Başka bir deyişle *Mekâtil*, Tâlibîlerin potansiyel imam olarak işlev görmesiyle ilgilenmekten ziyade onların müşterek durumları için sempati oluşturmaya çalışmaktadır. Bu durum, siyasî iktidar mücadeleleri yerine İsâ'nın umutsuzluğuna ve sıkıntılara odaklanmasıyla pasif rivayet için daha makul bir bağlam gibi görünmektedir. Bu gibi altta yatan motivasyonlar göz önüne alındığında, *Mekâtil* adlı eserde, ölümcül bir mücadelenin zirvesinde zehirlenmiş bir karizmatik liderin aksine, doğal nedenlerden ötürü ölmüş yoksul bir İsâ'nın hikâyesini okumak şaşırtıcı değildir.

Aktif rivayet, açık bir şekilde siyâsî ve dinî gündeme odaklanmış tarihî bir çalışma hüviyetine sahip *Mesâbih*'te görülür. Bu eserin ilk yarısını telif eden Ahmed b. İbrâhîm (ö. 353/964) Zeydî kaynaklara sıkı sıkıya bağlı bir tarih çerçevesi çizer. Eser Hz. Peygamber (sav) ile başlar ve hemen akabinde iktidarı gasbeden üç gayrimeşru imam (Ebubekir, Ömer, Osman) ve Ali'nin imametini zikreder. Hasan (ö. 49/669) ve Hüseyin'in (ö. 61/680) biyografilerinden sonra Hasan'ın oğlundan (vefatı 122/740'dan önce olup o da Hasan diye anılır) bahsedilir. Ardından Zeyd b. Ali'nin ayrıntılı bir incelemesi yapılır ve onun en büyük oğlu Yahyâ'nın (125/743'te Abbâsîler tarafından öldürülmüştür) hayatını ele alan bir bölüm işlenir. Tam bu noktada *Mesâbih*'in metin yazarlığı el değiştirerek Ahmed b. İbrâhîm'den Ali b. Bilâl'e (5/11. asır) geçer.⁷⁵ O, Muhammed b. Abdillâh, İbrâhîm b. Abdillâh, Abdullâh b. Muhammed (ö. 151/768), Sâhibüfah Hüseyin b. Ali ve İsâ b. Zeyd'in biyografilerini sunar. Metin, 304/917'de Hazar bölgesinde ölen Nâsır Lillah Hasan b. Ali el-Utrûş ile son bulan (gerçekte siyasî iktidarı elde etmeyi başaran beş kişi dâhil) ilave dokuz şahsiyeti tanıtarak devam eder.

Mesâbih, İslam tarihinin ilk üç asrını, Ali dönemine uzanan bir dizi meşru liderin etrafında kurgulamıştır. Bu figürlerden bazıları siyasî iktidara sahip olsa da (örneğin Ali ve el-Hâdî (ö. 298/911)) birçoğu, hilâfetin ezici gücüne karşı başarısız bir şekilde mücadele etmiştir. Bu liderlik sürecinde Abdullah b. Muhammed'in 151/768'deki ölümü ile Sâhibüfah'ın 169/786'daki ayaklanması arasında ciddi bir boşluk vardır. Bu boşluk, İsâ'nın 166/783'te zehirlenerek ölmesine kadar Abbâsîlere karşı komplo kurmakta ısrarcı tutumunu vurgulayan yaşamının aktivist bir anlatısı tarafından doldurulur. Bu bağlamda, İsâ'yı korku içinde yaşayan umutsuz ve paranoyak bir adamın aksine karizmatik bir savaşçı olarak tasvir etmek zorunlu idi. Dolayısıyla Ali b. Bilâl'in İsâ'yı buraya dâhil etme kararının dayanağının tartışmasız olmaktan çok uzak olduğuna dikkat etmek önemlidir. Yahyâ b. el-Hüseyin'in (ö. 424/1033) *el-İfâde* adlı eserinde ise bu liderlik boşluğunu kolayca kabul eden ve İsâ'yı

⁷⁵ Ebu'l-Hasan Ali b. Bilâl, Tabaristan'daki Âmul'de Zeydî-Hâdevî çizgiyi benimsemiş saygın bir âlim idi. Öyle ki o hem Hâdevî hem de Nâsırî fikh ekollerinin görüşlerini içeren birçok fikhî eser telif etti. Çağdaşları ondan Yahyâ b. Zeyd'in isyan hareketi ile başlayan *el-Mesâbih*'i tamamlamasını istediler. Eserin girişine bakınız. Ali b. Bilâl, *el-Mesâbih (II)*, 64–67.

büsbütün göz ardı eden farklı bir strateji izlenmiştir.⁷⁶ Bu son yaklaşım, cârî bir imamın her zaman gerekli olmadığını ileri süren hâkim çağdaş Zeydî bakış açısıyla uyumludur.

Bu noktaya kadar tespit edilen sonuçlar, mevcut rivayetler ile eserlerine onları dâhil eden müelliflerin niyeti arasındaki ilişkinin analizinden çıkarılmıştır. Pasif ve aktif anlatımlar sırasıyla Tâlibîlere yönelik baskıları belgelemek için tasarlanmış bir metin olan *Mekâtil*'de ve meşru imamın hâkimiyeti çerçevesinde kurgulanmış bir çalışma olan *Mesâbil*'te tamamen farklı amaçlar doğrultusunda kullanılmıştır. Bununla birlikte, bir takım sorular da cevapsız kalmaktadır. Mesela, Îsâ'nın çığır açan Zeydî şahsiyetler arasındaki yeri ile ilgili birbiriyle çelişen bu rivayetler, imamın vasıfları ve mahiyetine dair tartışmalar hakkında ne anlatmaktadır? Başka bir ifadeyle, gerçek bir askerî ayaklanmayı sürdürmek bir imam için ne derece gereklidir? Daha sonraki Zeydî kaynaklar, pasif rivayetleri tercih etmelerinden ötürü Îsâ'nın çabalarının onu daha yüksek bir otorite konumuna yükseltmek ya da imam unvanı kazanmak için gerekli olan (silik ve belirsiz bir) aktivizm düzeyinin altına düştüğü konusunda hemfikir gibi görünmektedir.⁷⁷ Ne var ki bu durum, Zeydî tarih yazım geleneğinin siyasî iktidarı⁷⁸ ele geçirmede aynı derecede başarısız çabalarına rağmen çok daha yüksek bir statüye kavuştuğu Yahyâ ve İdrîs b. Abdillâh (Îsâ'nın kuzeni) ile önemli ölçüde çelişmektedir. Yahyâ, ayaklanmasının genel başarısızlığına ve Harûn Reşîd (ö. 193/809) ile musalaha yapmasına rağmen yine de Zeydî imamlar listesine (*el-İfâde*'de de dâhil olmak üzere) sıklıkla dâhil edilmiştir.⁷⁹

Bu ve bununla ilgili soruları kesin bir şekilde cevaplamak, Zeydî tarih yazım geleneğinin topoğrafyası, inşası ve motivasyonlarının sistematik bir tahlili ile mümkündür. Bu tür bir analiz, Zeydî rivayetlerin oluşumunu etkileyen ve şekillendiren siyasî ve dinî çelişkileri günyüzüne çıkarma denemelerine basamak oluşturacaktır. Örneğin Îsâ b. Zeyd tasvirleri, imamın vasıf ve karakteri hakkındaki dâhilî bir polemik tarafından etkilenmiş gibi görünmektedir. Diğer polemikler de büyük olasılıkla Zeydî historiografi geleneği içinde saklı durumdadır. Aslında bu noktaya kadar yapılan sınırlı çalışma bile Zeydî tarihçilerin çok çeşitli endişelerden etkilendiğini göstermektedir. Nitekim onlardan bazıları, bütünüyle Zeydî toplumun iç dinamiklerine odaklanan diğerlerinin yanı sıra, yaygın Müslüman dünyasının hâkim tarihsel söyleminin bir parçası idi.⁸⁰ Neticede Zeydiyye'nin tarihî kaynaklarının sayısının artması ve tarih yazım metodolojisinin çoğalması (ve sağlamlaştırılması) ile birlikte, Îsâ'nın çelişkili anlatımlarla dolu yaşamını daha sağlıklı biçimde analiz etmek için gerekli araçlara sahip olabileceğimiz bir noktaya gün geçtikçe yaklaşmaktadır.

⁷⁶ *el-İfâde* Ali ile başlayan bir dizi potansiyel ve gerçek Zeydî imama odaklanması bakımından *el-Mesâbil*'e benzetmekle birlikte dikkat çekici bir biçimde Îsâ b. Zeyd'in biyografisini içermemektedir.

⁷⁷ Sonraki rivayetler için bkz. Ali b. Muhammed el-Umerî, *el-Mecâdî fî ensâbi't-tâlibîn*, 186-187; İbn İnebe (Anbe), *Umde*, 349-362 ve İbrâhîm b. Muhammed, *el-Felekü'd-devvâr*, 31, 118. Aktif rivayet için ayrıca bkz. C. van Arendonk, *Les débuts*, 61-62.

⁷⁸ Îsâ ve İdrîs arasındaki benzerlikler oldukça dikkat çekicidir; çünkü her ikisi de diğer Ali oğulları liderliğindeki ayaklanmalara katıldılar; ancak kendi başlarına bir isyan başlatmadan öldüler.

⁷⁹ Bkz. Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 97-107 ve İsfahânî, *Mekâtil*, 388-406.

⁸⁰ Zeydiyye'nin temel tarihî kaynakları hakkında (yakın dönemde yapılmış) bir çalışma için bkz. Haider, "Community Divided."

Kaynakça

- Abdullah b. Muhammed b. İsmâil. *ez-Zeydiyye*. San'a: Merkezu'r-râid li'd-dirâsât ve'l-buhûs, 1424/2004.
- Arendonk, Cornelius Van. *Les débuts de l'imamat zaidite au Yemen*, çev. Jacques Ryckmans. Leiden: Brill, 1960.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Mahmûd el-Ferdûs el-Azem. Şam: yy, 1997.
- Ebû'l-Abbâs el-Hasenî, Ahmed b. İbrâhîm. *el-Mesâbih*. thk. Abdullah b. Ahmed el-Hûsî. San'a: Müessesetü'l-imâm Zeyd b. Ali es-sekâfiyye, 2002.
- Ali b. Muhammed el-'Umerî, Ebu'l-Hasan el-Alevî. *el-Mecdî fi ensâbi't-tâlibîn*. thk. Ahmed ed-Dâmiğânî. Kum: Mektebetu âyetullâhi'l-uzmâ, 1380.
- Haider, Najam. "A Community Divided: An Examination of the Murder of Idris b. 'Abd Allâh (d. 175/791)". *Journal of the American Oriental Society*. 128 (2008): 459–476.
- Haider, Najam. *The Origins of the Shī'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- İbn Inebe (Anbe), Şerîf Cemâluddîn Ahmed. *Umdetü't-tâlibiyyîn*. thk. Seyyid Mehdi Recâi. Kum: Mektebetu âyetullâhi'l-uzmâ, 2009.
- İbn Miiftâh, Ebû'l-Hasan Abdullah. *Şerhu'l-ezhâr*. Sa'de: Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî, 2003.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: yy, 1987.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-hanci, 2001.
- İbrâhîm b. Kâsım İbnü'l-Murtazâ. *Tabakâtu'z-zeydiyye*. thk. Abdusselam b. Abbâs el-Vecîh. Yemen: Müessesetü'l-imam Zeyd b. Ali es-sekâfiyye, 2001.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn. *Mekâtilü't-tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1998.
- Madelung, Wilferd. "Batriyya or Butriyya". *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). 12: 129–130. Leiden: E. J. Brill Press, 2004.
- Madelung, Wilferd. "Zayd b. 'Alî b. al-Ḥusayn". *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). 11:473–474. Leiden: E. J. Brill Press, 2004.
- Madelung, Wilferd. "Zaydiyya". *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). 11:477–481. Leiden: E. J. Brill Press, 2004.
- Madelung, Wilferd. *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin: 1965.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn. *Mürûcu'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*. thk. Yûsuf Es'ad Dâğır. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1385/1965.
- Mizzî, Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.

- Muhammed Takî et-Tüsterî. *Kâmûsu'r-ricâl*. Kum: yy, 1989.
- Nallino, Maria. "Abu'l-Faraddj al-Isbahânî". *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). 1:118. Leiden: E. J. Brill Press, 2004.
- Nâtk bi'l-Hak, Yahyâ b. el-Hüseyin el-Hârûnî. *el-İfâde fî târihi eimmeti'z Zeydiyye*. thk. Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân. Sa'de: Dâru'l-hikmeti'l-yemâniyye, 1996.
- Râzî, Ahmed b. Sehl. *Ahbâru Fah*. thk. Mâhir Cerrâr. Beyrut: Dâru'l garbi'l-İslâmî, 1995.
- Sârimuddîn el-Vezîr, İbrâhîm b. Muhammed. *el-Felekü'd-devvâr fî 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân. San'a: Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî, 1994.
- Sebastian Günther. "Maqâtil Literature in Medieval Islam". *Journal of Arabic Literature*. 25 (1994): 192-212.
- Sebastian Günther. *Quellenuntersuchungen zu den "Maqâtil at-Ṭâlibiyyîn" des Abû al Faraj al-İsfahânî (gest. 356/967)*. New York: yy, 1991.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1939.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitâbu'l-hilâf*. thk. Seyyid Ali el-Horasânî. Kum: Dâru'l-ma'âri'fî'l-İslamiyye, 1995.
- Ya'kûbî, Ebu'l-Abbâs Ahmed. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdü'l-Emîr Mühennâ. Beyrut: Şirketu'l-a'lemî, 1980.

**Turkish
Journal of
Shiite
Studies**

Şiilik Araştırmaları

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 2

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2020

Sıddık Korkmaz. *Karizma Dindarlığı: Şiilik Üzerine Araştırmalar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Sıddık Korkmaz. *Charisma Religiousness: Studies on Shiism*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Değerlendiren /Reviewed by

Mehmet Demir

Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Res. Asst., İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Philosophy

İzmir, Turkey

mehmet.demir@ikcu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3552-1466>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Kritiği / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 10.12.2019

Kabul Tarihi / Accepted: 17.04.2020

Yayın Tarihi /Published: 30.06.2020

Cilt / Volume: 2 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 104-107

Atıf/Cite as: Demir, Mehmet. "Sıddık Korkmaz. *Karizma Dindarlığı: Şiilik Üzerine Araştırmalar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019)". *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (Haziran 2020): 104-107.

Web:<https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> | **mailto:** turkishshiitestudies@gmail.com

Öz: Prof. Dr. Sıddık Korkmaz'ın Şiilik üzerine yaptığı çalışmalarını içeren *Karizma Dindarlığı* adlı kitap, dört bölüm halinde on iki yazıdan müteşekkildir. Eserin ilk bölümü Şia mezhebinin oluşumuna etki eden birtakım tarihi olayların arka planını ve şahısları konu edinmektedir. İkinci bölüm, Şia edebiyatı üzerine yazılmış üç tane makale içermektedir. Üçüncü bölüm, Şiilik ve diğer İslam mezhepleri başlığını taşır ve üç yazıdan oluşmaktadır. Kitabın dördüncü ve son bölümü ise Şia'nın İslam düşüncesindeki yeri başlığıyla üç adet makaleden oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şia, İbn Sebe, Mezhep, Gulat, İslam Düşüncesi

Abstract: Including the works of Professor Sıddık Korkmaz on Shiism, the book *Charisma Religiosity* consists of twelve articles in four chapters. The first part of the work deals with the background of some historical events and persons that have influenced the formation of the Shi'a sect. The second part contains three articles on Shia literature. The third section is titled Shi'ism and other Islamic sects and consists of three writings. The fourth and last part of the book consists of three articles entitled Shia's place in Islamic thought.

Keywords: Shia, Ibn Sebe, Sect, Gulat, Islamic Thought



Şiilik son zamanlarda farklı disiplinler tarafından çeşitli yönlerden akademik ilgiye konu olmakta ve üzerine birçok çalışma yapılmaktadır. İslam Dininin iki önemli kolundan biri olan Şia'nın interdisipliner bir şekilde incelenmesi mezhebin yapısını ortaya çıkarmak için yadsınamaz bir öneme sahiptir. Özellikle mezhebin ortaya çıkışını ilk dönem Şia kaynaklarından hareketle irdelemek mezhebin dinamiklerini anlamamıza büyük katkı sağlar. Günümüzde temel kaynaklar ışığında birtakım çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalardan birisi de Prof. Dr. Sıddık Korkmaz tarafından hazırlanan *Karizma Dindarlığı* adlı kitaptır. Söz konusu eser, Korkmaz'ın hem farklı zaman ve mecralarda kaleme aldığı hem de tebliğ olarak sunduğu yazılarının gözden geçirilerek yeni bir sistematik dâhilinde bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. Kitap

dört bölüm halinde on iki yazıdan müteşekkildir.

Eserin ilk bölümü, Şia mezhebinin oluşumuna etki eden birtakım tarihi olayların arka planını ve şahısları konu edinmektedir. Birisi tercüme olmak üzere beş farklı yazıdan oluşan bu bölümde müellif ilk iki makalede, bir mezhep olma sürecinde Şiiliğin oluşumunda İbn Sebe rivayetinin oynadığı rolü incelemektedir. Söz konusu

rivayetin, hem Râşid Halifeler, Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde hem de tarih ve makâlât türü eserlerde izini süren yazar, bir yandan rivayetin makuliyetini sorgularken, diğer yandan ise söz konusu rivayetin mezhep tartışmalarında karşı mezhepleri tahkir etmek için kullanılan bir polemige nasıl dönüştüğünü tartışmaktadır.

İlk bölümün üçüncü yazısında yazar, bir bilgi edinme yolu olması açısından birçok medeniyette bulunan gnostisizmin Şia mezhebiyle olan ilişkisinin, nasıl olduğuna mezhebin ilk döneminden başlayarak cevap aramaktadır. Yazara göre Şiiliğin Gnostisizm ile ilişkisi Şia'nın ilahi bilgiyi imamlara tahsis etmesi ve bu imamları masum olarak tavsif etmesinde ortaya çıkmış, dolayısıyla da Şia'nın farklı bir teoloji inşa etmesine imkân tanımıştır. Bu bölümün dördüncü yazısı, Marshall G. S. Hodgson'un kaleme aldığı ve *Erken Dönem Şiası Nasıl Mezhebe Dönüştü?* başlığını taşıyan makalenin Korkmaz tarafından yapılan tercümesidir. Beşinci yazı Câfer Sâdık ve çevresinde gelişen teo-politik olaylar hakkındadır. Câfer Sâdık'ın dönemindeki politik olaylardan uzak durup ilimle uğraştığını belirttikten sonra müellif, onun çevresinde gelişen olaylar hakkında bilgi verir. Bu bağlamda müellifin zikrettiği politik olaylar şunlardır: Beyân b. Sem'ân hareketi, Muğîre b. Saîd hareketi, Zeyd b. Ali İsyanı ve Nefsu'z-Zekiye ve İbrahim İsyanı. Teolojik gelişmelerde ise şu isimler ön plana çıkmaktadır: Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Selim el-Cevâliki, Câbir b. Yezîd el-Cu'fi, Zürâre b. Ayen ve Ali b. Numân el-Ahvel.

İkinci bölüm, Şia edebiyatı üzerine yazılmış üç tane makale içermektedir. İlk makale, Hz. Ali'nin, oğlu Muhammed b. el-Hanefiye'ye hitâben yaptığı vasiyeti konu edinir. Vasiyetin muhatabının kim olduğuyla ilgili kaynaklarda farklı bilgilerin olduğuna değinen müellif, bu durumun Şii kaynaklarıyla ilgili ciddi anlamda kuşku doğurduğunu belirtir. Vasiyetin Hz. Ali'ye aidiyetini de tartışan yazar, ravileri hakkında da bilgi vermektedir. Metin ve içerik açısından inceledikten sonra vasiyetin Türkçe tercümesini okuyucunun dikkatine sunmaktadır. Bu bölümün ikinci yazısı, Hz. Ali'ye nispet edilen ve Şii edebiyatının en önemli kaynak eserlerinden biri sayılan *Nehcu'l-Belâga'*nın metni ve müellifi hakkında birtakım problemlerin tartışılmasına ayrılmıştır. Öncelikle eserin yazıldığı siyasi ve dini ortamı tasvir eden Korkmaz, daha sonra derleyicisi veya yazarı ile ilgili bazı mülahazalarda bulunmaktadır. Bu meyanda eserin kendilerine nispet edildiği isimlerden olan Seyit Râzî ve Seyit Mürtezâ hakkında biyografik bilgiler vermektedir. Kaynaklarını ve şerhlerini de inceledikten sonra eserin Hz. Ali'ye nispet edilmesini ayrıntılı bir şekilde tartışan müellif, eserin bütünüyle Hz. Ali'ye aidiyetinin mümkün olmadığı sonucuna varmaktadır. İkinci bölümün son yazısı, Müslümanların kültüründe oldukça önemli olan Veysel Karânî'nin, İmâmiye Şia'sının irfan anlayışı ile olan tarihsel ilişkisi hakkındadır. Yazar, bu yazısında öncelikle Şii tabakât kaynaklarında Veysel Karânî hakkındaki rivayetleri değerlendirmektedir. Veysel Karânî'nin kimliği ve kişiliğine de değinen yazar, kendisine nispet edilen iki duayı da verdikten sonra yazıyı bitirir.

Üçüncü bölüm, Şiilik ve diğer İslam mezhepleri başlığını taşır ve üç yazıdan oluşur. Birinci makalenin konusu İmam Maturîdî'nin Şia'ya yönelttiği eleştirilerdir. Yazar, İmam Maturîdî'nin Şia'nın iki büyük kolu olan İsmâiliye ve İmâmiye'ye yaptığı eleştirileri konularına göre açıklamıştır. Müellife göre İmâm Maturîdî, İsmâililiği Allah'ın isimleri, yaratılış, nübüvvet, Kur'an, sahabenin durumu, imâmet ve haşr-ı rûhânî gibi konularda ayrıntılı bir şekilde eleştirmiş ve bu konulardaki sorulara cevaplar vermiştir. Daha sonra İmâm Maturîdî'nin İmâmiye eleştirilerine

eğilen yazar, bu bağlamda da sahabe'nin durumu, ehl-i beyt, Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti, Hz. Ali'nin hilâfeti, imâmet ve recât konularında serd edilen tenkitleri açıklamaktadır. Bu bölümün ikinci yazısı *İmâm Eş'ârî'nin Şiilik Anlayışı* başlığını taşır. Şia ve kollarının din ve siyaset ile ilişkileri bağlamında İmâm'ın bu mezhep hakkındaki görüşlerini onun *Makâlât*'ı özelinden aktaran müellif, Gulât, Rafıza ve Zeydiye kollarını yakından inceler. Sonraki makale, Muhammed b. Tavit et-Tancî'in Şiilik hakkındaki görüşlerinin tasvirini içermektedir. Onun çalışma metodu ve çalışmalarıyla ilgili bilgi verdikten sonra müellif, kendisinin Şia'nın İmâmiye ve Zeydiye kolları üzerine yapmış olduğu genel tespitlerine geçmiştir. Bu bağlamda İmâmiye mezhebiyle alakalı olarak şu konulara değinir: Kırtâs hadisesi, ilk halifenin seçimi, hilâfet ve imâmet, fedek arazisi, mehdîlik ve gizli ilim anlayışı. Daha sonra Zeydiye ile alakalı meselelere geçen yazar, bu bağlamda ele aldığı konular; bu mezhebin tarihçesi, mezhebin diğer mezheplerle mukayesesi ve mezheple ilgili birtakım kavramlardır.

Kitabın dördüncü ve son bölümü Şia'nın İslam düşüncesindeki yeri başlığıyla üç adet makaleden oluşmaktadır. İlk yazı genel olarak mezhepçilik anlayışının yol açtığı sorunlar hakkındadır. Öncelikle mezhepçiliğin kaynaklarını tartışan Korkmaz, bu bağlamda sorunun kaynağı olarak gördüğü teoloji ve bencillik, siyaset ve cemaatçılık ve son olarak ise kültür ve egemenlik anlayışının hangi durumlarda mezhepçiliğe neden olabileceğini açıklar. Söz konusu anlayışın tezahürlerini ise hakikat tekellülüğü veya içselleştirme, istismar veya ötekileştirme ve görmezden gelme veya dışlama şeklinde tespit eder. Bölümün ikinci yazısı Şiiliğin siyasi kolları ve siyasi düşüncelerini konu edinmektedir. İlk Şii fırkaların oluşumunda siyasi olayların etkisine ışık tutacak birtakım tarihi olaylara gönderme yaptıktan sonra Zeydilik, İmâmiye ve İsmâiliye'nin siyaset teorileri hakkında bilgiler verir. Kitabın ve bölümün son yazısında müellif, Şiilik ve Selefilik arasında kalan İslam düşüncesinin problemlerini ele almaktadır. Selefilik, Şiilik ve İslam düşüncesinin teorik ve pratik değerlerini tespit ettikten sonra günümüzde karşılaşılan sorunlara birtakım çözüm önerileri getirmektedir.

Prof. Dr. Sıddık Korkmaz'ın Şiilik üzerine yaptığı çalışmaları içeren *Karizma Dindarlığı* adlı kitap, ilgili her okuyucunun mezhebin ortaya çıkışı, gelişimi ve diğer mezheplerle ilişkisi hakkında bilgi sahibi olabileceği bir eserdir. Dili anlaşılır ve akıcıdır. Özellikle tarihi olayların anlatımında ilk dönem Arapça kaynaklar kullanılmıştır. Farklı zamanlarda benzer konular hakkında yazılan makalelerde birtakım tekrarlar söz konusudur. Mezhepler tarihi araştırmalarında kullanılan birtakım teknikler dikkate alınmakla birlikte bu tekniklerin mahiyetine dair yeterli açıklamalara yer verilmemiştir. Ayrıca güncel konular hakkında yazılan makalelerde kaynak kullanımı bazen yetersiz olabilmektedir.

**Turkish
Journal of
Shiite
Studies**

Şiilik Araştırmaları

ISSN: 2687-1882

**Cilt / Volume: 2
Sayı / Issue: 1
Haziran / June 2020**

Muhammed Mehdî b. Muhammed Nâsır Esterâbâdî (ö. 1171/1757). *Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî*, (Kaşmer: İntişârât-ı Âlem-i Efruz, 1394/2015)
Muhammad Mahdî b. Muhammad Nâsır Astarâbâdî. *Ta' rîkh-i Jahāngoşāy-e Nâdirî*.
Kashmer: Intisharat-ı Âlem-i Efruz,1394/2015.

Değerlendiren /Reviewed by

Alper Yıldırım

*Doktora Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Tarih Ana Bilim Dalı
PhD. Student., Eskişehir Osmangazi University, Department of History
Eskişehir, Turkey*

alper.tae@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9803-0766>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Kritiği / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 25.05.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 31.05.2020

Yayın Tarihi /Published: 30.06.2020

Cilt / Volume: 2 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 108-113

Atıf/Cite as: Yıldırım, Alper. “Muhammed Mehdî b. Muhammed Nâsır Esterâbâdî (ö. 1171/1757). *Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî*, (Kaşmer: İntişârât-ı Âlem-i Efruz, 1394/2015)”. *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (Haziran 2020): 108-113.

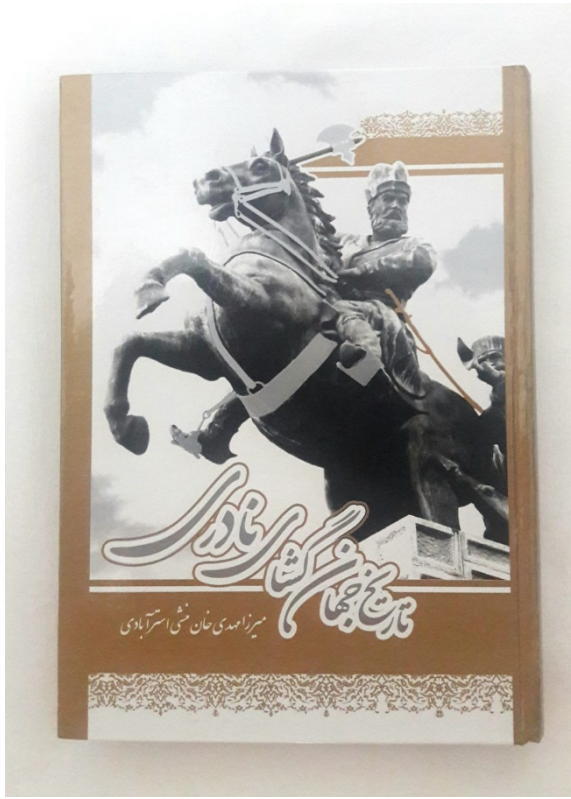
Web:<https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> | **mailto:** turkishshitestudies@gmail.com

Öz: Bu çalışmada Şii-İran tarihi açısından büyük bir öneme sahip olan Nâdir Şah Afşar'ın (ö. 1747) hayatına ve siyasi faaliyetlerine ilişkin hadiselerin yer aldığı *Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî* adı eser tanıtılmıştır. Bu eser Nâdir Şah'ın münşilik (kâtiplik) görevini üstlenen Mirzâ Mehdî Han Esterâbâdî (ö. 1757) tarafından Farsça olarak kaleme alınmıştır. Esterâbâdî, Nâdir Afşar'ın münşisi olduğundan onunla birlikte uzun seneler seyahat etmiş ve çeşitli seferlere katılmıştır. Bu sayede Esterâbâdî, dönemin tarihî olaylarını kaydetme ve Nâdir Şah'ın hayatına dair hususları aktarma fırsatı bulmuştur. İran tarihi ve edebiyatı açısından önemli bir yere sahip olan bu eserin müellif nüshası edebî bir üslupla ve ağır bir dille yazılmıştır. *Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî*'nin tanıtımında esas aldığımız basılmış nüsha ise çeşitli sadeleştirmeler ve açıklamalar içeren ilâvelerle yeniden düzenlenmiştir. Ele aldığı döneme dair birinci el kaynak niteliğindeki bu eserin tanıtımının alan ilgilileri ve araştırmacıları için faydalı olacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, İran, Afşarlar, Nâdir Şah, *Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî*

Abstract: In this study, *Ta'rih-i Jahāngošāy-e Nādirī*, which includes events related to the life and political activities of Nādir Shah Afshar (d. 1747), who has great importance in terms of the history of Shiite-Iran, was introduced. This work was written in Persian by Mirzā Mahdī Khān Astarābādī (d. 1757), who undertook the clerk of Nādir Shah. Since Astarābādī was the scribe of Nādir Afshar, he traveled with him for many years and participated in various expeditions. In this way, Astarābādī had the opportunity to record historical events of the period and to convey issues related to Nādir Shah's life. The original manuscript of this work, which has an important place in Iranian history and literature, was written in a literal style and in a heavy language. The copy of *Ta'rih-i Jahāngošāy-e Nādirī* was reorganized with additions containing various simplifications and explanations. It is hoped that the promotion of this work, which is a first-hand document, will be beneficial for the researchers who are interested in this field.

Keywords: History, Iran, Afsharids, Nādir Shah, *Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî*



Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî adlı eserin yazarı, Muhammed Nâsır Esterâbâdî'nin oğlu Muhammed Mehdî b. Muhammed Nâsır Esterâbâdî'dir (ö. 1171/1757). Yazar daha çok "Mirzâ Mehdî Han Münşî Esterâbâdî" olarak bilinir. İran'ın Esterâbâd bölgesinde dünyaya gelen yazar, Nâdir Şah'ın münşîliği görevini icra ettiğinden onunla beraber uzun seneler seyahatlerde bulunmuştur. Esterâbâdî'nin hayatı hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi yer almamaktadır. Onun Safevîler döneminde saray memurluğu yaptığı, sonrasında Nâdir Şah'ın münşîsi ve vakanüvisi olarak görev aldığı bilinmektedir.¹

Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî'nin el yazması orijinal nüshası

1160/1747 senesinde Mirzâ Mehdî Han Esterâbâdî tarafından Farsça olarak kaleme alınmıştır.² Kitaba müellifin verdiği isim "Rûzname-ye Zâfer" (Zafer Günlüğü) olarak kaydedilmiştir.³ Eser, kendi dönemindeki birçok farklı tarihî metinde "Târîhî Nâdirî" olarak yer almaktadır. Ancak "*Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî*" isminin nereden geldiği ile alakalı herhangi bir görüşe rastlanmamıştır. Mevcut orijinal nüsha İran'ın Meşhed şehrindeki Nâdir Şah'ın anıt müzesinde, yazarın bir diğer önemli eseri "*Dürre-yi Nâdire*" ile birlikte sergilenmektedir.

Minorsky'nin aktardığına göre kitabın farklı tarihlerde yeni basımları gerçekleştirilmiştir. Ayrıca eserin birçok yazma nüshası ve tenkitsiz taş basması da bulunmaktadır.⁴ Eserin birçok farklı dile tercüme edildiği bilinmektedir. İlk kez, Danimarka Kralı için Farsça'dan Fransızca'ya tercüme edilmiş ve Londra'da yayımlanmıştır. Sonrasında Almanca ve İngilizce dillerine de tercüme edilmiştir. El

¹ J. R. Perry, "Astarâbâdî, Mahdî Khan", *Encyclopedia Iranica*, (London and Boston: Routledge & Kegan Paul Press, 1987), 2: 844; Alper Yıldırım, *Siyasî ve Mezhebî Açısından Osmanlı-İran İlişkileri (Sultan I. Mahmud Dönemi)*, (İstanbul: Akademik Kitaplar Yayınları, 2019), 17. Arunova ve Eşrefyan'ın eserinde yer aldığına göre yazarın tam adı *Nizameddin Muhammed Hacı el-Hüseyn es-Safevî*'dir. Konu ile ilgili bkz. M. R. Arunova - K. Z. Eşrefyan, *Nadir Şah-ı Avşar*, çev. Nergize Turaeva. (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 16. Mehmet Heyet, makalesinde Arunova ve Eşrefyan'ın bu iddiasına karşı çıkmış, yazarın gerçek adının *Mirzâ Mehdî Han Esterâbâdî* olduğunu ve onun Safevîlerle bir ilgisinin olmadığını ifade etmiştir. Krş. Mehmet Heyet, "Mirzâ Mehdî Han Esterâbâdî ve Onun Senglah Eserinde Dil Adlandırmaları Üzerine Bir İnceleme", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 16/2, 383.

² Osman Gazi Özgüdenli, "Tarih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 57.

³ Heyet, "Mirzâ Mehdî Han Esterâbâdî ve Onun Senglah Eserinde Dil Adlandırmaları Üzerine Bir İnceleme", 384.

⁴ Viladimir Minorsky, "Nâdir", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964), 9/29.

yazması eser içerisinde birçok Arapça, Türkçe, Moğolca ve Gürcüce kelimeler barındırmaktadır. Ancak bu ibareler tanıtımını yaptığımız nüshada anlam karmaşasına mahal vermemek için zaman zaman dipnotlarla açıklanmıştır.

Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî'nin Türkiye'de de birkaç nüshası bulunmaktadır. Mevcut Farsça nüshalar bugün Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nde⁵, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde⁶ ve Milli Kütüphane'de⁷ yer almaktadır. Ayrıca eserin Hâcibî Karsî tarafından 1249/1833 senesinde Osmanlı Türkçesi'ne tercüme edilmiş bir nüshası da mevcuttur.⁸

Çalışmada esas aldığımız nüsha 2015 tarihli baskıdır. Söz konusu güncel basım tarafımızca Nâdir Şah'ın Meşhed'deki anıt müzesinden temin edilmiştir. Cevâd Nusretî Biyâbânekî tarafından tanzim edilen kitap "Âlem-i Efruz" yayınlarından çıkmış ve karton kapaklı olarak tasarlanmıştır. Kitabın kapak yüzünde Meşhed'deki anıt müzenin önünde yer alan şaha kalkmış at üzerindeki Nâdir Şah heykelinin resmi bulunmaktadır. İç kapağın yüzünde Nâdir Şah'ın anıt müzesinin genel bir görünümü yer almaktadır. İç kapaktan "içindekiler" kısmına kadarki sayfalarda Nâdir Şah müzesinde sergilenen *Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî*'nin el yazması orijinal nüshası ile Afşarlar dönemi eserlerinin fotoğrafları mevcuttur. Kitabın sayfaları ise tezhip ile süslenmiş bir görünümde kuşe kâğıttandır. Son sayfalarda yine müzede yer alan Afşarlar ve Kaçarlar dönemine ait savaş aletleri ile Nâdir Şah'ın şahsî kılıcının fotoğrafı ve savaşta bir tasviri bulunmaktadır.

Kitabın elimizdeki baskısı, Abdül Ali Edib Boroumand Bey'in koleksiyonundan temin edilen nüshanın yeniden düzenlenmiş halidir. Boroumand'a ait nüsha Nesta'lik hatla kaleme alınmış ve sonradan 1370/1991 senesinde "Surûş ve Nigâr Neşriyat" vasıtasıyla baskıya girmiştir.

Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî'nin bizdeki mevcut baskısı 1394/2015 senesinde matbu harflerle gerçekleştirilmiş ve okunması daha kolay hale getirilmiştir. Çalışmanın içerisinde yer alan ayetler, şiirler ve rivayetler esere bilimsel açıdan değer katmak için dipnotlarla açıklanmıştır. Ayrıca okuyucuya kolaylık sağlanması açısından kitabın dili günümüz koşullarına uygun olarak hazırlanmaya çalışılmıştır. Bu amaçla metinde uzun paragraflardan ve açıklamalardan kaçınmaya ve noktalama işaretleri kullanmaya özen gösterilmiştir.

Eserde şiirlere ve Kur'an ayetlerine ilaveten bir takım eski kelimelere de yer verilmiştir. Bu eski ibareler yeniden gözden geçirilmiş ve güncel yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmaya çalışılmıştır. Bununla ilgili kitap içerisinde bazı örneklere de yer verilmiştir.⁹

Tamamı 404 sayfadan oluşan elimizdeki nüshada herhangi bir konu bölümlendirilmesinin yapılmamış olması dikkat çekmektedir. Olaylar her ne kadar başlıklandırılmış olsa da bunun dışında bir bölüm başlığına yer verilmemiştir. Kitabın 194-198 sayfa aralığında Meşhed'deki anıt müzede yer alan Nâdir Şah'ın tablosu ile kişisel eşyalarının ve dönemin savaş aletlerinin fotoğrafları

⁵ Muhammed Mehdî Hân Esterâbâdî b. Muhammed Nâsır, *Târîh-i Cihân-güşâ* (Konya: Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Demirbaş No: 07 Ak Çar Ca 5).

⁶ Mirzâ Mehdî Han, *Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî* (Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Yer No: Y/0051-1.)

⁷ Mirza Mehdi Han Esterâbadî, *Târîh-i Nâdirî* (Milli Kütüphane Nadir Eserler Koleksiyonu, MK Yer No: 06 Mil EHT A 28271).

⁸ Hâcibî Karsî, *Terceme-i Târîh-i Nâdir Şâh* (İstanbul Kütüphaneleri, İstanbul Kütüphanelerinde bulunan Türkçe Tarih-Coğrafya Yazmaları, Esad Efendi (Süleymaniye Ktb.) No. 2179).

⁹

هیجده --- هجده / برخواستند --- برخاستند / کومک --- کمک / از یک

bulunmaktadır.

Elimizdeki çalışma, Safevî Şahı Sultan Hüseyin zamanında Afganların İran üzerine saldırıları ile başlar. Eserde merkezî hükümetin zayıflığını fırsat bilen aşiretlerin, özellikle de sınırlardaki Türk-Türkmen aşiretlerinin isyanlarına ve İsfahan'ın Afganlarca işgaline değinilmiştir. Sonrasında Nâdir'in bölgedeki etkinlikleri ve tarih sahnesine çıkışı ile alakalı olarak yaptığı işler ayrıntılı bir şekilde aktarılmıştır. Bu aşamadan sonra Nâdir'in faaliyetlerine yer verilmiş, Safevî Şah'ın (II. Tahmasb) Nâdir'den yardım talebi ve onun İran'ı işgalden kurtarışından övgüyle bahsedilmiştir. Bu bölümden itibaren Nâdir üzerine betimlemelerin yoğunlaştığı görülmektedir. Bunun nedeni muhtemelen Nâdir'in yönetimi ele geçirmeye başladığı dönemlere vurgu yapmaktır düşüncesidir. Neticede Nâdir'in Safevî ordusunda görev almaya başlamasından itibaren ülke işgallerden büyük oranda kurtulmuştur. Kendisiyle ilişkilendirilen bu önemli gelişmeden dolayı Nâdir, mezkûr eserde sıklıkla taltif edilmiştir.

Kitabın devamında Nâdir'in Mugan Kurultayı'nda şah seçilmesi ve İran'ın yönetimini devralması üzerinde önemle durulmuştur. Eserde bu durum Nâdir'in haklı mücadelesi olarak gösterilmiştir. Nâdir'in İran için yaptıklarının karşılığında şahlığın O'nun hakkı olduğu, İran'ın gerçek sahibinin Nâdir olması gerektiği vurgulanmıştır. Lochart'ın ifadesine göre; Mugan Ovası'nda gerçekleştirilen kurultayla ilgili olarak eserde bir takım abartılı ibarelere yer vermiştir. Lochart, yazarın kurultaya katılanların sayısı hakkında gerçeği yansıtmayan ifadeler kullandığını belirtir.¹⁰

Kitabın ilerleyen kısımlarında Nâdir'in şah olarak mücadelelerinden bahsedilmiş ve onun gerek Osmanlı gerekse Hindistan ile olan mücadelelerine yer verilmiştir. Nâdir Şah'ın Osmanlı ile mücadelelerinin yanında Şii-Sünnî yakınlaşması hususundaki çabaları da ön plana çıkarılmıştır. Buna ilaveten eserde Nâdir Şah'ın, Caferîliğin resmî olarak tanınması hususunda Osmanlı Devleti'nden bir takım isteklerde bulunmasına da değinilmiştir. Esterâbâdî, Nâdir Şah'ın bu girişimleriyle mezhep problemlerini çözmeyi planladığını ve yüzyıllardır devam eden savaşı durdurmayı arzuladığı ifade etmiştir. Bunlara ilaveten yazar, Nâdir Şah'ın yeri geldiğinde çok acımasız bir yönetici olduğuna, icap ettiği takdirde kendi akrabalarını bile öldürtmekten çekinmediğine değinmiştir. Böylece Nâdir'in korku salan kişiliği ön plana çıkarılmıştır. Eserin sonlarında Nâdir Şah'ın emri altındaki görevliler tarafından kendi çadırında suikast ile öldürülmesine ve buna bağlı olarak devletin düştüğü duruma yer verilmiştir.

Yazar, kitabın genelinde Nâdir Şah hakkında övgü dolu ibarelere yer vermiştir. İran'ın işgalden kurtarılmasında Nâdir'in göstermiş olduğu çaba üzerinde durularak onun şahlığa layık olduğu mesajı vurgulanmıştır. Ayrıca Nâdir Şah'ın gerek batı gerekse doğu üzerine yaptığı seferlerde genellikle galibiyetlerine değinilmiş ve tüm bu mücadeleler haklı bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Yazar, Nâdir Şah'ın münşisi olduğundan kitapta ondan bahsederken bir takım abartılı cümlelere, kahramanlık şiirlerine ve mukayeselere yer vermiştir. Kitapta Nâdir'in kahramanlık hikâyelerinin haricinde memleketin genel vaziyetine pek değinilmemiştir. Nâdir Şah'ın uyguladığı siyaset daima meşru görülmüş, ona karşı alınan tavır ve tutumlar haksız talepler olarak yer bulmuştur.

Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî, XVIII. asır İran tarihi ve Afşarlar dönemi ile ilgili önemli eserlerdendir. Muhammed Mehdi b. Muhammed Nâsır Esterâbâdî, İran

¹⁰ L. Lochart, *Nadir Shah*, (London: Luzac & Co., 1938), 97.

Hükümdarı Nâdir Şah Afşar'ın hemen her anında yanında bulunmuş ve dönemin olaylarına bizzat şahitlik etmiştir. Yazarın saray kâtipliği görevi göz önünde bulundurulduğunda onun, Nadir Şah'ın daha çok olumlu özelliklerine değinmesi doğal olarak nitelendirilmektedir. Bu durum, benzer koşullardaki diğer saray görevlilerinde ve vakanüvislerinde de mevcuttur. Netice olarak bu eserin Afşarlar dönemi İran tarihi ile alakalı ilk olarak başvurulması gereken birinci el kaynaklardan biri olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Arunova, M. R - K. Z. Eşrefyan. *Nâdir Şah-ı Afşar*. Çev. Nergize Turaeva. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Esterâbâdî, Mirzâ Mehdî Han. *Târîh-i Nâdirî*. Milli Kütüphane, Nâdir Eserler Koleksiyonu, MK Yer No: 06 Mil EHT A 28271.
- Esterâbâdî, Muhammed Mehdî Hân b. Muhammed Nâsır. *Târîh-i Cihân-güşa*. Konya: Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Demirbaş No: 07 Ak Çar Ca 5.
- Han, Mirzâ Mehdî. *Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî*. Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Yer No: Y/0051-1.
- Heyet, Mehmet. "Mirzâ Mehdî Han Esterâbâdî ve Onun Senglah Eserinde Dil Adlandırmaları Üzerine Bir İnceleme", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 16/2 (2019), 380-389.
- Karsî, Hâcibî. *Terceme-i Târîh-i Nâdir Şâh*. İstanbul Kütüphaneleri, İstanbul Kütüphanelerinde bulunan Türkçe Tarih-Coğrafya Yazmaları, Esad Efendi (Süleymaniye Ktb.) No. 2179.
- Lockhart, L. *Nâdir Shah*. London: Luzac & Co., 1938.
- Minorsky, Vilademir. "Nâdir". *İslam Ansiklopedisi*. 9: 21-31. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964.
- Muhammed Mehdi b. Muhammed Nâsır Esterâbâdî. *Târîh-i Cihângüşâ-yı Nâdirî*. Kaşmer: İntişarat-ı Âlem-i Efruz,1394.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Tarih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 54-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Perry, J. R, "Astarâbâdî, Mahdî Khan". *Encyclopedia Iranica*. 2: 844-845. London and Boston: Routledge & Kegan Paul Press, 1987.
- Yıldırım, Alper. *Siyasî ve Mezhebî Açından Osmanlı-İran İlişkileri (Sultan I. Mahmud Dönemi)*. İstanbul: Akademik Kitaplar Yayınları, 2019.

**Turkish
Journal of
Shiite
Studies**

Şiilik Araştırmaları

ISSN: 2687-1882

**Cilt / Volume: 2
Sayı / Issue: 1
Haziran / June 2020**

**Ümit Toru. *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiilik Algısı*. Ankara:
Astana Yayınları, 2020.**

Ümit Toru. *The Perception of Shi'ism of Asharite Tradition Between Phenomenon and Fiction*.
Ankara: Astana Yayınları, 2020.

Değerlendiren /Reviewed by

Abdullah Ömer Yavuz

*Arş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi ABD,
Res. Asst. Erciyes University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects
Kayseri/Turkey*

aomeryavuz@erciyes.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7381-0416>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Kritiği / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 14.06.2020

Kabul Tarihi / Accepted: 19.06.2020

Yayın Tarihi /Published: 30.06.2020

Cilt / Volume: 2 Sayı / Issue: 1 Sayfa / Pages: 114-120

Atıf/Cite as: Yavuz, Abdullah Ömer. “Ümit Toru. *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiilik Algısı*. Ankara: Astana Yayınları, 2020”. *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (Haziran 2020): 114-120.

Web:<https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> | **mailto:** turkishshiitestudies@gmail.com

Öz: *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiîlik Algısı* (Ankara: Astana Yayınları 2020) isimli eser, Dr. Ümit Toru tarafından hazırlanmış doktora tezinin kitaplaşmış halidir. Toru'nun bu eseri, giriş ve üç bölümden oluşmakta olup toplam 458 sayfadır.

Anahtar Kelimeler: Eş'arîlik, Şiîlik, Makâlât Geleneği

Abstract: The work titled "*The Perception of Shi'ism of Asharite Tradition Between Phenomenon and Fiction*" (Ankara: Astana Publications 2020) it is a book version of a doctoral dissertation prepared by Ümit Toru. This work of Toru consists of an introduction and three chapters, totaling 458 pages.

Keywords: Ash'ariyya, Shia, heresiographical tradition



İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan ekollerin varoluşsal bir dürtü ile kendine bir zemin oluşturması doğal bir refleks olarak değerlendirilebilir. Mezheplerin hayat bulması için diğerlerinden farklı bir alana yerleşmesi bir gerekliliktir. Bu bağlamda mezheplerin tarihsel süreçleri bir anlamda ötekine göre konum belirleme çabasını içinde barındırmaktadır. Bu durum mezhepler arası ilişkileri tayin etmektedir. Mezheplerin birbirleri ile olan ilişkileri, kök saldıkları itikâd ya da fıkıh alanlarında fikri bir düzeye sahip olduğu gibi sosyal ve siyasi gelişmelerle de paralel bir durumdadır. Mezheplerin birbirlerine karşı tutumlarını besleyen ana damarlardan birisi de sahip olunan algılardır. Bu algıların etkili bir konuma sahip olması tarihsel süreç içinde ilişkileri tayin etmiştir. Dolayısıyla İslam Mezhepleri Tarihi bilim dalının

araştırma sahalarından birisi de mezhepler arası algılar ve bu algıların neden olduğu gelişmelerdir. Söz konusu meselenin mezheplerin tarihsel gelişiminde sürekli gündeme gelen bir boyuta sahip olması, önemini bir kere daha artırmaktadır. Ele aldığımız bu konu çerçevesinde Dr. Ümit Toru tarafından yayımlanan *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiîlik Algısı* (Ankara: Astana Yayınları 2020) isimli eser, doktora tezinin kitaplaşmış halidir.

Toru'nun bu eseri, giriş ve üç bölümden oluşmakta olup toplam 458 sayfadır. Eserin giriş bölümünde araştırmada kullanılacak kaynaklar ve araştırma yöntemi ele alınmış arkasından kavramsal çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Birinci bölümde ise Eş'arî geleneğin Şiîlik algısını etkileyen faktörler sosyo-politik ve fikri düzlemde tespit edilmeye gayret edilmiştir. İkinci bölüm, Eş'arî geleneğin Şiîlik algısını ortaya

koyma biçimlerine ayrılmıştır. Bu bölümde Şiiliğe dair olumsuz algıya sebep olan görüşler tespit edilmiştir. Eserin son bölümünde ise Şiilik algısının olguyla irtibatında sorunlu yönleri belirlenmiştir. Araştırmadan elde edilen neticeler sonuç bölümünde dile getirilmiştir.

Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiilik Algısı isimli eser, İslam düşünce tarihinin önemli bir sekansını oluşturan Şiilik ve Sünnilik ilişkisini, Eş'arî ve İmâmî gelenekler özelinde irdelemektedir. Tarihsel süreç olarak ise 4-6./10-12. asırları kapsamaktadır. Son derece dikkat çekici bir dönem olan bu asırlar, İslam düşüncesinde kendisinden sonraki dönemlere yön veren fikri ve sosyo-politik gelişmelerin yaşandığı asırlardır. Bu dönemde oluşan algıların sonraki zaman dilimlerine etki etmesi ayrıca üzerinde durulmayı hak etmektedir. Yazarın bu süreci aydınlatma arayışı, algılar ile olgular arasındaki ilişkilerin düğüm noktasını burada gördüğüne işaret olabilir. Bu açıdan tezin hedefi Eş'arî-İmâmî ilişkilerini merkeze alarak oluşan algıyı tespit etmek ve sonrasında bu algının devam ettiği yolu işaret etmek olarak gözükmektedir. Şiî ve Sünnî ilişkisinin bu bağlam çerçevesinden etkilendiğini ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla kitap, önemli bir dönemeç noktasında yer alan bir probleme sahiptir.

Toru, araştırmasının ana düzlemine Eş'arî makâlât geleneğini oturtmaktadır. İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığının temel klasiği olan makâlât geleneği, kıymetli bir anlama ve yorumlama çabası olarak görülebilir. Bu geleneğin yazıldığı dönemlerin mezheplerin oluşum ve gelişim çağlarına tekabül etmesi mezhepler arası ilişkilerin ve algıların nasıl olduğuna dair ciddi veriler sunmaktadır. İmam Eş'arî'nin (ö. 324/936) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, Bağdâdî'nin (ö. 429/1038) *el-Fark beyne'l-fırak ve Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihâl*, İsferyânî'nin (ö. 471/1078) *et-Tebîr fi'd-din ve temyîzü'l-fırakati'n-naciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihâl* ile Râzî'nin (ö. 606/1210) *İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* isimli eserleri başta olmak üzere dönemin önde gelen eserleri, çalışmanın merkezinde yer almaktadır. (s. 1-3) Yazar, bu ana kaynakların dışında tabakât eserlerini, siyasi tarihleri ve coğrafya kitaplarını, İmâmîyye'nin önemli eserlerini, kelâm kitaplarını ve çağdaş araştırmaları da incelemesine dâhil ederek zengin bir içeriğe odaklanmaktadır.

Bilimsel araştırmaların temel özelliği belirli bir yöntem takip etmeleridir. Yazar, yöntem bahsinde objektif bir bakış açısına sahip olmak, kaynakları kritik etmek ve eleştirel yaklaşımı benimsemek üzerinde durmaktadır. Buna bağlı olarak mezhepler üstü yaklaşım ilkesine sadık kalınacağı baştan ifade edilmiştir. Metinlerin başına buyruk eserler olarak değil içinde bulunduğu faktörlerle ilişki kurularak tarihsel bağlamları içinde anlaşılması yöntem olarak ifade edilmektedir. Bu doğrultuda çağdaş İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarının ana prensibi olan "fikir-hadise irtibatı" benimsenmiş, fikirlerin bağlamları ile anlaşılacağı öngörülmüştür. Tarihsel çözümleme metodu ve şahıslarda derinleşme prensiplerinin yanı sıra araştırma için disiplinler arası yaklaşım öne çıkarılmış ve algı-olgu ilişkisini çözümlemek için psikolojinin ve sosyolojinin verilerini dikkate alan bir tavır benimsenmiştir. (s. 22-33) Toru'nun yöntem çerçevesi anlama ve yorumlama gayesini merkeze almaktadır. Bilimsel araştırmaların niteliği bilindik kabulleri sorgulaması ve yeni problemler üretmesi ile doğru orantılıdır. Bu bağlamda *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiilik Algısı*, zengin içeriği ve kapsamlı değerlendirmeleri ile alanında yeni tartışmalara yol açacak gibi durmaktadır. Öncelikle kitabın başlığında "Şiilik" algısı ifade edilmektedir. Bununla kastedilen aslında Şiî-İmâmîyye'dir. Şiilik denildiğinde içerisinde İsmâîliyye, Zeydiyye ve Nusayriyye gibi pek çok farklı ekol ve grubu

barındıran bir çatı akla gelmektedir. İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında artık Şîî-İmâmîyye ya da Şîî-İsmâîliyye gibi başlıklandırmaları tercih etmek daha isabetli bir uygulama olabilir. Aynı durum Sünnîlik gibi mezhep çatıları içinde söz konusu olabilir.

Toru, kavramsal çerçevede Eş'arî makâlât geleneğini geniş bir çerçevede değerlendirmektedir. (s. 33-62) Çünkü Şîî-İmâmîyye ile ilgili algıyı bu metinler üzerinden inşa etmektedir. Burada dile getirilmesi gereken önemli sorulardan birisi makâlât geleneklerinin neliğidir. Bu metinler öteki mezhepleri değerlendirme ve fikirleri ile mücadele etme ya da cevap verme amacı mı taşımaktadır? Ya da bu gayeler kelâm eserlerinde mi ortaya konulmaktadır? Aynı çerçevede İmam Eş'arî'nin eserinde ılımlı bir üslup tercih etmesi nasıl anlaşılabilir? Eğer makâlât geleneği "tanıma/tanıtma" amacı taşıyorsa mezhep algısını bu eserler üzerinden okumak genelin tamamını kapsayan bir değerlendirme sunabilir mi? İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında ölçü olarak ele alacağımız metinleri neye göre tespit edebiliriz? Meselenin bir diğer boyutu ise yazarın da ifade ettiği gibi İmam Eş'arî'nin objektif bir tutum sergilemesine (s. 41) karşılık Bağdâdî'nin tam aksi yönde ötekileştirici bir üslupla sübjektif bir yaklaşımı benimsemesidir. (s. 43) Bu da Eş'arî makâlât geleneğini içerisinde tek tip bir bakış açısı olmadığını, farklı değerlendirmelerin bulunduğunu bize göstermektedir. Öyleyse Şîî-İmâmîyye ile ilgili algının tek tip olamayacağını tahmin etmek mümkündür. Burada dikkat çekici olan Eş'arî geleneğinin toplamda sahip olduğu fikirlerden elde edilen ortalamanın daha da belirleyici olacağıdır.

Eserin tartıştığı meselelerden birisi de Eş'arî geleneğe dâhil edilen Şehristânî'nin mezhebi durumudur. Aslında bu konu İslam düşüncesinde öne çıkan pek çok fikir adamı için geçerlidir. Bu isimleri tek bir mezhep geleneği üzerinden ifade etmek gerçeği yansıtmayabilir. Toru, Şehristânî'nin durumunu geniş bir düzlemde ele alıp değerlendirmekte ve eklektik bir düşünce yapısına sahip olduğunu ifade etmektedir. (s. 53) Şehristânî'nin Şia ile geçişken bir tutum sergilemesini tasavvuf bağlamında açıklamaktadır. Tarihsel süreçte tasavvufun tek tip bir boyuta sahip olmadığına dikkat ederek Şiîliğe geçişte bir yol olarak görülmesi hayli önemli bir iddiadır. Eş'arî geleneği içerisinde Kuşeyrî-Gazzâlî çizgisinin böyle bir geçişe sapsayıp Şehristânî'nin bu yolu tercih etmesi ayrıca incelemeyi hak eden önemli bir konu olarak ortaya çıkmaktadır.

Eserin "Eş'arî Geleneğinin Şiîlik Algısını Şekillendiren Faktörler" olarak isimlendirilen birinci bölümü, ilk olarak mezhep mensubiyetinin doğasını tespit etmeye çalışmaktadır. (s. 75 vd.) Mezhep mensubiyetini tek bir boyut üzerinden açıklamak mümkün gözüküyor. Çünkü sıradan bir insanın mezhep aidiyeti ile bir ilim adamının aidiyeti aynı mıdır? Yahut aynı kalıp algılara mı sahiptir? Bu çerçevede Şehristânî gibi Râzî'nin de ne kadar Eş'arî olduğu/kaldığı tartışılmalıdır. Toru, mezhepler arası ilişkileri sosyal psikolojideki grup ilişkileri ile izah etmektedir. (s. 76) Birincisi mezhep ve grubun tam örtüştüğü söylenebilir mi? İkincisi grup psikolojisi/sosyolojisi için "biz ve onlar" ötekileştirmesi, mezhepler için de aynen geçerli midir? Daha net ifadeyle ayrımlar bu derece belirgin midir? Mesela Eş'arî olup Şâfiî olanlar olduğu gibi Şâfiî olup Eş'arîliğe karşı çıkanlar bulunmaktadır. Aynı şekilde Mu'tezilî olup Şâfiî olanlar da vardır. Bunun örneklerini çoğaltmak ve detaylandırmak mümkün. Fakat önemli olan mezhepler arasındaki ilişkilerin tek düze ilerlemediğine dikkat çekmektir. Bir başka açıdan ise mezhepler arası fikri etkileşimleri kabul ediyorsak asgari bir diyalog zemininin varlığını kabul etmek durumundayız.

Eser, nassların algı oluşturuçu yapısı üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmaktadır. (s. 83 vd.) Burada ele alınan 73 fırka rivâyeti, İslam Mezhepleri Tarihinin temel meselelerinden birisini oluşturmaktadır. Peki, kurtuluşa erecek olan fırka hangisidir? Toru'nun da tespit ettiğı gibi Eş'arî makâlât yazarlarına göre Ehl-i Sünnettir. (s. 91) Ancak Ehl-i Sünnet, tek bir yapı değildir. İçerisinde farklı ekolleri barındırmaktadır. Bu ekollerin ilişkileri tarihsel süreçte tek düze olmamış aksine birbirlerine karşı çok ağır ithamlarda bulunanlar da çıkmıştır. Yine aynı paralellikte Ashâbu'l-Hadis içinde bile tek bir boyut bulunmamaktadır. Mesela Hanbelîlerin tarihsel süreçte rakipleri Mu'tezile midir yahut Küllâbîlik ile başlayan Şâfiîlik ile devam eden nihayetinde Eş'arîlik ile yolunu bulan düşünce geleneğı midir? Dolayısıyla bize hadis literatüründen aktarılan bu rivâyetleri mutlak suretle bağlamaları ile değerlendirecek yeni araştırmalara ihtiyaç gözükmektedir.

Eş'arîlerin Şiîlik algısını şekillendiren faktörlerden birisi de "Şia'ya Yönelik Genel Sünnî Bakış" başlığı altında toplanan bazı tespitlerdir. (s. 94) Cemaat hassasiyeti, sahabe idealizasyonu ve reel tarihin dinselleşmesi gibi başlıklarda ifade edilen çerçevede tarihsel bir arka plan oluşturulmak istenmiştir. Eş'arîliğin nüvelenmediğı ve İmâmet nazariyesinin henüz oluşmadığı zaman diliminde şekillenen algılar üzerinde durulmaktadır. Burada ifade edilen Şiîlik-Sünnîlik tanımlarının genel görünümünden çıkarılarak ele alınması çok daha aydınlatıcı olabilir.

Yazarın çok isabetli bir şekilde dönemin sosyo-politik gelişmeleri üzerinde durması önemli bir yaklaşımdır. Şiî yüzyılında İmâmiyye'nin Ehl-i Sünnet karşısında en büyük öteki olarak görülmesi ise yeni bir tartışma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. (s. 143 vd.) Dönemin Büveyhî idaresinin farklı mezhep politikalarına sahip olması, İmâmiyye'nin Bağdat merkezli bir güç olarak çıkması ve biraz da Horasan'da bulunması onu en büyük öteki yapar mı? Çünkü aynı dönemde Mısır merkezli Fâtımî-İsmâîlî düşüncesinin İslam dünyasının her yerinde dâiler vasıtasıyla varlık göstermesi daha dikkat çekici değil midir? Aynı şekilde Sünnî iktidar olan Gazneliler ve Selçuklular'ın mücadelesinde Büveyhîler mi Fâtımîler mi önce gelmektedir? Burada yanıltıcı olan 4-5./10-11. asırlarda Bağdat'ın sosyal ve mezhebi yapısıdır. Hanbelîler ve İmâmîlerin yoğun olarak yaşadığı/çatıştığı Bağdat, İslam dünyasının o dönemdeki panoramasını veremez.

Toru'nun sosyo-politik gelişmeler bağlamındaki tespitlerinden bir diğeri ise Selçuklular'ın kuruluş devrinden Tuğrul Bey döneminde yürütülen Eş'arîlik karşıtı uygulamalardır. Bu çerçevede Eş'arî ilim adamları son derece güçlü oldukları Horasan'dan çıkarılarak farklı yerlere gönderilmişler, çeşitli cezalara çarptırılmışlardır. Eş'arîlerin maruz kaldığı bu uygulamaların müsebbibi Sünnî Selçuklu iktidarındır. Daha da önemlisi bu süreç Horasan'da yaşanmıştır. Horasan; Bağdâdî, Cüveynî, Kuşeyrî, Gazzâlî, Şehristânî ve Râzî gibi Eş'arîliğin önde gelen ilim adamlarının yetiştiğı, bulunduğu merkez coğrafyadır. Yazara göre bu uygulamalar, Sünnî hassasiyet ve bid'at karşıtlığı olarak gözükmektedir. (s. 168-169) Bize göre Selçuklular'ın mezhep siyasetleri tek boyuta sahip değildir. Bu bağlamda süreç takibinin yapılması gerekmektedir. Kuruluş döneminin kendi koşulları ile yürütülen Eş'arî karşıtlığı, bölgeye hâkim olma stratejisinin bir gereğidir. Sultan Alp Arslan ile başlayan yeni dönemde ise Selçuklular'ın siyaseti Horasan'a değil tüm İslam dünyasına hükmetme boyutuna yükselmiş nihayetinde de sürgün edilen Eş'arîler bölgeye tekrar getirilmişlerdir.

Araştırmamanın İkinci Bölümünde ise Eş'arî gelenekte Şiîlik algısının ortaya konulma biçimleri ele alınmıştır. İlk olarak fırka isimlendirmesi üzerinden "rafızâ"

kavramı çerçevesinde oluşan anlam dünyasına işaret edilmiş ardından da algıya sebep olan Şii düşünceler oldukça geniş ve detaylı bir perspektif ile tespit edilmiştir. Burada ilk olarak imâmet nazariyesi üzerinde durulmuştur. Toru'nun imâmet düşüncesinin yansımaları üzerinden yol alması ve Sünnîleri etkileyen Şiîliğin sahabe anlayışı üzerinde yaptığı analizler ufuk açıcudur. (s. 216-228) Eş'arîler ile İmâmîler arasındaki tartışmaların temelini sahabe algısı olmaktadır. Bu minvalde Bağdâdî, sahabe meselesinde tekfire varan ithamlar ortaya koymaktadır. Sahabe algısının Şiî-İmâmî gruplar içinde farklı boyutları ile ortaya çıkması tepkilerin bir nedeni olarak gözükmektedir.

Kur'an'ın tahrifi ile ilgili tespitler de son derece önemli durmaktadır. Fakat Kur'an'ın eksik olması ya da çoğunun kaybolması türünden iddiaların Şiîliğin tüm paydaşlarını kapsayacak şekilde ifade edilmesi mümkün değildir. Burada Şiî çatı altında hatta ekollerin içinde farklı görüşlerin olduğuna dikkat etmek gerekmektedir.

Yazarın tespitleri arasında yer alan Şiî görüşlerinden birisi de şeriatın inkârı konusudur. (s. 254) Şeriatın inkârının İmâmîyye özelinde –küçük bir grup hariç– tespit edilememesi meselenin Şiî diğer gruplar için oluşan bir algı olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Eş'arîlerin İmâmîyye'ye dair algılarını genel Şiî algıları ile örtüştürmek daha başka yorumlara ve tartışmalara yol açabilecek özelliktedir. Eserde imâmet nazariyesinin yanı sıra bedâ, kadîm sıfatların reddi ve teşbih-tecsim gibi konular üzerinden Şiî-İmâmîyye'ye yönelik algıların oluştuğu ifade edilmektedir.

Araştırmanın tespitlerinden bir diğer ise Şiîlere yönelik sosyal mesafe normları olarak düşünülen konumlandırma çözümleridir. Kurtuluşa eren fırka ve haricindekilerin durumunu merkeze alan Toru, Eş'arî geleneğin Ehl-i Sünnet haricine bakışını tespit etmektedir. Fakat Bağdâdî ve İsferyânî'nin değerlendirmelerindeki sert tutum ayrıca önem arz etmektedir. (s. 301) Bu durum aslında Eş'arîler arasında tam bir uyum olmadığını ortaya çıkarmaktadır. Tartışılmayı hak eden bir diğer mesele ise mezheplerin diğer mezheplerle ilgili değerlendirmelerinde makâlât eserlerinin ne kadar merkeze oturduğudur? Bunun yanı sıra Eş'arî bir âlimin eleştirisi Eş'arî geleneğinin tamamını yansıtabilir mi? Dahası eleştiri konusu örneğin İmâmîyye'den bir kimsenin görüşü mü yoksa tümel bir İmâmîyye eleştirisi midir? Yine bu bağlamda makâlât eserlerinin tek bir tasnif üzerinde buluşmadıkları bilinmektedir. Dolayısıyla genel yargılara ulaşmak hayli güç bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eş'arî makâlât müellifleri arasında Bağdâdî'nin tutumu çok daha sert olup yazarın da ifade ettiği üzere evlilik gibi sosyal hayatı ilgilendiren konularda da bu sertlik devam etmektedir. (s. 315) Bağdâdî'nin sosyal hayatı kısıtlayan bu tür tutumları paranteze alınacak olursa Eş'arî geleneğin yaklaşımı daha farklı bir noktadan gözükecektir. Öyleyse Eş'arî düşüncesinin Bağdâdî'yi merkeze alınarak değerlendirilmemesi isabetli olacaktır.

Yazar, eserin son bölümünü (Eş'arî Geleneğin Şiîlik Algısında Sorunlu Yönler) Şiîlik algısındaki sorunlu yönleri tartışmaya ayırmaktadır. Algı ile olgu arasındaki irtibatın sorunlu olan yönlerini tespit etmektedir. Toru'nun ilk tespiti seçmeci ve indirgemeci yaklaşımdır. (s. 337) İndirgemeci yaklaşımın pek çok sebebi olmakla birlikte İslam Mezhepleri Tarihi'nin klasik eserleri olan makâlât geleneğinde seçmecilik ve indirgemecilik iddia edilmektedir. Bu bağlamda makâlât geleneğinin hangi amaçlarla yazıldığını yeniden değerlendirmek gerekmektedir.

Sözünü ettiğimiz klasik metinlerde mezhepler arası ortak fikirler değil

farklılıklar ele alınmıştır. Bu açıdan yazarın da tespit ettiği üzere Eş'arîlik ile İmâmiyye arasında tevhdîd, nübüvvet ve meâd konularında aynı düşünceler yer alırken imâmet meselesinde ayrışma yaşanmaktadır. (s. 340-343) Toru, farklılıklar üzerinde durulmasını olumlu algı yaratmaktan kaçınmalarına bağlamaktadır. İş bu noktada makâlât geleneğinin kelâm eserlerine göre daha kısa ve sade bir üslup tercih etmelerini ve farklılıklara odaklanmalarını bir arada düşünecek olursak eserlerin yazım gayeleri üzerine daha doğru tespitlerde bulunmak mümkün olabilir. Yazara göre klasik eserlerin ihmal ettiği bir diğer husus süreç takibi yapmamalarıdır. (s. 351) Yani fikirlerin ortaya çıkışına etki eden hususlar üzerinde durulmamış sadece fikrin kendisi ile ilgilenilmiştir. Nitekim Eş'arî'den Râzî'ye kadar İmâmiyye ile ilgili kanaatlerin benzer formlarla nitelendirilmesi tekrar olarak değerlendirilmektedir. (s. 352)

Yazarın ifade ettiği hususlardan birisi de Kur'an'ın tahrifi iddiasıdır. Bu konuda İmâmiyye içinde farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak esas önemli olan husus İmâmiyye'nin imâmet nazariyesini tam olarak ifade ettiği zaman dilimi ile Eş'arîliğin kendi düşünce sistemini kurduğu dönem hemen hemen aynı devirdir. Dolayısıyla Eş'arîliğin karşılaştığı İmâmiyye ile sürecin devamındaki İmâmiyye arasında farklılıklar olabilir. Bu çerçevede Eş'arî makâlât geleneğinin ortaya koyduğu algının hangi şartlar ve imkânlar dâhilinde ortaya çıktığına da ayrıca işaret edilmelidir.

Eş'arî geleneğin Şiîlik algısını şekillendiren sorunlu yönler arasında Şiî-İmâmiyye'nin görüşlerine eklemelerde bulunmak ya da görüşlerini eksik aktarmak da yer almaktadır. Ancak yazarın bu tespitleri geniş bir çerçevede Şiî-İmâmiyye algısına ne derece etki etmiştir? Bu soru üzerinde tartışılmayı hak etmektedir.

Kitapta Eş'arîlerin algıyı meşrulaştırmaya yönelik kurgularından birisi olarak anakronik genellemelerden bahsedilmektedir. (s. 398) Nitekim yazar, İmam Eş'arî ile Şehristânî'nin "İmâmiyye'yi imâmeti nass ve tayin yoluyla olduğuna inananlar" olarak tanımlamalarını anakronik bir okuma olarak ifade etmektedir. (s. 402) Musa Kâzım öncesi fırkaların bu görüşe sahip olmadıklarını kabul ederek imâmet fikrinin genellendiğini ifade etmektedir. Bu durum makâlât geleneğinin sadece fikirlere odaklandığının bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Toru'nun tespit ettiği önemli bir diğer sorun ise Şiî alt fırkalar ile İmâmiyye'nin sınıflandırılması konusundaki yanlış ve eksik tasvirlerdir. (s. 412 vd.) Bütün bu çerçevede sonuç olarak mezheplerin kendi tarihleriyle hesaplaşmaları ve sorunlu yönlerinin ıslah edilmeleri vurgulanmaktadır.

Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiîlik Algısı isimli bu eser, her yönüyle ciddi bir emek mahsulüdür. Konuların geniş bir perspektifle ele alınması, bilgi donanımının son derece güçlü olması ve İslam Mezhepleri Tarihi nosyonuna bağlı kalması hayli önemlidir. Dahası bir araştırmacının yeni sorunlara işaret etmesi ve tartışmalara yol açması, bilimsel düşüncenin gelişimi için gerekli adımlardır. Ele aldığımız bu eserin makâlât geleneği ile ilgili yeni araştırmalara ilham vereceğini söyleyebiliriz.