



# Turkish Journal of Shiite Studies

*Şiilik Araştırmaları*

**Cilt | Volume: 3**

**Sayı | Issue: 1**

**Haziran | June 2021**

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN 2687-1882

Cilt: 3 Sayı: 1

Haziran 2021

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: 3 Issue: 1

June 2021

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

Crossref

idealonline

RESEARCHBIB  
ACADEMIC RESOURCE INDEX

CiteFactor  
Academic Scientific Journals

EuroPub

Google  
Scholar

İSAM  
TÜRKİYE DİYANET VAKFI

Directory of  
Research  
DRJI  
Journals Indexing

asos  
akademi sosyal bilimler indeksi

İletişim / Communication

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

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

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

<https://twitter.com/turkishshiite>

**Derginin Sahibi / Owner of the Journal**

Habip Demir (*Hitit Üniversitesi*)

---

**Editör/Editor in Chief**

Habip Demir (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-4360-3410>

---

**Editör Yardımcıları/ Assistant Editors**

Betül Yurtalan (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

Halil Işlak (*Pamukkale Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0001-9269-3753>

Ahmet Bedri Yavuz (*Ankara Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-3866-4518>

---

**Kitap Kritiği Editörü/Book Review Editor**

Betül Yurtalan (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

---

**Dil Editörleri/Language Editors**

İngilizce: Onur Ergünay (*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-1688-0458>

---

**Editör Kurulu / Editorial Board**

Cemil Hakyemez, *Hitit Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

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

Metin Bozan, *Dicle Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

<https://orcid.org/0000-0002-9173-2228>

Ali Avcu, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

<https://orcid.org/0000-0002-8416-4066>

Mehmet Ümit, *Marmara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

<https://orcid.org/0000-0003-1964-1492>

Şahin Ahmetoğlu, *Kırıkkale Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

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

Rıza Yıldırım, *Emory University*, (USA)

<https://orcid.org/0000-0003-2100-7263>

---

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

Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Andrew J. Newman, *Edinburgh University*, (UK)

Mohsen Kadivar, *Duke University*, (USA)

Cemil Hakyemez, *Hitit Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Mehmet Ali Büyükkara, *Marmara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Abdülhüseyin Hüsrevpenah, *Danışgah-ı Hikmet*, (IRAN)

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, *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Mehmet Ümit, *Marmara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Abdulvehhab Furati, *Pejohişgah-ı Ferheng ve Endişe*, (IRAN)

Seyyid Mehdi Alizade Musevi, *Pejohişgah-ı Hac*, (IRAN)

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)

Ümit Toru, *Amasya Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Naser Gozhaste, *Tehran University*, (IRAN)

Seyyed Massoud Shahmoradi, *Zencan University*, (IRAN)

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

Cemil Hakyemez	<b>The Origins of Twelver Shī'ism in Iran</b> <i>İran'da On iki İmam Şiiliğinin Kökenleri</i>	•	7-30
Devin J. Stewart	<b>The Disputed Name and Origin of Abū al-Fatḥ al-Karājikī (d. 449/1057)</b> <i>Ebu'l-Feth el-Kerâciki'nin (ö. 449/1057) Kökeni ve Tartışılan İsmi</i>	•	31-50
SeyedAmirHossein Asghari	<b>The Bektashi Order, Sufism, and Shī'ism in the Work of Baba Rexheb, a Bektashi Sufi of 20th Century</b> <i>20. Asrın Bektaşî Süfîsi Baba Receb'in Çalışmalarında Süfîlik, Şîilik ve Bektaşî Tarikatı</i>	•	51-74
Hasan Basri Demirer	<b>Erken Dönemde Şîa-Mu'tezile Etkileşiminin Tarihi Seyri</b> <i>Historical Course of Shia-Mu'tazila Interaction in the Early Period</i>	•	75-92
Zeynep Keleşoğlu	<b>Taberî'nin Şîilikle İtham Edilme İddiaları ve Bu İddiaların Değerlendirilmesi</b> <i>Tabari's Allegations of Being Accused of Shia and Evaluation of the Allegations</i>	•	93-119

## Kitap Kritiği | Book Review

Ömer Dinç **Hüseyin Zamur. Şîa Tefsirinde İsrâiliyyat. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.** • 120-127

Hüseyin Zamur, *İsrâ'iliyyat in Shî'a Tafsir*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Zeynep Sarıçam **Ali Avcu. İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şîa. Ankara: Fecr Yayınevi, 2020.** • 128-133

Ali Avcu. *Ghulât Shia, the First Marginals of Islâm*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2020.

Sümeyye Ulu **Mehmet Nur Akdoğan. Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadîr-i Hum. Ankara: TDV Yayınları, 2021** • 134-142

Mehmet Nur Akdoğan. *Ghadîr Khum with its Historical and Actual Dimensions*. Ankara: TDV Yayınevi, 2021.

Nurcihan Ata **Ali Avcu. Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.** • 143-148

Ali Avcu. *İsmâ'ilism in Khurâsân – Transoxania*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt | Volume: 3  
Sayı | Issue: 1  
Haziran | June 2021

## The Origins of Twelver Shi'ism in Iran

*İran'da On iki İmam Şiîliğinin Kökenleri*

**Cemil HAKYEMEZ**

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

[cemilhakyemez@hitit.edu.tr](mailto:cemilhakyemez@hitit.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0002-0525-1293>

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi | Date Received:** 28.02.2021

**Kabul Tarihi | Date Accepted:** 20.05.2021

**Yayın Tarihi | Date Published:** 30.06.2021

**DOI:** <https://doi.org/10.48203/siader.888039>

**Atıf | Citation:** Hakyemez, Cemil. "The Origins of Twelver Shi'ism in Iran", *Turkish Journal of Shiite Studies* 3/1 (June 2021): 7-30. doi: 10.48203/siader.888039

**İntihal:** Bu makale, *ithenticate* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by *ithenticate*. No plagiarism detected.

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



### Abstract

The issue of the entry of Imāmite/Twelve Shi'ism into Iran is one of the most controversial issues in the History of Islamic Sects. According to the established general opinion, it is after the Safavids that the Shi'ite groups in question became the dominant thought in Iran. Before, they were only a minority. However, this study reveals that Imāmite Shi'ism was not a minority to be underestimated even before the Safavids.

The introduction of Imāmism/Twelve Shi'ism into Iran runs parallel to the formation of the Shi'ite Imāmite ḥadīth literature that was produced in Qum in the second phase of its configuration. The first phase was inaugurated by the introduction of some extremist doctrines in Kufa of Iraq and then discussion of them by such theologians as Hishām bin al-Ḥakam and 'Alī bin Mitham al-Tammār in such centers as Kufa and Baghdad. The Arabs of Yemenite origin who immigrated from Kufa to Qum carried the lore formed in the former to the latter. This Qum-centered Shi'ism in Iran made progress in some areas that were in contact with Kufa and Baghdad.

To speak in very general terms, Qum's becoming the center of Imāmite Shi'ism in Iran starts in the late third/ninth century. In this period, the followers of Imāmite Shi'ism seemed to exist in the region of Nishabur (Sabzevar and Tus), as well as in Ahwaz and the coasts of Fars. Towards the end of the fourth century, Imāmism made some progress in Tabaristan, Daylam, Jurjan, Hamadan, Ray, Azerbaijan, and, though to a lesser degree, in some parts of Transoxiana. By the end of the fifth/eleventh century, such towns as Kashan and Abeh (Aveh) near Qum had become followers of Imāmism, their population having possibly increased in Ray. By the sixth/twelfth century, they had grown even more to acquire the majority in Ray, gaining a considerable number of followers in Qazvin, Mazandaran, and Tabaristan (Sari and Uram) in the north and in Astarabad and Jurjan in the northeast. In the seventh/thirteenth century, when the Ilkhanates came into power, the Imāmite Shi'ites began to appear in Isfahan, too, maintaining their control of Ray in which, being one of the largest cities of the time, they reached majority one century earlier; in further east, they reached Herat and Balkh, which are located in the territory of present-day Afghanistan. In fact, Imāmite Shi'ism held ground in the first place in Qum and the neighboring area, as well as the region of Nishabur, never shrinking after it held ground over there. In answer to the question of whether Shi'ism retreated in any regions, Azerbaijan and Hamadan are possible to be mentioned; however, they are not clearly so. Although the names Azerbaijan and Hamadan may be given in response to the question "whether there were regions that could be considered as a regression in some periods in this process?", it is not entirely clear to what extent this answer reflects the truth.

**Keywords:** Shi'ism, Imāmism, Iran, Qum.

### Öz

İmâmiyye Şiîliğinin İran'a girişi meselesi, İslam Mezhepleri Tarihi'nin en tartışmalı hususlarından biridir. Oluşmuş genel kanaate göre, söz konusu Şiî grupların İran'da baskın düşünce haline gelmesi Safevilerden sonradır. Daha öncesinde ise sadece bir azınlık durumundaydılar. Fakat yaptığımız bu çalışmada, İmamiyye Şiîliğinin Safeviler öncesinde de küçümsenecek bir azınlık durumunda olmadığını ortaya çıkartmaktadır.

İmâmiyye/İsnâaşeriyye Şiîliğinin İran'a girişi, onun oluşum sürecinin ikinci evresinde Kum'da üretilen Şii İmami hadis literatürünün oluşumu ile paralellik arz eder. İlk evre,

Irak'ta Kufe'de ortaya atılan bazı gulat fikirler ile onların bir kısmının Kufe ve Bağdad gibi merkezlerde Hişam b. el-Hakem ve Ali b. Misem et-Temmar gibi kelamcılar tarafından tartışılmasıyla başlamasıdır. Kufe'den Kum'a göç etmiş olan Yemen kökenli Araplar, buralarda oluşan birikimi Kum'a taşımışlardır. İran'da Kum merkezli bu Şiilik, Kufe ve Bağdad'la temas halindeki bazı bölgelerde gelişme göstermiştir.

Çok genel olarak ifade etmeye çalışırsak, Kum'un İran'daki İmâmiyye Şiiliğinin merkezi olması 3/9. yüzyılın sonlarında başlar. Bu dönemde Nişabur bölgesi (Sebzever ve Tus) ile Ahvaz ve Fars sahillerinde de İmâmî Şiiliğin müntesipleri olduğu anlaşılmaktadır. Yaklaşık bir yüz yıl sonrasına doğru gelindiğinde Taberistan, Deylem, Cürcan, Hemedan, Rey ve Azerbaycan, hatta çok cüz'i de olsa Mavereünnehir'in bazı bölgelerine de birtakım sıçramalar yaptığı gözükmektedir. 5/11. yüzyılda ise Kum'a yakın Kaşan ve Abeh (Aveh) gibi yerleşim birimlerinin de İmâmiyye'ye bağlı hale geldiği, Rey'de de nüfuslarının sayı olarak artmış olabileceği anlaşılmaktadır. 6/12. yüzyılda daha da yayılarak Rey'de çoğunluğu elde ettikleri, kuzeye doğru Kazvin, Mazenderan ve Taberistan'da Sari ve Urem vb. bazı yerleşim birimleri ile kuzeydoğuya doğru da Esterebad ve bağlı bulunduğu Cürcan'da önemli derecede taraftar kitlesine ulaştıkları görülmektedir. 7/13. yüzyılda İlhanlıların hâkim olduğu dönemde İmâmiyye Şiilerinin İsfahan'da da var olmaya başladıkları, zamanının en büyük şehirlerinden olan ve bir asır öncesinde çoğunluğa ulaştıkları Rey'de üstünlüklerini devam ettirdikleri, Nişabur'dan daha doğuya doğru da Herat ve Belh gibi günümüz Afganistan topraklarına kadar vardıkları kanaatine varılmıştır. Zaten ilk etapta Kum ve çevresindeki yerleşim yerleri ile Nişabur bölgesinde tutunan İmâmiyye Şîası, oralarda yer bulmalarının ardından hiç irtifa kaybetmemiştir. "Bu süreç içerisinde bazı dönemlerde bir geriye gidiş olarak değerlendirilebilecek bölgeler olmuş mu?" sorusuna karşılık cevap olarak, Azerbaycan ve Hemedan isimleri verilebilir; ancak o da tam olarak net değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Şîa, İmâmiyye, İran, Kum.

### Introduction

Iran is a large country, with a population of 83 million people and an area of 1.650.000 kilometers square. With its territory stretching westwards from Afghanistan to Iraq, and southwards from the Caspian Sea to the Persian Gulf and the Oman Gulf, it bridges the continents of Asia, Africa, and Europe. Persians are the majority ethnic group, to be followed by Azeris, Kurds, Turkmens, Lurs, Baluchis, and Arabs. Iran is historically a multi-religious country, and the overwhelming majority are Muslims, 90 percent of them being Shī'ites.

First of all, any study that will cover the historical trajectory of Shī'ism in Iran needs to consider a vast territory and various ethnic groups. It is generally accepted that the rise of Shī'ism in Iran as the dominant Islāmic sect coincides with the rise of the Safavids in 1501. The territory of the country, though it shrank a little from its eastern and western borders, has remained mostly the same throughout the last five centuries. Therefore, our primary goal in this study will be to outline the gestation of

Shī'ism in Iran during the pre-Safavid period with a special emphasis on its geographical and demographical centers.

The areas that we shall focus on in our investigation of the history of Shī'ism in Iran will be certain significant historical cities and their vicinities in which the remnants of Shī'ism are traceable. Since the central part of the country, being historically viewed as part of Khurasan and the heartland of Iran is largely covered in deserts, a corridor of important settlements is aligned along the Persian Gulf and the Caspian Sea, taking an almost ninety-degree turn eastwards. Those cities which lie in the east-west direction at the same time form the course of the historical Silk Road. Of them, one can mention Qum, Ray, Jurjan, Nishabur, and Tus, from the east to the west.

The Iranian territory as we have described very sketchily when it is looked to as the early hotbed of Shī'ism, hosts such important cities as Kashan, Qum, Ave, Save and Ray stretching from the south to the north, and a four-hundred-kilometer line that runs through Qazvin, Tabaristan, and Daylam, as well as Hamadan lying some 250 kilometers east of Qum. One should also mention an enclave of some 1.200 kilometers square, stretching from Ray eastwards to Jurjan, Nishabur, Tus, and Marv. In fact, south of this line is bordered by the desert; the city of Ahvaz, located in Khuzistan southwest to the Iraqi border, as well as the coasts of the Persian Gulf, were also populated by Shī'ites. However, the present-day Iranian province of Fars, stretching from Isfahan southwards and covering Shiraz, and some eastern Khurasanid cities, as well as many others lying in the south such as Kirman and Sistan, are not of much importance for Shī'ism. In other words, those regions in Iran where Shī'ism spread in the early centuries, as we shall see, were not those which were heavily populated by Persians; on the contrary, they were the fertile western and northern soils, into which a huge number of Arab tribes immigrated.

The cities which we have already named cover in fact an important portion of Iran in territorial and demographical terms. One cannot, however, say that the majority of the population of the region were Shī'ites, for admitting the presence of Shī'ism over there does not mean that the region was totally or overwhelmingly Shī'ite. In fact, we excluded the Zaydite from our target Shī'ite population though they are considered Shī'ites alike. Rather, the Shī'ite movement that we shall focus on will be exclusively Imāmites or the Twelvers, who had probably been a minority for a long time in cities other than Qum. Yet, over time they increased in number in a big city like Ray, close to Qum. Relying on the information given by Muqaddasī, a famous Muslim geographer of the fourth/tenth century, one can ascertain this fact, though partially.

Imāmism or Twelver Shī'ism is the most widespread branch of Shī'ism and its adherents having been called "Imāmite" until the end of the third/ninth century. They have been named "Rāfiḍīs" pejoratively by their adversaries. This sect evolved first into Imāmism and then into Twelver Shī'ism with a claim for the presence and

concealment of the Twelfth Imām<sup>1</sup>. The formation of this Shī'ite group goes as late as the third/ninth century. Therefore, I tend to consider such groups as Imāmites, Ismā'īlites, and Zaydites to be interpenetrated Shī'ite movements in the early period when the Shī'ite doctrines of each group were yet to be crystallized.

Some authors generally attribute the origin of Shī'ism to Iranian/Persian elements or Persian-Arab struggle, since Imāmism/Twelver Shī'ism is now integrated with Iran.<sup>2</sup> This is of course undeniable and thus such pre-Islamic religions in Iran as Mazdism/Zoroastrianism and Manichaeism had, more or less, an influence on Shī'ism. Yet, it is untenable to explain the problem by reducing it to this factor. One should also accept that Shī'ism, just like other Islāmīc sects, came under the influence of Judaism, Christianity, and Zoroastrianism which were the dominant religions in the region today called the Middle East. In other words, Shī'ism, in general terms, should be thought of as part of the Islāmīc tradition that is built upon the shared Semitic-Persian culture including the Yemenites<sup>3</sup>. The notion of a charismatic leader or the leader-cult has always been present in the middle east with differing degrees, as one can see in the case of the Shī'ite Imāms, this notion having been represented by various groups in every religion.

The generic category of Shī'ism, including Imāmism/Twelver Shī'ism, did not rise out of blue, just as Ahl al-Sunna and other sects did not. It came down to the present age by undergoing major developments and transformations, maintaining its vitality even more strongly. The special charisma as especially attributed to 'Alī and his children from Fāṭima remains central to any discussion of Shī'ism. In other terms, there must be some certain groups who claim the universal Muslim leadership for 'Alī and his sons, Ḥasan and Ḥusayn, and in turn their sons. However, in any talk about Imāmism/Twelver Shī'ism as the official State sect of contemporary Iran, the approving of the doctrine that the Twelve Imāms, coming from the lineage of 'Alī and his son Ḥusayn, were divinely appointed as caliph with naṣṣ (divine revelation) is essential. Such formation took place only as late as the end of the third/ninth century. However, the special charisma as attributed to such figures coming from 'Alī's offspring as Muḥammad bin al-Ḥanafīyya and his son Abū Hāshim, though not

<sup>1</sup> For further information, see, Cemil Hakyemez, *Şīa'da Gaybet İnanıcı ve Gaib On İkinci İmam el-Mehdî*, (Ankara: İsam Yayınları, 2017).

<sup>2</sup> The famous Zāhirite scholar Ibn Ḥazm (d. 456/1064) says as the following: "When the Persians came to realize that they could not defeat Islam by sword and weapon, they practiced the seditious method of Ibn Saba. Some of them declared to have converted into Islam at one, approaching the Shī'ites in the guise of the love for Ahl al-Bayt. By exploiting and manipulating the injustice done to 'Alī, they brought Shī'ism under their own control and then de-Islamized it." See Ibn Ḥazm, *al-Faṣl fī al-Mīlāl wa al-Aḥwāī wa al-Niḥāl*, critical ed. M. İbrāhīm Naşr-'Abdurrahmān 'Umayra, (Beirut: 1416/1996, 2/273).

<sup>3</sup> The Persians living in southern Iraq had similar beliefs with the Yemenites in passing down the political leadership through inheritance as a kingdom credited with semi-divine qualities. Therefore, the Yemenites promptly replied to the call by the Shī'ites who acted with the motto of toppling the "infidel" Umayyads and restoring caliphate to the Ahl al-Bayt. Farhad Daftary, *İsmā'īliler; Tarih ve Kuram*, Turkish trans. Ercüment Özkaya, (Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001), 85.

exclusive to Ḥasan's and Ḥusayn's offspring, emerged only as late as the end of the first century. Though gaining no popularity in that period, some small groups in Kufa claimed for them *waṣīyya* (inheritance), *raj'ā* (return), and *mahdawiyya* (Messianism)<sup>4</sup>. This charisma in time-lapsed into the lineage of Ḥasan and Ḥusayn, picking up much more popularity. Zaydism maintained the belief in the charisma of 'Alī's lineage through the Ḥasanid and Ḥusaynid lines. Imāmites and Ismā'īlites not only confined the charisma to Ḥusayn's offspring but also added to it such doctrines as *naṣṣ*, *ta'yīn*, *ma'ṣūmiyya*, *ghayba*, etc.

### 1. The Historical Background of Shī'ism in Iran

The present-day Iranian territory is one of the earliest Islāmīc conquests. The Muslim conquerors reached the borders of Transoxiana as early as the caliphate of 'Uthmān. In this vast region ruled by the Sāsānids, the Zoroastrians as the most widespread religious group were gradually converted to Islam once their lands were conquered by the Muslims. Of them, especially those coming from the urban and affluent families/nobilities, to preserve their privileged position, preferred the central Sunnite conception of religion as favored by the ruling elite, and not Shī'ism as the representative of dissension and opposition. The fact that such 'Abbāsīd vassals as Ṭāhirids and Sāmānids broke away from the 'Abbāsīd Caliphate and declared their autonomy contributed to the rising power of Sunnism in the region. Therefore, such important cities as Isfahan and Ray as well as Nishapur, Merv, and Balkh in further east were initially dominated by the Sunnite population. However, one could encounter the Shī'ite population more densely in the vicinity of Nishapur, as well as in highlands.

There are not only religious and cultural but also political dimensions to the emergence of religious sects. In fact, Shī'ism emerged as a result of numerous factors such as the Islāmīc revelation, the beliefs and cultures existing in the region, political incidents, and speedy demographic movements, all coming together to produce a new interpretation of Islam. Within this context, any discussion of the political catalyzers of Shī'ism should focus not so much on Iran as on Yemen, especially on those Yemenite tribes who were settled in Kufa during the caliphate of 'Umar<sup>5</sup>. Furthermore, these tribes played an important role in carrying political Shī'ism into the heartland of Iran. This observation is supported by the fact that the earliest Messianic claims emerged

<sup>4</sup> Kufa was the center of antinomianism and extremist Shī'ism. Almost all of those who had a mixed geneolgy and were blamed for antinomianism in the second/eighth century lived in this city. The ancient city of Hira, just next to it, hosted Jews, Christian, Daysānites and Manicheans. Melhem Chokr, *İslām'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, Turkish trans. Ayşe Meral, (İstanbul: Anka Yayınları 2002), 295, 341.

<sup>5</sup> In contrast to what is commonly thought, the first followers of Shī'ism are Arabs, and not Persians. Especially the south Arabia had centuries-old tradition of "living felicitously under the rule of divine kings", which reappeared as the belief of imāmate when they became Muslim. Montgomery Watt, *İslām'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, Turkish trans. Ulvi Murat Kılavuz, (İstanbul: Birey Yayınları, 2001), 75-76. The historian Ya'qūbī (d. 284/897) reports that all of the Yemenites in Marv tended to Shī'ism. Ya'qūbī, Aḥmad bin Abī Ya'qūb bin Ja'far bin Wahab, *Tārīkh al-Ya'qūbī*, (Beirut: Dāru Ṣadr, 1992/1412), 2/399, 408.

amongst the Yemenite Qaḥṭānids in Kufa<sup>6</sup>; in addition, the Yemenite 'Ijla tribesmen such as Mughīra bin Sa'īd and Abū Manṣūr al-'Ijlī set forth gnostic/extreme Shī'ite views<sup>7</sup>. In other words, looking from a general perspective, to have a general vision of the historical trajectory of Shī'ism, one should consider some factors ranging from the early Islāmīc conquests to the speedy demographic movements, the intertribal strives between the northern and southern Arabs, as well as the pre-Islāmīc cultures and beliefs. On this matter, the primary attention should be attached to Kufa, which, along with Basra, is one of the two leading scientific and political centers of the first century of Islām apart from Madina. The first seeds of most of the sects were also sown in these lands. These cities were first built by Caliph 'Umar. Their first settlers were mostly Yemenite tribesmen<sup>8</sup>. It was later on converted into the seat of the State. As Mu'āwiya emerged victorious from his battle with 'Alī, Kufa became the hotbed of the political dissension. Those who, like Mukhtār bin al-Thaqafī, surged against the Umayyads, defended the rights of the Hāshimids on the one hand, and received the biggest support from these Yemenite tribes on the other. The Muslim heresiographers referred to these groups as "Kaysāniyya". They viewed Muḥammad bin al-Ḥanafīyya (d. 81/700) as their leader among the Hāshimids after the murder of Ḥusayn, introducing his son after his death<sup>9</sup>. The fact that the Umayyads were able to clamp down these revolts that were carried out in the name of the Hāshimids, reinforcing their authority in this region over time, caused the groups in question to move northeast into the Iranian cities, and they deepened their relationship with the anti-Umayyad mawālīs (non-Arab Muslims) over time. For many mawālīs of Khurasan adopted Abū Hāshim, grandson of 'Alī, as their leader. Soon later, these movements generated the northern Iran-centered 'Abbāsīd revolution.

These revolts, also regarded as Shī'ite political movements, lasted until the year 150/740 as centering in Kufa<sup>10</sup>. Yet the revolt led by Zayd bin 'Alī in the year 122/740 was not only an important sign of the rise of the anti-Umayyad block but also showed that the partisanship for the sons of 'Alī made an appearance in such Iranian cities as

<sup>6</sup> For this understanding, see Gerlof Van Vloten, *Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, Turkish trans. M. Said Hatipoğlu, (Ankara, 1986).

<sup>7</sup> For more information, see Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 138 etc.

<sup>8</sup> Baladhūrī, Aḥmad bin Yaḥyā bin Jarīr, *Futūḥ al-Buldān: Ülkelerin Fetihleri*, Turkish trans. Mustafa Fayda, (Ankara 2002), 396.

<sup>9</sup> A group from Kaysāniyya claims that Muḥammad bin al-Ḥanafīyya did not die; on the contrary, he was alive and would return as the awaited Mahdī. 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-Fıraq*, Turkish translation by E. Ruffi Fiğlalı, p. 19. The classical sources of Islamic heresiography report that the doctrines of the sects titled "Mukhtāriyya" and "Kaysāniyya" became publicized only after the year 67/686 when Mukhtār was killed. Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, (Ankara, 1993), 114.

<sup>10</sup> Jan-Olaf Blichfeldt, *Early Mahdism, Politics and Religion in the Formative Period of Islam*, (Leiden, 1985), 71.

Ray and Jurjan<sup>11</sup>. Ḥusayn's grandson Zayd bin 'Alī and son Yaḥyā were killed in this revolt after a while. In fact, soon after, the 'Abbāsīd revolution took place.

The 'Abbāsīd revolution set the stage anew. When the Umayyads dwindled, the Hāshimīds were divided that time amongst themselves. When, from the Hāshimīds, the 'Abbāsīds seized the power, their cousins, the sons of 'Alī not only set to fighting again but also acted as the base of opposition in the power-struggles that would rage for centuries. The leading actor of the 'Abbāsīd revolution and the hero of the Khurasanīds was Abū Muslim al-Khurasānī. Yet, the 'Abbāsīds saw the future of their power in doing away with him and thus executed him in 137/755. This political murder profoundly upset the people of the region, pushing them away from the 'Abbāsīds and bringing them closer to the partisanship of the sons of 'Alī. This led to a convergence between the anti-Umayyad Arab settlers and the natives on a common ideology of political opposition. That is the rise of such extremist sects as Mubayyīḍa, Mukhammīra, and Khurramī, which gathered Persians and Arabs together around a common cause. Soon later, the revolts of the sons of 'Alī were to erupt.

The sons of 'Alī made their first revolt against the 'Abbāsīds in 145/762 in Madina under the leadership of Muḥammad bin 'Abdillāh al-Nafs al-Zakiyya. This revolt, continued by his brother after his death, was supported by Khurasanīds<sup>12</sup>. In fact, the center of the revolts soon shifted to Khurasan. As the year 219/834 set in, we see in the region Muḥammad bin al-Qāsim as a son of 'Alī appearing on stage. In response to an invitation by a group of pilgrims from Khurasan, he went to Juzjan to start a revolt, rallying some forty-thousand people around himself, proceeding from there to Merv and then Talaqan<sup>13</sup>.

While these political actions, generally referred to as the Zaydite revolts, violently take place in Khurasan, the Shī'ite underground activities showed a tendency to spread. In this context, the Qarmaṭian/Ismā'īlite propagations and missions deserve special attention. It is believed that the first Ismā'īlite mission in Khurasan was inaugurated in the vicinity of Ray in the late third/ninth century. Thanks to the zealous efforts by their famous missionary Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322/934), they gained a considerable number of followers in Jurjan, Tabaristan, and Azerbaijan<sup>14</sup>.

As for Imāmīte Shī'ites as the earliest representatives of the Iranian Shī'ism, a certain section of them wholeheartedly supported the revolutionary movements in question, their relatives also taking part in them. Yet, it seems that they stayed away

<sup>11</sup> Abū al-Faraj Iṣfahānī (d. 356/966) reports that nearly fifteen-thousand people from Khurasan and Iraq participated in this revolt Abū al-Faraj 'Alī bin al-Ḥusayn Iṣfahānī, *Makātil al-Ṭālibiyyīn*, critical ed. Sayyid Aḥmad Saqar, (Beirut n.d.), 98.

<sup>12</sup> See Mehmet Azimli, "Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye ve Kardeşi İbrahim'in İsyanı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/3 (2008), 55-74.

<sup>13</sup> Ya'qūbī, *Tārīkh al-Ya'qūbī*, 2/ 471-472. For a detailed information about these revolts, see Habip Demir, *Horasan'da Şiilik: İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*, (Ankara: OTTO, 2017), 67-75.

<sup>14</sup> For a detailed information information on the spread of Ismā'īlism into the region, see Muzaffer Tan, *İsmailî Davet Yapılanması*, (Ankara: Yayınevi, 2015), 146-155; Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 113-148.

to participate in the Zaydite revolts and stayed aloof from the Ismā'īlite underground revolutionary activities. Many followers of Kaysāniyya, after they had waited for the return of Muḥammad bin al-Ḥanafīyya as Mahdī for a long time, came to view Ja'far al-Şādiq (d. 148/765) as their imām<sup>15</sup>. Thanks to the theory of Imāmite they devised in the mid-second/eighth century, they incorporated their leader 'Alī's offspring through Fāṭima. In the late third/ninth century, they claimed that their imām went into hiding in the year 260/873, fixing the number of their imāms as twelve with him.

As one may see clearly from the ongoing discussion, when the third/ninth century turned, the pendulum swung in favor of the offspring of 'Alī in the lands of Iran. This is the reason why the 'Abbāsīd caliph Ma'mūn declared 'Alī al-Riḍā in 201/817 as his successor. However, we have no exact information on the direction and extent of the partisanship of 'Alī's offspring in this region. It seems that this situation was mostly political, acting as an indicator of the popular opposition against the 'Abbāsīd rule. It seems that the residents of the region tend to support voluntarily any actions done in the name of the sons of 'Alī. Such movements, characterized as Zaydite in general, enjoyed serious support from the regions of Tabaristan and Daylam, resulting in the rise of a Zaydite polity in Tabaristan. The lasting revolts spread into the region of Ray and Jurjan and they even seized control of Jurjan<sup>16</sup>. Afterwards, we see the spread of the Qarmaṭian/Ismā'īlite movements, rallying a considerable number of followers. On the other hand, the Imāmite Shi'ites stayed aloof from the political movements, their activities concentrating in Kufa and Baghdad in Iraq as well as in Qum in Iran.

When the 'Abbāsīds lost the social ground to the sons of 'Alī in Khurasan, they cracked down on the mawālīs, tending to the pro-Ahl al-Ḥadīth policies that would win over the Arab subjects. With this in mind, Caliph Mutawakkil banned public theological debates, taking a negative attitude towards all non-Ahl al-Ḥadīth groups with the Mu'tazilites coming first. Imāmite Shi'ites also suffered from this political tendency. Their exclusion from the center led them to such places as Ray and Nishapur, which were not only far from Baghdad, but also possessed a social foothold to give them

<sup>15</sup> See Avcu, *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia*, 83.

<sup>16</sup> Muḥammad bin al-Qāsim who was regarded as a leader by many people from the regions of Kufa, Tabaristan, Daylam, and Khurasan, rallied around himself many Zaydites. Out of fear, he fled to Khurasan in 219/834. Again, Yaḥyā bin 'Umar (d. 250/864), who was seen by many historians as the responsible for and leader of the revolts of the sons of 'Alī that erupted in the years 250-51/864-65 in Kufa, Tabaristan, Ray, Qazvin, Egypt and Hijaz, was killed in his final revolt in the rule of Caliph Musta'in (248-252/862-866). The revolt spread even after the murder of Yaḥyā bin 'Umar, and Ḥasan bin Zayd (d. 270/884), who revolted in the year 250/864, managed to establish a Zaydite dynasty in Tabaristan. Following violent struggles, he won some success in Jurjan. This was followed by many other revolts under the leaderships of Muḥammad bin Ja'far bin al-Ḥasan and Aḥmad bin Īsā al-'Alawī in Ray, Ḥassān bin Ismā'īl al-'Alawī in Qazvin, Ismā'īl bin Yūsuf in Mecca, and Ḥusayn bin Muḥammad bin Ḥamza al-'Alawī in Kufa. Muḥammad bin Zayd, who succeeded his brother Ḥasan bin Zayd upon his death in the year 270/884, entered Daylam. In the year 257/870-871, al-Ḥusayn bin Zayd al-'Alawī took control of Jurjan. Ya'qūbī, *Tārīkh al-Ya'qūbī*, 2/497-498; Mas'ūdī, *Abū al-Ḥasan 'Alī bin Ḥusayn, Murūj al-Dhahab wa Madāin al-Jawhar*, critical ed. M. Muḥyiddīn 'Abd al-Ḥamīd, (Beirut, 1408/1988), 4/52-53, 147-148; İsfahānī, *Maqātil al-Tālibiyyīn*, 490.



patronage and support<sup>17</sup>. Such well-trained Imāmite figures as Faḍl bin Shāzān en-Nīshābūrī (d. 260/873) and Ibn Qibba al-Rhāzī (d. 313/931) gave momentum to Shī'ism thanks to their theological skills in Nishabur and Ray.

## 2. The Earliest Imāmite Shī'ite Centers in Iran

As one may notice from our discussion so far, a large part of Iranian territory was referred to as Khurasan in the past. This large area received many Arab settlers following its conquest by the Muslims in the caliphate of ʿUthmān. The soldiers and their families settled first in this region, and then some anti-Umayyad northern and southern Arab tribesmen were sent here in exile and forced settlement. They brought their feuds with themselves, maintaining them in these new lands<sup>18</sup>.

Any discussion of the rise of Shī'ism in Iran makes it necessary to investigate when, how, and where it appeared. No study of this topic is done in the early period, to our knowledge. The anecdotes extant in the early sources of Islāmīc history provide a general perception of Shī'ism (Rāfiḍiyya), calling no attention to the details. Of these movements, those which evolved into mass movements received particular attention. The sources of Islāmīc heresiography go into some detail, yet they do not provide much information about the regions in which the sects appeared. The contemporary scholarship also tries to reach some conclusions by relying on the literature of Islāmīc history, heresiography, geography<sup>19</sup> as well as on the books by early Shī'ite authors in which they speak of their organization charter and the followers of their imāms<sup>20</sup>. Yet the information provided by the non-Shī'ite literature is very scattered and scanty. On the other hand, since a large part of Shī'ite literature tended to highlight their sect, they came under the suspicion of exaggerating the actual number of the Shī'ite existence and describing them inaccurately. When the confusions in the geographical names are added to these problems, the issue becomes even more complex. For example, Sabzevar (Bayhaq) and Tus are mentioned with the names of the cities which are located in Nishabur alike. Therefore, one may feel confused about whether a certain sect really exists in a city or a region. The same holds true of such cities as Kashan, Abah, Qazvin, Astarabad, etc.

Since they generally stayed aloof from political actions, Imāmite Shī'ites focused much of their attention on scholarly activities. In this context, after the start of Imāmism's formation in Kufa, its adherents travelled to Madina to attend the teaching

<sup>17</sup> Abū al-Faraj Iṣfahānī (d. 356/966) says as the following: "When Mutawakkil became caliph, the sons of Abū Ṭālib scattered into the neighboring regions. Ḥasan bin Zayd bin Muḥammad bin Ismā'īl bin Zayd took control of Tabaristan and Daylam. Many revolts took place in Ray." Iṣfahānī, *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, 490.

<sup>18</sup> For a detailed information, see Demir, *Horasan'da Şiilik*, 52-53; İlknur Apak, *Abbāsiler (Ebü'l-Abbâs es-Seffâh Dönemi)*, (Istanbul: Ensar Yayınevi, 2019), 65-71.

<sup>19</sup> For how the early Muslim geographers considered the sectarian movements in the region, see Betül Yurtalan, *İslam Coğrafyacılarına Göre Mezhepler*, (Ankara: Ankara University, Faculty of Divinity, Master Dissertation, 2015), 97-132.

<sup>20</sup> *Horasan'da Şiilik* (Shī'ism in Khurasan) by Habip Demir is one of the most comprehensive studies on the spread of Shī'ism in Iranian geography in Turkish.

sessions of Muḥammad Bāqir and then Ja'far al-Ṣādiq, using this lore to lay the foundation for Imāmite doctrines. In this process, they took over such notions as *iṣma*, *rij'a*, and *ghayba* from the neighboring communities to combine them into their own doctrines. Soon later, they were able to have a center of their own in the city of Qum in Iran which was built by the Arab tribes from Baghdad and Kufa<sup>21</sup>. Although the early Shi'ite notions appeared in Kufa, it was Baghdad in which the Shi'ite Imāmite/Twelver theology flourished, and it was Qum in which the earliest ḥadīth and exegetical books were written. In other words, Qum undoubtedly has always been the center of Shi'ism in Iran. It seems that Shi'ism also made its way into this region through Qum. There are some possible reasons for this. First, Qum is located at the center of Iran, yet it did not have as much commercial and agricultural value as to whet the appetite of the rulers in the region, thus being overshadowed by Ray. This enabled it to protect its independence though it was situated in a location that gave it easy access to other Iranian cities. It was able to maintain its integrity as a closed basin without suffering effects of invasions, and to bring under its influence such neighboring cities as Ray, Kashan, Aveh and Save in the course of time.

Another reason for Qum's importance for Shi'ism in Iran is its demographical character. In the late fourth/tenth century, a geographer and traveller Ibn Ḥawqal (d. 367/977) informs that though they speak Persian, the majority of Qum's population were Shi'ite Arabs<sup>22</sup>. This place was destroyed probably during the Islāmic conquest and afterwards was re-populated by the Arab Ash'arī tribe who had to leave Kufa in the year 94/712-713 due to their support for the sons of 'Alī. The first settlements were started by Ṭalḥa bin al-Aḥwas al-Ash'arī of this family who moved there in 83/702. Next came the sons of Sa'd bin Mālik bin Āmir al-Ash'arī, who were supporters of 'Abdullāh bin al-Ash'as who revolted against the Umayyad military governor Ḥajjāj. Of these, 'Abdullāh bin Sa'd had a son who was trained in Kufa; according to one certain report, this person was the first to introduce Shi'ism into Qum<sup>23</sup>.

The residents of Qum gradually adopted the Imāmite doctrine, and those who refused to adopt it was labeled as "ghulāt (extremists)" and banned from Qum in 255/869 by the leader of the Ash'arite tribe Aḥmad bin Muḥammad. Henceforth, this city became the shelter of Imāmite Shi'ism, replacing Kufa in the late third/ninth century as the most important center for the fabrication of Shi'ite narrations. The

<sup>21</sup> The Shi'ite ḥadīth scholarship had two important centers in the early years of 'Abbāsīd caliphate: Kufa and Qum, whereas Baghdad was the point of convergence between them. However, Kufa was always in contact with Medina, and Qum was always in contact with Kufa. Therefore, the followers of Imām Bāqir and Imām Ja'far might include a few people from Kufa and Qum. Just as Nishapur and Samarqand were amongst the Shi'ite learning centers, Qum remained the center for the eastern parts of Khurasan. Abdulaziz Sachedina, *The Just Ruler (al-Sultan al-Adil) in The Shi'ite Islam*, (New York: Oxford University Press, 1988), 65.

<sup>22</sup> Abū al-Qāsim Ibn Ḥawqal, *Ṣūrah al-Arḍ (İslam Coğrafyası)*, Turkish trans. Ramazan Şeşen, (Istanbul: Yeditepe Yayınları, 2014), 286.

<sup>23</sup> Shihāb al-Dīn Abū 'Abdillāh Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Buldān*, (Beirut: Dāru Ṣadr, 1397/1977), "Qum", 4/397. Ṭūsī (d. 460/1067) reports that Sa'd bin Mālik bin al-Aḥwas al-Ash'arī was the first to settle in Qum. See Abū Ja'far Ṭūsī, *al-Fihrist*, (Najaf: al-Maktabah al-Murtaḍawīyya, n.d.), 25.

ḥadīths about imāmate that were first narrated in Kufa were scrutinized and collected in this city. A glance at the chains of transmitters of the Imāmite/Twelver Shī'ite narrations shows this very clearly<sup>24</sup>. For example, over eighty-five percent of the ḥadīths occurring in Kulaynī's *Uṣūl al-Kāfī* were narrated by the ḥadīth scholars of Qum. If the ḥadīths that were reported by Kulaynī from his fellow countrymen of Ray were also added to this sum, this rate will rise to around ninety percent<sup>25</sup>.

The Qumian Shī'ites, isolating themselves from the outside world, built a rather shallow religious structure based on the narrations they collected from Kufa. Therefore, they were criticized not only by their own theologians, but also by non-Shī'ite scholars, and therefore being considered "*ghulāt al-shī'a* (extremist Shī'ites)". The famous Ḥanafite geographer Muqaddasī (d. 390/1000) makes the following remarks on them: "The people of Qum are extremist Shī'ites; they forsook the congregational prayer, yet Rukn al-Dawlah forced them to restore their mosques and attend the congregational prayers there."<sup>26</sup>

The fact that one of the leading personalities of Qum, 'Abdullāh bin Ja'far al-Ḥimyarī al-Qummī visited Iraq and gave a lecture to the Shī'ite audiences in Kufa in 290/903<sup>27</sup> shows how important Qum became for Imāmite Shī'ism. Again the value Qum held for the Imāmite Shī'ites is clearly seen from the fact that it was targeted by the theologically-oriented (*uṣūliyyūn*) Imāmite Shī'ites in Baghdad. The great Imāmite scholar Sheikh Mufīd (d. 413/1022) referred to the scholars of Qum as "the grassroots of Shī'ites (*ḥashawiyya al-shī'a*)", rejecting their claim that they were the true protectors of Imāmite Shī'ism<sup>28</sup>.

As one may see from the ongoing discussion, there is not much debate about the decisive position held by Qum for Imāmite Shī'ism since the third/ninth century. However, the focus of the debates is where else Imāmism existed in the aforementioned period. This can be learned regarding the early Shī'ite biographical lexicons like *Rijāl* by Kashshī. Yet, the authors of this literature tend to overrate their scholars and followers in response to the challenges made by the Sunnites. Therefore, it is difficult to reach an accurate conclusion by depending on this literature alone.

A more accurate assessment of the areas in Iran in which Shī'ites concentrated can be made through some other books by the Imāmite Shī'ites. Some of these are hidden between the lines of some of the narrations reported by the early scholars of ḥadīth like Kulaynī (d. 329/941) who lived in the early third/ninth century. For

<sup>24</sup> Heinz Halm, *Shiism*, (Edinburg, 1991), 43-44; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, (London: Yale U.P., 1985), 73-74; Wilferd Madelung, "The Source of Ismaili Law", *Journal of Near Eastern Studies*, 35 (1976), 31; Etan Kohlberg, "Şii Hadis", Turkish trans. Mehmet Ali Büyükkara, *Ekev Akademik Dergisi*, 2/2 (2000), 48.

<sup>25</sup> Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, (New York: Bibliotheca Persica, 1988), 82.

<sup>26</sup> Muqaddasī, Muḥammad bin Aḥmad, *Aḥsan al-Taqāsīm fī Ma'rifah al-Aqālīm*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1424/2004), 296.

<sup>27</sup> Abū Ja'far Ṭūsī, *al-Fihrist*, 102.

<sup>28</sup> See Shaikh Mufīd, *Sharḥu 'Aqā'id al-Şadūq aw Taşḥīḥ al-I'tiqād*, (Tabriz, 1371), 33.

example, when speaking of those who doubted the presence of the Twelfth Imām, Aḥmad bin Ishāq of Qum and Muḥammad bin Ibrāhīm bin Mahziyār al-Ahwazī of Ahwaz were mentioned<sup>29</sup>. Therefore, this narration as reported for different reasons informs us of the presence of Shī'ites in Ahwaz in addition to Qum.

As one may see from the narration, Ahwaz is one of the densely Shī'ite-populated areas at that period. Relying on the observations by Muqaddasī, one can say that half the population of Ahwaz was Shī'ite in the second half of the century. Moreover, Muqaddasī reports sectarian strife between the Shī'ite Marushiyyīn and the Sunnite Faḍliyyīn in this city. For him, the coastal sections of the neighboring Fars region were also dominated by Shī'ites<sup>30</sup>.

Though the city of Ahwaz as well as its related region of Khuzistan and the coasts of Fars were situated in Iran, they have been considered together with Basra due to their nearness and relations to it. Thus, one should turn his attention further northwards and eastwards in search of the origin of Shī'ism in Iran.

The following report narrated by Kulaynī should be only considered one of the pieces of evidence. In fact, any attempt at investigating the nature of the spread of Shī'ism in Iran can form a scheme that, centering on Qum and Nishapur, expands in several directions<sup>31</sup>. We can learn something from the observations of Muqaddasī (d. 390/1000), who lived some half a century after Kulaynī, though we have difficulty in finding any details. For, as far as Shī'ism is concerned, Muqaddasī seems to focus on what is nowadays described as provinces and on large cities. To the people of whom he speaks, he refers with the generic title "Shī'ite", citing no specified sectarian identities like "Imāmite", etc. He might be unaware of the details in the regions he visited. Somewhere in his book, he employs the term "extremist Shī'ites (*ghulāt al-shī'a*)"<sup>32</sup>. Hence, one can infer that the Shī'ites in that region had a fanatic character differing from those in Tabaristan and Daylam.

Since we have difficulty in reaching an accurate conclusion by forming some centers based on the information provided by Muqaddasī, we can elaborate upon some of his reports through some works that were written in a near period by the authors of the same sect. While a contemporary of Muqaddasī, the famous Imāmite/Twelver scholar Ibn Bābawayh al-Qummī (d. 381/991), speaks of those who saw the Twelfth Imām, he names, in addition to some figures in Baghdad and Kufa, Muḥammad bin Ibrāhīm bin Mahziyār of Ahwaz, Aḥmad bin Ishāq of Qum, Muḥammad bin Ṣāliḥ of

<sup>29</sup> See Kulaynī, *Uṣūl-i Kāfī*, (together with its Persian translation and commentary), critical ed. Sayyid Jawād Muṣṭafā, (Tehran n.d.), 2/455-456.

<sup>30</sup> Muqaddasī, *Aḥsan al-Taqāsīm*, 309-310, 323.

<sup>31</sup> As understood from the Imāmite sources, the followers of the Imāms were geographically divided into four groups: The first included Baghdad, Madain, Sawad and Kufa; the second included Basra and Ahwaz; the third Qum and Hamadan; the fourth included Hijaz, Yemen, and Egypt. Each region was handed over to an independent deputy with many local representatives appointed under him. Jassim Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, (London, 1982), 81-82.

<sup>32</sup> Muqaddasī, *Aḥsan al-Taqāsīm*, 296.

Hamadan, Bassāmī and al-Asadī of Ray, Qāsim bin ʿAlā of Azerbaijan, and Muḥammad bin Shāzān of Nishabur<sup>33</sup>.

Based on this information given by Ibn Bābawayh (Shaikh Ṣadūq) yet for a different purpose, we can say that he had followers, apart from Qum, Nishabur, and Ahwaz, in Ray, Hamadan, and even in Azerbaijan. From the observations above by Bābawayh, one can conclude that, given its nearness to Qum and location on the road to Nishabur, perhaps Ray is one of the most important cities. Ray is presently included in the southern district of Tehran. As one can see from the observations by Ibn Qibba al-Rhāzī (d. 319/931), this area hosted Imāmīte Shīʿites in the late third/ninth century, too. However, their concentration in Ray seems to have begun not in Ibn Qibba's period, but later, especially in the Buwayhid period<sup>34</sup>. The fact that the Imāmīte scholar Ibn Bābawayh came to Ray at the behest of the Buwayhid ruler Rukn al-Dawla (ruled between 331/943-365/976) and spent the last years of his life there strengthened them. Later on, Maḥmūd Ghaznawī captured the city in 420/1029, killing many Bāṭinites (Ismāʿīlites) there. Even the Muʿtazilites received their share from this massacre and were exiled into Khurasan. It is reported that during this cleansing, the books by philosophers, Muʿtazilites, and astrologists were also burned<sup>35</sup>. Niẓām al-Mulk (d. 485/1092) gives some details in his account of these incidents and narrates a story that Maḥmūd Ghaznawī killed, along with the Bāṭinites, all of the Daylamites and Rāfiḍites<sup>36</sup>. His observations make it clear that not only Rāfiḍites but also the entire Shīʿite population in Ray were seriously affected by these incidents.

The remarks by Muqaddasī suggest that in his age, the overwhelming majority of Ray was composed of the Ḥanafīte Najjārīs, while the suburbs were populated by Zafarānīs; he even talks of a Ḥanbalite existence in this area<sup>37</sup>. These remarks by Muqaddasī, which come just after his description of the residents of Qum as the extremist Shīʿites, interestingly fail to mention the presence of Shīʿites in Ray. This suggests that even as late as the end of the fourth/tenth century, though there were some followers of Shīʿism in Ray, their number was not considerable. Yet, due to the actions Maḥmūd Ghaznawī took to the Shīʿites a little earlier, in the year 420/1029, when he captured the city, Shīʿism grew here very fast.

As for Hamadan which Ibn Bābawayh speaks of as another city hosting an Imāmīte group, it lies west of Qum and is not far from it. He points out that the soldiers of this

<sup>33</sup> See Ibn Bābawayh al-Qummī (Sheikh Ṣadūq), *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Dawlah*, (Qum: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1395/1975), 2/442-443.

<sup>34</sup> The historian Ibn Kathīr reports that by the year 347/958, the Rāfiḍism spread everywhere, thanks to the efforts by the Ḥamdanites and Fāṭimītes, the rulers of Egypt, Damascus, Iraq, Khurasan, as well as the majority of the residents of Hijaz and North Africa became Rāfiḍite. ʿImād al-Dīn Abū al-Fidā Ismāʿīl bin ʿAmr bin Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī, *al-Bidāya wa al-Nihāya fī al-Tārīkh*, Turkish trans. Mehmet Keskin, (Istanbul, 1995), 11/399-400.

<sup>35</sup> Ibn al-Athīr Abū al-Ḥasan ʿAlī bin Muḥammad ʿAbd al-Karīm al-Shaybānī, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, critical ed. M. Yūsuf Rikāka, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1407/1987), 8/171.

<sup>36</sup> Ḥasan bin ʿAlī al-Ṭūsī Niẓām al-Mulk, *Siyāsatnāma*, (Tehran: Shirkate Intishārāte ʿIlmī va Farhangī, 1387), 88.

<sup>37</sup> Muqaddasī, *Aḥsan al-Taqāsīm*, 296.

city were adhered to Ahl al-Ḥadīth, whereas Dinavar<sup>38</sup> (lying west of it) hosted grassroots who were followers of Sufyān al-Thawrī, as well as some elite groups<sup>39</sup>. However, he gives no different information about their sect. It seems that even if there were some Imāmites here, their number was very few.

On the other hand, Nishabur, quite far from Qum, located some 900 km east of it, was an important city, to which Sabzevar and Tus were administratively subject at the time. Though it was far, Nishabur is the second earliest Iranian city after Qum in which Imāmite Shī'ism held ground. When Ibn Bābawayh stopped by Nishabur during his return from a visit to the shrine of the eighth Imām 'Alī Riḍā, he observed that the majority of the Shī'ite population conflicted, many Shī'ites were distracted by the issue of *ghayba*<sup>40</sup>. These remarks indicate the presence of a considerable number of Shī'ite population there. This point is verified by the information given by Muqaddasī. He notes that though the majority was Ḥanafites, the Shī'ite population formed a noteworthy existence there<sup>41</sup>.

Imāmite Shī'ism had an early history in Nishabur. It was probably carried into these soils by the settlers coming from Qum and its vicinity. The fact that 'Alī al-Riḍā visited Merv and stayed there for a while and that he passed away in returning in 203/818 in Tus is mentioned as a factor for some of his relatives and followers settling there<sup>42</sup>. The famed Imāmite theologian from the tribe of Azd, Faḍl bin Shāzān al-Nishābūrī (d. 260/874), also settled in Nishabur after his studies in Kufa, Baghdad, and Wāsiṭ. He was known for his important works in Shī'ite ḥadīth, jurisprudence, theology as well as for his independent opinions. Shī'ism gained strong support in the city thanks to his debates with other groups in general and with Ahl al-Sunna in particular<sup>43</sup>. He also wrote an important book titled *Kitāb al-iḍāḥ* (The Book of Clarification) in which he answered the criticisms leveled at Shī'ism. He attracted attention because of preferring reason for narrations and was therefore criticized by some Imāmite authors<sup>44</sup>.

The information provided by the sources about Nishabur suggests that this city came second after Qum in importance for the Imāmite Shī'ites in Iran. If we take Nishabur as the center of northeastern Iran, we see some Shī'ite population in further east of this place. For instance, Muḥammad bin Mas'ūd al-'Ayyāshī (d. 320/932) is one of the most well-known of them. The famous biographer and Mu'tazilite scholar Ibn

<sup>38</sup> It is in ruins in the present day.

<sup>39</sup> Muqaddasī, *Aḥsan al-Taḳāsim*, 296.

<sup>40</sup> See Ibn Bābawayh, *Kamāl al-Dīn*, 1/2-4.

<sup>41</sup> Muqaddasī, *Aḥsan al-Taḳāsim*, 248.

<sup>42</sup> See Demir, *Horasan'da Şiiilik*, 84.

<sup>43</sup> See Metin Bozan, "Fadl b. Şâzân ve Kitâbu'l-İlel'i Çerçevesinde İmamet Anlayışı, *AÜİFD*, 45/2 (2004), 70; Ümit Toru, "Fazl b. Şâzân'ın Nazarındaki Ehl-i Sünnet'in Şiiilik Algısındaki Tutarsızlıklar", *e-makâlât*, 13/1 (2020), 197-248.

<sup>44</sup> Ash'arī Abū'l-Ḥasan, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, critical ed. M. Muḥyiddīn 'Abdulḥamīd, (Beirut, 1990), 1/134-135; Tūsī, *al-Fihrist*, 124-125.

Nadīm (d. 385/995) notes that the books of ‘Ayyashī, who acquired a considerable amount of scholarship in the Sunnite madrasas in his youth, enjoyed a popular interest in Khurasan<sup>45</sup>. He is originally from Samarqand. But this city is not mentioned with a particular Shī‘ite existence. The fact that he had a famous student like Muḥammad bin ‘Umar al-Kashshī from the town of Kash in Transoxiana shows that Imāmite Shī‘ism was influential in this area. The fact that Ibn Bābawayh reports that he convinced a Shī‘ite from Bukhara who fell into doubt about the concealment of imām (*ghayba*)<sup>46</sup> indicates the existence of the followers of Imāmism in Bukhara as another important city of Khurasan. Though we have no detailed information on these matters, their existence in this area seems to be not remarkable.

In this context, it is useful to make a brief mention of Azerbaijan, for the southern part of Azerbaijan lies in the modern-day Iranian territory. We see that the group of followers as referred to by Bābawayh is also mentioned by other sources. The famous Zaydite Mu‘tazilite scholar Qāḍī ‘Abduljabbār (d. 415/1025) report that the rulers of such regions Daylam, Azerbaijan, etc. were Shī‘ites who have the belief in imamate. But he gave no details.<sup>47</sup> This suggests that one can trace the history of Imāmite Shī‘ism in Azerbaijan as far back as the second half of the fourth/tenth century even if their number was very small<sup>48</sup>.

Another noteworthy region for general Shī‘ism in Iran is the region of Jurjan, Tabaristan, and Daylam that covers the south of the Caspian Sea, stretching like a bow from the east to the west. In defining “those Shī‘ites who wait for the infallible Imām as *mahdī*”, Qāḍī ‘Abduljabbār says that they were a large community whose members were found in Iraq, Damascus, Fars, Egypt, North Africa, Hijaz, Yemen, Bahrain, Ahwaz, Jibal, Daylam, and Khurasan<sup>49</sup>. Muqaddasī also speaks of a popular interest in Shī‘ism in Tabaristan and Jurjan. This is also indicated by the texts authored by the famous Imāmite scholars Sheikh Mufid (d. 413/1022) and Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044) in response to the questions raised by the dwellers of Jurjan. Nevertheless, one can estimate also from the remarks by Qāḍī ‘Abduljabbār that the majority of the population of Jurjan was Ḥanafite, some part of Tabaristan being Ḥanafite, and the rest being Shāfi‘ite and Ḥanbalite<sup>50</sup>.

On the basis of the reports by Qāḍī ‘Abduljabbār and Muqaddasī, we can say that these areas hosted a substantial number of Shī‘ite population. Yet, it is not clear that those followers of Shī‘ism other than the residents of Jurjan were also followers of Imāmism because the Imāmites were not the only Shī‘ite group waiting for an infallible

<sup>45</sup> Ibn Nadīm, *al-Fihrist*, ed. Mehmet Yolcu, (Istanbul: Çıra Yayınları, 2017), 517-518.

<sup>46</sup> See Ibn Bābawayh, *Kamāl al-Dīn*, 1/2-4.

<sup>47</sup> Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, ‘Abd al-Jabbār bin Aḥmad al-Hamadānī, *Tathbitu Dalāil al-Nubuwwah (Mucizelerle Hz. Peygamber’in Hayatı)*, Turkish trans. M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın, ed. Hüseyin Hansu, (Istanbul: TYEKB, 2017), 814-815.

<sup>48</sup> For more information, see Şahı Ahmadov, *Azerbaycan’da Şiiliğin Yayılma Süreci*, (Ankara: Ankara University, Faculty of Divinity, Ph.D. dissertation, 2005).

<sup>49</sup> Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Tathbitu Dalāil al-Nubuwwah*, 354-355.

<sup>50</sup> Muqaddasī, *Aḥsan al-Taqāsīm*, 275.

imām as *mahdī*. For example, the Ismā'īlite Qarmaṭians were also waiting for Ismā'īl bin Ja'far. However, I believe that one can talk of the existence of a Shī'ite population in these regions in this period, though their number was small.

To recapitulate our discussion so far, we can say that the first seeds of Imāmite/Twelver Shī'ism had a substantial existence in the Iranian cities of Qum and Nishabur in particular. As for their presence in other cities, I believe that they existed, though in a small number, in Azerbaijan, Tabaristan, Daylam, Jurjan, Ray, and Hamadan. In addition, given the fact that the geographers on whom we rely for information go into no detail, one can only surmise that a certain number of Shī'ite population existed in some towns neighboring Qum and Nishabur. The Shī'ite biographical literature gives detailed information on this subject, yet that information needs to be confirmed by different sources.

One of the books to be considered in this context is the *Siyāsatnāma* by Niẓām al-Mulk, who lived a century after Ibn Bābawayh and Muqaddasī. Somewhere in his book, he reports that anybody who wanted to come into the presence of the "Turk" was first asked about "his hometown, sect, and ethnicity", if he said that "I am a Shī'ite, from Qum, Kashan, Abah, and Ray," he was denied appearing before him<sup>51</sup>.

While Niẓām al-Mulk refers to the dwellers of these regions as "Rāfiḍites", they call themselves "Shī'ite." He is specifically aware of the distinction between the terms Rāfiḍites and Qarmaṭians (Bāṭīnites). Even worse as he considers the Bāṭīnites to be, he tells some stories that suggest that the Rāfiḍites were not less evil than Bāṭīnites, trying to support this view through some reports that he thinks to come from the Prophet Muḥammad<sup>52</sup>.

The information that was given by Niẓām al-Mulk nearly a century after Muqaddasī mentions Ray, Kashan, and Abah as significant cities, apart from Qum. That Bāṭīnism/Ismā'īlism found a substantial number of followers in Ray, even in the entire Khurasan, in this period, is suggested by his own words. Some of them might be Imāmite, yet one cannot be sure of this. On the other hand, the cities of Kashan, Abah, and Save were under the Imāmite Shī'ite influence from the very beginning. These places seemed to have received no attention or have been regarded as the vicinity of Qum because they were close to Qum and were not particularly important for centrality. His failure to make mention of Nishabur does not suggest that he thought that the Rāfiḍites did not exist there, for the information given by him was not intended to name the cities of Rāfiḍites (Shī'ites).

With a reference to the information provided by Niẓām al-Mulk, I have tried to outline the first five centuries of Shī'ism in Iran. If we want to investigate the course of Imāmite Shī'ism and its manner of spread in the centuries to follow, we need to look

<sup>51</sup> Niẓām al-Mulk, *Siyāsatnāma*, 216.

<sup>52</sup> See Niẓām al-Mulk, *Siyāsatnāma*, 215-216, 219.



to other authors. In this context, *Kitāb al-Naqd* by ‘Abduljalīl Qazvīnī (d. 585/1189), who is an Imāmite/Twelvever Shī‘ite, is of special importance.

‘Abduljalīl Qazvīnī wrote that book in refutation of a certain Shāfi‘ite person who abandoned Shī‘ism and then leveled criticisms at it<sup>53</sup>. He lived under the Great Seljukid rule in Iran in Ray in a period in which Ismā‘īlism (Bāṭinism) was very influential. That place in his life period, that is, in a relatively long period spanning until the late sixth/twelfth century, was under the control of the Great Seljuk Empire, which made great efforts, both political and institutional, to contain Shī‘ism in general and Ismā‘īlites/Bāṭinites in particular. This led them to go underground more and more<sup>54</sup>, other Shī‘ite groups seeming to remain limited to their regions in this process<sup>55</sup>.

Due to his sectarian tendencies, ‘Abduljalīl Qazvīnī might have given exaggerated information, especially about Shī‘ism. Yet, considering the general character of the period and other factors combined, we can reach important findings through his reports. One may reasonably think that Imāmites/Twelvever Shī‘ites, before the Seljukid domination, had tended to spread in small groups from the west to the east in the greater part of the Muslim world that was under the control of the Fāṭimids, the Ḥamdānids, and the Buwayhids. ‘Abduljalīl Qazvīnī describes the *Uṣūlī* Shī‘ite-populated<sup>56</sup> places as the following: Aleppo and its vicinity as well as Harran in the district of Damascus, Bahrain, Baghdad and Kufa in Iraq, the triangle of Qum, Kashan, and Abeh (Aveh) in Iran, Jurjan, Astarabad (in Jurjan), and Sabzevar (in Nishabur) in the east, Mazandaran, Tabaristan (Sari and Uram), and Ray (especially Muslihghāh and Varamin) in the north as well as the towns in the vicinity of Qazvin<sup>57</sup>.

In listing the places visited and mosques attended by Shī‘ites, ‘Abduljalīl Qazvīnī mentions the tombs of Sayyid ‘Abdul‘azīm, Abū ‘Abdillāh al-Abyaḍ, and Sayyid Ḥamza al-Mūsawī in Ray, that of Fāṭima bintu Mūsā Kāzīm in Qum, that of ‘Alī bin Muḥammad Bāqir in Kashan, those of Faḍl and Suleymān of the sons of Mūsā Kāzīm in Ave, and that of Abū ‘Abdillāh el-Ḥusayn bin al-Riḍā<sup>58</sup>. The construction of mosques around these tombs is a sign that these places were adopted as settlements by Shī‘ites. Yet, whether the Shī‘ites came to these places because there were tombs or the tombs were built after the Shī‘ite concentration is a matter of debate. Especially the Zaydite dynasty in Tabaristan and the Buwayhid rulers made serious efforts to build these shrines. The

<sup>53</sup> As a review of this book, see Hasan Apaydın, “Abdulcelil el-Kazvīnī’nin “en-Nakz” Adlı Eseri ve Şiiler Hakkındaki Bilgiler”, *Turkish Journal of Shiite Studies*, 1/1 (2019), 54-81.

<sup>54</sup> With the capture of the Alamut Castle towards the end of the thirteenth century, this course has continued. The scattered Nizārī Ismā‘īlites, far from their imāms and rallied around their local leaders holding the title of “dā‘ī” or “pīr”, disguised themselves amongst some esoterically oriented Sufi groups. Daftary, *İsmaililer, Tarih ve Kuram*, 480.

<sup>55</sup> For a detailed information on the Seljuk territory into which Shī‘ism spread, see Adem Arıkan, *Selçuklular Döneminde Şîa*, (Istanbul: Istanbul University, Divinity Faculty, Ph.D. dissertation, 2010), 80-105.

<sup>56</sup> He seems to mean those Imāmite/Twelvever Shī‘ites who are not extremists or Ismā‘īlites.

<sup>57</sup> ‘Abduljalīl al-Qazvīnī, Abū al-Rashīd Naşiruddīn, *Kitāb al-Naqd*, (Tehran: Anjomane Āthāre Millī, 1358), 34, 194-202, 437.

<sup>58</sup> Qazvīnī, *Kitāb al-Naqd*, 588-589.

fact that the earliest sources which give information on these shrines called the "shrines of Imāmzāda" go only as far back as the Seljuk era, caused to think that they were fabricated in later periods<sup>59</sup>.

Relying on the information provided by 'Abduljalīl Qazvīnī, we can infer that there were Twelver Shī'ites in Qum and its vicinity, Ray, Qazvin, Mazandaran, Tabaristan, Jurjan, Astarabad, and Sabzevar (Bayhaq)<sup>60</sup>. In other words, we see a Twelver expansion northwards and eastwards, in addition to its existence in Qum.

Interestingly, 'Abduljalīl Qazvīnī implies that Twelvers have no considerable existence in Azerbaijan. According to his report, the towns of Iranian Azerbaijan as well as Hamadan, Isfahan, Save, and Qazvin were overwhelmed by Shāfi'ites, and not Shī'ites. Yemen, Hijaz, Kufa, some North African towns, the districts of Jibal and Daylaman were followers of Zaydism. Most of the Iraqi towns, the east of Nishabur, as well as the entire region stretching southwards down to India were followers of Hanafism<sup>61</sup>.

As we have already pointed out, the Imāmite/ Shī'ites population made some progress thanks to the political situation in the fourth/ten century. Their rise, however, seems to have come to a halt as a result of the Ghaznavid and then Seljukid control of Iran. Yet, the latter's dominion did not last long, the Ilkhanates taking over the control of this region as of the year 653/1256.

The Ilkhanate support for the Imāmite/Twelver Shī'ites especially in the beginning is well-known<sup>62</sup>. We see the Imāmite Shī'ites progress though a little in Iran<sup>63</sup>. Signs of this can be seen in *Nuzha al-Qulūb* by Ḥamdullāh Mustawfī (d. 750/1350), who functioned in the service of Sultan Öljaitü. He reports that Ray hosted both Sunnites and Shī'ites, but most of it was populated by the Twelver Shī'ites except for some settlements. For him, Qazvin and Isfahan hosted both Sunni and Shī'ite populations. There was a substantial number of Shī'ite population in Tus, Nishabur, Herat, and Balkh. A small number of them also lived in the province of Fars<sup>64</sup>. Nearly one century and a half before the Safavid period, in the eighth/fourteenth century, the

<sup>59</sup> See Demir, *Horasan'da Şiiilik*, 95-100.

<sup>60</sup> As one may see, he, somewhere in his work, lists the Twelver Shī'ites according to their cities with their salient features. Of them, the groups in the following cities are noteworthy: Astarabad, Dahistan, Jurjan, Nishabur, Sabzevar, Uram, Sari, Habe, Kashan, Qazvin, Qum, Ave and Daylaman. Qazvīnī, *Kitāb al-Naqd*, 437.

<sup>61</sup> Qazvīnī, *Kitāb al-Naqd*, 111, 122-127, 459.

<sup>62</sup> The fact that the Ilkhanate Gazan Khan (d. 1295-1304) tended to Shī'ism shows the existence of Shī'ism in some parts of Azerbaijan. As a result of this and the policies of Sultan Öljaitü (d. 1304-1317), Shī'ism made even more progress. Shahi Ahmedov, *Azerbaycan'da Şiiiliğin Yayılma Süreci*, 27-29.

<sup>63</sup> For a detailed information on the lands of Shī'ite dissemination during the Ilkhanate rule (653/1256-735/1335), see Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiiilik*, (Istanbul: Ötüken Yayınları, 2010), 193-194.

<sup>64</sup> Ḥamdullāh Mustawfī, Ebū Bakr bin Aḥmad b. Nāşir, *Nuzha al-Qulūb*, critical ed. by Muḥammad Dabīr Siyāqī, (Tehran: Kutubkhāna-e Tūhūrī, 1336/1917), 53, 59, 62-63, 138, 185-187.

major cities of Twelver Shī'ism were Isfahan, Tus, Herat, and Balkh. This implies that thanks to the Ilkhanate support, the Twelver Shī'ites expanded into new cities.

Of these, Tus was not much mentioned earlier, for it was probably considered part of Nishabur. Since it was next to Mashhad which was honored by the shrine of 'Alī al-Riḍā, Tus was a favorable place for Shī'ites. Its importance increased with the building of a big mosque by the Buwayhids in the place where 'Alī al-Riḍā's tomb was located. Tus is also the hometown of Abū Ja'far al-Ṭūsī (d. 460/1067), who is one of the prominent scholars of Twelver Imāmism. This sect seems to have influenced the Herat and Balkh of modern-day Afghanistan. As for Isfahan, one can see that it gained importance in political and commercial terms from the Seljukid period onwards, and thus some Twelver Shī'ites moved there.

In the reports by Ḥamdullāh Mustawfī, Ray is another significant city. Imāmites had been minority at least until the fourth/tenth century in this city. Yet, the anecdotes of different dates indicate that their population constantly increased there. Even by the time of Ḥamdullāh Mustawfī, Yāqūt al-Ḥamawī (d. 626/1229) as one of the authors of one century and a half earlier, had reported that the majority of Ray that was composed of three districts was Shī'ite, the rest being mostly Ḥanafites along with a small group of Shāfi'ites. For he believed that half the counties of the city were composed of Shī'ites. In Rustak (subject to Ray)<sup>65</sup>, Shī'ites were the majority, the rest being Ḥanafites. After the long-lasting conflicts between the Shī'ites and the Sunnite Ḥanafites-Shāfi'ites, the Sunnites emerged victorious; but afterwards, the Shāfi'ites and the Ḥanafites fought a war from which the former emerged victorious. Ḥamawī reports that following the Shāfi'ite triumph, no Shī'ite and Ḥanafite existed except for those who concealed their sectarian identity<sup>66</sup>.

To conclude, Imāmite Shī'ism which bloomed in Ray in the fifth/eleventh century was halted by the Ghaznavids and Seljukids, yet the situation changed following the fall of the Seljuk dynasty. Thanks to the support by the Ilkhanates who replaced the Seljuks, Shī'ites appeared on stage again, beginning to constitute the majority of the population of the city. This was perhaps the Shī'ite domination of one of the largest Iranian cities.

Of the cities cited above, one should also call attention to Qazvin, which was described as the stronghold of Shāfi'ism in the reports by 'Abduljalīl Qazvīnī. Minhāj al-Sirāj al-Juzjānī (d. after 664/1266), who witnessed the Mongol Invasion, shares the same opinion of this city. In his reports, "the Castle (of Alamut) was located on top of a mountain near the city of Qazvin, all of whose residents were followers of the creed of Ahl al-Sunna wa al-Jamā'a, with a clean faith and a pure belief. Because of the heresy of Bāṭinites and heretics, a war constantly raged between them..." Ḥamdullāh

<sup>65</sup> It is a town subject to Ray which falls within the borders of Tehran in the present day.

<sup>66</sup> Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Buldān*, 3/116-117.

Mustawfī (d. 750/1350)<sup>67</sup>, however, one century and a half later, reports that Sunnites and Shī'ites coexisted in Qazvin. We do not know whether by Shī'ites he meant Bāṭinites/Ismā'īlites or Twelvers, who appeared there later on. Yet, it seems more probable that they might be Bāṭinites/Ismā'īlites who pretended to be or were converted into Twelver Shī'ism.

### Conclusion

As an attempt at delineating the background of Imāmism/Twelver Shī'ism in Iran, this study is intended to identify the differences between the modes of Imāmism as it crystallized in the third/ninth century and then flourished in the eighth/fourteenth century. The subsequent period became rather complicated due to the social and political chaos triggered by the Mongol Invasion. Until the tenth/sixteenth century when the Safavid dynasty came into power, a series of complexities took place. Certain Shī'ite groups came to merge with some Sufi movements. Therefore, the post-Mongol period of Shī'ite history in Iran should be investigated separately.

The introduction of Imāmism/Twelver Shī'ism into Iran runs parallel to the formation of the Shī'ite Imāmite ḥadīth literature that was produced in Qum in the second phase of its configuration. The first phase was inaugurated by the introduction of some extremist doctrines in Kufa of Iraq and then discussion of them by such theologians as Hishām bin al-Ḥakam and 'Alī bin Mītham al-Tammār in such centers as Kufa and Baghdad. The Arabs of Yemenite origin who immigrated from Kufa to Qum carried the lore formed in the former to the latter. This Qum-centered Shī'ism in Iran made progress in some areas that were in contact with Kufa and Baghdad.

To speak in very general terms, Qum's becoming the center of Imāmite Shī'ism in Iran starts in the late third/ninth century. In this period, the followers of Imāmite Shī'ism seemed to exist in the region of Nishabur (Sabzevar and Tus), as well as in Ahwaz and the coasts of Fars. Towards the end of the fourth century, Imāmism made some progress in Tabaristan, Daylam, Jurjan, Hamadan, Ray, Azerbaijan, and, though to a lesser degree, in some parts of Transoxiana. By the end of the fifth/eleventh century, such towns as Kashan and Abeh (Aveh) near Qum had become followers of Imāmism, their population having possibly increased in Ray. By the sixth/twelfth century, they had grown even more to acquire the majority in Ray, gaining a considerable number of followers in Qazvin, Mazandaran, and Tabaristan (Sari and Uram) in the north and Astarabad and Jurjan in the northeast. In the seventh/thirteenth century, when the Ilkhanates came into power, the Imāmite Shī'ites began to appear in Isfahan, too, maintaining their control of Ray in which, being one of the largest cities of the time, they reached majority one century earlier; in further east, they reached Herat and Balkh, which are located in the territory of present-day Afghani. In fact, Imāmite Shī'ism held ground in the first place in Qum and

<sup>67</sup> Minhāj-i Sirāj al-Jūzjānī, *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, Turkish trans. by Mustafa Uyar, (Istanbul: Ötüken, 2016), 143-144.

the neighboring area, as well as the region of Nishapur, never shrinking after it held ground over there. In answer to the question of whether Shī'ism retreated in any regions, one may name Azerbaijan and Hamadan; however, they are not clearly so.

To summarize, Imāmite/Twelve Shī'ism gained a considerable amount of prevalence in Iran within this span of four centuries. What underlies the conversion of the Ilhanate rulers into Shī'ism might be this popular inclination to Shī'ism.

### Bibliography

- ‘Abduljalīl al-Qazvīnī, Abū al-Rashīd Naşīruddīn. *Kitāb al-Naqd*. Tehran: Anjomane Āthāre Millī, 1358.
- Ahmadov, Shahi. *Azerbaycan’da Şi’iliğin Yayılma Süreci*. Ankara: Ankara University, Faculty of Divinity, Ph.D. Dissertation, 2005.
- Apak, İlknur. *Abbâsîler (Ebal-Abbâs es-Seffâh Dönemi)*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 2019.
- Apaydın, Hasan. “Abdulcelil el-Kazvinî’nin “en-Nakz” Adlı Eseri ve Şiiler Hakkındaki Bilgiler”. *Turkish Journal of Shiite Studies*, 1/1 (2019), 49-75.
- Arıkan, Adem. *Selçuklular Döneminde Şîa*, İstanbul: İstanbul University, Faculty of Divinity, Ph.D. Dissertation, 2010.
- Ash‘arī Abu’l-Ḥasan. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muşallīn*, critical ed. M. Muḥyiddīn ‘Abdulḥamīd. Beirut, 1990.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maveraünnehir’de İsmailîlik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Avcu, Ali. *İslam’ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şîa*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Azimli, Mehmet. “Muhammed en-Nefsu’z-Zekiyye ve Kardeşi İbrahim’in İsyanı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/3 (2008), 55-74.
- Baladhūrī, Aḥmad bin Yaḥyā bin Jarīr. *Futūḥ al-Buldān*. Turkish trans. Mustafa Fayda. Ankara, 2002.
- Blichfeldt, Jan-Olaf. *Early Mahdism, Politics and Religion in the Formative Period of Islam*. Leiden, 1985.
- Bozan, Metin. “Fadl b. Şâzân ve Kitâbu’l-İlel’i Çerçevesinde İmamet Anlayışı”. *AÜİFD* 45/2 (2004), 69-82.
- Chokr, Melhem. *İslâm’ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. Turkish trans. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer; Tarih ve Kuram*. Turkish trans. Ercüment Özkaya. Ankara, 2001.
- Demir, Habip. *Horasan’da Şiilik: İran’da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

- Hakyemez, Cemil. *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam el-Mehdî*. Ankara: İsam Yayınları, 2017.
- Halm, Heinz. *Shiism*. Edinburg: Edinburg University Press, 1991.
- Ḥamdullāh Mustawfî, Ebū Bakr bin Aḥmad b. Nāşir. *Nuzha al-Qulūb*. critical ed. Muḥammad Dabîr Siyāqî. Tehran: Kutubkhāna-e Ṭuhūrî, 1336/1917.
- Hussain, Jassim. *The Occultation of the Twelfth Imam*. London, 1982.
- Ibn al-Athîr, Abū al-Ḥasan ʿAlî bin Muḥammad ʿAbd al-Karîm al-Shaybānî. *al-Kāmil fî al-Tārikh*. critical ed. M. Yūsuf Rikāka. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿİlmiyya, 1407/1987.
- Ibn Bābawayh al-Qummî (Sheikh Şadūq). *Kamāl al-Dîn wa Tamām al-Dawlah*. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1395/1975.
- Ibn Ḥawqal, Abū al-Qāsim. *Şūrah al-Arḍ (İslam Coğrafyası)*. Turkish trans. Ramazan Şeşen. Istanbul: Yeditepe Yayınları, 2014.
- Ibn Ḥazm. *al-Faşl fî al-Mîlal wa al-Aḥwāi wa al-Nihāl*. critical ed. M. İbrāhîm Naşr-ʿAbdurrahmān ʿUmayra. Beirut, 1416/1996.
- Ibn Kathîr, ʿİmād al-Dîn Abū al-Fidā Ismāʿîl bin ʿAmr bin Kathîr al-Qurashî al-Dimashqî. *al-Bidāya wa al-Nihāya fî al-Tārikh*. Turkish trans. Mehmet Keskin. Istanbul, 1995.
- Ibn Nadîm. *al-Fihrist*. ed. Mehmet Yolcu. Istanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- İşfahānî, Abū al-Faraj ʿAlî bin al-Ḥusayn. *Makātil al-Ṭālibiyyîn*. critical ed. Sayyid Aḥmad Saqar. Beyrut, n.d.
- Kohlberg, Etan. "Şîi Hadis". Turkish trans. Mehmet Ali Büyükkara. *Ekev Akademik Dergisi* 2/2 (2000), 47-56.
- Kulaynî. *Uşûl-i Kāfi* (together with its Persian translation and commentary). ed. Sayyid Jawād Muşţafā. Tehran, n.d.
- Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. New York: Bibliotheca Persica, 1988.
- Madelung, Wilferd. "The Source of Ismāʿîlî Law". *Journal of Near Eastern Studies* 35 (1976), 29-40.
- Masʿūdî, Abū al-Ḥasan ʿAlî bin Ḥusayn. *Murūj al-Dhahab wa Madāin al-Jawhar*. critical ed. M. Muḥyiddîn ʿAbd al-Ḥamîd. Beirut, 1408/1988.
- Minhāj-i Sirāj al-Jūzjānî. *Ṭabaqāt-i Nāşirî*. Turkish trans. Mustafa Uyar. Istanbul: Ötüken, 2016.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam*. London: Yale U.P., 1985.
- Muqaddasî, Muḥammad bin Aḥmad. *Aḥsan al-Taqāsîm fî Maʿrifah al-Aqālîm*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿİlmiyya, 1424/2004.

- Nizām al-Mulk, Ḥasan bin ‘Alī al-Ṭūsī. *Siyāsatnāma*. Tehran: Shirkate Intishārāte ‘İlmī va Farhangī, 1387.
- Onat, Hasan. *Emeviler Dönemi Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara, 1993.
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, ‘Abd al-Jabbār bin Aḥmad al-Hamadānī. *Tathbītu Dalāil al-Nubuwwah (Mucizelerle Hz. Peygamber’in Hayatı)*. Turkish trans. M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın. ed. Hüseyin Hansu. Istanbul: TYEKB, 2017.
- Sachedina, Abdulaziz. *The Just Ruler (al-Sultan al-Adil) in The Shi’ite Islam*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiilik*. Istanbul: Ötüken Yayınları, 2010.
- Shaikh Mufid. *Sharḥu ‘Aqāid al-Şadūq aw Taşḥīḥ al-İ’tiqād*. Tabriz, 1371.
- Tan, Muzaffer. *İsmailî Davet Yapılanması*. Ankara: Yayınevi, 2015.
- Toru, Ümit. “Fazl b. Şâzân’ın Nazarındaki Ehl-i Sünnet’in Şiilik Algısındaki Tutarsızlıklar”. *e-makâlât* 13/1 (2020), 197-248.
- Ṭūsī, Abū Ja‘far. *al-Fihrist*. Najaf: al-Maktabah al-Murtaḍawiyya, n.d.
- Van Vloten, Gerlof. *Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*. Turkish trans. M. Said Hatipoğlu. Ankara, 1986.
- Watt, Montgomery. *İslam’da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*. Turkish trans. Ulvi Murat Kılavuz. Istanbul, 2001.
- Ya‘qūbī, Aḥmad bin Abī Ya‘qūb bin Ja‘far bin Wahab. *Tārīkh al-Ya‘qūbī*. Beirut: Dāru Şadr, 1992/1412.
- Yāqūt al-Ḥamawī, Shihāb al-Dīn Abū ‘Abdillāh. *Mu‘jam al-Buldān*. Beirut: Dāru Şadr, 1397/1977.
- Yurtalan, Betül. *İslam Coğrafyacılarına Göre Mezhepler*. Ankara: Ankara University, Faculty of Divinity, Master Dissertation, 2015.

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt | Volume: 3

Sayı | Issue: 1

Haziran | June 2021

## The Disputed Name and Origin of Abū al-Fatḥ al-Karājikī (d. 449/1057)

*Ebu'l-Feth el-Kerâcîkî'nin (ö. 449/1057) Kökeni ve Tartışılan İsmi*

**Devin J. Stewart**

*Prof. Dr., Emory University, Arabic and Islamic Studies and MESAS Chair  
U.S.A.*

[dstewar@emory.edu](mailto:dstewar@emory.edu) <https://orcid.org/0000-0001-8841-2656>

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi | Date Received:** 10.05.2021

**Kabul Tarihi | Date Accepted:** 15.06.2021

**Yayın Tarihi | Date Published:** 30.06.2021

**DOI:** <https://doi.org/10.48203/siader.935769>

**Atıf | Citation:** Stewart, Devin J. "The Disputed Name and Origin of Abū al-Fatḥ al-Karājikī (d. 449/1057)". *Turkish Journal of Shiite Studies* 3/1 (June 2021): 31-50. doi: 10.48203/siader.935769

**İntihal:** Bu makale, *ithenticate* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by *ithenticate*. No plagiarism detected.

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



**Abstract**

This study examines the various historical attempts to explain the *nisbah*—the denominal adjectival appellation—al-Karājikī, of Abū al-Fatḥ Muḥammad b. ‘Alī b. ‘Uthmān al-Karājikī, well-known Twelver Shiite theologian and jurist who studied under al-Shaykh al-Mufīd (d. 413/1022) and died in 449/1057. Several biographical sources explain that al-Karājikī’s *nisbah* means “tent-maker” or “tent-seller,” evidently interpreting *karājik* as a word of non-Arabic origin denoting tents. This view has been generally accepted in studies of Twelver Shiite intellectual history, but a few scholars have noted that al-Karājikī might be connected with a toponym. Abū al-Fatḥ al-Karājikī’s birth date is not known, nor is his native region. His writings and biographical sources demonstrate that he studied in Baghdad and spent most of his life in Syria and Egypt, but he reports in one passage that he was in Mayyāfāriqīn (modern Silvan, in Turkey) in the year 399/1008–9, when he must have been fairly young. This study argues that *al-Karājikī* is a geographical *nisbah* that derives from Karacık, a village in what is now the district of Bismil in the province of Diyarbakır, Turkey. It suggests that al-Karājikī was a native of this village and that he studied in Mayyāfāriqīn in his youth, before traveling to Baghdad to undertake advanced studies in Twelver Shiite law and theology.

**Keywords:** Anatolia, Mayyāfāriqīn, Marwanids, Abū al-Fatḥ al-Karājikī

**Öz**

Bu çalışma, Şeyh Müfīd’in (ö. 449/1057) öğrencisi Oniki İmam Şîası’ndan meşhur mütekelim ve fakîh Ebu’l-Feth Muhammed b. Ali b. Osman el-Kerâcîkî’nin (ö. 413/1022) “el-Kerâcîkî” nisbesine dair çeşitli açıklama denemelerini incelemektedir. Bazı biyografik kaynaklar, el-Kerâcîkî nisbesinin “çadır yapan” veya “çadır satıcısı” anlamına geldiğine dair bir açıklama yapmakta ve *kerâcîk*’i açıkça çadır anlamına gelen Arapça olmayan bir kelime olarak yorumlamaktadır. Bu görüş, Oniki İmâmiyye Şîası’nın düşünsel tarihine dair çalışmalarda genel olarak kabul görmüşse de bazı araştırmacılar, el-Kerâcîkî’nin bir yer adı ile bağlantılı olabileceğini belirtmiştir. Ebu’l-Feth el-Kerâcîkî’nin doğum tarihi ve memleketi belli değildir. Yazıları ve biyografik kaynaklar onun Bağdat’ta ders gördüğünü ve hayatının çoğunu Suriye ve Mısır’da geçirdiğini göstermektedir, ancak bir pasajda 399/1008–9 yılında muhtemelen oldukça genç yaşta Meyyâfârikîn’de (modern Bismil, Türkiye’de) olduğunu bildirmektedir. Bu çalışma, el-Kerâcîkî’nin Türkiye’nin Diyarbakır ilinin Bismil ilçesine bağlı Karacık köyünden türeyen bir coğrafî nisbe olduğunu iddia etmektedir. Makale, el-Keracikî’nin bu köyün yerlisi olduğunu ve Oniki İmâmiyye Şîası’nın fıkıh ve kelamına dair ileri çalışmalar yapmak üzere Bağdat’a gitmeden önce gençliğinde Meyyâfârikîn’de okuduğunu ileri sürmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Anadolu, Meyyâfârikîn, Mervânîler, Ebu’l-Feth el-Kerâcîkî.

**Introduction**

Abū al-Fatḥ Muḥammad b. ‘Alī b. ‘Uthmān al-Karājikī, a well-known scholar of the Twelver Shiite tradition, was born in the late tenth century and died in 449/1057. He was a prominent student of al-Shaykh al-Mufīd (d. 413/1022), the leading Twelver Shiite scholar of his era in Buwayhid Baghdad, and he was active in Egypt, Palestine, and Syria. Al-Karājikī is known to posterity chiefly through his work *Kanz al-fawā’id* (The Treasure of Informative Notes), an extensive anthology that focuses on

theological questions and that includes a number of independent treatises that he wrote over the course of his career. Not surprisingly, most of the standard biographical works in the Twelver Shiite tradition devote entries to him.<sup>1</sup> In addition, numerous Sunni biographical works and several chronicles include entries on this Shiite scholar.<sup>2</sup> Nevertheless, despite some attention in modern scholarship, including a monograph dedicated to his life and works that appeared in 2013, many aspects of al-Karājīkī's life continue to elude scholars.<sup>3</sup> None of the sources reports his date of birth. Though al-Shaykh al-Mufid was his most important teacher, no evidence in the sources indicates when, exactly, al-Karājīkī studied in Baghdad. And, though his death date, place of death, and whereabouts at certain points in the course of his life are known, studies to

<sup>1</sup> Rashīd al-Dīn Abū Ja'far Muḥammad b. 'Alī Ibn Shahrāshūb (d. 588/1192), *Ma'ālim al-'ulamā'*, ed. 'Abbās Iqbāl (Tehran: Maṭba'at Fardīn, 1934), 105–6; Muntajib al-Dīn b. Bābawayh al-Rāzī (d. after 585/1189–90), *Fihrist asmā' 'ulamā' al-shī'ah*, ed. 'Abd al-'Azīz al-Ṭabāṭabā'ī (Beirut: Dār al-Aḍwā', 1986), 154; Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥurr al-'Āmilī (d. 1104/1693), *Amal al-āmil fī dhikr 'ulamā' Jabal 'Āmil*, 2 vols. (Baghdad: Maktabat al-Andalus, 1965–66), 2: 287–88; Mīrzā 'Abd Allāh al-Iṣfahānī (d. c. 1130/1718), *Riyāḍ al-'ulamā' wa-ḥiyāḍ al-fuḍalā'*, 6 vols., ed. al-Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī (Qum: Maṭba'at al-Khayyām, 1980), 5:139–41; Yūsuf b. Aḥmad al-Baḥrānī (d. 1186/1772), *Lu'lu'at al-Baḥrayn*, ed. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-'Ulūm (Al-Manama, Bahrain: Maktabat al-Fakhrāwī, 2008), 321–23; Muḥammad Mahdī Baḥr al-'Ulūm (d. 1212/1797), *Rijāl al-Sayyid Baḥr al-'Ulūm, al-ma'rūf bi-l-Fawā'id al-rījāliyyah*, 2 vols., ed. Muḥammad al-Ṣādiq Baḥr al-'Ulūm and Ḥusayn Baḥr al-'Ulūm (Tehran: Maktabat al-Ṣādiq, 1984), 3:302–8; Muḥammad Bāqir al-Khwānsārī (d. 1312/1895–96), *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa-l-sādāt*, 8 vols., ed. Asad Allāh Ismā'īliyān (Tehran: Maktabat Ismā'īliyān, 1970–72), 6:209–15; Ḥusayn Taqī al-Nūrī al-Ṭabrisī (d. 1320/1902), *Mustadrak al-Wasā'il*, 3 vols. (Tehran: s.n., 1900–3), 3:497–501. No notice is devoted to al-Karājīkī in *Fihrist kutub al-Shī'ah* of al-Shaykh al-Ṭūsī (d. 460/1067), *Kitāb al-Rijāl* of Aḥmad b. 'Alī al-Najāshī (d. after 463/1071), *Khulāṣat al-aqwāl* of al-'Allāmah al-Ḥillī (d. 726/1325) or *Kitāb al-Rijāl* of Ibn Dāwūd al-Ḥillī (d. after 707/1307–8).

<sup>2</sup> Al-Dhahabī (d. 748/1348), *Tārīkh al-islām wa-wafayāt al-a'yān*, 53 vols. ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1994), 30: 236–37; idem, *al-'Ibar fī khabar man ghabar*, 4 vols., ed. Abū Ḥājar Muḥammad al-Sa'īd b. Basyūnī Zaghlūl (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), 2:294–95; idem, *Tadhkirat al-ḥuffāz*, 4 vols. (Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1955), 3:1127; idem, *Siyar a'lām al-nubalā'*, 25 vols. ed. Shu'ayb al-Arnāwūt et al. (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1996), 18:121–22; Ṣalāh al-Dīn Khalīl b. Aybak al-Ṣafādī (d. 764/1363), *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, 29 vols., ed. Aḥmad al-Arnāwūt and Turkī Muṣṭafā (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2000), 4:96; Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. As'ad al-Yāfi'ī (d. 768/1367), *Mīr'āt al-janān wa-'ibrat al-yaqzān fī ma'rīfat mā yu'tabar min ḥawāḍith al-zamān*, 4 vols., ed. Khalīl al-Manṣūr (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 3:54; Ibn Ḥājar al-'Asqalānī (d. 852/1449), *Lisān al-Mizān*, 10 vols., ed. 'Abd al-Fattāh Abū al-Ghuddah (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 2002), 7:374; 'Abd al-Ḥayy Ibn al-'Imād al-Ḥanbalī (d. 1089/1679), *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*, 8 vols. (Cairo: Maktabat al-Qudsi, 1931), 3:283.

<sup>3</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vols., 3 suppl. (Leiden: Brill, 1932–49), I:434, SI: 602; Muḥsin al-Amīn (d. 1952), *A'yān al-shī'ah*, 10 vols., ed. Ḥasan al-Amīn (Beirut: Dār al-Ta'āraf, 1984), 9:400–1; Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-A'lām: Qāmūs tarājīm li-ashhar al-rijāl wa-l-nisā' min al-'arab wa-l-musta'ribin wa-l-mustashriqīn*, 8 vols. (Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyin, 2002), 6:276; Āghā Buzurg al-Ṭīhrānī, *al-Nābis fī al-qarn al-khāmis*, vol. 2 in *Ṭabaqāt a'lām al-Shī'ah*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. 'Alī Naqī Munzavī (Qum: Mu'assasat Ismā'īliyān, 1990), 177–79; Etan Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Ṭāwūs and His Library* (Leiden: E.J. Brill, 1992), 109, 164–66, 197, 209, 210, 212, 225, 226, 269, 275, 302, 314, 317, 318, 337; 'Abd al-'Azīz al-Ṭabāṭabā'ī, "Maktabat al-'Allāmah al-Karājīkī li-aḥad mu'āṣirihī," *Turāthunā* 43–44 (1416 AH [1995–96 CE]): 365–404; Ja'far al-Muḥājir, *al-Karājīkī, Muḥammad b. 'Alī b. 'Uthmān (d. 449 AH/1057 AD): 'Aṣruhu, sīratuhu, 'ālamuhu al-fikrī wa-muṣannafātuhu* (Qum: Mu'assasat Turāth al-Shī'ah, 2013); Devin J. Stewart, "An Eleventh-Century Justification of the Authority of Twelver Shiite Jurists," pp. 468–97 in *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, ed. Asad Q. Ahmad et al. (Leiden: Brill, 2015); Hassan Ansari, *L'imamat et l'Occultation selon l'imamisme: Étude bibliographique et histoire des textes* (Leiden: Brill, 2016), 109–14; Omid Ghaemmaghami, *Encounters with the Hidden Imam in Early and Pre-Modern Twelver Shī'ī Islam* (Leiden: Brill, 2020), 127–28, 131.

date have pieced together only a quite incomplete sketch of his career. This study focuses on one small part of the puzzle, the two related questions of his geographical origin and the meaning of his denominal appellation (*nisbah*) *al-Karājīkī*. Against the common view that *al-Karājīkī* means “tent-maker,” it is argued here that his appellation derives from a placename, *Karājīk*, and that the *Karājīk* in question was a small town in southeastern Anatolia now known as *Karacık*, where *al-Karājīkī* was probably born and raised.

### 1. *Al-Karājīkī's* Life and Career

The notices devoted to *al-Karājīkī* in the biographical sources are short and to a large degree simply repeat the limited information provided by earlier notices. Fortunately, references in *al-Karājīkī's* writings are more informative and fix his location at certain dates. A note in *al-Karājīkī's* writings places him in *Mayyāfāriqīn* in 399/1008–9. This is the earliest date associated with his life and career that is available. In this note, *al-Karājīkī* reports that he transmitted from his teacher *Ibn Zakkār*, an expert in the Arabic lexicon.<sup>4</sup> He was thus old enough to be a student at the time, possibly a young man.

A tentative account of *al-Karājīkī's* career from this point on may be constructed as follows. *Al-Karājīkī* studied in Baghdad for a number of years in his youth. While the available sources do not specify any dates, his main teacher in the Islamic sciences was *al-Shaykh al-Mufīd* (d. 413/1022), whom he cites with great frequency in his own writings. He also transmits material from the Twelver *ḥadīth* expert *al-Ḥusayn b. ʿUbayd Allāh al-Ghaḍāʿirī al-Wāsiṭī* (d. 411/1020), and he considers *al-Sharīf al-Murtaḍā* (d. 436/1044) one of the main authorities of Twelver tradition. All of these scholars resided in Baghdad, the main center of Twelver Shiite learning during this period. *Hassan Ansari* estimates that *al-Karājīkī* may have spent two periods in Baghdad: ca. 409–10 AH, when he studied with *al-Shaykh al-Mufīd* and *al-Ghaḍāʿirī*, and later, when he studied with *al-Sharīf al-Murtaḍā*, presumably between 412 and 416 AH.<sup>5</sup> *Jaʿfar al-Muhājir* suggests that *al-Karājīkī's* studies occurred between 399/1008–9, when he was in *Mayyāfāriqīn*, and 407/1016–17, when he was in Cairo, adding, *allāhu aʿlam* “but God knows best.” I agree with *al-Muhājir*; it is more likely that *al-Karājīkī* studied in Baghdad in the years between 399/1008–9 and 407/1016–17, rather than travelling to Egypt and then returning to Baghdad to resume his studies there.

After studying in Baghdad, *al-Karājīkī* traveled to Egypt and Palestine. In 407/1016–17 he was in Egypt, probably to seek a position from officials at the court of the Fatimid Caliph *al-Ḥākim bi-Amr Allāh* (r. 386–411/996–1021).<sup>6</sup> It is known that he was in *al-Ramlah*, the main city in the district of Palestine during this period, in 410/1019–20, 412/1021–22, and *Shawwāl* 416/November–December 1025.<sup>7</sup> This is

<sup>4</sup> *Al-Karājīkī, Kanz al-fawāʿid*, 2 vols., ed. ʿAbd Allāh Niʿmah (Beirut: Dār al-Aḍwāʿ, 1985), 1:333.

<sup>5</sup> *Ansari, Lʾimamat et lʾOccultation*, 110.

<sup>6</sup> *Al-Karājīkī, Kanz al-fawāʿid*, 1:332; 2:147.

<sup>7</sup> *Al-Karājīkī, Kanz al-fawāʿid*, 1:385; 2:120, 134; idem, *Kitāb al-Tafḍīl*, ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith and al-Shaykh Muḥammad al-Ākhūndī (Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1950), 27.

probably because he had been appointed by Fatimid officials to a judicial or other official position there, perhaps as a judge or deputy judge. Al-Ramlah and most of Syria were under Fatimid control during this period, though Fatimids had a number of open conflicts with the Jarrāhids, their vassals in the region.<sup>8</sup> In 412/1022, Al-Karājīkī evidently took a short time off from his position to perform the pilgrimage to the Hejaz, which was then under Fatimid control as well. In Mecca, he attended the lectures of the Twelver jurist and *ḥadīth* expert Ibn Shādhān al-Qummī (Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Alī b. al-Ḥasan, d. after 424/1033).<sup>9</sup>

After spending at least six and perhaps as many as ten or eleven years in al-Ramlah, al-Karājīkī took up residence in Egypt for a number of years. In 418/1027–28 he was in Tyre (Ṣūr), in what is now southern Lebanon, where he wrote *Kitāb al-Uṣūl fī madhhab Āl al-Rasūl*.<sup>10</sup> He records a theological debate in which he participated in Bilbays in the Nile Delta, also in 418/1027–28, perhaps on his way to Cairo.<sup>11</sup> Dated notes place him in Cairo in 424/1032–33 and Rabī‘ II 426/February–March 1035.<sup>12</sup> He wrote a number of works in Egypt. He also recorded a debate in which he opposed a Sunni jurist who upheld the legitimacy of *qiyās*, the use of analogy in Islamic legal hermeneutics, at the Dār al-‘Ilm in Cairo, though he does not specify when it occurred.<sup>13</sup> Since the next piece of information that gives al-Karājīkī’s location places him in Tripoli (Ṭarāblus) in northern Lebanon in 436/1044,<sup>14</sup> he may have remained in Egypt for as many as seventeen years, from 418/1027 until 436/1044. If the three dates given above were not interrupted by major travels, then his residence must have lasted at least eight years, a significant stay. It is not clear how al-Karājīkī made a living during this time, but he presumably held a post of some sort. The fact that he took part in an official debate at the Dār al-‘Ilm suggests that his stature as a scholar was recognized both by officials and by the learned elite in Cairo.

After al-Karājīkī left Egypt, dated notes place him in Tripoli (Ṭarāblus), Sidon (Ṣaydā), and Tyre (Ṣūr), all in modern Lebanon. He was in Tripoli in 436/1044–45 and Sidon in 441/1049–50.<sup>15</sup> He died in Tyre on 8 Rabī‘ II 449/14 June 1057.<sup>16</sup> He may have served as judge in any of these cities.<sup>17</sup> These dates provide a mere outline of his career,

<sup>8</sup> The Jarrāhids were a tribal dynasty active in Palestine in the latter half of the fourth/tenth century and throughout the fifth/eleventh century. They attempted to take control of the province of Palestine, repeatedly occupying al-Ramlah, rebelling against the governor of Damascus, and alternating alliances with the Fatimids and the Byzantines. See Marius Canard, “Djarrāhids,” *Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 21 June 2021 <[http://dx.doi.org.proxy.library.emory.edu/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_2013](http://dx.doi.org.proxy.library.emory.edu/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2013)>.

<sup>9</sup> Al-Karājīkī, *Kitāb al-Taḥḍīr*, 15–16.

<sup>10</sup> Al-Ṭabāṭabā‘ī, “Maktabat al-‘Allāmah al-Karājīkī,” 391, where the text has 481 AH in error for 418 AH. See al-Nūrī, *al-Mustadrak*, 3:498.

<sup>11</sup> Al-Karājīkī, *Kanz al-fawā‘id*, 1:308–14.

<sup>12</sup> Al-Karājīkī, *Kanz al-fawā‘id*, 1:125, 353.

<sup>13</sup> Al-Karājīkī, *Kanz al-fawā‘id*, 2:203–10.

<sup>14</sup> Al-Karājīkī, *Kitāb al-Taḥḍīr*, 8.

<sup>15</sup> Al-Karājīkī, *Kitāb al-Taḥḍīr*, 8; Al-Ṭabāṭabā‘ī, “Maktabat al-‘Allāmah al-Karājīkī,” 393.

<sup>16</sup> Mīrzā ‘Abd Allāh al-Iṣfahānī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, 5:140.

<sup>17</sup> Ibn Shahrāshūb gives *al-Qāḍī* “the Judge” as one of al-Karājīkī’s titles. Ibn Shahrāshūb, *Ma‘ālim al-ulamā’*, 105.

but many years are unaccounted for, and many questions remain unanswered. A thorough investigation of his published and unpublished works, a task begun by Jaʿfar al-Muhājir and Hassan Ansari, may succeed in filling in some of the gaps in the account just given.

## 2. The Meaning of *al-Karājīkī* and the Determination of His Origin

Abū al-Faṭḥ al-Karājīkī's date of birth and geographical origin both remain unknown, as several scholars have observed.<sup>18</sup> In the most thorough study of al-Karājīkī's life and works to date, Jaʿfar al-Muhājir provides an overview of the evidence concerning al-Karājīkī's name, origin, life, and travels.<sup>19</sup> Regarding al-Karājīkī's place of birth, he reports some of the contradictory evidence. In a collective manuscript, al-Shahīd al-Awwal (d. 786/1384) included al-Karājīkī among a list of al-Sharīf al-Murtaḍā's students and described him as originally from Egypt (*min diyār miṣr*).<sup>20</sup> ʿAlī b. ʿAbd al-ʿĀl al-Karakī (d. 940/1534) mentions al-Karājīkī in an *ijāzah* that he issued to al-Qāḍī Safī al-Dīn ʿĪsā in Isfahan on 9 Ramaḍān 937/26 April 1531. ʿAbd Allāh Niʿmah and Jaʿfar al-Muhājir interpret his remarks as indicating that al-Karājīkī was one of "the jurists of Tripoli" (*fuqahāʾ Ṭarāblus*) and that he was a resident of al-Ramlah in Palestine (al-Ramlah al-Bayḍāʾ).<sup>21</sup> As mentioned above, it is known from other remarks in his writings that al-Karājīkī was in all three locations at different points in his career—Egypt, al-Ramlah, and Tripoli—but there is no indication that he was born and raised in any of those locations. Al-Shahīd al-Awwal and al-Muḥaqqiq al-Karakī are evidently extrapolating from the mentions of Egypt and Tripoli in his works. In al-Muhājir's view, al-Karājīkī was most likely born in Tripoli in the 370s AH.<sup>22</sup> While the editor of al-Karājīkī's *Kanz al-fawāʾid* gives his name as al-Karājīkī al-Ṭarābulusī, he does not claim that al-Karājīkī was born there, but just that he was associated mainly with that city.

Related to this issue is the determination of the exact form and meaning of al-Karājīkī's *nisbah*, or adjectival appellation, which has been unclear to his biographers for centuries. Carl Brockelmann, Hossein Modarressi, and Etan Kohlberg give the form al-Karājīkī.<sup>23</sup> Omid Ghaemmaghami gives the form al-Karājīkū.<sup>24</sup> Other studies give the

<sup>18</sup> al-Ṭabāṭabāʾī, *Maktabat al-Allāmah al-Karājīkī*, 367; al-Muhājir, *al-Karājīkī*, 55; Ansari, *L'imamat et l'Occultation*, 109.

<sup>19</sup> al-Muhājir, *al-Karājīkī*, 29–128.

<sup>20</sup> Mīrzā ʿAbd Allāh al-ʿIṣfahānī copied al-Shahīd al-Awwal's statement in *Riyāḍ al-ʿulamāʾ*, 4:16–17; al-Muhājir, *al-Karājīkī*, 49.

<sup>21</sup> Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-anwār al-jāmiʿah li-durar akhbār al-aʿimmah al-aṭḥār*, 107 vols. (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1992), 105:77; ʿAbd Allāh Niʿmah, introduction to *Kanz al-fawāʾid*, 1:11–12; al-Muhājir, *al-Karājīkī*, 49–50.

<sup>22</sup> Al-Muhājir, *al-Karājīkī*, 52–57.

<sup>23</sup> Brockelmann, *GAL*, I:434, SI:602; Hossein Modarressi *Tabatabaʾi, An Introduction to Shiʿī Law* (London: Ithaca Press, 1984), 44; Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work*, 109, 164–66, 197, 209, 210, 212, 225, 226, 269, 275, 302, 314, 317, 318, 337.

<sup>24</sup> Ghaemmaghami, *Encounters with the Hidden Imam*, 127–28, 131.

form al-Karājīkī.<sup>25</sup> Scholarship to date has proposed two main explanations of the *nisbah* al-Karājīkī/al-Karājūkī/al-Karājākī: either that it designates the profession of “tent-maker” or that it derives from a toponym. The preponderance of scholarly opinion favors the former interpretation.

As part of a personal name, the *nisbah* falls into one of four major types. First, it can indicate tribal or clan affiliation, as in *al-Asadī*, *al-Tamīmī*, *al-‘Adawī*, or *al-Hāshimī*, designating adherence to the Banū Asad tribe, the Banū Tamīm tribe, the clan of ‘Adī, or the clan of Hāshim, respectively. Second, it can announce one’s ancestor, as in *al-‘Alawī*, indicating descent from ‘Alī b. Abī Ṭālib, or *al-Mūsawī*, indicating descent from Mūsā al-Kāẓim, the Seventh Imam of the Twelver Shiites. Third, it can refer to a toponym, usually a city or town, as in *al-Baghdādī*, *al-Ḥalabī*, *al-Balkhī*, or *al-Rāzī*, referring to Baghdad, Aleppo, Balkh, or Rayy, respectively. This may indicate the origin of one’s ancestors, one’s own origin, or one’s place of former or current residence. And fourth, it can refer to one’s profession. Though many terms for professions used as names take the form *fa‘āl*, such as *al-Qaṭṭān* “the Cotton-dealer,” *al-Bazzāz* “the Silk-merchant,” *al-Ḥaddād* “the Blacksmith,” or *al-Warrāq* “the Book-seller,” a number of common professional appellations take the form of a *nisbah* adjective. Some professional *nisbahs* derive from a singular noun, such as *al-Bāqillānī* “Broad-Bean-Seller,” *al-Māwardī* “Rosewater-Seller,” *al-Saqāṭī* “Junk-Dealer,” while some derive from plural nouns, such as *al-Karābīsī* “Rag-Dealer,” *al-Anmāṭī* “Blanket-Maker,” *al-Maghāzilī*, “Spindle-Maker,” *al-Sakākīnī* “Cutler,” *al-Ḥuṣārī* “Mat-maker,” or *al-Kutubī* “Bookseller.” Some *nisbahs* designating professions show derivations from both singular and plural forms of a word: for example, *al-Bardha‘ī* and *al-Barādhi‘ī* both mean “Maker or Seller of Donkey Saddles,” deriving from the singular *bardha‘ah* or the plural, *barādhi‘*, respectively.

### 3. The Interpretation of al-Karājīkī as a Professional *Nisbah* Meaning “Tent-Maker”

If one examines the *nisbah* al-Karājīkī and attempts to determine to which of these four categories it might belong, the first and the second can be eliminated immediately; al-Karājīkī cannot be identified with a known tribal name, nor is there any indication that it derives from the given name of a famous ancestor. The remaining two are both possible. The clearest statement connecting al-Karājīkī with a professional *nisbah* is the notice devoted to al-Karājīkī by Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (d. 852/1449) in his biographical dictionary *Lisān al-Mīzān*:

*Muḥammad b. ‘Alī al-Karājīkī, with an -a vowel following the K-, a single, un-geminated -r-, an -i vowel following the -j-, then k, as a denominal adjective referring to the manufacture of tents (khiyam), which are karājīk. Ibn Abī Ṭayy went to great lengths in praising him for his glorification of Imami*

<sup>25</sup> al-Zirikli, *al-A‘lām*, 6:276; Stewart, “An Eleventh-Century Justification of the Authority of Twelver Shiite Jurists”; Ansari, *L’imamat et l’Occultation*, 109–14.

*Shiism and mentioned that he had authored many works on that topic. He also mentioned that he had studied with Abū al-Ṣalāḥ al-Ḥalabī and had met with al-ʿAyn-Zarbī.<sup>26</sup> He died on the second of Rabīʿ al-Thānī in the year 449 AH [8 June 1057 CE].<sup>27</sup>*

In this entry Ibn Ḥajar cites the Shiite author Yaḥyā b. Ḥumaydah Ibn Abī Ṭayy (d. 630/1232-33), who wrote *al-Ḥāwī*, a biographical work that is not extant but is cited frequently in *Lisān al-Mizān*.<sup>28</sup> Ibn Ḥajar reports that the name al-Karājīkī derives from *karājīk*, which means “tents” (*khiyam*). The name al-Karājīkī thus means al-Khiyamī “the Tent-maker.” Ibn Ḥajar’s remarks indicate that the original entry in Ibn Abī Ṭayy’s work was much longer and more detailed than his own. It is not explicitly stated that his discussion of al-Karājīkī’s name also derives from that work, but it appears that Ibn Abī Ṭayy’s work was his only source for the entry, so the interpretation of al-Karājīkī’s *nisbah* that Ibn Ḥajar cites is likely that of Ibn Abī Ṭayy.

Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Dhahabī (d. 748/1348) gives a similar but shorter remark in *Tārīkh al-islām*, writing, *al-Karājīkī huwa al-Khiyamī*.<sup>29</sup> One could also read this *nisbah* as *al-Khaymī*, derived from the singular *khaymah* “tent,” but this is not likely, because Ibn Ḥajar’s statement is clearly intended to set up a parallelism between two plurals, *khiyam* and *karājīk*. The noun *karājīk* would naturally be a plural in Arabic. Another text that supports this interpretation, though it is not as explicit, appears in the chronicle *Mirʿāt al-janān wa-ʿibrat al-yaqẓān* by Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Asʿad al-Yāfiʿī (d. 768/1367).

*In this year there died Abū al-Faṭḥ al-Karājīkī<sup>30</sup> al-Kh-y-mī, the chief scholar of the Shiites and the author of many works. He was a grammarian, an expert in the Arabic lexicon, an astronomer, physician, and theologian, among the leading disciples of al-Sharīf al-Murtaḍā.<sup>31</sup>*

This entry gives both *al-Khaymī/al-Khiyamī* and *al-Karājīkī* as Abū al-Faṭḥ’s *nisbahs*.

Muḥammad Bāqir al-Khwānsārī (d. 1313/1895–96) cites al-Yāfiʿī’s text and then interprets al-Karājīkī as a toponymical *nisbah*. He remarks that *al-Khiyam/al-Khaym* or *Dhū al-Khiyam/al-Khaym* or *Dhāt al-Khiyam/al-Khaym* is the name of a place in *al-Diyār al-Miṣriyyah*, “the Egyptian lands,” which he conceived of broadly as including a

<sup>26</sup> Abū al-Ṣalāḥ Taqī al-Dīn b. Najm al-Dīn al-Ḥalabī was a well-known Twelver Shiite jurist from Aleppo who died in 447/1055. See Muḥsin al-Amīn, *Aʿyān al-Shīʿah*, 3:634–35. Abū Muḥammad Ismāʿīl b. ʿAlī al-ʿAyn-zarbī was a well-known poet who was born and resided in Damascus and died in 467/1074–74. See Kamāl al-Dīn Ibn al-ʿAdīm, *Bughyat al-ṭalab fī tārikh Ḥalab*, 12 vols., ed. Suhayl Zakkār (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 4:1718–21.

<sup>27</sup> Ibn Ḥajar, *Lisān al-Mizān*, 7:374.

<sup>28</sup> This work has been partially reconstructed by Rasūl Jaʿfariyān and published as Ibn Abī Ṭayy al-Ṭāʿī al-Ḥalabī, *al-Ḥāwī fī rijāl al-shīʿah al-imāmiyyah*, ed. Rasūl Jaʿfariyān (Tehran: Kitābkhānah-yi Takhaṣṣuṣī-yi Islām va-Īrān, 2000). The entry on al-Karājīkī is presented on pp. 86–87.

<sup>29</sup> Al-Dhahabī, *Tārīkh al-islām*, 30: 236–37.

<sup>30</sup> The published text reads *al-Karkhī*, but the copy al-Khwānsārī was using evidently had *al-Karājīkī*.

<sup>31</sup> al-Yāfiʿī, *Mirʿāt al-janān*, 3:54.

significant part of Syria, for he assigns al-Ramlah to that region as well.<sup>32</sup> Ja‘far al-Muhājir rejects this suggestion as preposterous on the grounds that no such likely place-names exist in Egypt.<sup>33</sup>

The evidence of these biographical texts suggests the following. The *nisbah* al-Khaymī or al-Khiyamī was not actually part of al-Karājīkī’s name, and it certainly did not derive from a toponym, as al-Khwānsārī argued. The most likely explanation seems to be that al-Dhahabī, al-Yāfi‘ī, and Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī were drawing on the text of Ibn Abī Ṭayy’s chronicle, in Ibn Ḥajar’s case directly, and in the case of the other two either directly or indirectly. Ibn Ḥajar had included in his notice an explanation of the meaning of the *nisbah* al-Karājīkī, as referring to tents (*khiyam*). The original text in Ibn Abī Ṭayy’s notice on al-Karājīkī must have matched the explanation given in *Lisān al-Mīzān* closely. Al-Dhahabī gave a sort of shorthand version of the explanation, leaving out mention of the noun in question, *karājīk*, but glossing *al-Karājīkī* as *al-Khiyamī*. Al-Yāfi‘ī, however, drew on these or similar statements and interpreted *al-Khiyamī*—or *al-Khaymī*—not as a paraphrase or explanation of the *nisbah* al-Karājīkī but as an actual part of al-Karājīkī’s name, an additional *nisbah*. By this gradual process, the *nisbah* al-Khiyamī or al-Khaymī came to be applied to al-Karājīkī, but it had no ultimate basis in the earliest sources; it arose later, merely as an explanation of the *nisbah* al-Karājīkī.

If al-Khiyamī or al-Khaymī was not a *nisbah* of al-Karājīkī, was it nevertheless true that al-Karājīkī meant “the tent-maker”? It is clear that al-Dhahabī, Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, and presumably Ibn Abī Ṭayy believed so. On the face of it, the explanation is possible. The noun *karājīk* has the form of an Arabic plural noun, and in the case of appellations like *al-Karābīsī* “the Rag-Seller,” some *nisbah* adjectives used as professional appellations derive from plural nouns. So, the *nisbah* al-Karājīkī could be equivalent to *al-Khiyamī* or to the cognate *fa‘āl*-form *al-Khayyām*.<sup>34</sup> As far as the form is concerned, this explanation is thus possible. It has been repeated many times in later sources, and it appears to be the most widely accepted view in writings on al-Karājīkī. ‘Abd Allāh Ni‘mah concludes that this explanation of al-Karājīkī’s *nisbah* is the most likely, and ‘Abd al-‘Azīz al-Ṭabāṭabā‘ī states categorically that this is the correct explanation of the *nisbah*.<sup>35</sup> And if it is correct, then it provides no assistance in determining Abū al-Faṭḥ’s origin.

The remaining problem with regard to the interpretation of al-Karājīkī as meaning “tent-maker” is to verify that *karājīk* actually means tents, and this is not easily done. Ja‘far al-Muhājir observes that the associated singular form would likely be *karjak* or *kurjuk* and that the word must be a foreign borrowing. However, he

<sup>32</sup> Al-Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, 6:214.

<sup>33</sup> Ja‘far al-Muhājir, *al-Karājīkī*, 45.

<sup>34</sup> The name *al-Khayyām* is of course well known, the best-known bearer being ‘Umar al-Khayyām (d. 526/1131), the mathematician and author of the famous *Quatrains*. The *nisbah* *al-Khiyamī* is also well attested. For example, on the thirteenth-century Egyptian Sufi and poet Muḥammad ibn ‘Abd al-Mun‘im Ibn al-Khiyamī (602–85/1205–86), see Th. Emil Homerin, “Close Encounters of the Sufi Kind: Ibn al-Fāriḍ, ‘Umar al-Suhrawardī, and Two Poems by Ibn al-Khiyamī,” *Journal of Sufi Studies* 6.1 (2017): 117–132.

<sup>35</sup> ‘Abd Allāh Ni‘mah, Introduction to al-Karājīkī, *Kanz al-fawā‘id*, 1:11; al-Ṭabāṭabā‘ī, “Maktabat al-‘Allāmah al-Karājīkī,” 367.



reports, the Arabic dictionaries do not record such a word.<sup>36</sup> Edward William Lane's *Arabic Lexicon* does not include it, nor does al-Fayrūzābādī's *Qāmūs*, nor Ibn Manẓūr's *Lisān al-ʿArab*, nor Dozy's *Supplément aux dictionnaires arabes*. Could it be a borrowing from Persian or Turkish? If the singular was *karjak*, the final syllable *-ak* could represent a Persian diminutive suffix, and the stem could be *karj*, *karch*, *garch*, or so on. If the word was Turkish, *-jik* could represent the diminutive suffix *cık -cik -cük*. However, it has not been possible to identify a Persian or Turkish word having a form close to *karjak* or *kurjuk* and meaning "tent." Even so, al-Muhājir somewhat reluctantly accepts the view that the most likely meaning of al-Karājīkī is still "Tent-Maker."<sup>37</sup> However, in my view, the difficulty of finding an attested Arabic word, or a likely Persian or Turkish etymon, meaning "tent" and having a form similar to *karājīk*, *karjak*, or *kurjuk* calls this interpretation into doubt and makes another alternative seem more attractive. There remains the possibility that Ibn Abī Ṭayy, who lived two centuries after al-Karājīkī, was mistaken. As far as is evident from the texts available, he did not cite an earlier authority for his statement, and he may have been speculating himself rather than reporting credible information about al-Karājīkī. In addition, his statement suggests that, already in his day, the *nisbah* was puzzling and required an explanation.

#### 4. The Interpretation of al-Karājīkī as a Geographical *Nisbah*

The other possibility is that al-Karājīkī is a *nisbah* of the geographical type. In a recent study, Ghaemmaghami adopts this view, giving the *nisbah* as al-Karājūkī, citing the famous dictionary *Tāj al-ʿArūs*, in which Murtaḍā al-Zabīdī (d. 1205/1791) defines *Karājūk* as "a town from which derives the toponymic name (*nisbah*) of the scholar Muḥammad b. ʿAlī al-Karājūkī, from the Imamis, who has authored writings and died in 449."<sup>38</sup> The editors of *Tāj al-ʿArūs* report that the specific vowel *Karājūk* comes from *Muʿjam al-buldān* by Yāqūt al-Ḥamawī (d. 626/1229).<sup>39</sup> Yāqūt, after precisely designating the vowels of the word as *Karājūk*, with an *u*-vowel in the final syllable, refers to a statement by ʿAbd al-Karīm al-Samʿānī (d. 562/1166) designating it as a village and describing its location.<sup>40</sup> Yāqūt was citing the famous work *al-Ansāb* by ʿAbd al-Karīm al-Samʿānī (d. 562/1166), but inspection of that text reveals that in al-Samʿānī's view, the word was pronounced *Karājāk* and not *Karājūk*. He, too, reports the vowels in detail, explaining that he heard it thus from his teacher Abū al-Qāsim Ismāʿīl b. Muḥammad b. al-Faḍl (d. 491/1098). Al-Samʿānī names two historical figures who had the *nisbah*, the brothers Aḥmad b. ʿĪsā al-Karājākī and ʿAlī b. ʿĪsā al-Karājākī. Al-Khaṭīb al-Baghdādī (d. 463/1071) devotes an entry to ʿAlī b. ʿĪsā al-Karājākī in *Tārīkh*

<sup>36</sup> Jafar al-Muhājir, *al-Karājīkī*, 45.

<sup>37</sup> Jafar al-Muhājir, *al-Karājīkī*, 46.

<sup>38</sup> Murtaḍā al-Zabīdī, *Tāj al-ʿArūs min jawāhir al-Qāmūs*, 40 vols., ed. Muṣṭafā Hījāzī (Kuwait: Wizārat al-ʿIlm, 1993), 27:313.

<sup>39</sup> al-Zabīdī, *Tāj al-ʿArūs*, 27:313 n. 3.

<sup>40</sup> Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʿjam al-buldān*, 6 vols., ed. Ferdinand Wüstenfeld (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1869), 4: 247.

Baghdād, giving his death date as 247/861–62.<sup>41</sup> Al-Sam‘ānī reports that his brother, Aḥmad b. ‘Īsā al-Karājīkī, transmitted *ḥadīth* from Shujā‘ b. al-Walīd (b. Qays al-Sukūnī, d. 204–5/819–21) and that Abū ‘Abd Allāh al-Ḥusayn b. Ismā‘īl al-Maḥāmīlī (d. Rabī‘ II 330/December 941–January 942) transmitted *ḥadīth* from him. Al-Sam‘ānī describes the location of Karājīk briefly: *wa-hiya qaryah ‘alā bāb Wāsiṭ* “It is a village at (facing, opposite?) the Wāsiṭ Gate.” This seems to indicate that it was a village just outside Baghdad, at the beginning of the road to Wāsiṭ, and not a village next to the city gate of Wāsiṭ. Both brothers were active in Baghdad in the third/ninth century.<sup>42</sup>

Al-Sam‘ānī’s report thus suggests that the form of the *nisbah* could be al-Karājīkī, with an -a- in the penultimate syllable, and that it could refer to a village in the vicinity of Baghdad. Abū al-Faṭḥ could be the descendant of someone whose *nisbah* derived from that village. In my view, this is unlikely. The pattern of al-Karājīkī’s movements does not suggest that he was from Iraq. While he studied in Baghdad, he was in Anatolia in his youth and spent most of his career in Palestine, Syria, and Egypt.

I believe that Ibn Abī Ṭayy and Ibn Ḥajar were mistaken and that al-Karājīkī does not mean tent-maker. The *nisbah* indeed refers to a town, but the town in question is not the town to which al-Sam‘ānī referred. The most likely candidate, in my view, is the village of Karacık in Southeastern Anatolia in what is now Turkey. Karacık lies on the upper reaches of the Tigris River, in the district of Bismil in Diyarbakır province. It lies about 60 kilometers east of Āmid (Diyarbakır), about 20 kilometers west of Bismil, about 95 kilometers west of Is‘īrd (Siirt), about 95 kilometers north of Mardin, and about 30 kilometers south of Mayyāfāriqīn (Silvan). The *nisbah* derived from the name of this village or town would have been al-Karājīkī.

This suggested origin is corroborated, at least circumstantially, by al-Karājīkī’s report that he transmitted a report from Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Aḥmad al-Lughawī, known as Ibn Zakkār, in Mayyāfāriqīn in 399/1008.<sup>43</sup> What is crucial, for the present discussion, is that Mayyāfāriqīn, now Silvan in modern Turkey, lies just 30 kilometers north-north-west of Karacık. It is likely, in my view, that al-Karājīkī was born and raised in the village of Karacık and then traveled to study in Mayyāfāriqīn, the nearest major town, in his youth. Alternatively, his father or ancestors may have originated in Karacık but resided in Mayyāfāriqīn. These deductions are based on the fact that al-

<sup>41</sup> Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnat al-Salām*, 17 vols., ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001), 13:457 (no. 6326).

<sup>42</sup> See also the entry on ‘Alī b. ‘Īsā b. Yazīd al-Karājīkī in Jamāl al-Dīn Yūsuf al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī asmā’ al-rijāl*, 35 vols., ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1983–92), 21:87–88 (no. 4117). Al-Mizzī’s notice adds the grandfather’s name, Yazīd, gives the alternative *nisbah* al-Karāshakī, and confirms the death date of 247/861–62.

<sup>43</sup> The dates of al-Karājīkī’s teacher Ibn Zakkār are not known, but he appears in an entry on Abū al-Naṣr al-Faṭḥ b. al-Ḥusayn b. Aḥmad b. Sa‘dān al-Fāriqī in Ibn ‘Asākir’s *Tārīkh Madīnat Dimashq*. There, Abū al-Naṣr recites an anecdote about his teacher Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Yaḥyā Ibn Zakkār al-Fāriqī al-Lughawī in which he had to take care of an issue in one of the villages of Mayyāfāriqīn. Ibn ‘Asākir, *Tārīkh madīnat Dimashq*, 80 vols., ed. Umar b. Gharāmah al-‘Umrawī (Beirut: Dār al-Fikr, 1995–2000), 48:221. Hibat Allāh b. ‘Abd al-Wāḥid al-Khwārizmī reports a *ḥadīth* in which the *isnād* begins, *ḥaddathanā* ‘Alī b. Zakkār al-Fāriqī. al-Khwārizmī, *Kitāb al-Manāqib wa-l-mathālib* (Beirut: Dār al-Bashā‘ir al-Islāmiyyah, 1999). 165.

Karājikī must have been young at the time and the assumption that would not yet have ventured far from his native region.

In combination with knowledge of al-Karājikī's death-date, 449/1057, the fact that al-Karājikī transmitted material from his teacher Ibn Zakkār in 399/1008–9, fifty years before his death, is the main piece of evidence that throws light on his birthdate. ‘Abd Allāh Ni‘mah writes that one would ordinarily be 25 years of age before reaching the point in one's education at which one would record such material. For this reason, he sets al-Karājikī's birthdate as 374 AH, i.e., 984 CE.<sup>44</sup> Ja‘far al-Muhājir sets his birthdate in the 370s AH, i.e., 980–89 CE.<sup>45</sup> Given that young students often attended rather advanced lessons throughout the pre-modern period, especially in grammar and the Arabic sciences in which Ibn Zakkār was a specialist, I consider it possible for al-Karājikī to have been born at any date between 370/980 and 390/1000, but more likely toward the beginning of that period. Al-Muhājir supposes that al-Karājikī traveled to Mayyāfāriqīn during his years of travel for the sake of learning,<sup>46</sup> evidently supposing that he traveled north from Syria to Mayyāfāriqīn in order to collect *ḥadīth* reports. In my view, he would have traveled in the opposite direction: first from the village of Karājik to the main city in his region, Mayyāfāriqīn, and then from his outlying region to more central lands, perhaps to Aleppo in Syria or Mosul in northern Iraq first, and then to Baghdad, where the opportunities for studying with accomplished Shiite scholars were greater.

### 5. Al-Karājikī's Connection with Tripoli

‘Abd Allāh Ni‘mah, ‘Abd al-‘Azīz al-Ṭabāṭabā‘ī, and Ja‘far Al-Muhājir all argue that al-Karājikī was associated primarily with the city of Tripoli in what is now northern Lebanon. ‘Abd Allāh Ni‘mah states that this was because of the length of al-Karājikī's residence there and his strong connections with the city's inhabitants. He writes that al-Karājikī adopted Tripoli as the base from which he set out to spread his influence far and wide, and he applies the *nisbah al-Ṭarāblusī* to al-Karājikī in his work.<sup>47</sup> Ja‘far al-Muhājir suggests, in addition, that al-Karājikī was likely born in Tripoli. In my view, the claim that al-Karājikī was born in Tripoli is certainly wrong, and even the claim of al-Karājikī's primary association with the city may be overstated.

It is known that al-Karājikī was in Tripoli in 436/1044, as mentioned earlier. In addition, in a catalogue of al-Karājikī's works that was recorded after his death, seven books are identified as having been written in Tripoli.<sup>48</sup> These works are the following:

<sup>44</sup> ‘Abd Allāh Ni‘mah, Introduction to al-Karājikī, *Kanz al-fawā'id*, 1:13.

<sup>45</sup> Al-Muhājir, *al-Karājikī*, 50–52.

<sup>46</sup> Al-Muhājir, *al-Karājikī*, 51–54.

<sup>47</sup> ‘Abd Allāh Ni‘mah, Introduction to al-Karājikī, *Kanz al-fawā'id*, 1:5, 9, 11–12.

<sup>48</sup> The catalogue was certainly written after the death of Abū al-Faṭḥ al-Karājikī. In the entry on *Kitāb al-Anīs* (no. 50), the author of the catalogue writes, “He died—may God have mercy on him—before attaining his goal with regard to its composition.” The author of the catalogue apparently uses the blessing *raḍīya llāhu ‘anhu*, which appears after al-Karājikī's name at the title of the catalogue, for people who have passed away. This is confirmed by the blessings *raḍīya llāhu ‘anhum* “may God be pleased with them” after the names of al-Sharīf al-Murtaḍā, who died in 436/1044, and Abū al-Ṣalāḥ Taqī al-Dīn b. Najm al-Ḥalabī, who died in

1) No. 3: *Kitāb al-Talqīn li-awlād al-mu'minīn* (The Book to be Taught by Rote to the Children of the Believers). This book is reported to be short, comprising two quires (approximately 40 pages).<sup>49</sup> It is likely a Twelver Shiite creed.

2) No. 4: *Kitāb al-Tahdhīb* (The Book of the Orderly Arrangement). This text is reported to be connected to (muttaṣil bi-) the previous title and to present a basic summary of Islamic law regarding ritual devotions in an arrangement that makes it easy to understand. It comprises 70 folios.<sup>50</sup> The preceding work is likely a Shiite creed or a beginning work on theology specifically because this book is a beginning text on law, and they are intended to form a pair.

3) No. 5: *Ma'ūnat al-fāriḍ 'alā istikhrāj sihām al-farā'id* (The Book Which Helps the Inheritance Notary Deduce the Fractional Proportions of the Inheritance Shares). It comprises 60 folios.<sup>51</sup>

4) No. 10: *Kitāb Nahj al-bayān fī manāsik al-niswān* (The Book of the Path of Clarity, on the Pilgrimage Rites for Women), written for Abū al-Katā'ib Aḥmad b. Muḥammad b. 'Ammār. It comprises 50 folios.<sup>52</sup>

5) No. 14: *Kitāb Rad' al-jāhil wa-tanbīh al-ghāfil* (The Book of the Rebuke of the Ignoramus and the Alert of the Neglectful). This work addresses the legal question of the efficacy of wiping one's inner shoes (or socks) in ablutions. In it, al-Karājīkī refutes Abū al-'Alā' al-Ma'arrī (d. 449/1057), who had critiqued the views of al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044) on the topic. No length is given.<sup>53</sup>

6) No. 26: *Kitāb 'Uddat al-baṣīr fī ḥujaj*<sup>54</sup> *Yawm al-Ghadīr* (The Provisions of the One Who Seeks Insight, on the Proofs of the Incident at al-Ghadīr). He wrote it for Abū al-Katā'ib [Aḥmad b. Muḥammad Ibn] 'Ammār. This work aims to prove the legitimacy of 'Alī b. Abī Ṭālib's Imamate on the grounds of the Prophet Muḥammad's famous statement at Ghadīr Khumm. It was 200 folios.<sup>55</sup>

---

447/1055. al-Ṭabāṭabā'ī, "Maktabat al-'Allāmah al-Karājīkī," 377, 380, 381, 389. The text appears to have been written by someone from the next generation, that of al-Karājīkī's students, and it may date to the very beginning of the independent state of the Banū Ammār, ca. 462–64/1070–72, during the reign of Amin al-Dawlah Abū al-Ṭālib al-Ḥasan b. Aḥmad Ibn 'Ammār, but this is not certain. al-Ṭabāṭabā'ī, "Maktabat al-'Allāmah al-Karājīkī," 381. Al-Nūrī cites the entire text of the catalogue in *Mustadrak al-wasā'il*, and describes it as having been written by "one of his contemporaries" (*ba'd mu'āṣirihī*). Al-Nūrī, *Mustadrak al-Wasā'il*, 497–99.

<sup>49</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, "Maktabat al-'Allāmah al-Karājīkī," 378.

<sup>50</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, "Maktabat al-'Allāmah al-Karājīkī," 378.

<sup>51</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, "Maktabat al-'Allāmah al-Karājīkī," 378–79.

<sup>52</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, "Maktabat al-'Allāmah al-Karājīkī," 379–80.

<sup>53</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, "Maktabat al-'Allāmah al-Karājīkī," 380.

<sup>54</sup> The text reads *hajj* "pilgrimage," but this must be an error for *hujaj* "proofs."

<sup>55</sup> al-Ṭabāṭabā'ī, "Maktabat al-'Allāmah al-Karājīkī," 383.

7) No. 64 *Mukhtaṣar ṭabaqāt al-wurrāth* (Short Work on the Levels of Heirs). This evidently a work on inheritance law, and it is specified that he wrote it for beginners (*li-l-mubtadiʿīn*). It is a slim (*latīf*) volume.<sup>56</sup>

These are the works that are explicitly designated by the author of the catalogue of al-Karājīkī's works as having been composed in Tripoli. These are cited by ʿAbd Allāh Niʿmah and Jaʿfar al-Muhājir as evidence of his long residence there. One may add one more work to this list:

8) No. 15: *al-Bustān fī al-fiqh* (The Orchard, on Law). He wrote this work for al-Qāḍī Abū Ṭālib ʿAbd Allāh b. Muḥammad Ibn ʿAmmār (d. 464/1072). Each chapter of the law is broken up into “branches,” so that the whole chapter represents a “tree,” and the collection of chapters constitutes the “orchard.”<sup>57</sup>

Although there is no explicit statement in this entry in the catalogue that this work was written in Tripoli, it was very likely composed there because it was dedicated to one of the Banū ʿAmmār family, who were important figures in the city and would later become its rulers. Together, these works indeed suggest that al-Karājīkī was a resident of the city for a considerable period. Given the other extant data concerning his life, the maximum span of time for his residence in Tripoli would be from 426/1034–35, the last date which places him in Egypt, to 441/1049–50, when he was in Sidon. That gap of 15 years would constitute a significant period spent in Tripoli, but it could also have been shorter. These writings suggest that al-Karājīkī was working as a judge or deputy judge or otherwise involved in the judiciary and that he was involved in teaching law, including inheritance law in particular.

However, modern scholars have adduced several additional pieces of evidence to stress al-Karājīkī's connection with Tripoli in particular. Both ʿAbd Allāh Niʿmah and Jaʿfar al-Muhājir cite as evidence an *ijāzah* that appears in the work *Biḥār al-anwār* by Muḥammad Bāqir al-Majlisī (d. 1111/1699). As mentioned above, ʿAlī b. ʿAbd al-ʿĀl al-Karakī (d. 940/1534) mentions al-Karājīkī in an *ijāzah* that he issued to al-Qāḍī Ṣafī al-Dīn ʿIsā in Isfahan on 9 Ramaḍān 937/26 April 1531. ʿAbd Allāh Niʿmah and Jaʿfar al-Muhājir both interpret al-Karakī's remarks as indicating that al-Karājīkī was primarily one of “the jurists of Tripoli” (*fuqahāʾ Ṭarāblus*) and that he was a resident of al-Ramlah (al-Ramlah al-Bayḍāʾ) in Palestine.<sup>58</sup> In my view, this idea is based on a misinterpretation of the text in question.

*wa-min ajillāʾ ʿulamāʾinā wa-fuqahāʾinā wa-ruʾasāʾihim fuqahāʾ*  
*Ḥalab, wa-hum jamʿ kathīr; wa-minhum fuqahāʾ Ṭarābulus; wa-minhum al-*

<sup>56</sup> al-Ṭabāṭabāʾī, “Maktabat al-ʿAllāmah al-Karājīkī,” 392.

<sup>57</sup> al-Ṭabāṭabāʾī, “Maktabat al-ʿAllāmah al-Karājīkī,” 381.

<sup>58</sup> al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 105:77; ʿAbd Allāh Niʿmah, introduction to *Kanz al-fawāʾid*, 1:11-12; al-Muhājir, *al-Karājīkī*, 49.

*shaykh al-ajall al-saʿīd Abū al-Faṭḥ al-Karājīkī nazīl al-Ramlah al-Bayḍāʾ; wa-minhum al-shaykh al-imām al-saʿīd jāmiʿ al-maʿqūl wa-l-manqūl Amīn al-Dīn Abū al-Faḍl al-Ṭabrisī ...*

*And among our splendid scholars and jurists and among their leaders are the jurists of Aleppo—and they are a large group; and among them are the jurists of Tripoli; and among them are the venerable and fortunate master, Abū al-Faṭḥ al-Karājīkī, resident of al-Ramlah al-Bayḍāʾ; and among them is the fortunate leading scholar, who combines knowledge of the rational and the transmitted sciences, Amīn al-Dīn Abū al-Faḍl al-Ṭabrisī. ...<sup>59</sup>*

ʿAbd Allāh Nīʿmah and Jaʿfar al-Muhājir interpret the text as referring to al-Karājīkī as one member of the class of Twelver Shiite jurists of Tripoli.<sup>60</sup> In my view, however, the mentions of al-Karājīkī and Abū al-Faḍl represent separate entries in the list, parallel to those of the jurists of Aleppo and the jurists of Tripoli, rather than subordinate parts attached to those entries. The list thus reads as follows, according to my assessment: 1) jurists of Aleppo; 2) jurists of Tripoli; 3) al-Karājīkī; and 4) al-Ṭabrisī. Al-Karājīkī is not presented as an example of the jurists of Tripoli but as a separate category on his own. This is corroborated by the facts that he is associated with a different city altogether, al-Ramlah in Palestine, and that he is introduced in a manner parallel to that of Abū al-Faḍl al-Ṭabrisī (d. 548/1153–54), who, being a native and life-long resident of Persia, cannot possibly be understood to belong to the jurists of Tripoli. In addition to this interpretation, ʿAbd Allāh Nīʿmah states that the association of al-Karājīkī with Tripoli represents the opinion of al-Majlisī himself, which is simply not the case. Al-Karāki’s statement cannot be cited as evidence that al-Karājīkī was viewed by posterity as a jurist from Tripoli.

Jaʿfar al-Muhājir cites an additional piece of evidence, not cited by ʿAbd Allāh Nīʿmah, connecting Abū al-Faṭḥ al-Karājīkī with Tripoli. An anecdote in *Tahdhīb Tārīkh Dimashq* reports that a certain al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Kūjak, known as Abū al-Qāsim al-Karājīkī, dictated a text in Tripoli in 359/969.<sup>61</sup> Al-Muhājir suggests that this man’s name, al-Ḥusayn b. ʿAlī, hints that he was a Shiite and that his *nisbah* suggests that he may have been a relative of Abū al-Faṭḥ. And, if that is the case, it may be that the Karājīkīs were natives to Tripoli, and Abū al-Faṭḥ may have been born there.<sup>62</sup> The problem with this deduction is that it is based on a copyist’s error. The text al-Muhājir cites derives from Ibn ʿAsākir’s *Tārīkh madīnat Dimashq*, and in the original, Ibn ʿAsākir gives his name as al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Kūjak, known as Abū al-Qāsim al-Kūjakī. Al-Muhājir is aware of this, but supposes that the text in *Tahdhīb Tārīkh Dimashq* is correct, while that in Ibn ʿAsākir’s *Tārīkh madīnat Dimashq* has actually been corrupted.<sup>63</sup> In my view, the form al-Kūjakī is correct. The man in question was a Shiite poet and

<sup>59</sup> al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 105:77.

<sup>60</sup> ʿAbd Allāh Nīʿmah, Introduction to al-Karājīkī, *Kanz al-fawāʾid*, 1:11–12; al-Muhājir, *al-Karājīkī*, 49.

<sup>61</sup> Al-Muhājir, *al-Karājīkī*, 43–44, 46–47, 50; Ibn ʿAsākir, *Tahdhīb Tārīkh Dimashq*, 7 vols., ed. ʿAbd al-Qādir Badrān (Beirut: Dār al-Masīrah, 1979), 4:346.

<sup>62</sup> Al-Muhājir, *al-Karājīkī*, 47.

<sup>63</sup> Al-Muhājir, *al-Karājīkī*, 44 n. 1.

bookseller, and a native of Aleppo, not a native of Tripoli. Ibn al-ʿAdīm (d. 660/1262) devotes a biographical entry to him in *Bughyat al-ṭalab*, giving his name as Abū al-Qāsim al-Ḥusayn b. ʿAlī b. ʿUmar b. ʿĪsā al-Ḥalabī, known as Ibn Kūjak al-ʿAbsī. Ibn Kūjak was a native of Aleppo of Qummī ancestry.<sup>64</sup> This leaves little doubt that his family was Shiite, but it shows that he was not a native of Tripoli and strongly suggests that he did not have the *nisbah* al-Karājīkī; he would have had the geographical *nisbahs* al-Ḥalabī and al-Qummī, and the tribal *nisbah* al-ʿAbsī instead. This man must have died in the mid-tenth century. He had two sons, both poets and booksellers, who were fairly well known, and who appear in Yāqūt al-Ḥamawī's *Irshād al-arīb*: ʿAlī and al-Muḥassin. ʿAlī, known as Ibn Kūjak al-Warrāq, wrote a number of literary works, including *Kitāb al-Ṭanbūrīyyīn*, on musicians, and *Kitāb Aʿazz al-maṭālib*, on asceticism. He died after 394/1003-4.<sup>65</sup> His brother al-Muḥassin was also a known poet and bookseller. He dictated a text in Sidon in 394/1003-4 and died in Shawwāl 416/November-December 1025.<sup>66</sup> Their descendants, known as Āl Kūjak or Banū Kūjak, continued to live in Aleppo, and a modern website devoted to the traditional neighborhoods of Aleppo states that they are among the families associated with al-Saffāḥīyyah quarter, between the Citadel and al-Jallūm quarter.<sup>67</sup> All this indicates that al-Karājīkī in this case is simply an error for al-Kūjakī.

Al-Karājīkī obviously resided in Tripoli for a number of years, working in the judiciary and writing a number of legal works during that time. There is no evidence that he was born in that city or even that he was associated with that city more than the other cities where he resided, such as al-Ramlah or that al-Karājīkī was identified by the *nisbah* al-Ṭarābulusī.

### Conclusion

Examination of the sources regarding al-Karājīkī's name and origin allows one to make the following observations, which may clear up some of the confusion surrounding them in medieval and modern scholarship. The *nisbah* al-Khiyamī or al-Khaymī that is sometimes applied to al-Karājīkī may be rejected outright. It was never part of his name but came to be applied to him as an explanation of the term al-Karājīkī that probably goes back to the biographical dictionary of the Aleppan Shiite author Ibn Abī Ṭayy, who wrote in the mid-seventh/thirteenth century. It was erroneously treated by later authors as an independent name.

Regarding the *nisbah* al-Karāj.kī, while the three versions al-Karājukī, al-Karājakī, and al-Karājīkī all exist, they are not all equally justifiable. The form al-Karājukī derives from Yāqūt al-Ḥamawī's *Muʿjam al-buldān*, and is evidently an error, for his source, al-Samʿānī, does not give a *u*-vowel. Karājuk, with *-u-*, is either a simple error on Yāqūt's part, or else represents a correction on his part or an estimated pronunciation of the

<sup>64</sup> Ibn al-ʿAdīm, *Bughyat al-ṭalab*, 6:2674-77; Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʿjam al-udabāʾ: Irshād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*, ed. Iḥsān ʿAbbās (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), 1733.

<sup>65</sup> Yāqūt al-Ḥamawī, *Irshād al-arīb*, 1733-34, 2278.

<sup>66</sup> Yāqūt al-Ḥamawī, *Irshād al-arīb*, 2278-79.

<sup>67</sup> [https://ar.wikipedia.org/wiki/حلب\\_القديمة](https://ar.wikipedia.org/wiki/حلب_القديمة), consulted December 30, 2020.

name of the village outside Baghdad to which al-Sam‘ānī refers. Al-Karājīkī, with *-a-*, is the version that al-Sam‘ānī gives, drawing on the testimony of his teacher, who reports that the *nisbah* derives from Karājīk, a village just outside Baghdad, at or near the Wāsiṭ Gate. Al-Karājīkī, with *-i-*, derives from the account of Ibn Ḥajar in *Lisān al-Mīzān*, and in all likelihood from his source, Ibn Abī Ṭayy’s work *al-Ḥāwī*. It is this form that accords with the interpretation of the word *karājīk* as a plural noun, meaning *khiyam* “tents.”

Nevertheless, the interpretation of the *nisbah* al-Karājīkī as meaning “Tent-Maker” is in all likelihood wrong. It probably goes back to Ibn Abī Ṭayy, and it may simply have been the product of his speculation. The fact that it has not proved possible to justify the explanation linguistically, by locating a term for “tents” that resembles *karājīk*, makes it appear unlikely indeed. Rather, al-Karājīkī is probably a toponymical *nisbah* that derives from the name of Karājīk, a village approximately 30 kilometers south of Mayyāfāriqīn. The village, now known as Karacık, lies in the district of Bismil in the province of Diyarbakır in modern Turkey.

It is likely that al-Karājīkī was born in this village or in the town of Mayyāfāriqīn, and that he pursued his early studies there, as suggested by the fact that he transmitted material from the expert in Arabic lexicon Ibn Zakkār there in 399/1008–9. Not long after that time, he left his native region to seek instruction elsewhere, and, perhaps after studying in other centers of Shiite learning in Aleppo or Mosul, ended up studying in Baghdad with al-Shaykh al-Mufid for a number of years, probably before 407/1016–17, when the sources place him in Egypt. During this period, the province of Diyār Bakr, including Mayyāfāriqīn, was under the control of a Kurdish Sunni dynasty known as the Marwanids (373–478/983–1085), and the ruler at the time when al-Karājīkī resided there was Mumahhid al-Dawlah Abū Maṣṣūr Sa‘īd (r. 387–401/997–1010).<sup>68</sup>

Karājīkī’s origin in this region suggests that there was a significant Shiite population in this region of Anatolia in the late fourth/tenth and early fifth/eleventh centuries. This impression is corroborated by the evidence of one of al-Sharīf al-Murtaḍā’s *fatwā* texts, *Jawābāt al-Masā’il al-Mayyāfāriqiyyāt*.<sup>69</sup> This is a collection of al-Sharīf al-Murtaḍā’s legal responsa to questions sent to him from Mayyāfāriqīn and dating to before 417/1029.<sup>70</sup> The impression given by the responsa is that local Shiites felt that they had insufficient contact with the main centers of Shiite learning. They

<sup>68</sup> On this dynasty, see C.E. Bosworth, *The New Islamic Dynasties* (Columbia University Press, 1996), 89; Stefan Heidemann, “A New Ruler of the Marwanid Emirate in 401/1010 and Further Considerations on the Legitimizing Power of Regicide,” *Aram* 9–10 (1997–98): 599–615; Thomas Ritter, *Die Marwāniden von Diyār Bakr. Eine kurdische Dynastie im islamischen Mittelalter* (Würzburg: Ergon Verlag, 2000).

<sup>69</sup> Muḥsin al-Amīn, for example, does not list Mayyāfāriqīn or other nearby cities in Anatolia as being among “the lands of the Shiites” (*buldān al-shī‘ah*). See Muḥsin al-Amīn, *A‘yān al-shī‘ah*, 1:194–209.

<sup>70</sup> Devin J. Stewart, “al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044),” pp. 167–210 in Ussama Arabi, David S. Powers, and Susan A. Spector, *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists* (Leiden: Brill, 2013). See also Claude Cahen, “Le problème du Shi‘isme dans l’Asie Mineure turque préottomane,” pp. 115–29 in *Le Shi‘isme Imāmīte: Colloque de Strasbourg (6–9 mai 1968)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1970). I have not been able to consult the paper of Metin Bozan on this work, titled, “Şerif Murtaza’nın Cevâbâtü’l-Mesâilî’l-Meyâfarkiyât Adlı Risalesi,” *Uluslararası Silvan Sempozyumu*, 2008.



lacked qualified Shiite scholars in the region to guide them and that they considered this a problem. They asked, for instance, whether it was permissible to consult Shiite legal manuals in the absence of a qualified jurist.<sup>71</sup> Shiism may have become more prevalent in the region in the late tenth century, when the Buwayhids conquered the region, held it briefly, and then ceded territory there to the Shiite ‘Uqaylid dynasty.

### Bibliography

- Āghā Buzurg al-Ṭīhrānī. *al-Nābis fī al-qarn al-khāmīs*, vol. 2 in *Ṭabaqāt a‘lām al-Shī‘ah*, 2<sup>nd</sup> ed. Ed. ‘Alī Naqī Munzavī. Qum: Mu‘assasat Ismā‘īliyān, 1990.
- al-Amīn, Muḥsin. *A‘yān al-shī‘ah*, 10 vols. Ed. Ḥasan al-Amīn. Beirut: Dār al-Ta‘āruf, 1984.
- Anonymous. Ḥalab al-Qadīmāh (Old Aleppo). [https://ar.wikipedia.org/wiki/حلب\\_القديمة](https://ar.wikipedia.org/wiki/حلب_القديمة), consulted December 30, 2020.
- Ansari, Hassan. *L’imamat et l’Occultation selon l’imamisme: Étude bibliographique et histoire des textes*. Leiden: Brill, 2016.
- Baḥr al-‘Ulūm, Muḥammad Mahdī. *Rijāl al-Sayyid Baḥr al-‘Ulūm, al-ma‘rūf bi-l-Fawā‘id al-rījālīyyah*, 2 vols. Ed. Muḥammad al-Ṣādiq Baḥr al-‘Ulūm and Ḥusayn Baḥr al-‘Ulūm. Tehran: Maktabat al-Ṣādiq, 1984.
- al-Baḥrānī, Yūsuf b. Aḥmad. *Lu‘lu‘at al-Baḥrayn*. Ed. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-‘Ulūm. Al-Manāmāh, Bahrain: Maktabat al-Fakhrāwī, 2008.
- Bosworth, C.E. *The New Islamic Dynasties*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Brockelmann, Carl. *Geschichter der arabischen Litteratur*, 2 vols., 3 suppl. Leiden: Brill, 1932–49.
- Cahen, Claude. “Le problème du Shi‘isme dans l’Asie Mineure turque préottomane.” Pp. 115–29 in *Le Shi‘isme Imāmīte: Colloque de Strasbourg (6–9 mai 1968)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Canard, Marius. “Djarrāhids.” *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Leiden: Brill, 2012. Consulted online on 21 June 2021 <[http://dx.doi.org.proxy.library.emory.edu/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_2013](http://dx.doi.org.proxy.library.emory.edu/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2013)>.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad. *Tārīkh al-islām wa-wafayāt al-a‘yān*, 53 vols. Ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1994.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad. *al-‘Ibar fī khabar man ghabar*, 4 vols. Ed. Abū Hājar Muḥammad al-Sa‘īd b. Basyūnī Zaghlūl. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad. *Tadhkirat al-ḥuffāz*, 4 vols. Hyderabad: Dā‘irat al-Ma‘ārif al-Uthmāniyyah, 1955.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad. *Siyar a‘lām al-nubalā’*, 25 vols. Ed. Shu‘ayb al-Arnāwūṭ et al. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1996.

<sup>71</sup> Stewart, “al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044),” 180–81, 199.

- Ghaemmaghani, Omid. *Encounters with the Hidden Imam in Early and Pre-Modern Twelver Shī'ī Islam*. Leiden: Brill, 2020.
- Heidemann, Stefan. "A New Ruler of the Marwanid Emirate in 401/1010 and Further Considerations on the Legitimizing Power of Regicide." *Aram* 9–10 (1997–98): 599–615.
- Homerin, Th. Emil. "Close Encounters of the Sufi Kind: Ibn al-Fāriḍ, 'Umar al-Suhrawardī, and Two Poems by Ibn al-Khiyamī." *Journal of Sufi Studies* 6.1 (2017): 117–132
- al-Ḥurr al-Āmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Amal al-āmil fī dhikr 'ulamā' Jabal 'Āmil*, 2 vols. Baghdad: Maktabat al-Andalus, 1965–66.
- Ibn Abī Ṭayy al-Ṭā'ī al-Ḥalabī. *al-Ḥāwī fī rijāl al-shī'ah al-imāmiyyah*. Ed. Rasūl Ja'fariyān. Tehran: Kitābkhānah-yi Takhaṣṣuṣī-yi Islām va-Īrān, 2000.
- Ibn al-Ādīm, Kamāl al-Dīn. *Bughyat al-ṭalab fī tārikh Ḥalab*, 12 vols. Ed. Suhayl Zakkār. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- Ibn 'Asākir, 'Alī b. al-Ḥasan. *Tārikh madīnat Dimashq*, 80 vols. Ed. Umar b. Gharāmah al-'Umrawī. Beirut: Dār al-Fikr, 1995–2000.
- Ibn 'Asākir, 'Alī b. al-Ḥasan. *Tahdhīb Tārikh Dimashq*, 7 vols. Ed. 'Abd al-Qādir Badrān. Beirut: Dār al-Masīrah, 1979.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. *Lisān al-Mizān*, 10 vols. Ed. 'Abd al-Fattāḥ Abū al-Ghuddah. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 2002.
- Ibn al-'Imād al-Ḥanbalī, 'Abd al-Ḥayy. *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*, 8 vols. Cairo: Maktabat al-Qudsī, 1931.
- Ibn Shahrāshūb, Rashīd al-Dīn Abū Ja'far Muḥammad b. 'Alī. *Ma'ālim al-'ulamā'*. Ed. 'Abbās Iqbāl. Tehran: Maṭba'at Fardīn, 1934.
- al-Iṣfahānī, Mīrzā 'Abd Allāh. *Riyāḍ al-'ulamā' wa-ḥiyāḍ al-fuḍalā'*, 6 vols. Ed. al-Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī. Qum: Maṭba'at al-Khayyām, 1980.
- Al-Karājīkī, Abū al-Fatḥ. *Kanz al-fawā'id*, 2 vols. Ed. 'Abd Allāh Ni'mah. Beirut: Dār al-Aḍwā', 1985.
- Al-Karājīkī, Abū al-Fatḥ. *Kitāb al-Tafḍīl*. Ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith and al-Shaykh Muḥammad al-Ākhūndī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1950.
- al-Khwānsārī, Muḥammad Bāqir. *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa-l-sādāt*, 8 vols. Ed. Asad Allāh Ismā'īliyān. Tehran: Maktabat Ismā'īliyān, 1970–72.
- al-Khwārizmī, Hibat Allāh b. 'Abd al-Wāḥid. *Kitāb al-Manāqib wa-l-mathālib*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1999.
- Etan Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Ṭāwūs and His Library*. Leiden: E.J. Brill, 1992.
- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Bihār al-anwār al-jāmi'ah li-durar akhbār al-a'imma al-aṭḥār*, 107 vols. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1992.
- al-Mizzī, Jamāl al-Dīn Yūsuf. *Tahdhīb al-Kamāl fī asmā' al-rijāl*, 35 vols. Ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1983–92.
- Modarressi Tabataba'i, Hossein. *An Introduction to Shī'ī Law*. London: Ithaca Press, 1984.

- al-Muhājir, Jaʿfar. *al-Karājikī, Muḥammad b. ʿAlī b. ʿUthmān (d. 449 AH/1057 AD): ʿAşruhu, sīratuhu, ʿālamuhu al-fikrī wa-muşannafātuhu*. Qum: Muʿassasat Turāth al-Shīʿah, 2013.
- Muntajib al-Dīn b. Bābawayh al-Rāzī. *Fihrist asmāʾ ʿulamāʾ al-shīʿah*. Ed. ʿAbd al-ʿAzīz al-Ṭabāṭabāʾī. Beirut: Dār al-Aḍwāʾ, 1986.
- al-Nūrī al-Ṭabrisī, Ḥusayn Taqī. *Mustadrak al-Wasāʾil*, 3 vols. Tehran: s.n., 1900–3.
- Ritter, Thomas. *Die Marwāniden von Diyār Bakr. Eine kurdische Dynastie im islamischen Mittelalter*. Würzburg: Ergon Verlag, 2000.
- al-Şafadī, Şalāḥ al-Dīn Khalīl b. Aybak. *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, 29 vols. Ed. Aḥmad al-Arnāwūṭ and Turkī Muşṭafā. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2000.
- Stewart, Devin J. “al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044).” Pp. 167–210 in *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*. Ed. Oussama Arabi, David S. Powers, and Susan A. Spector. Leiden: Brill, 2013.
- Stewart, Devin J. “An Eleventh-Century Justification of the Authority of Twelver Shiite Jurists.” Pp. 468–97 in *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone*. Ed. Asad Q. Ahmad et al. Leiden: Brill, 2015.
- al-Ṭabāṭabāʾī, ʿAbd al-ʿAzīz. “Maktabat al-ʿAllāmah al-Karājikī li-aḥad muʿāşirīhi.” *Turāthunā* 43–44 (1416 AH [1995–96 CE]): 365–404
- al-Yāfiʿī, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Asʿad. *Mirʾāt al-janān wa-ʿibrat al-yaqzān fi maʿrifat mā yuʿtabar min ḥawādith al-zamān*, 4 vols. Ed. Khalīl al-Manşūr. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1997.
- Yāqūt al-Ḥamawī. *Muʿjam al-buldān*, 6 vols. Ed. Ferdinand Wüstenfeld. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1869.
- Yāqūt al-Ḥamawī. *Muʿjam al-udabāʾ: Irshād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*, 7 vols. Ed. Iḥsān ʿAbbās. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.
- al-Zabidī, Murtaḍā. *Tāj al-ʿArūs min jawāhir al-Qāmūs*, 40 vols. Ed. Muşṭafā Ḥijāzī. Kuwait: Wizārat al-ʿĀlām, 1993.
- al-Ziriklī, Khayr al-Dīn. *al-ʿĀlām: Qāmūs tarājim li-ashhar al-rijāl wa-l-nisāʾ min al-ʿArab wa-l-mustaʿribīn wa-l-mustashriqīn*, 8 vols. Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn, 2002.

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt | Volume: 3

Sayı | Issue: 1

Haziran | June 2021

## The Bektashi Order, Sufism, and Shi'ism in the Work of Baba Rexheb, a Bektashi Sufi of 20th Century

*20. Asrın Bektaşî Sûfîsi Baba Receb'in Çalışmalarında Sûfilik, Őilik ve Bektaşî Tarikatı*

### SeyedAmirHossein Asghari

*Dr., Indiana University, Department of Middle Eastern Languages and Cultures*

*İndiana Üniversitesi, Ortadoğu Dilleri ve Kùltürleri Bölümü*

*Bloomington, IN./USA*

[sasghari@iu.edu](mailto:sasghari@iu.edu) <https://orcid.org/0000-0001-8850-7591>

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi | Date Received:** 24.09.2020

**Kabul Tarihi | Date Accepted:** 27.04.2021

**Yayın Tarihi | Date Published:** 30.06.2021

**DOI:** <https://doi.org/10.48203/siader.799560>

**Atıf | Citation:** Asghari, Seyed Amir Hossein. "The Bektashi Order, Sufism, and Shi'ism in the Work of Baba Rexheb, a Bektashi Sufi of 20th Century". *Turkish Journal of Shiite Studies* 3/1 (June 2021): 51-74.

doi: [10.48203/siader.799560](https://doi.org/10.48203/siader.799560)

**İntihal:** Bu makale, *ithenticate* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by *ithenticate*. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader>

**mailto:** [turkishshiitestudies@gmail.com](mailto:turkishshiitestudies@gmail.com)

**Abstract**

The Bektashi order is known for its Shī'ī roots. However, there are contradictory interpretations in determining the origins or teachings of the Bektashi order. This paper studies the Bektashi order focusing on *Mysticizma Islame dhe Bektashizma* by Baba Rexheb (1901-1995). I argue that his work plays a vital role in explaining traditional Bektashi thought and its transition to the modern era. This paper attempts to illustrate the Bektashi order's pertinence to Sufism and Shī'ī Islam through his work. Albert Doja (2006) and Yuri Stoyanov (2012) have criticized *Mysticizma Islame dhe Bektashizma* for attempting to "drastically change the Bektashi Order" or "what they can manage to do with their ideological schemes when their prestige is at stake". This paper will access those claims by considering Baba Rexheb's works, and the account of his life portrayed in *The Sufi Journey of Baba Rexheb* (2009) and other resources. In what continues, it tries to explain that those modern claims in discrediting Baba Rexheb's work are historically unlikely.

**Keywords:** The Bektashi Order, Bektashi Creeds, Shī'ism, Baba Rexheb, Sufism

**Öz**

Bektaşî tarikatı Şîî kökleriyle tanınır. Ancak Bektaşî tarikatının kökenleri veya öğretilerini tespit etme noktasında çelişkili iddialar söz konusudur. Bu makale Bektaşî tarikatını, Baba Receb'in (1901-1995) *Mysticizma Islame dhe Bektashizma* isimli eserini merkeze alarak incelemektedir. Bana göre onun bu çalışması geleneksel Bektaşî anlayışını açıklamada ve bu anlayışın modern döneme uyumlu hale getirilmesinde hayati role sahiptir. Bu makâlede, onun bu eseri üzerinden Şîîlikle tasavvufun uyumu noktasında Bektaşî tarikatının örnekliliği üzerinde durulmaktadır. Albert Doja (2006) ve Yuri Stoyanov (2012) *Mysticizma Islame dhe Bektashizma*'yı "Bektaşî tarikatında köklü değişim" veya "prestijleri tehlike altında olduğunda insanların fikri duruşlarında ne tür dönüşümlere başvuracakları" noktasında ele almışlardır. Bu makalede, Baba Receb'in kendi eserleri, *The Sufi Journey of Baba Rexheb* (2009) ve diğer kaynaklardaki hayatıyla ilgili bilgileri temel alınarak söz konusu iddialar incelenecektir. Devamında Baba Receb'in çalışmasının itibarını sarsan bu modern iddiaların tarihsel olarak temelsiz olduğu kanıtlanmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Bektaşî Tarikatı, Bektaşîliğin Kökenleri, Şîîlik, Baba Receb, Sûfîlik

## Introduction

The distress placed by Communist policymakers of Albania (1944-1991) on religious communities in general and the Bektashi Order, in particular, is uncountable.<sup>1</sup> The result of their policies was a ban on any kind of teaching and practice of religion on the one hand, and destroying or changing the function of religious centres into state-owned public entities, or elimination of their literature and clerics on the other. Where all other religious communities of Albania<sup>2</sup> were related or at least connected themselves to a supporting centre outside of the boundaries of the country, Bektashism had no other outside centre: Albania was home to *Kryegjyshata Botërore Bektashiane* (the World Headquarters of the Bektashi Order), after Atatürk's ban on all Sufi practices in 1925 in Turkey. Therefore, Baba Rexheb (1901-1995), in the introduction to his work, alludes to the insufficiency of Bektashi literature in the Albanian language.<sup>3</sup>

Historians date Bektashism back to the appearance of Ḥājī Baktāš Walī (d. ca.1271) in the thirteenth century in Anatolia. Bektashism as an organized Sufi Order,<sup>4</sup> however, begins with the emergence of Pīri Thānī known as Bālīm Sūltān (1457-1517) in the fifteenth century. Throughout its history, the Bektashi Order produced its own Sufi literature, poetry (Turkish: *nefes*) and practical Sufi rituals. The number of such works is beyond counting, but they include outstanding literature that emphasizes Bektashi doctrines and esoteric interpretation of Scripture, the nature of God, humans and the

<sup>1</sup> It was not only Albania that was affected. The Bulgarian historian and anthropologist Nevena Gramatikova, in her "Changing Fates and the Issue of Alevi Identity in Bulgaria" narrates how the post-communist Alevi generation lost their identity and how she managed to learn about her religious identity. see: Nevena Gramatikova and International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations., *Neortodoksniġāt Islġām V Bŭlgarskite Zemi : Minalo I SŭVremennost*, 1. izd. ed. (Sofġia: IK "Gutenberg", 2011). Nevena Gramatikova, "Ethnology of Sufi Orders: Theory and Practice. Proceedings of the British-Bulgarian Workshop on Sufi Orders" (paper presented at the the British-Bulgarian Workshop on Sufi Orders, 2000). For more on the notion and definition of Alevi and Bektashi see Cenksu Ūçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015). Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliđi : Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014). Fevzi Rençber, *Hakk Muhammed Ali Aşkı : "Adıyaman Alevileri"* (2014). For more on rituals see Baharlı, İlgar. "Safeviler Döneminde Sema (Semah) (Kronikler, Seyahatnâmeler ve Minyatürlerde)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* /97 (2021): 11-28. İlgar Baharlı, "Pre-Safavid Sema (Semah) Accompanied with Sufi Classics," *Journal of Alevism-Bektashism Studies* 22 (2020).

<sup>2</sup> Including Sunni, Bektashi and Alevi communities, the Catholic and Orthodox Churches.

<sup>3</sup> Rexhebi, *Misticizma Islame Dhe Bektashizma* (New York: Printed by Waldon Press, 1970).

<sup>4</sup> The hierarchy of the Bektashi Order is usually depicted as aspirants (Ashiks, Dashamirës in Albanian), initiated disciples (myhibs, lit. lovers) and clerics of different ranks: dervishes, Babas (or prindës), gjyshs/jüşh (or Dedes), and finally the kryegjysh (DedeBaba) at the top. For more, see Nathalie Clayer, "The Bektashi Institutions in Southeastern Europe: Alternative Muslim Official Structures and Their Limits," *Die Welt des Islams* 52, no. 2 (2012): 183-203. There are, however, Albanian equivalents of the Turkish terms such as Baba and Dede. However, in the Albanian Bektashi Order, the Turkish ranks are still used to refer to Baba and Dede or DedeBabā. Algar; puts the hierarchy as follows: "āşeġ, moġebb, darviş, Baba, kalġfa, and—standing somewhat outside the series—moġarrad." See Hamid Algar, "Bektāşiya," in *Iranica* (1989).

world. In general, it shares the Islamic Sufi idea in which Divine love and human perfection through faith and practice is a core theme. As such, Turkish mystic literature owes to Bektashi Sufis their way of understanding the Divine love and its relation to man.<sup>5</sup>

### 1.1. Post-Ottoman and Modern Scholarship and Bektashism

Post-Ottoman and modern scholars tend to define the Bektashi Order in very diverse and sometimes contradictory terms. Some have stressed the non-Islamic origins of the Bektashi beliefs. It is important to note, that a considerable amount of ethnographic studies in the Balkans during the last century have been made to serve nationalistic and ideologized policies. While some of those scholars call the Bektashi Order pagan or heterodox, others try to depict it as Sunni, Shi'a, or a mixture of paganism, Christianity and Islam. Intriguingly, in some of these studies, the Bektashi order was ascribed to be affiliated to French Masonic Lodges, and in another case to the *Dönme* Jews and Sabbatai Zevi's (1626-1676) movement.<sup>6</sup> Stoyanov describes Ottoman Balkans historiography, especially after World War II, as tending to disregard the Islamic fundamental of their beliefs and rituals.<sup>7</sup> He, moreover, stresses the fact that populist historiographers of the post-communist Balkan were inspired by the thesis of pre-Ottoman Christians that identify the Balkan's *Kızılbaş* (Qizilbaş) and Bektashi community with pre-Ottoman Christians. This populist historiography "retained its appeal and potential to be politically instrumentalized."<sup>8</sup> Clayer, on the other hand, expresses the confusion in the depiction of Bektashism and adds that there are divergences with the image of Bektashism as it is generally constructed by intellectuals as a non-Islamic Bektashism. On the other hand, there are also certainly divergences within Bektashism mainly organized locally around holy men with

<sup>5</sup> Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill,; University of North Carolina Press, 1975), 337.

<sup>6</sup> Richard Davey, *The Sultan and His Subjects*, A new ed. (London: Chatto & Windus, 1907), 97. It is also important to point to a reverse theory i.e. the impact of the Bektashi Order on Sabbatians. For more on this see Ada Rapoport-Albert and Deborah Greniman, *Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi: 1666--1816*, Littman Library of Jewish Civilization (Oxford ; Portland, Or.: Littman Library of Jewish Civilization, 2011). Also for more in Turkish resources on Zevi see Cengiz Şişman, "Sabatay Sevi," in *TDV İslâm Ansiklopedisi* ( TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008). Antoine Galland et al., *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar (1672-1673)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998).

<sup>7</sup> Yuri Stoyanov, "Contested Post-Ottoman Alevi and Bektashi Identities in the Balkans and Their Shi'ite Component," in *Shi'i Islam and Identity: Religion, Politics and Change in the Global Muslim Community*, ed. Lloyd V. J. Ridgeon (London; New York: I.B. Tauris : Distributed in the United States and Canada exclusively by Palgrave Macmillan, 2012), 183.

<sup>8</sup> Ibid., 184.

metaphysical power.<sup>9</sup> It is beyond the limits of this paper to investigate all these controversial theories. We do, however, briefly consider some of them as instances of the post-Ottoman and modern scholarship on Bektashism.

In 1942, Ernest Amsaur in his "The Bektashi Dervishes and the Young Turks" emphasizes the Bektashi Order's liberal doctrines. He points out that "In its doctrines and beliefs the Bektashi Order is liberal. It is certainly not orthodox Sunnite, nor, for that matter, is it orthodox Shi'ite."<sup>10</sup> On the other hand, others refer to the grouping of Allah, Muhammad and Ali in the Bektashi Order, linking it to the Christian Trinity. Robert Elsie, by keeping in mind the Shi'ite trend of Bektashi order, alludes to a form of a trinity: "The figures of Allah, Muhammed and Ali have thus come to constitute a sort of Bektashi trinity."<sup>11</sup> Later, however, he emphasizes that "The Bektashi, like other Shi'ites, revere the twelve imams, particularly Ali of course, and consider themselves descendants of the sixth imam, Jafer Sadik [Arabic: Ja'far Al- Şādiq]."<sup>12</sup> Karin Vorhoff indicates that the nature of Bektashi doctrine is different from Shi'ism: Haci Bektas Veli serves to distinguish Anatolian Alevism unequivocally from Shi'ism as it is represented by the Islamic Republic of Iran.<sup>13</sup> Vorhoff's paper ignores historical sequences and confuses socio-political events, movements, and interpretations with the core creeds or beliefs. Historical Shi'ism has as a core belief the succession of Ali after the death of Muhammad. Different Shi'ite communities may follow different juristic schools but that still does not make them non-Shi'a. On the other hand, the Iranian Islamic Republic is a modern phenomenon and it is well-known that the developments of Bektashism go back to the fourteenth century AD. Vorhoff may want to express the idea that the contemporary Bektashi community of Turkey is not adhering to contemporary political Shi'ism which was developed and promoted after the Iranian Islamic Revolution in 1979. These are, however, two different fields and categorizing them together causes misunderstandings of the common core creeds of Shi'ite and Alevi groups throughout history.

The same problem appears in Stoyanov's article entitled "Contested Post-Ottoman Alevi and Bektashi Identities in the Balkans and their Shi'ite Component" where he repeats Vorhoff's statement that anthropologists have encountered the Bektashi community's "unwillingness to associate with the modern Twelver Shi'ism

<sup>9</sup> Clayer, "The Bektashi Institutions in Southeastern Europe: Alternative Muslim Official Structures and Their Limits," 202.

<sup>10</sup> Ernest Edmondson Ramsaur, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*, Princeton Oriental Studies: Social Science, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957).

<sup>11</sup> Robert Elsie, *The Albanian Bektashi: History and Culture of a Dervish Order in the Balkans* (London: I.B.Tauris, 2019), 44.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Karin Vorhoff, "'Let's Reclaim Our History and Culture!': Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey," *Die Welt des Islams* 38, no. 2 (1998): 273.



tradition of post-1979 Iran." Yet, he admits that "their belief and their ritual system make them qualify as part of the large tradition of Shi'ite Islam."<sup>14</sup> Allegedly, the above-given ideas expose confusion between religious beliefs per se and individual or community political or social trends favouring one system or another. To figure out this problem, it is helpful to refer to Schimmel's historical studies on Islamic mysticism in which she concludes, "The Bektashis have always maintained strong relations with the Imamiya-Shia in Iran."<sup>15</sup> What Schimmel depicts is more prominent than modern political or social movements. She narrates the interaction of very core beliefs that integrate Shi'ism and Sufism on the one hand and the expansion of a mystical interpretation of revelation from Iran to the whole Persianate world on the other.

Another interpretation describes the Bektashi Order as Shi'a extremists. (*Ghulāt Shi'a*). The term *Ghulāt Shi'a* itself, however, is a controversial expression among scholars of the Shi'a Islam. The reason lies in the ambiguity of the definition of the extremist Shi'ites and what they represent. While some categorize the attribution of cosmic and metaphysical roles to the Shi'a Imams as an indicator of extremism (*Ghuluww*), others see it as "the old esoteric tradition,"<sup>16</sup> or a "non-rationalist tradition"<sup>17</sup> which not only have nothing to do with "extremism," but indeed can be taken as the original form of Shi'ism. Nevertheless, Matti Moosa, for instance, in his "Extremist Shi'ites: The Ghulat Sects" includes the Bektashi Order along with Ghizilbāsh and others among the Shi'i extremist and defines extremists as "those Shi'ites who deify Imam Ali and the rest of the Imams"<sup>18</sup> Further, in a chapter entitled "Trinity," he presents evidence for the claim that the love for Allah, Muhammad, and Ali among the Bektashi community "is so close that it amounts to a doctrine of Trinity."<sup>19</sup> It appears that Moosa applies a literalist interpretation of the inward (*Bāṭinī*) connotations of the Bektashi or Shi'i-Sufi poetry and concepts. Moosa refers to the poetries of Sefil Abdal, Perişan Baba as evidence for his claim:

Sefil Abdal writes:

"God, Muhammad, Ali, all are one secret (Allah, Muhammet, Ali hep bir sırdır)"

and Perişan Baba says:

"The Divine Reality, Muhammad, Ali are true (Hak, Muhammet, Ali haktır)"

Pir Mehmet in a nefes expresses the same thought:

<sup>14</sup> Stoyanov, "Contested Post-Ottoman Alevi and Bektashi Identities in the Balkans and Their Shi'ite Component," 191.

<sup>15</sup> Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 338.

<sup>16</sup> Mohammad Ali Amir-Moezzi, Eric Ormsby, and Hasan Ansari, "Silent Qur'an and the Speaking Qur'an: Scriptural Sources of Islam Between History and Fervor," (2016): 105.

<sup>17</sup> Ibid., 106.

<sup>18</sup> Matti Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, 1st ed., Contemporary Issues in the Middle East (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1987), xxiii.

<sup>19</sup> Ibid., 132, 35-6.

He also says:

"There is no God but God " is love (*Muhabbettir Lailaheillallah*)

"Muhammad the Prophet of God " is love (*Muhabbettir Muhammet Resulullah*)

"Ali, Prince, Saint of God" is love (*Muhabbettir Ali Şah veliyullah*)

Three names, in meaning one, love. (*Üç isim, manada birdir muhabbet*)

Love is the light which Gabriel saw (*Cibrilin gördüğü nurdur muhabbet*)

In the midst of God Muhammad Ali. (*Allah Muhammet Ali ortasında*)

There are considerable references in Shī'ī creeds regarding the relationship between Muhammad and Ali. Based on a Shī'ī interpretation and narrations of the Imams, Ali in the Quran is described as the Soul of Muhammad in 3:61, where God talks to Muhammad as follows: "Should anyone argue with you concerning him, after the knowledge that has come to you, say, Come! Let us call our sons and your sons, our women and your women, our souls and your souls, then let us pray earnestly, and call down Allah's curse upon the liars.' (Quran, 3:61)" On many other historical occasions, Muhammad calls Ali his brother or successor (*Waşī*). Still, in many prayers of visitations, Muhammad and all infallible Imams are called upon as "One Light." Moosa's interpretation of the popular poets seems to be done regardless of the theoretical foundations of these concepts in both Shī'ī and Sufi sources. The perfect man (*Insan al-Kāmil*), for instance, is both manifest of the name and attributes of God and His vicegerent on earth in Islamic theoretical Sufism. On the other hand, Wilāyah is the inner side of the prophethood (*Nubuwwah*). It is in this sense that Muhammad and Ali represent two sides of one reality. This, however, does not mean that they are incarnated or are one person, rather their spirit is of a transcendent reality that stands beyond other realities, and their soul is annihilated in their Divine beloved. The sample poetries that Moosa uses do not represent the deification of Ali. Those are the continuation of the esoteric understanding of the role of *Walī* which is based on certain Hadith resources.

Moosa, on the other hand, when he translates Turkish popular poetry by Sefil Abdal as "God, Muhammad, Ali, all are one secret," takes the secrecy of the relationship between Allah, Muhammad, and Ali as a Trinity or deifying Ali. As mentioned, a literal reading of an esoteric concept causes such a result as has been the case in historical debates between Sufis and their opponents. Literalist interpretations of esoteric ideas have caused countless debates among the Sufis and their opponents.<sup>20</sup> Next, we will briefly discuss Baba Rexheb's response to this interpretation.

<sup>20</sup> For more on this, see John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (2015). Thierry Zarcone and Angela Hobart, *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World* (2017).

## 1.2. Baba Rexheb's Life and His Contribution to the Exploration of Bektashi Doctrines

Baba Rexheb (Albanian: Baba Rexhepi, Baba Rexheb, Arabic Rajab, Turkish: Recep) (1901-1995), was born in Gjirokaster in southern Albania. At an early age, he received a Bektashi education from Selim Ruḥī Baba (1869-1944) and was thus initiated into the Order as *Muḥib* at the age of seventeen. This master is the one who expressed the naming of Baba Rexheb as follows: Summiya Ismuhū Bi al-Rajab al-Fard Barakahu Allāhu wa ʿazzahū “He was named with the name of Rajab, the Solitary. May God bless him and exalt him.”<sup>21</sup> It is important to mention that Selim Ruḥī Baba was a disciple of Ali Ḥaqī Baba (d. 1907) who was authorized as Baba in Turkey by Tūrabi Dede. Baba Rexheb narrates the following about Ali Ḥaqī Baba's last day of life when he asked for a pen and a paper from his Murid i.e., Selim Ruḥī, and wrote a couplet in Persian. He had mastery in Turkish and Persian poetry. His pen name was Khākī. Trix provides an English translation of that line:

*No friend remains for you, Khākī, but sighs and wails  
So you must say, “praise to God” that this remains for you*<sup>22</sup>

Baba Rexheb advanced to the rank of Dervish at the age of twenty-one. In the tradition of Albanian Bektashism, he remained celibate and served his master for twenty years. Meanwhile, he continued his Islamic education in Gjirokastra's Medrese (Islamic School) and received his Icāzatnāme (Diploma) in 1925, which acknowledged him as a young Islamic theologian and scholar. The traditional Bektashi and Islamic education equipped him with knowledge of Arabic, Turkish, and Persian languages and literature.

It was the emergence of WWII and the challenging situation for religious authorities under the rule of the Albanian Communist party that eventually changed the pattern of Baba Rexheb's life and made him leave his *Teqe* (lodge, Albanian: Teqe, Turkish: Tekke, Persian: Tekye) and country.<sup>23</sup> He escaped to the United States of

<sup>21</sup> See Frances Trix, *The Sufi Journey of Baba Rexheb*, 1st ed. (Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2009), 22.

<sup>22</sup> See *ibid.*, 42.

<sup>23</sup> Baba Rexheb, in his conversation with Francis Trix, explains why he had to flee from Albania: I made propaganda against Communism. So if the Communists caught me, they would have killed me. Of course, I had to go. [Selim Ruḥī] Baba knew this. I said to him: ‘Now there is no other way, I must be going.’ ‘Very well,’ he said. ‘Then may it go well.’ I went from there, from Gjirokastra to Shkodra. From Shkodra, then by way of the sea, I came to Italy. I lived there [for] four years, in a camp. See *ibid.*, 23. He then went to Bektashi lodge in Egypt but was concerned for its future and decided to move from there to the United States. He explains, “I went there. I stayed four years in Egypt. Then I saw that the tekke would be destroyed there. And it was not a good place for us because the Arabs didn’t like us [Albanians]. Naturally, being Sunni they did not like tekkes. And a day would come when they would destroy the tekke. As a matter of fact, that is just what happened.” *Ibid.*, 24.

America in 1953, where he was able to establish the first Bektashi *Teqe* in Detroit with the help of Albanian Muslim immigrants in 1954. Baba Rexheb's attempt to establish a *Teqe* in the United States, whether he foresaw it or not, perhaps saved the Albanian Bektashi tradition and teachings from all of the attacks and persecution of the Communist regime. In doing so, he continued to write the Bektashi teachings even though he had limited resources with him in the United States. We divide his life into three phases:

A: Becoming a celibate member of Bektashi *Teqe* (Sufi lodge) of Gjirokaster in Albania at an early age and gaining Bektashi knowledge and practice under the guidance of Selim Ruḥī Baba (1869-1944). Selim Ruḥī was himself trained by Ali Ḥaqī Baba (d. 1907) who was a disciple of Tūrabi Dede (d. 1868) of Turkey. This indicates that he trained under the last generation of the influential and knowledgeable traditional Bektashi Sufis at the end of the Ottoman Empire and before the Communism era, after which gaining traditional Bektashi knowledge from a master was not easy.

B: Escaping the limitations caused by the prohibition of practicing religion in Communist Albania and moving to the United States of America, where he founded the Bektashi lodge in the Detroit suburb of Taylor with the help and collaboration of the Albanian Bektashi community in exile.

C: Composing the *Misticizma Islam dhe Bektashizma* and reviving other Bektashi teachings for post-communist readers in particular who had lost their connection with their tradition under the Communist regime. It is worth mentioning that traditionally, the Bektashi teaching was mostly passed orally from one generation to another. Based on Baba Rexheb's claim in his introduction to *Misticizma Islame dhe Bektashizma*, this is the first book of its kind written in the Albanian language.<sup>24</sup>

### 1.3. Baba Rexheb, Islamic Mysticism, and the Bektashi Order

*Misticizma Islame dhe Bektashizma*<sup>25</sup> (*Islamic Mysticism and Bektashism*) was written in 1969 and first published in 1970 in Michigan. Later on, selections of the book were translated into English by Bardhyl Pogoni (1925-1985) and published in 1985.

<sup>24</sup> Rexhebi, *Misticizma Islame Dhe Bektashizma*..

<sup>25</sup> *Misticizma Islame dhe Bektashizma* is one of the most-read books by a Bektashi Sufi of the modern era. Clayer quotes Metin Izeti's remark that the most read books among the Bektashi community are as follows: Baba Rexheb's *Misticizma Islame dhe Bektashizma*, Na'īm Frashëri's *Fletore e Bektashinjët* and *Qerbelaja/Karbala Mathnawi* and the "Hadikatus Suada" ("*Ḥadiqah al-Su'adā*") by Muḥammad b. Sulaymān Fuḍūli (885 ?-963/1480?-1556), (in Turkish Fuzūli). *Ḥadiqah* is a Turkish translation drawn from the "*Rawḍat al-shuhadā*" of Ḥusayn Wā'iz Kāshifi" read during the period of *matam/matem* (beginning of the month of Muharram). Clayer, "The Bektashi Institutions in Southeastern Europe: Alternative Muslim Official Structures and Their Limits," 203.

Regarding its importance, there are several factors to be considered. One is the author himself, who, as a Bektashi Sufi, received his knowledge of Bektashism from traditional mentors in pre-communist Albania and late Ottoman Turkey. Moreover, the book includes not only Bektashi teachings, but also theoretical concepts of Islamic mysticism and hagiographies of some Sufi saints. Therefore, it covers a broader area than the Bektashi Order, putting it into a historical or phenomenological conversation with the history of the Islamic Sufi tradition. On the other hand, the Bektashi World Headquarters in Albania acknowledged this book as an essential source of the Order and its creeds. *Misticizma Islame dhe Bektashizma*, therefore, plays a significant role in articulating Bektashi's history and beliefs for its followers.<sup>26</sup>

*Misticizma Islame dhe Bektashizma* is divided into two parts, each containing several chapters. The first part includes, as mentioned briefly, the history of Sufism, its definitions and roots, Sufi terminology, and short biographies of great Sufis. Baba Rexheb uses this part to tie Bektashi's beliefs to the general history of Sufism. He begins with a definition of Islamic Sufism and Spirituality. According to him, Spirituality is the awareness that leads to human perfection; it endows individuals with virtuous conduct and frees them from worldly concerns. Only then can a person achieve the ultimate goal, which is total unification with the Beloved: God Almighty.<sup>27</sup> This practice is then what leads man to the path of perfection, equipped with all moral principles along with His love.<sup>28</sup> Baba Rexheb defines Sufism based on both theoretical and practical elements. As a result of wayfaring, "man will become sacred, reaches to the highest steps of morals, and discovers the hidden treasures (*Kanz Makhfi*) and merges and remains in the throne of God which in the Sufi terminology is called 'subsistence with God' (*Baqā' Billāh*)."<sup>29</sup> He discusses the unity of God (*Tawhīd*) and provides an interpretation of some Quranic verses such as 21:30 and 66:8 to allude to the discussion of the Unity of Being or the Unity of Existence (*waḥdat al wujūd*)<sup>30</sup> and

<sup>26</sup> Mainly in the Albanian-speaking lands such as Albania, Kosovo, and Macedonia.

<sup>27</sup> Rexhebi, *Misticizma Islame Dhe Bektashizma*, 1.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Though many claimed that the Unity of Being or the Unity of Existence is an expression used by Ibn 'Arabī, Chittick argues that this is misleading, for Ibn 'Arabī never applied this expression in his works. He rather used "Real Being" and that real being is One, arguing that there is no Real Being but God and that everything other than God is unreal being. Chittick argues that this is comparable to Avicenna's position that all things are possible or contingent save the Necessary Being. Even when this expression is used by immediate followers of Ibn 'Arabī, Chittick argues that they did not give it a technical sense. See William Chittick, "Ibn 'Arabī," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ed. Edward N. Zalta (Spring 2020 Edition).

Muhammadan Reality. To some, this may suggest a turn to Akbarian mystical theology in the Bektashi Order or to that of the Qizilbāsh or Ḥurūfī movements.<sup>31</sup>

In the first chapter, the author explains how Sufism developed in history after the emergence of Islam. Baba Rexheb writes, "Islamic mysticism did not emerge on its own (i.e., out of nowhere), rather it appeared gradually...every Muslim at that time knew that he/she must pray to God wholeheartedly ...and it was known that extraordinary prayers (*Nāfile*) were a great reward from God."<sup>32</sup> He shows that the "Sufi" practice was constituted in the daily practice and beliefs of the early Muslims. Later on, however, forgetfulness and worldly desires caused them to distance themselves from many of those practices. As a result, it was the great endeavor of Sufis to revive the spiritual tradition in later periods. He then returns to the description of Islamic Sufi terminology before recounting the emergence of Sufism in Iraq and the history of Sufism in later periods.

Baba Rexheb mentions some Sufi definitions of the term Sufi and Islamic Sufism and designates that the various meanings of Sufism are rooted in and based on the varying states of individuals who tried to define it, but in the end, they have a common ground. As he explains in his book, all definitions of Sufi allude to a single reality which is self-purifying (Albanian: *pastrimin e shpirtit*) and provides salvation from worldly desires while combating with ego (*Nafs*). He argues that the reason is that the prophetic tradition stands in contrast to all worldly passions.

One of the Baba's resources for Sufi definition is the famous book *Kitāb al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawwuf* by Abu Bakr al-Kalābādhī (d.380/990), one of the earliest extant Sufi authors. By appealing to this text, Baba Rexheb, despite some of the mentioned theories, neither depicts an isolated nor a mixed Bektashi order. As a Baba in the Bektashi Order, he follows the broad Sufi tradition in exploring its nature. He then presents some of those definitions:

- The Sufi is he whose heart is sincere (*safā*) towards God.
- The Sufi is he whose conduct towards God is sincere, and towards whom God's blessing is sincere.<sup>33</sup>

As such, he refers to Ibn 'Arabi and his school of thought and with sympathy explains concepts such as the Perfect Man, the Oneness of Being or the Unity of

<sup>31</sup> The influence of Hurufism into the Bektashi Order is also debated and discussed among the scholars. for more, see: Edward Granville Browne, *Further Notes on the Literature of the Hurufis and Their Connection with the Bektashi Order of the Dervishes* ([Hertford]: [S. Austin], 1907).

<sup>32</sup> Rexhebi, *Misticizma Islame Dhe Bektashizma*, 2.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 29. Both definitions among the others are quoted from Kalābādhī's *Kitāb al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawwuf*. We also used A.J. Arberry's 1935 translation of Kalābādhī's in this section. See Abu Bakr Muhammad Ibn Ibrahim al-Kalabadhi and A. J. Arberry, "The Doctrine of the Sufis = Kitāb Al-Ta'arruf Li-Madhhab Ahl Al-Tasawwuf," (1977).

Existence (*Waḥdat al-Wujūd*), Muhammadan Reality, Qutb and his role in Sufism and suchlike. He focuses on Islamic mysticism, its saints, theoretical and practical aspects, and finally, after this contextual introduction, he introduces Bektashi's beliefs and thoughts to the reader.

To speak about Sufism without any doubt, Baba Rexheb refers to the verses of Qur`ān and Prophetic traditions (*ḥadīth*). He, however, expresses that Spirituality is not limited to Islam and has old roots, and makes it clear that Muslim Sufis have said that Islamic Sufism draws from Islam itself, from the holy Quran, divine sayings (*Ḥadīth Qudsī/ Alb: Hadithi Kudsī*),<sup>34</sup> from the life and practice of prophet Muhammad and his prophetic traditions (*ḥadīth*). Although he indicates the ancient history of mysticism, nevertheless, he does not confirm that the Bektashi creed as a Sufi Order is a "mixture" of different religions or any heterodox beliefs.<sup>35</sup> The pattern in which he writes has a manner, in which verses of the Qur`ān, Prophetic sayings, concepts of theoretical mysticism, a mystical interpretation of Qur`ān and Hadith (*ta'wīl*) are applied within an Islamic context. It is in such a manner that, from Baba Rexheb's perspective, no doubt remains whether Bektashism is a mixed religion, a pagan movement, or Shi'ite extremism (*Ghuluw*).<sup>36</sup>

<sup>34</sup> For more on the notion of Divine Sayings, see A. Graham William, "Ḥadīth Qudsī," in *Encyclopaedia of Islam, Three*, Encyclopaedia of Islam (Brill).

<sup>35</sup> There are accusations of heterodoxy to the Bektashi Order. Hamid Algar in his BEKTĀŠĪYA entry in *Encyclopedia Iranica* defines the Bektashi order as "a syncretic and heterodox Sufi order." He then discusses the interpenetration of the Bektashi and Qizilbaāsh Orders, as a result of which "numerous elements of Shi'ite provenance entered Bektāšī usage." When he describes the way in which a follower is initiated into the Bektashi Order he states that "Initiation into the Bektāšī order thus included a formal profession of faith in Twelver Shi'ism." This, however, according to Algar does not "entail obedience to Shi'ite legal ordinances." See Algar, "Bektāšīya." While Algar indicates that "alcohol was consumed and women participated freely in the ceremony, dancing together with men, [which] gave rise to persistent accusations of debauchery." Ibid. Frances Trix narrates how Baba Rexheb did not consume alcohol during the Muḥabbat or how Ali Hakki [Ḥaqī] Baba, fought with those who consumed alcohol in his lodge in Albania. Trix, *The Sufi Journey of Baba Rexheb*, 36. There is no doubt that consuming alcohol has been performed in some lodges, but it is also evident that some other Baba's oppose it. Baba Rexheb gives an interpretation and definition of the Bektashi order that is compatible with the whole history of Islamic Sufism. In this sense, Baba Rexheb's writings and what Trix narrates from him does not support Algar's definition of the Bektashi Order as heterodox or debauched. On the other hand, Rıza Yildirim, in his Ph.D. dissertation, mentions that Qizilbash took asylum in the Bektashi Order: "All these 'anarchic' and heterodox groups found asylum in the Bektashi Order, which proved the approval of the regime. Ottoman administration, on the other hand, regarded it useful to canalize this unstable social energy into the Bektashi Order so that they would pose less threat to the socio-political order of the Ottomans" (Yildirim 2008, 70) See also Rıza Yildirim, "The Safavid-Qizilbash Ecumene and the Formation of the Qizilbash-Alevi Community in the Ottoman Empire, C. 1500–C. 1700," *Iranian Studies* 52, no. 3-4 (2019). Regarding the above-mentioned quotes and discussion, the question is whether Qizilbāsh-Bektashi relation was an "influence" as Algar states, or "taking asylum" as Yildirim mentions, or it happened based on the common creeds or because of the Qizilbāsh socio-political crisis?

<sup>36</sup> Moosa Matthew (1987), among the others, categorizes the Bektashi Order as extremist Shi'ites who deified Ali. See Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. Baba Rexheb's *Misticizma Islame dhe Bektashizma* does not introduce such a notion at all.

To summarize, chapters of the first part include the foundation of spirituality, the early centuries of Islamic spirituality, the formative period of Sufism, the foundations of the Sufi orders, the fifth century of Islamic spirituality, and spirituality and philosophy.

The second part is devoted to various Sufi orders and especially the Bektashi order and its principles and creeds. In the section on the Bektashi Order, the initial point of Baba Rexheb is that it is an Islamic mystical order that deals with the perfection of the human soul.<sup>37</sup> The wayfarer in this Order should seek proximity and love toward God, purifying himself from all worldly and material desires and replacing them with his beloved in order to reach annihilation in God (*Fanā Fillāh*) and then to survive in a state of subsistence to God (*Baqā Billāh*). Following the tradition of Islamic Mysticism in which “love” plays a canonical role, Baba Rexheb explains the interrelation between the lover and the beloved<sup>38</sup> as follows:

The beloved is the one who constantly circulates in the eyes of the lover. The one who occupies the heart and intoxicates the lover as such that whenever he/she looks, he/she sees nothing but the Beloved. Moreover, when he/she looks in the mirror and sees him/herself, it seems that he/she only finds the Beloved...the beauty of love that has embarrassed (filled) the sky and the earth has circled all universe.<sup>39</sup>

Baba Rexheb again reflects the Islamic Sufi tradition and comments on its principles and shows the interconnection of the Bektashi Order with that tradition.

In speaking of Bektashi principles and their relation to the principles of Islam, Baba Rexheb stresses that "Bektashism follows and respects all Islamic commands and practices. Its foundation is Qur`an and prophetic traditions (Ḥadīth)." He continues to express that Bektashism “worships Allah the exalted and prays to Him, Knows God as the lord of the absolute power and creator of all existence being. Admires Prophet Muhammad and have great respect for Ali.”<sup>40</sup> As mentioned, the basic creeds explained by Baba Rexheb suggest none of the extremist elements. In agreement with many Sufi orders, he emphasizes that Ali is the King of the saints (*Shāhi Evlija*) who knows what

<sup>37</sup> Rexhebi, *Misticizma Islame Dhe Bektashizma*, 121.

<sup>38</sup> Chittick reminds us that a Prophetic tradition ascribes the love relationship between man and God. When Gabriel asks Muhammad what “doing the beautiful” (*al-Ihsān*) means, he replies that: “Doing the beautiful is that you worship God as if you see Him, for if you do not see Him, surely He sees you.” Meybudī, the Persian Sufi, referring to this Hadīth, says that: “This hadith is an allusion to the heart's encounter with the Real, the secret core's convergence with the Unseen, and the spirit's contemplation of the Protector. It is an incitement to sincerity in acts, letting go of wishes and loyalty to what was accepted on the First Day”. See William C. Chittick, *Divine Love Islamic Literature and the Path to God*, (New Haven: Yale University Press, 2013). 224.

<sup>39</sup> Rexhebi, *Misticizma Islame Dhe Bektashizma*, 148.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 122.



is secret and mysterious of the universe and Wilayah from Prophet Mohammad.<sup>41</sup> This too is common with the Shia creeds generally. Thus, as Baba Rexheb puts it, Bektashi principles and doctrines could be summarized as follows:

- Belief in God as Absolute Power and Creator, and faith in and respect to the Holy Quran
- Following the prophetic tradition
- Denying the claims that the Bektashi Order has gone astray or deviated from the Qur`an and Prophetic Ḥadīth and tradition
- Respect and love of the household of the prophet, especially Ali, Fatimah, Hasan, and Hossein. The Bektashi Order regards Ali as master of *Evliā* (saints).<sup>42</sup>
- Islam in the view of the Bektashi Order is a religion of logic and reason; therefore, the performance of the prayers must be accompanied by understanding and awareness of the inner meaning.
- Expression of the importance of Muslims' daily prayers (*Salāt*) and stress on the importance of understanding the meaning of religious duties, otherwise religious practice will be a mere imitation.<sup>43</sup>

To avoid accusations and misunderstanding, while explaining the respect of the Bektashi order to Allah, Muhammad, and Ali, he alludes to the fact that the meaning and importance that Bektashis give to Allah-Mohammad and Ali is misinterpreted by all those who prefer to fight and despise Bektashi principles.<sup>44</sup>

Baba Rexheb's account of the Bektashi creeds is reflective of the Order as a whole. In fact, a great deal of Erkan-name's, or ritual-books, by Bektashi babas<sup>45</sup> share the same view. Muḥammad Ali Ḥilmī Dede-baba (1842-1907), for instance, begins his Erkan-name with a prayer to God and salutation to *Ahl al-Bayt*, and he plays with these concepts through his *Divān-i Ash'ār*. Pieces of these prayers and visitations are found

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> In the discussion of Spiritual instruction, Baba Rexheb also adds, "Only those designated by the Prophet (i.e., the Ahl ul-Bayt, the Twelve Imāms, and the saints) are able to discern the subtleties of reality and the soul".

<sup>43</sup> Rexhebi, *Misticizma Islame Dhe Bektashizma*, 127-9.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> A manuscript *Erkân Nāme* of an unknown author of the Bektashi order, written in 1818 preserved in the Albanian National Archive. It for instance, presents a Shī'i call to prayer. *Adhān*, *Iqāma*, prayer times and collecting between prayers of noon and afternoon also following second *Shahadah* (bearing witness) in *Adhān* with asserting that Ali is the friend of Allah is among those points that leave no doubt of the closeness and resemblance between the Bektashi and Shī'i creeds. Following is the description of the call to prayer in this manuscript in Turkish: *Keyfiyet-i ikamet; Allahu ekber Allahu ekber eşhedu ena ilahe illallah iki defa, eşhedu enne Muhammeden resulallah iki defa, ve eşhedu enne Aliyyen Veliyullah iki defa, hayye ales-salah iki defa, hayye alev-felah iki defa, hayye ala hayri'l-amel iki defa, kad kamedis salah iki defa, Allahu ekber Allahu ekber la ilahe illallah.*

in Twelver Shi'a traditions.<sup>46</sup> Moreover, again resembling Shi'i culture, the Bektashi *Erkân Nâme* treatises are significantly rich and important. They present the state of Shi'i spirit in the Bektashi order.<sup>47</sup> Baba Rexheb continues with a description of the rituals of initiation to the Bektashi Order.

The third section of the book is dedicated to Bektashi Sufi masters, poets, and saints. Baba Rexheb's approach is not similar to detailed historical research. Instead, he tries to enter into a conversation with those Sufis. In these conversations, he does not regard them as an object of his research, he rather has an intimacy with them and puts himself in a sympathetic dialogue with them. He breaks the historical time and joins with them in spiritual language, a simple and at the same time deep language, an approach in keeping with Sufi tradition. He mentions the Bektashi poems to demonstrate how previous Babas and dervishes devoted their life to their Beloved. Following the poems, Baba writes short commentaries on some of those Sufi expressions.

Frances Trix, in her *Spiritual Discourse, Learning with an Islamic Master* (1993) presents the simplicity and at the same time profound nature of Baba Rexheb's teachings. As is known in Sufi studies, sometimes he applies the language of "allusion" (*Ishārat*) and not that of the "announced expression" (*ibārat*). Primarily, this is a form of mystical language. The language of announced expression (*ibārat*) will be revealed by interpretation while the language of allusion (*Ishārat*) needs spiritual hermeneutics which is a journey from outward (*Zāhir*) to inward (*Bātin*).

<sup>46</sup> The following are instances of prayers in Muḥammad Ali Hilmî Dede Baba's (1842/1907) *Erkan Name* in Turkish. It clearly shows the Shi'i- Bektashi affinities in matters related to Wilāyah and Ahl al-Bayt: Bismillahi'r-rahmāni'r-rahîm

Allahümme sallı ve sellim vezid ve bârik 'alâ nûri seyyidinâ ve seyyidi'l-enbiyâ'i Muhammedin Mustafâ allahümme sallı ve sellim ve bârik 'alâ nûri seyyidinâ ve seyyidi'l- evliyâ'i'l-imâmü 'aliyyi'l-mürtezâ ...

The following segment is quoted from the famous Shi'îZiyârat 'Ashûrâ:

Allahümme'l-'an evvele zâlimin zaleme hakkı Muhammedin ve âhiri tâbi'in lehü 'alâ zâlike allahümme'l-'ani'l-'usâyete'lletfî câhedeti'l-Hüseyn ve şâye'at ve tâbe'at 'alâ katli- hi allahümme'l-'anhüm cemî'an...See C. Erdem, "Muhammet Ali Hilmi Dede Baba Erkân-nâmesi" Turk Kult. Hacı Bektas Veli - Arast. Derg. Turk Kulturu ve Hacı Bektas Veli - Arastirma Dergisi 57 (2011).

<sup>47</sup> It should not be neglected that what Baba Rexheb stated concerning the creeds is in line with the writing of almost all of the Bektashi authors. Among them is the Albanian national poet and the Bektashi author Naim Frashëri (1846-1900) in his "Fletorja e Bektashinjet" that was originally published in 1896 in Bucharest. Frashëri states "The Bektashis believe in the True and Mighty God, in Muhammed - Ali, Hadijah, Fatimah, Hasan and Husein. They believe in the twelve imams that are: Imam Ali, Imam Hasan, Imam Husein, Imam Zeynel Abedin, Imam Muhammed Bakir, Imam Jafar al Sadik, Imam Musa Kazim, Imam Ali Riza, Imam Muhammed Teki, Imam Ali Neki, Imam Hasan Askeri, Imam Muhammed Mehdi." See Naim Frashëri, *Fletore E Bektashinjet* (Tiranë: Naim Frashëri, 2000), 9. The statute of the Bektashi Community as well asserts the originality of the Bektashi Order in the Islamic School of Ahl al-Bayt: "Bektashism is a school of the *Ehli Beit* [*Ahl al-Bayt*], an Islamic religious doctrine and practice, which has its roots in the Quran and the teachings of the Prophet Muhammad and of the Holy Imams... ." See *Statuti I Komunitetit Bektashian Shqiptar*, (Vlore: Shtypshkronja "Vlora", 1924), 3.

Confusing allusion and announced expression can lead to misreading the Bektashi position in the Sufi tradition. A good example of such misunderstanding is presented in Albert Doja's "Spiritual Surrender" where he comments on the Sufi-disciple relation specifically in the case of Baba Rexheb and Trix:

But whatever such patented super-informants like Baba Rexhebi may tell us, we must not lose [sic] sight of the fact that what we are observing is exactly what they can manage to do with their ideological schemes when their prestige is at stake.<sup>48</sup>

#### 1.4. Baba Rexheb and Shia Sunni Issues

There are occasions in which Baba Rexheb raises the Shia-Sunni relationship in his conversation with Frances Trix. It is helpful to assess those thoughts to depict his understanding of the relationship between Bektashism and Shia Islam on the one hand and Sunni Islam on the other. One of the early occasions is when he describes the Bektashi lodge in Egypt where he resided for four years after fleeing from Albania to Italy and then making it to Egypt. He makes the following statement:

I saw that the tekke would be destroyed there. And it was not a good place for us because ... Naturally, being Sunni they did not like tekkes. And a day would come when they would destroy the tekke. As a matter of fact, that is just what happened.<sup>49</sup>

He explicitly shows his awareness of Sunni dislike of Tekke in the above statement. He even predicts that the Tekke would be destroyed as eventually happened. Another occasion is when Frances Trix explains how Baba narrates the suppression of the Bektashi Order in the Ottoman Empire:

In his account of the suppression of his order Baba told me how, after the Janissaries had been killed, people came forth blaming the Bektashis for the excesses and the recent sedition of these former elite troops. Hodjas, Sunni religious leaders, who had never accepted that the more Shi'a-like Bektashi should have a place in Ottoman society, spoke out publicly against them and their beliefs, insisting that they either disavow these beliefs or be executed. At this

<sup>48</sup> Albert Doja, "Spiritual Surrender: From Companionship to Hierarchy in the History of Bektashism," *Numen* 53, no. 4 (2006): 483.

<sup>49</sup> Trix, *The Sufi Journey of Baba Rexheb*, 23-4. On another occasion, however, he puts his departure from Egypt as follows: "I saw that the Egyptians were Sunni and that the tekke was the only Bektashi centre there. Also, the monarchy passed from there, a monarchy that had been considered Albanian and that liked Albanians and had allowed them to stay. The new regime did not like the tekke" *ibid.*, 121. Here Baba adds a political cause for enmity for the Bektashi Tekke in Egypt in addition to the religious differences.

point, Baba quoted the famous Bektashi saying that had been the response of many Bektashi clerics to this pressure:

*Ser verimiz, sîrr vermeziz.*

*We give our heads, never our secret.*<sup>50</sup>

The above quote also explains what a historical view and action had been taking place among Bektashi and Sunni scholars of the Ottoman Empire. He also mentions the famous Bektashi saying which refers to the keeping of their secret. What could the secret be? Is that the love of the household of the Prophet and announcing of the others who called themselves Muhammad's successors as oppressors? The above narration indicates the enmity at least between Sunni and Bektashi and on the other hand, depicting the Bektashi Order as "more Shi'a-like." In this statement, it is clear that Baba does not confirm the full identity of the Bektashi Order with Shi'a Islam; nevertheless, he stresses the proximity of Shi'a Islam and the Bektashi Order. Still, on another occasion, it seems that Baba Rexheb believes that the Bektashi Order transcends the Shi'a-Sunni division. Trix states that;

Indeed, the Bektashis do celebrate the major Shi'a holidays of Ashura and Nevruz.

But when I asked Baba Rexheb directly if the Bektashis were Shi'a, he responded in an old Turkish couplet implying that the Bektashis were misled neither by the Sunnis nor the Shi'a.<sup>51</sup>

This is an intriguing statement, and we may well wonder exactly how Baba Rexheb thinks that both Sunnis and Shi'a were "misled." Is he addressing the Shi'a and Sunni as two *Fiqhî* School or is he referring to their creeds? Not only Baba Rexheb but also many other Bektashi scholars such as Na'im Frāsherī among the others have discussed the common principles and affinity between Shi'a and Bektashi creeds.

### **1.5. Additional Notes On The Modern Scholarship's Misapprehension of Baba Rexheb And Shi'i Concepts**

There is a tremendous misapprehension which has led contemporary scholars to wrongly theorize or over-simplify the Shi'i-Bektashi commonalties. In one of such instances, Stoyanov, considering the affinity of the Bektashi creeds to that of Twelver Shi'i in Baba Rexheb's *Misticizme Islame dhe Bektashizma*, states, "Internal development and the renewed contacts with the principal religious and theological centres of Middle Eastern Twelver Shi'ism seem to indicate that the ongoing Bektashi revival in Albania may follow a trajectory of further rapprochement with the mystical and

<sup>50</sup> Ibid., 28.

<sup>51</sup> Ibid., 30.

intellectual forms of Twelver Shi'ism."<sup>52</sup> While Stoyanov mentions that Baba Rexheb's book is the most influential book in post-World War II Albanian Bektashism,<sup>53</sup> he analyzes the proximity in creeds as a result of "internal development" and "renewed contacts" with the Twelver Shi'ism. In fact, Baba was not in contact with Twelver Shi'ism and as his account of his life is a witness to his training by traditional Bektashi babas, namely Ali Hakki [Ḥaqī] Baba and Selim Ruḥī Baba in Albania. Furthermore, following the Communist regime's enmity toward religious communities and religion generally, he migrated in the 1950s to the United States of America. All these happened years prior to the fall of the communist regime and well before the Iranian Islamic revolution in 1979. The book itself was written in the mid-1960s and first published in 1970. Outside of Baba Rexheb's work, one finds the spread of Shi'i creeds in countless popular poems (Albanian: Bejtaji, Turkish: Nefes), *Erkân Nāme* and other Bektashi sources from the Balkans.

In a similar vein, Albert Doja's *A Political History of Bektashism in Albania* attempts to provide yet another explanation as to why there is proximity to Shi'i creeds in Baba Rexheb's *Misticizme Islame dhe Bektashizma*. The above-mentioned "renewed contacts" of Stoyanov, in Doja's work is upgraded to the unfounded claim that Baba Rexheb has been in "contact with more sophisticated types of Sufism, read in English the works of Western Orientalists, specifically French Orientalist Henry Corbin."<sup>54</sup> In addition to this, Doja further speculates that the whole of Baba Rexheb's project is a drastic revision of Bektashism in order to preserve the order. When Doja mentioned that Baba Rexheb read Henry Corbin, he in a footnote provided lists of the books of Corbin that Baba Rexheb supposedly read; note the dates: *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 1971; *Corps spirituel et Terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran chiite*, 2e ed., 1979; *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, 1982; *Face de Dieu, face de l'homme: herméneutique et soufisme* 1983.<sup>55</sup> It seems that Doja ignores the fact that Baba Rexheb wrote *Misticizme Islame dhe Bektashizma* five years earlier than the publication of the earliest named work of Corbin, namely the *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. Therefore, historically he was not able to read books that were not published yet. Even if the dates were accurate, there is evidence that Baba Rexheb was not well enough versed in French and English to read those sophisticated and scholarly works. Doja provides no evidence for this claim, and Trix, as a keen disciple of Baba Rexheb, responded to our question concerning Baba's language ability as follows:

<sup>52</sup> Stoyanov, "Contested Post-Ottoman Alevi and Bektashi Identities in the Balkans and Their Shi'ite Component," 187.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Albert Doja, "A Political History of Bektashism in Albania," *Totalitarian Movements and Political Religions* 7, no. 1 (2006): 102.

<sup>55</sup> Ibid.

Baba did not read English well. Thus, he did not come into contact with Corbin in English when he came to America. His main reading on Sufism in the US was of the works he had requested from Egypt of traditional works in Arabic, Persian, Ottoman Turkish, and Albanian.... Again, I do not think Baba ever read Corbin. He read much in Egypt from traditional sources from 1948 to 1952, and later from books that he requested from Egypt in Arabic, Persian, Ottoman Turkish and Albanian. No "drastic revision" here.<sup>56</sup>

We have, moreover, Trix's description of Baba Rexheb's desk and the books that were around him:

Baba rummaged on his study table that was always full of books in several languages, largely books in the Arabic script. Among my favourites were the volumes of the Ottoman Turkish encyclopedia, *Kāmus-e Al-'ālam*, first published in 1889–1898 in Constantinople by Sami Bey Frashëri, the great Ottoman lexicographer who also happened to be Albanian. Baba located a thin dark book in Ottoman Turkish, by Ahmed Rifat, the *Mirror of Intentions on the Refuting of Abominations*, a defense [sic] of Bektashism published in 1863.<sup>57</sup>

It is evident then that Baba Rexheb's work was neither under influence of "the renewed contacts" with Twelver Shi'ism per Stoyanov, nor "contact with more sophisticated types of Sufism... specifically French Orientalist Henry Corbin" per Doja. His work rather demonstrates the traditional Bektashi creed based on what the Sufi authors of this Order created first in conversation with Islamic culture, and secondly from their love and devotion to the Ahl al-Bayt. There is no doubt that our understanding of religion and its concepts and creeds naturally develops over time and space. Baba Rexheb and the Bektashi Order are not exceptional in this case. Attributing any development in thought as an attempt to "drastically change in the Bektashi Order" or "what they can manage to do with their ideological schemes when their prestige is at stake" do not capture the core concepts of devotional religiosity in the writings of a Sufi such as Baba Rexheb. We could take Sayyid Ḥaydar Āmulī (d. ca. 787/1385) or Sayyid 'Alī Qāḍī Ṭabāṭabā'ī (1866-1947) as instances of two Twelver Shi'i scholars who considered the interrelation between Shi'ism and Sufism and an obvious matter.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Frances, Trix. Email correspondence with the author, January 6, 2020.

<sup>57</sup> Trix, *The Sufi Journey of Baba Rexheb*, 20.

<sup>58</sup> Sayyid Ḥaydar Āmulī (d. ca. 787/1385) in his *Jāme' al-asrār wa manba' al-anwār* mentions that "the origin, offspring, and references of both [Shi'ism and Sufism] are the same. It is because the reference of all of the sects of Shi'a, especially the *Imāmīyyah* branch, is none except the commander of the faithful Ali and his children and children of his children. And the source and offspring of all of them and references for their knowledge and principles are the God almighty. The real Sufis share the same reality. They adduce their knowledge and their cloak (*Khirqah*) to 'Ali and after him to his children and children of his children..." see

## Conclusion

Both post-Ottoman and contemporary scholarships have described the Bektashi Order in many different and opposing ways. In trying to understand its nature and doctrines, one cannot ignore the political crises which have wracked the Balkans and nor the biases of scholars who were serving various political systems and nationalistic ideologies.

Baba Rexheb's *Misticizma Islame dhe Bektashizma* gives us an important insight into the nature and principles of the Bektashi Order and its relation to Islamic Sufism in general and Shi'i Islam in particular. Baba Rexheb's work plays a significant role in making a bridge between the Ottoman, post-Ottoman, and contemporary understanding of the Bektashi Order. This book, despite some modern attempts to undermine it, sheds light on the nature and principles of Bektashi Order from within the tradition which allows a more accurate assessment of post-Ottoman scholarship.

By closely attending to Baba Rexheb's approach to mysticism, the definition of Sufism and mystical concepts, along with his careful explanation of the Bektashi doctrine, there remains no doubt that the Bektashi Order principally is an Islamic Order. Moreover, its way of interpreting Islamic creeds aligns it closely with Shi'a creeds, what we might call, following Pazūki, "Spiritual Shi'ism."<sup>59</sup> At the same time, Bektashism, like other Sufi orders, has produced its own extensive literature while sharing and borrowing from other Sufi traditions. We also emphasized on some misreadings in some historic and modern understandings of Bektashism based on what Baba Rexheb depicts of this order. We noticed that there was an attempt from scholars

---

Haydar ibn 'Alī Āmulī, Henry Corbin, and 'Uthmān Yahyá, *Jāmi' Al-Asrār Va Manba' Al-Anvār: Bih Inzīmām-i, Risālah-i Naqd Al-Nuqūd Fī Ma'rifat Al-Vujūd* ([Tehran]: Anjuman-i Īrānshināsī-i Farānsah, 1989), introduction. Sayyid 'Alī Qāḍī Ṭabāṭabā'ī (1866-1947) was a Sufi-Shi'i figure in Najaf Seminary contemporary to Baba Rexheb. It is narrated from him, that "the best man is a Sufi *Faqīh*"; in trying to reconcile Shi'ism with Sufism. For more on this question, see Seyed Mohammad Hasan Qāḍī, *Āyat Al-Haq* (Tehran, Iran: Intishārāt-i Hikmat, 1392), 231. Also, SeyedAmirHossein Asghari, "Shi'a Mystical Theology: Notes on Sayyid Haydar Āmulī's *Jāmi' Al-Asrār Wa Manba' Al-Anwār*," *Kom Casopis Za Religijske Nauke* 9, no. 3: 65-80 (2020). DOI: 10.5937/kom2003065A. For more on the philosophical and Sufi interpretation of religion, and metaphysical aspect of Shiism see "-- Ontology and Cosmology of the 'aql in Ṣadrā's Commentary on Uṣūl Al-Kāfi," *Journal of Shi'a Islamic Studies* 10, no. 2 (2017). DOI: <https://doi.org/10.1353/isl.2017.0011>; Seyed Amir Hossein Asghari: Presence, Manifestation, and Visitation in Abrahamic Religions: The Notion of "Presence" in Shi'ism, *Journal of Religious & Theological Information*, (2021) <https://doi.org/10.1080/10477845.2021.1926629>

<sup>59</sup> For more on the notion of "Spiritual Shi'ism" see: Pazūki, Shahrām, *Spiritual Walayah or Love in Seyed Ghahreman Safavi, Rumi's Spiritual Shi'ism* ([London]: London Academy of Iranian Studies Press, 2008). This chapter discusses Shi'ism beyond the boundaries of jurisprudence and places more stress upon the originality and primacy of Spiritual devotion and surrender to Walāyah—rather than following a particular juristic school—as an important element of Shi'ism.

like Albert Doja to discredit Baba Rexheb's work and result that it has borrowed from intellectuals like Corbin or Iranian thinkers. In response we showed the problems of this claim and its historical impossibility. This paper concludes that the authenticity of Baba Rexheb's work lies on his authentic relation with the chain of the traditional Bektashi master from Albania to Turkey.

### Bibliography

- al-Kalabadhi, Abu Bakr Muhammad Ibn Ibrahim, and A. J. Arberry. "The Doctrine of the Sufis = Kitab Al-Taarruf Li-Madhhab Ahl Al-Tasawwuf." [In English]. (1977).
- Algar, Hamid. "Bektāšīya." In *Iranica*, 1989.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, Eric Ormsby, and Hasan Ansari. "Silent Qur'an and the Speaking Qur'an : Scriptural Sources of Islam between History and Fervor." [In English]. (2016).
- Āmulī, Ḥaydar ibn 'Alī, Henry Corbin, and 'Uthmān Yaḥyá. *Jāmi' Al-Asrār Va Manba' Al-Anwār: Bih Inẓimām-I, Risālah-i Naqd Al-Nuqūd Fī Ma'rifat Al-Vujūd*. [in Persian] [Tehran]: Anjuman-i Īrānshināsī-i Farānsah, 1989.
- Asghari, SeyedAmirHossein. "Ontology and Cosmology of the 'aql in Ṣadrā's Commentary on Uṣūl Al-Kāfī." *Journal of Shi'a Islamic Studies* 10, no. 2 (2017): 157-82. DOI: <https://doi.org/10.1353/isl.2017.0011>
- Asghari, SeyedAmirHossein. "Presence, Manifestation, and Visitation in Abrahamic Religions: The Notion of "Presence" in Shi'ism, *Journal of Religious & Theological Information*, DOI: 10.1080/10477845.2021.1926629.
- Asghari, SeyedAmirHossein. "Shi'a Mystical Theology: Notes on Sayyid Ḥ Aydar Āmulī's Jāmi' Al-Asrār Wa Manba' Al-Anwār." *Kom Casopis Za Religijske Nauke* 9, no. 3 (2020): 65-80. DOI: 10.5937/kom2003065a
- Baharlu, İlgar. "Pre-Safavid Sema (Semah) Accompanied with Sufi Classics." *Journal of Alevism-Bektashism Studies* 22 (2020): 179-98.
- Birge, John Kingsley. *The Bektashi Order of Dervishes*. [in English] 2015.
- Browne, Edward Granville. *Further Notes on the Literature of the Hurufis and Their Connection with the Bektashi Order of the Dervishes*. [in English] [Hertford]: [S. Austin], 1907.
- Chittick, William. "Ibn 'Arabī." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* edited by Edward N. Zalta, Spring 2020 Edition.
- Chittick, William C. *Divine Love Islamic Literature and the Path to God*. New Haven: Yale University Press, 2013.



- Clayer, Nathalie. "The Bektashi Institutions in Southeastern Europe: Alternative Muslim Official Structures and Their Limits." *Die Welt des Islams* 52, no. 2 (2012): 183-203.
- Davey, Richard. *The Sultan and His Subjects*. A new ed. London: Chatto & Windus, 1907.
- Doja, Albert. "A Political History of Bektashism in Albania." *Totalitarian Movements and Political Religions* 7, no. 1 (2006/03/01 2006): 83-107.
- Doja, Albert. "Spiritual Surrender: From Companionship to Hierarchy in the History of Bektashism." *Numen* 53, no. 4 (2006): 448-510.
- Elsie, Robert. *The Albanian Bektashi : History and Culture of a Dervish Order in the Balkans*. London: I.B.Tauris, 2019.
- Erdem, C. "Muhammet Ali Hilmi Dede Baba Erkân-nâmesi." [In Turkish]. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli - Arastirma Dergisi* 57 (2011): 245-58.
- Frashëri, Naim. *Fletore E Bektashinjet*. [in Albanian] Tiranë: Naim Frashëri, 2000.
- Galland, Antoine, Nahid Sırrı Örik, Charles Henri Auguste Schefer, and Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür. *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar (1672-1673)*. [in Turkish] Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.
- Gramatikova, Nevena. "Ethnology of Sufi Orders: Theory and Practice. Proceedings of the British-Bulgarian Workshop on Sufi Orders." Paper presented at the the British-Bulgarian Workshop on Sufi Orders, 2000.
- Gramatikova, Nevena, and International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations. *NeortodoksaliâT IslâM V Bülgarskite Zemi : Minalo I SüVremennost*. [in Bulgarian, with summary in English.] 1. izd. ed. Sofiia: IK "Gutenberg", 2011.
- Moosa, Matti. *Extremist Shiites : The Ghulat Sects*. Contemporary Issues in the Middle East. 1st ed. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1987.
- Qāḍī, Seyed Mohammad Hasan *Āyat Al-Haq*. Tehran, Iran: Intishārāt-i Hikmat, 1392.
- Ramsaur, Ernest Edmondson. *The Young Turks; Prelude to the Revolution of 1908*. Princeton Oriental Studies: Social Science., Princeton, N.J.,: Princeton University Press, 1957.
- Rapoport-Albert, Ada, and Deborah Greniman. *Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi : 1666--1816*. Littman Library of Jewish Civilization. Oxford ; Portland, Or.: Littman Library of Jewish Civilization, 2011.
- Rençber, Fevzi. *Hakk Muhammed Ali Aşkı : "Adıyaman Alevileri"*. [in Turkish] 2014.
- Rexhebi. *Misticizma Islame Dhe Bektashizma*. New York,: Printed by Waldon Press, 1970.
- Safavi, Seyed Ghahreman. *Rumi's Spiritual Shi'ism*. [in English] [London]: London Academy of Iranian Studies Press, 2008.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill,: University of North Carolina Press, 1975.

- Şişman, Cengiz. "Sabatay Sevi." In *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 334-5: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008.
- Statuti I Komunitetit Bektashian Shqiptar*. [in Romanian] Vlore: Shtypshkronja "Vlora", 1924.
- Stoyanov, Yuri. "Contested Post-Ottoman Alevi and Bektashi Identities in the Balkans and Their Shi'ite Component." In *Shi'i Islam and Identity : Religion, Politics and Change in the Global Muslim Community*, edited by Lloyd V. J. Ridgeon. London; New York: I.B. Tauris : Distributed in the United States and Canada exclusively by Palgrave Macmillan, 2012.
- Trix, Frances. *The Sufi Journey of Baba Rexheb*. 1st ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2009.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. [in Turkish] Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Vorhoff, Karin. "'Let's Reclaim Our History and Culture!': Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey." *Die Welt des Islams* 38, no. 2 (1998): 220-52.
- William, A. Graham. "Ḥadīth Qudsī." In *Encyclopaedia of Islam, Three*. Encyclopaedia of Islam, 000: Brill.
- Yıldırım, Rıza. "The Safavid-Qizilbash Ecumene and the Formation of the Qizilbash-Alevi Community in the Ottoman Empire, C. 1500–C. 1700." *Iranian Studies* 52, no. 3-4 (2019/07/04 2019): 449-83.
- Yıldız, Harun. *Anadolu Aleviliği: Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. [in Turkish] Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Zarcone, Thierry, and Angela Hobart. *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*. [in English] 2017.

### Additional Resources

- Ocak, Ahmet Yaşar. "Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış". *Belleten*, LXIV/239, 2000, 129-159.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul, 1983.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, Christian Jambet, Kenneth Casler, and Eric Ormsby. *What Is Shi'i Islam?: An Introduction*. Abingdon, Oxon: Routledge, 2018.
- Baharlı, İlgar. *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020.

- Aşgharī, Sayyid Amirhossein, Aşgharī, Seyedeh Leila, Aşgharī Sayyid ‘Alī, Lohja, Edin, Hadroj, Bahrije, Shehu, Hajri, Fjalor Persisht - Shqip: *Farhang-i Vāzhah-I Fārsī - Shīp (Ālbāniyāyi)*. Bot. i 1-rë. Tiranë: Botimet Toena, 2010.
- Duijzings, Ger. "Religion and the politics of 'Albanianism': Naim Frashëri's Bektashi writings." In *Albanian Identities: Myths, Narratives and Politics*, by Stephanie Schwandner-Sievers and Bernd J. Fischer (eds, 60-69. London: Hurst, 2002.
- Elsie, Robert. *Historical Dictionary of Albania and Raymond Hutchings*. Lanham: MD: Scarecrow, 2004.
- Franklin Lewis, "Tarīqah," *The Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed. Lindsay Jones [original ed. Mircea Eliade; original article, A.H. Johns] (MacMillan Reference / Thomson Gale, 2005), 13: 9003-9015
- Frashëri, Naim. *Fletore e Bektashinjet*. Tiranë: Naim Frashëri, 2000.
- Hafizović, Rešid. *Islamic Studies* 47, no. 2 (2008): 269-73. [www.jstor.org/stable/20839122](http://www.jstor.org/stable/20839122).
- Hasluck, F. W. "Geographical Distribution of the Bektashi" *The Annual of the British School at Athens* (British School at Athens, 1916) 84-121. <http://www.jstor.org/stable/30102759>.
- Köprülü, Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1976.
- Köprülü, Mehmet Fuat, Gary Leiser, and Robert Dankoff. *Early Mystics in Turkish Literature*. London: Routledge, 2006.
- Norris, H. T. *Popular Sufism in Eastern Europe: Sufi brotherhoods and the dialogue with Christianity and 'heterodoxy'*. New York, NY: Routledge, 2011.
- Renard, John. *Tales of God's Friends: Islamic Hagiography*. In Translation/Berkeley: University of California Press, 2009.
- Ringgren, Helmer. "The Initiation Ceremony of the Bektashis". In *the Initiation Ceremony of the Bektashis*, Leiden, The Netherlands: Brill, 1965. doi: [https://doi.org/10.1163/9789004378018\\_022](https://doi.org/10.1163/9789004378018_022)
- Schwandner-Sievers, Stephanie and Bernd Jürgen Fischer. *Albanian Identities: Myth and History*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- Topuzkanamis E. "Bir Bektaşî erkânnamesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli- Araştırma Dergisi*, 2010. 55: 421-436.
- Trix, Frances. *Spiritual Discourse: Learning with an Islamic Master*. Philadelphia: U of Pennsylvania. 1993.

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt | Volume: 3

Sayı | Issue: 1

Haziran | June 2021

## Erken Dönemde Şîa-Mu'tezile Etkileşiminin Tarihi Seyri

*Historical Course of Shia-Mu'tazila Interaction in the Early Period*

**Hasan Basri Demirer**

Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doctoral Student, Izmir Katip Celebi University Social Sciences Institute

İzmir/Turkey

[hasanbasridemirer@gmail.com](mailto:hasanbasridemirer@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-3411-0465>

### Makale Bilgisi | Article Information

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

\* Bu makale, 2018 yılında Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Hicrî III. Asır'da Mu'tezile-Şîa Etkileşimi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. (This article is based on our master thesis titled "Mu'tazila-Shia Interaction in the Hijri Third Century" which we presented on 2018 at the Hitit University)

**Geliş Tarihi | Date Received:** 21.12.2020

**Kabul Tarihi | Date Accepted:** 03.05.2021

**Yayın Tarihi | Date Published:** 30.06.2021

**DOI:** <https://doi.org/10.48203/siader.844184>

**Atıf | Citation:** Demirer, Hasan Basri. "Erken Dönemde Şîa-Mu'tezile Etkileşiminin Tarihi Seyri".

*Turkish Journal of Shiite Studies* 3/1 (Haziran 2021): 75-92. doi: 10.48203/siader.844184

**İntihal:** Bu makale, *ithenticate* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by *ithenticate*. No plagiarism detected.

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

**Abstract**

Shia and Mu'tazila are two of the first sectarian formations appearing in the history of Islamic thought. Mu'tazila took over with his appeal to reason and philosophy in explaining religious issues, Shia came to the fore with the view of imamate. The region in which these two sects emerged and their first formation period show a certain parallelism. In this context, it can be said that Mu'tazila and Shia emerged at the beginning of the second century AH and they have been in interaction since that period. In this study, firstly, it is tried to put forward that mostly Mu'tazila affected the other, and Shia was the influenced party, also the claim that Shia was not affected by Mu'tazila is examined. Then, the relationship established in the period from the emergence of Mu'tazila to the adoption of the usuli thought by Shia, is tried to be put forward by considering the historical process. The attempts of Shia to rationalize the ideas concerning the twelfth imam's ghaybah/occultation, in particular, were effective in her intellectual convergence with Mu'tazila. The process of rationalization, which started with the initiatives of Abu Sahl Nawbakhti and Ibn Qıbbe, continued with Shi'ite scholars such as Ibn Cüneyd and Ibn Abi Akil, with Sheikh Müfid, the intellectual institutionalization was completed and usuli thought was formed. The Mu'tazilite ideas adopted by Sheikh Müfid were continued by his students Sherif Murtada and Sheikh Tusi.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Shia, Mu'tazila, Creed, Politics.

**Öz**

Şîa ve Mu'tezile, İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan ilk mezhebî oluşumlardandır. Mu'tezile, itikadî meselelerin izahında akla ve felsefeye başvurmasıyla; Şîa ise imamet görüşü ile ön plana çıkmıştır. Söz konusu iki mezhebin ortaya çıktıkları bölge ile ilk teşekkül dönemleri belli ölçüde paralellik göstermektedir. Bu bağlamda Mu'tezile ve Şîa'nın hicrî ikinci asrın başlarında ortaya çıktıkları ve bu dönemden itibaren bir etkileşim halinde oldukları söylenebilir. Çalışmada ilk olarak, çoğunlukla Mu'tezile'nin etkileyen, Şîa'nın ise etkilenen tarafta olduğu ortaya konulmaya çalışılmış, Şîa'nın Mu'tezile'den etkilenmediği iddiası incelenmiştir. Ardından, Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ile başlayıp, Şîa'nın usûlî düşüncüyü benimsediği döneme kadar geçen sürede kurulan ilişki, tarihî süreç gözetilerek ortaya konulmaya çalışılmıştır. Şîa'nın özellikle on ikinci imamın gaybetine ilişkin fikirleri rasyonalize etme teşebbüsleri, Mu'tezile ile fikrî yakınlaşmasında etkili olmuştur. Ebû Sehl Nevbahtî ve İbn Kıbbe'nin girişimleri ile başlayan akfleşme süreci, İbn Cüneyd ve İbn Ebî Akîl gibi şîfî alimlerle devam etmiş, Şeyh Müfid ile birlikte fikrî kurumsallaşma tamamlanarak usûlî düşünce teşekkül etmiştir. Şeyh Müfid'in benimsediği Mu'tezilî fikirler, öğrencileri Şerif Murtaza ve Şeyh Tusi tarafından devam ettirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Şîa, Mu'tezile, İtikad, Siyaset.

**Giriş**

Hız. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan hilafet tartışmalarının, aynı zamanda İslam düşünce tarihindeki ilk ihtilaflar olduğu söylenebilir. Müslümanlar arasındaki bu dinî/siyasî ayrışmalar, zaman içerisinde mezheplerin oluşumunda etkili olmuştur. Özellikle Hız. Peygamber'den sonra hilafetin Hız. Ali'nin hakkı olduğunu savunan bir grup zamanla imamet konusunu özgün görüşü haline getirmiş, günümüzde hala varlığını devam ettiren Şîilik mezhebini oluşturmuştur. Zaman içerisinde belli evrelerden geçen Şîa; Zeydiyye, İsmailiyye ve İmamiyye şeklinde fırkalara ayrılmıştır. Öte yandan, hicrî ikinci asrın başlarında yaygınlaşan tercüme faaliyetleri ile İslam dünyası felsefe ile tanışmış, bunun sonucunda da akli ön plana

çıkaran, hatta zaman içerisinde aklı, nasların da üzerinde gören bir mezhep olan Mu'tezile teşekkül etmiştir. Şîa'nın Mu'tezile ile etkileşiminin tarihî seyrinin incelendiği bu çalışmada, Mu'tezile ve Şîa'nın mümkün olduğunca erken dönemde var olan ilişki ve etkileşimlerine yer verilmiş, etkileşimin Şîa'nın dönüşümünde oynadığı rol tespit edilmeye çalışılmıştır.

Hicrî ikinci asrın başlarında Vâsıl b. Ata'nın (öl. 131/748) önderliğinde Basra'da ortaya çıkan Mu'tezile mezhebi, büyük ölçüde Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (öl. 235/850) tarafından sistematize edilmiştir. Efdaliyyet tartışmalarında mezhep içinde farklı bir görüş benimseyen Bişr b. Mu'temir (öl. 210/825), Bağdat'ta farklı bir ekolün oluşumuna öncülük ederek Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat ekolü şeklinde ikiye ayrılmasına neden olmuştur. Mu'tezile'nin özellikle Bağdat ekolü, imamete ilişkin fikirlerinde, Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'den sonraki en efdal kişi olduğunu ve imameti hak ettiğini ileri sürerek Şîa'ya yakınlaşmıştır. Bağdat ekolünün bu konudaki çabasının, dönemin siyasî şartları da göz önüne alındığında iktidarın fikirlerine meyletme neticesinde oluştuğu da söylenebilir.

Şîa'nın erken dönemde benimsediği yönteme bakıldığında onlar, naslardan ve imamaların sözlerinden beslenen bir mezhep iken, hicrî üçüncü asırdan itibaren özellikle Hasan b. Musa en-Nevbahtî (öl. 310/922), Ebû Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (öl. 311/923) ve İbn Kıbbe'nin (öl. 310/922?) Mu'tezile ile etkileşimleri neticesinde, gaybete ilişkin eleştirilere cevap vermede akli yaklaşımları benimsemiştir. Onların bu girişimi, devam eden süreçte Şîî kelamcılar, Şeyh Müfid (öl. 413/1022) ve Şerif Murtaza (öl. 436/1044) gibi isimler tarafından devam ettirilerek, mezhep, ahbârî ve usûlî şeklinde farklılaşmıştır. Şeyh Müfid'in sistemleştirdiği kabul edilen usûlî düşüncenin, akli önemseyen ve fikrî/itikadî yönden Mu'tezile ile önemli benzerliklere sahip olan bir yapıya sahip olduğu ifade edilmelidir.

### 1. Etkileşimdeki Hakim Unsura Dair Spekülasyonlar

Çalışmanın iki öznesi konumunda olan Mu'tezile ve Şîa, tarihî süreçte; coğrafi, dinî, siyasî ve kültürel bakımdan birçok etkileşim yaşamıştır. Erken dönemlerden modern zamanlara kadar İslam araştırmalarında etkili olan birçok tarihî şahsiyet, Mu'tezile ile Şîa arasındaki etkileşim hususunda görüş beyan etmişlerdir. Bu hususta Mu'tezile'nin etkileyen tarafta olduğuna işaret eden birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

Eş'ari (öl. 324/936) *Makâlât'*nda Şîî fırkaları ele alırken birçok yerde onların görüşlerini Mu'tezile'den aldıklarını ifade etmiştir.<sup>1</sup> Benzer şekilde Şehristânî (öl. 548/1153), Şîa'nın usulde Mu'tezile'ye (el-Adliyye) tabi olduğunu belirtmiştir.<sup>2</sup> Zühdfî Cârullah da, acem topraklarında yaşayan Şîîlerin büyük çoğunluğunun Mu'tezilî olduğunu ileri sürmüştür.<sup>3</sup> Çağdaş araştırmalarda da yukarıdaki rivayetlere paralel

<sup>1</sup> Eş'ari, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1950), 105-116.

<sup>2</sup> Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur (Beyrut: Daru'l-Marife, 1993), 202.

<sup>3</sup> Zühdfî Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1974), 206-207.

bilgilere rastlanmıştır. Iraklı Şîilerin büyük çoğunluğunun, Hindistan, Şam, Fars ve Yemen'deki Zeydîlerin usûlde Mu'tezilî olduğu ifade edilmiştir.<sup>4</sup> İslamî ilimler üzerine önemli çalışmaları olan oryantalist Ignaz Goldziher, Şîa'nın en bilinen gruplarının büyük ölçüde Mu'tezile'ye yakın olduğunu ifade etmiştir. Zira ona göre Şîî âlimler, öğretilerini izah ederken Mu'tezile'nin fikirlerinden faydalanmışlar ve kendilerine, Mu'tezile'nin en temel prensiplerinden olan adl ilkesi ile ilişkilendirerek, *el-Adliyye* demişlerdir. Ayrıca Şîilerin en temel eserlerini -Mu'tezile'de olduğu gibi- tevhid ve adalet şeklinde bölümlere ayırmaları da Mu'tezile'den etkilendiklerinin bir göstergesidir.<sup>5</sup> Goldziher gibi Adam Mez de, kitabında, Şîa'nın akaid ile ilgili meselelerde Mu'tezile'nin varisi olduğunu ifade ederek,<sup>6</sup> aralarındaki etkileşimin nasıl geliştiğini ve ne boyutta olduğunu incelemiştir. Bir başka müsteşrik W. Madelung'un da ifadesine göre, Şîa, Nevbahtîlerden itibaren Mu'tezile'nin itikadî yaklaşımlarından önemli ölçüde etkilenmiştir.<sup>7</sup> Son dönemlerde bu konuda yapılan bir çalışmada da, Mu'tezile'nin İmamiyye Şîasının akaidinden bir şey almadığı ifade edilmiştir.<sup>8</sup>

Diğer taraftan, Şîa'nın Mu'tezile'den etkilendiği iddiası hakkında birçok görüş olmasına rağmen, başta Şeyh Müfîd olmak üzere<sup>9</sup> Şîî kelimcilerin büyük çoğunluğu bu görüşü benimsememekte, hatta Mu'tezile'nin Şîa'dan etkilendiğini iddia etmektedir.<sup>10</sup> Şîîler, Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in (öl. 144/761) i'tizâle dair görüşlerini Ebû Haşim'den (öl. 98/716-17) alması, onun da İbnü'l-Hanefiyye'nin (öl.81/700) oğlu, Hz. Ali'nin de torunu olması dolayısıyla,<sup>11</sup> Mu'tezile'nin fikirlerinin Hz. Ali'ye dayandığını ileri sürmekte ve onların kendilerinden etkilendiği iddiasına Hz. Ali'ye uzanan bu halkayı delil göstermektedir.<sup>12</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere Şîa'nın Mu'tezile'den etkilenmiş olması fikrine en çok itiraz edenlerin başında hiç şüphesiz Şeyh Müfîd gelmektedir.<sup>13</sup> Aslında Müfîd, fıkıh ve imamet bahsi dışındaki diğer kelimâ meselelerin çoğunluğunda Mu'tezilî bir yaklaşıma sahip olmasına rağmen,<sup>14</sup> Şîa'nın Mu'tezile'den etkilenmeyen müstakil bir

<sup>4</sup> Cemâleddin el-Kasimî, *Târihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1979), 56.

<sup>5</sup> Ignaz Goldziher, *İslam'da Fıkıh ve Akaid*, çev. İlhan Başgöz, (Ankara: Ardıç Yayınları, 2004), 265-266; Ayrıca bkz. Aişe Yusuf el-Menâî, *Usûlü'l-Akide Beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye* (Doha: Daru's-Sekâfe, 1996), 217.

<sup>6</sup> Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 81.

<sup>7</sup> Wilferd Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Shi'isme Imamite* (Paris: Presses Universitaires de France, 1970), 16-17; Bkz. Hulûsi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtaza Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınevi, 2017), 16.

<sup>8</sup> Abdülâtilaf b. Abdülkadir el-Hıfzî, *Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve's-Şîa esbabuhu ve mezahiruhu* (Cidde: Dâru'l-Endelüsü'l-Hudarâ, 2000), 467.

<sup>9</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî (Beyrut: Musannefâtü's-Şeyh Müfîd, 1993), 34-38; Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 229.

<sup>10</sup> Abdullah en-Nî'me, *Felâsifetü's-Şîa hayâtühüm ve ârâuhum* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1987), 41-43.

<sup>11</sup> Ahmed b. Yahya İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1960), 7.

<sup>12</sup> Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi*, 18.

<sup>13</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, 39.

<sup>14</sup> Ayrıntılı Bilgi için Bkz. Şeyh Müfîd, *Tashîhu İ'tikâdâtü'l-İmamiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî, (Beyrut: Musannefâtü's-Şeyh Müfîd, 1993); Şeyh Müfîd, bir mesele hem akıl hem de nakil ile çözülebilir olduğunda tıpkı Mu'tezile gibi akli tercih etmiş, nakli ise ancak akli destekleyecek bir unsur olarak zikretmiştir.

mezhep olduğunu söylemiştir.<sup>15</sup> Onun bu tavrı, kendi perspektifinden bakıldığında anlaşılabilir gözükmektedir. Nitekim aksi durumda Şîa, Mu'tezile'ye kendini eklememiş olmalıdır ki, bu durumda özgünlüğünü kaybetmekte ve varlığını devam ettirebilmesi güçleşmektedir. Müfîd'in Şîa ile Mu'tezile arasındaki farklılıkları ortaya koyabilmek adına yazdığı *el-Hikâyât fi Muhâlefâti'l-Mu'tezile ve beyne's-Şîati'l-İmâmiyye* adlı eseri bu bağlamda zikredilebilir.<sup>16</sup> Ayrıca Müfîd'in Mu'tezile ve Şîa arasına kesin bir hat çizdiği de ifade edilmelidir.<sup>17</sup> Müfîd'e göre Şîiliğin esasını imamet meselesi, itizâlin esasını ise *el-menzile beyne'l-menzileteyn* fikri oluşturmaktadır. Buna göre bir kimse Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin imam olması gerektiğini kabul etse ve Hz. Ali'yi dost görse, bu kimse Mu'tezile'nin el-menzile görüşünün dışındaki diğer bütün görüşlerini alsa bile Şîî'dir; aynı şekilde bir kimse Mu'tezile'nin *el-menzile beyne'l-menzileteyn* görüşünü benimsese ve bununla birlikte Şîiliğin imamet meselesi dışındaki diğer görüşlerini de kabul etse o kimse Mu'tezilî'dir.<sup>18</sup>

Abbasî iktidarında Mütevekkil'in hilafete gelmesiyle, Mu'tezile'nin iktidardan uzaklaştırılma politikası, mezhebin önemli ölçüde taraftar kaybetmesine neden olmuştur. Mezhebini terk ederek Şîî düşünceyi benimseyen de çok sayıda isim vardır. Muhammed b. Abdullah b. Mümellek,<sup>19</sup> Hasan b. Musa en-Nevbahtî,<sup>20</sup> Abdurrahman b. Kıbbe,<sup>21</sup> Ebu'l-Hasan b. Bişr<sup>22</sup> gibi isimler bunlardan bazılarıdır.<sup>23</sup> Bu isimlerden bazılarının tarihî süreçte Mu'tezilî fikirleri kullanarak Şîa'nın gaybet doktrinlerini izah etmede öncülük etmesi de söz konusu iki mezhep arasındaki ilişkinin boyutunu gözler önüne sermektedir.

Yukarıda ele alınan rivayetler genel olarak değerlendirildiğinde, büyük ölçüde Mu'tezile'nin etkileyen, Şîa'nın ise etkilenen taraf olduğu düşünülmektedir, ancak Şîa bunu belli gerekçelerle reddetmektedir. Bu durum, Şîa tarafından bakıldığında anlaşılabilir gözüksün de objektif olarak değerlendirildiğinde bu tavrın zorlama bir tavır olduğu söylenebilir. Nitekim olgusal/tarihî gerçekliği olan bir meselenin bu şekilde apolojik/savunmacı bir tavrı reddedilmesi bilimselliğe aykırı bir durumdur. Etkileşimde baskın tarafın kim olduğuna ilişkin düşünce ifade edildikten sonra, şimdi etkileşimin tarihî seyri incelenecektir.

---

Bununla beraber aklın nakle ihtiyaç duymasını kabul etmiş ancak akıldan mahrum bir imanın sağlam olamayacağını savunmuştur. Şeyh Müfîd'in, Mu'tezile'nin metodolojisini benimsemenin yanında tevhid ve adalete ilişkin kelâmî tartışmalarda da Mu'tezilî fikirleri kabul ettiği bilinmektedir. Bkz. Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, 222-223.

<sup>15</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, 34-38.

<sup>16</sup> Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, 229-230.

<sup>17</sup> Madelung, *Imamism and Mu'tazilite Theology*, 24.

<sup>18</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, 38.

<sup>19</sup> İbn Nedîm, *Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994), 252.

<sup>20</sup> İbn Nedîm, *Fihrist*, 251.

<sup>21</sup> İbn Nedîm, *Fihrist*, 250.

<sup>22</sup> İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 257.

<sup>23</sup> Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 229.



## 2. Erken Dönemde Şîa-Mu'tezile İlişkisi

Mu'tezile'nin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Ata'nın, Medine'de bulunduğu sırada katıldığı ders halkalarında Hz. Ali'nin torunu Ebû Haşim'den dersler aldığı rivayet edilmiştir.<sup>24</sup> Bu yönü ile bazı Mu'tezilîler, onun i'tizâle dair fikirlerini Ebû Haşim'den ve dolayısıyla İbnü'l-Hanefiyye'den aldığını söyleyerek Mu'tezile'nin esaslarının Hz. Ali üzerinden Hz. Peygamber'e dayandığını iddia etmişlerdir.<sup>25</sup> Bu bağlamda İbn Murtaza (öl. 840/1437), Hz. Ali'yi Mu'tezile'nin birinci tabakasından saymaktadır.<sup>26</sup> Buna benzer bir görüş de Kadî Abdulcebbar'ın (öl. 415/1025) Tabakât'ında geçmektedir.<sup>27</sup> Mu'tezilîlerin ortaya koymuş oldukları bu tavır, mezheplerine meşruiyet kazandırmak maksadı ile olsa gerektir. Nitekim yukarıda ifade edildiği şekliyle Vâsıl'ın Ebû Haşim'den ders almış olması tarihi açıdan mümkün gözükmemektedir.<sup>28</sup> Söz konusu iddia ile Mu'tezile'nin, hem kendini en eski mezhep hüviyetine büründürüp hem de Ehl-i Beyt'in kendinden olduğunu göstermeyi hedeflediği söylenebilir. Yukarıda yer verilen rivayet, erken dönemde iki mezhep arasında var olduğu düşünülen etkileşimin boyutlarını anlayabilmek için aktarılmıştır.

Erken dönemde Mu'tezile Şîa irtibatına örnek teşkil edebilecek bir husus, ilk Mu'tezilîlerin, Abbasîler iktidara geldikten sonra, hilafet ortaklığından uzaklaştırılmak gayesiyle dışlanan Alioğullarını sahiplenmeleri ve onlara destek çıkmalarıdır. Nitekim Emevilerin son döneminde, Abdullah b. Hasan'ın (öl. 145/762) oğulları Muhammed en-Nefsüzzekiye (öl. 145/762) ve İbrahim'e (öl. 146/763) biat edilmesi hususunda dönemin Mu'tezilîleri Haşimoğulları ile ittifak kurmuş, Abbasîler iktidar olunca da onlara muhalefet etmek için Zeydiyye'ye katılmışlardır.<sup>29</sup> Ayrıca Nefsüzzekiye isyanında, dönemin halifesi Mansur (öl. 158/775), Basra'ya gelişinde kendisini karşılayanlar arasında olan ilk Mu'tezilîlerden Amr b. Ubeyd'e Nefsüzzekiye'nin Basra'da olup olmadığını sormuş o da Mansur'u yanıltmak suretiyle, Nefsüzzekiye'yi korumuştur.<sup>30</sup> Bu rivayet de erken dönemde söz konusu iki mezhep arasındaki ilişkinin anlaşılması açısından önemlidir. Yine söz konusu iki mezhebin ilk temsilcilerinden Amr b. Ubeyd ile Hişam b. Hakem'in (öl. 179/795) aralarında geçtiği rivayet edilen diyaloglar,<sup>31</sup> Mu'tezile ve Şîa'nın hicrî ikinci asırdaki irtibatını göstermesi bakımından önemlidir.

<sup>24</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa* (Beyrut: 1995), 1/23.

<sup>25</sup> İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 7; Ahmed Şevki İbrahim el-Amerrecî, *el-Mu'tezile fî Bağdâd ve eseruhum fi'l-hayati'l-fikriyye ve's-siyasiyye* (Kahire: Mektebetü Madbûlî, 2000), 28.

<sup>26</sup> İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 7.

<sup>27</sup> Kadî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: 1974), 13-14.

<sup>28</sup> Krş. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kasım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 83-84.

<sup>29</sup> Cemil Hakyemez, *Bişr b. Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdat Ekolünün Doğuşu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 66; Bu konuda değerlendirme için ayrıca bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 103 vd.

<sup>30</sup> Mazlum Uyar, "Gaybet Sonrası Şii Kelamın Teşekkülü ve Mu'tezile", *İslamiyat Dergisi*, 2/3, (Temmuz 1999), 173.

<sup>31</sup> Bkz. Şerif Murtaza, *Emali'l-Murtaza Ğuraru'l-Fevâid ve Duraru'l-Kalaid*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Daru İhyai Kütübî'l-Arabiyye, y.y., 1954), 176-177.

Zikredilen rivayetler göz önüne alındığında, Mu'tezilî ve Şîî mütekellimler arasındaki ilişki, hicrî ikinci asrın başlarına kadar götürülebilir. Her ne kadar bu dönemde söz konusu iki mezhebin henüz kurumsallaşmadığı bilinse de, yukarıda ismi geçen şahısların kendi mezheplerinin oluşumunda etkin rol oynadıkları bilinmektedir. Bu sebeple söz konusu kişiler üzerinden yapılan değerlendirmede, aynı zamanda mezheplerinin de kastedildiği belirtilmelidir. Ayrıca, bu iki mezhep arasındaki etkileşimin Vâsıl ile başladığı ve bu dönemden itibaren Rafıza'nın itikada dair konularda Mu'tezile'nin etkisinde kaldığı rivayet edilmiş<sup>32</sup> olsa da bu durumun bir iddia düzeyinde olduğu da ifade edilmelidir.

Mu'tezile'nin Basra-Bağdat farklılaşmasındaki en temel görüş ayrılığının imamet meselesi hakkında olduğu bilinmektedir. Bağdat ekolünün kurucusu kabul edilen Bısr b. Mu'temir'in Ali taraftarı bir politika izlediği bilinmektedir.<sup>33</sup> O, bir şiirinde, hakem olayında haklı olanın Hz. Ali olduğunu söylediği için, dönemin halifesi Harun Reşid (öl. 193/809) tarafından Şîî olduğu iddiasıyla tutuklanmış,<sup>34</sup> bir süre sonra siyasî çıkarlar nedeniyle serbest bırakılmıştır. Bu süreçte Harun Reşid, Şîîlerle yakınlaşma politikası izlemeye başlamıştır.<sup>35</sup> Mu'tezile'nin Basra-Bağdat farklılaşmasının da Harun Reşid'in hilafeti dönemine tekabül ettiği düşünülmektedir.<sup>36</sup> Harun Reşid'in hilafetinin sonlarına doğru izlemeye başladığı Şîî eğilimli politikalar, Me'mun (öl. 218/833) dönemine kadar devam etmiş, Me'mun'un iktidarında Bağdat'ta Şîîler oldukça güçlenmiştir.<sup>37</sup> Şîîlerin güçlü olduğu bu sürecin, Bısr b. Mu'temir'i ve onu takip eden mensuplarını Basra Mu'tezilesinden ayırdığı ifade edilmişse de<sup>38</sup> söz konusu ayrılığın daha önce gerçekleşmiş olabileceği de ayrıca belirtilmelidir. Bu ayrılık, temelde Bısr'ın imamete ilişkin görüşleri sebebiyle gerçekleşmiştir. Bağdat Mu'tezilesinin temsilcisi olan bazı mütekellimlerin, Şîa ile olan etkileşiminin boyutlarını anlamak için zikredebileceğimiz bir rivayet de onların kendini Şîa taraftarı şeklindeki isimlendirmeleridir.<sup>39</sup>

Erken dönemde Hişam b. Hakem, İbnü'r-Ravendî (öl. 301/913-14) gibi isimlerin teşbih, tecsim vb. fikirlerini savunan Şîî ahbarî ekol, Muhammed Mehdî'nin gaybetinden sonra da bu tavrı bir süre devam ettirmiş ve bu onları imamet ve ilgili

<sup>32</sup> Bkz. Osman Demir, "Bağdat Mu'tezile Kelamcıları ve Dönemin Fikrî ve Siyasî Yapılanmasına Olan Etkileri", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyum* (İstanbul: 2008), 206.

<sup>33</sup> Mehmet Ümit, *Hicri Üçüncü Asırda Şîî-Mu'tezilî İmamet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), s. 51-52; Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 100-101.

<sup>34</sup> İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 52; Arthur Stanley Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 97; Ümit, *Hicri Üçüncü Asırda Şîî-Mu'tezilî İmamet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*, 52.

<sup>35</sup> Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizmin İktidar Mücadelesi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 236.

<sup>36</sup> Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 4. Bsk. t.y.), 304.

<sup>37</sup> Hatice K. Arpağuş, "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Ka'bî Örneği", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyum* (İstanbul: 2008), s. 158.

<sup>38</sup> Demir, "Bağdat Mu'tezile Kelamcıları ve Dönemin Fikrî ve Siyasî Yapılanmasına Olan Etkileri", 202.

<sup>39</sup> Ebu'l-Huseyin Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Ravendiyyi'l-Mülhid*, thk. H. S. Nyberg Beyrut: Mektebetü Dari'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, 1993), 100-101; Ayrıca Bkz. Ebu'l-Huseyin Hayyât, *el-İntisar: Mu'tezile Müdafaası*, çev. Yüksel Macit, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 127.

meselelerin dışındaki birçok konuda etkilemiştir. Ancak, Şîî itikadî düşüncesi de bu süreçte ciddi değişiklikler göstermiştir. Özellikle imamet ile ilgili mevzularda Şîî düşüncesi ile bir takım benzerlikler gösteren Bağdat Mu'tezilîleri, tarihi süreç içerisinde Şîîleri etkilemiş ve onların etkisi ile Şîa, erken dönemde benimsediği antropomorfit fikirlerini nefyetmiştir.<sup>40</sup>

Erken dönemde Şîa'nın itikadına yapılan en ciddi eleştirilerden biri Hayyât'ın (öl. 300/913) *Kitâbu'l-İntisâr* adlı eserindedir. Hicrî III. asrın sonlarına doğru yazdığı tahmin edilen bu eserde Hayyât, erken dönem Şîî alimlerin; Allah'ın vücudunun olduğunu, hareket edip dinlendiğini, ilminin hâdis olduğunu ve değişebilirliğini ifade ettikleri görüşlerine yer vermiş ve kendi cephesinden bakıldığında küfre varan görüşlerini bir liste halinde zikretmiştir. O, bu ilk dönem Şîîlerinin akıl eksenli kelamı da pek sevmediklerini belirtmektedir.<sup>41</sup> Hayyât'ın eserinde değindiği önemli noktalardan biri de; ilk dönemde ortaya çıkan bu aklî temelli kelamı sevmeyen Şîîlerin, küfrü yaratanın Allah olduğuna ve kötülüğü de Allah'ın yarattığına inandıklarını belirtmesidir. Zira Mu'tezile bu hususta Şîa'dan farklı olarak iyiyi yaratanın Allah, kötülüğü yaratanın ise insan olduğu düşüncesini benimsemiştir. Daha sonraki dönemde Şîa'nın bu konudaki düşüncesi de değişmiş ve Mu'tezilî düşünceye kaymıştır.<sup>42</sup>

### 3. Gaybet Sonrası Dönemde Şîa-Mu'tezile İlişkisi

Şîa'nın on birinci imamı Hasan el-Askerî'nin (öl. 260/874) vefatından sonra oğlunun olup olmadığı belirsizliğinden dolayı imamın kim olacağı hususunda Nevbahtî'ye göre on dört<sup>43</sup> Mes'ûdî'ye (öl. 345/956) göre ise yirmi farklı grup ortaya çıkmış<sup>44</sup> ve bunlardan kimi Hasan el-Askerî'nin ölmediğini, geçici bir süre için gaybete girdiğini ve mehdî olarak ortaya çıkacağını iddia etmiş, kimi ise onun öldüğünü kabul ettiği halde tekrar mehdî olarak döneceğini ileri sürmüştür. Şîî düşüncenin Mu'tezilî düşünce ile etkileşiminin boyutlarının artması da bu döneme tekabül eder.<sup>45</sup> Nitekim gaybet sonrası ortaya çıkan bu tartışmalı ortamdan en çok Şîa'nın kurumsal yapısı etkilenmiş olup, dönemin Şîî alimleri, kendi akidelerini de muhafaza etmek suretiyle bu dönemde Mu'tezile'nin akılcı metodundan faydalanarak aklî temelli kelam anlayışını benimsemişlerdir. Bu durumun onları, habere dayalı çözüm üreten mezhep görünümünden, aklî esasları da dikkate alan bir mezhep haline dönüştürdüğü söylenebilir.

<sup>40</sup> Kamil Mustafa Şeybî, *el-Fikru's-Şîî ve'n-Nezâ'atu's-Sufiyye* (Bağdat: Mektebetu'n-Nehda, 1966), 29.

<sup>41</sup> Bkz. Ebu'l-Huseyin Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Ravendiyyi'l-Mülhid*, thk. H. S. Nyberg Beyrut: Mektebetü Dari'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, 1993), 4-6.

<sup>42</sup> İbn Babeveyh el-Kummî Şeyh Saduk, *Risaletu'l-İtikadâtî'l-İmamiyye* (Şîî-İmamiyye'nin İnanç Esasları) çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 32.

<sup>43</sup> Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar, Kitabu'l-Makâlât ve'l-Firâk, Fırâku's-Şîa*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 241.

<sup>44</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: 1958), 346.

<sup>45</sup> Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam (A Historical Background)* (London: Muhammadi Trust, 1982), 145.

Şîa'nın akli esas alan yaklaşımı, toplumda gaybet meselesi hakkında ortaya çıkan belirsizlikleri gidermek maksadıyladır. Bu da göstermektedir ki Şîa'nın Mu'tezilî düşünceye yakınlık göstermesi ve o dönemde Mu'tezile'nin istidlal yöntemini kullanmaya başlaması ihtiyarî değil zarurîdir. Zira Şîa gaybet sonrası dönemde mevcut tutumunu devam ettirseydi birçok fırkaya bölünecek ve muhtemelen zamanla kaybolacaktı. İlerleyen dönemlerde Şîa'nın Mu'tezile'ye eklemleme faaliyetleri yoğun bir şekilde devam etmiş olup, Şîî alimler Mu'tezilî kelamcılarının ders halkalarına katılmaya başlamışlardır.<sup>46</sup>

Şîa'nın gaybet doktrinini rasyonalize etmede Ebû Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (öl. 311/924) ve onun yeğeni Hasan b. Musa en-Nevbahtî (öl.300-310/912-922) ve İbn Kıbbe er-Râzî önemli bir yere sahiptir. Mu'tezilîlerle yaptıkları tartışmalar neticesinde onların yaklaşım tarzlarından etkilenen bu isimler, gaybeti, imamet gerekliliği ve mantıksal neticesi saymış ve gaybetin yok olmak anlamına gelemeyeceğini açıklamaya çalışmışlardır.<sup>47</sup> Aşağıda bu isimlerin gaybet düşüncesine getirdikleri akli izahlara yer verilecektir.

Şîa'nın bahsi geçen ihtiyacını önemli ölçüde gidermeye çalışan Ebû Sehl en-Nevbahtî, mezhebinin gaybet doktrinini formüle etmede önemli bir konuma sahiptir. Onun, on ikinci imamın gaybetine ilişkin yaptığı akli izahlar, Şîa'nın gaybet hakkındaki fikirlerinin güçlenmesini sağlamıştır. Ebû Sehl, gaybetten yaklaşık otuz yıl sonra, yani hicrî üçüncü asrın son dönemlerinde gaib imamın ölmediğini, alemde var olduğunu ve korkusundan dolayı gizli kaldığı sürenin uzamasında bir sakınca olmadığını, buna bağlı olarak da Allah'ın burhanının geçerliliğini yitirmeyeceğini iddia etmiştir.<sup>48</sup> Bu hususta o, Rumlar Müslümanları yenmek üzere iken, Şîîlerin artık gaib imamın hurûc etmesi gerektiği iddialarına karşı, Hz. Peygamber'in risalet kendisine verildikten sonra, peygamberliğini üç yıl boyunca sadece kendisine güvenen dostlarına söylediğini ve bunun ilahî emir doğrultusunda olduğunu ifade etmiştir. Tıpkı bunun gibi gaib imamın zuhurunun da Allah'ın emri ile olacağını ileri sürmüştür.<sup>49</sup>

Ebû Sehl, gaybet konusunu makuliyet çerçevesinde izah ederken yine Hz. Peygamber'in hayatından örnekler kullanmıştır. Buna göre; Hz. Peygamber'in, ilk defa vahiy aldığı anda mağarada olması ve risaletinin uzun süre birçok kimse tarafından bilinmemesi peygamberliğine bir zarar vermemiştir. Benzer şekilde, nasıl ki bir imam dönemin hükümdarı tarafından hapse atıldığında imametinden bir şey kaybetmeyecekse; gaib imamın da bunun gibi korkusundan dolayı uzun süre gizlenmesi onun imamlığına zarar vermez.<sup>50</sup> Ebû Sehl'in bu yaklaşım tarzları, Şîa'nın o zamana kadarki genel kabulü olan rivayet eksenli algıdan farklı olarak, Mu'tezile'nin benimsediği akli yöntem ile ciddi ölçüde paralellik göstermektedir.

Gaybete ilişkin fikirlerin izahında akla başvuran isimlerden bir diğeri de İbn Kıbbe er-Râzî'dir. Onun vefat tarihi bilinmemekle birlikte, yaşadığı dönemde imamet doktrinini savunmak için Mu'tezilî alimler; Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/915) ve Ebû'l-

<sup>46</sup> Uyar, *Gaybet Sonrası Şîî Kelamın Teşekkülü ve Mu'tezile*, 155.

<sup>47</sup> Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 219.

<sup>48</sup> Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*, 171-172.

<sup>49</sup> Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*, 171.

<sup>50</sup> Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*, 172-173.

Kasım el-Belhî el-Ka'bî (öl. 319/931) ile yaptığı tartışmalar onun dördüncü asrın ilk dönemlerinde vefat etmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir.<sup>51</sup>

İbn Kibbe çeşitli örnekler getirmek suretiyle meseleyi aklen izah etme cihetine gitmiş ve gaybetin yokluk olmadığını, bir insanın bir yerden kaybolmak ile yok olmayacağını, imamın dostlarından değil düşmanlarından saklandığını ileri sürmüştür.<sup>52</sup> O, Ebû Sehl gibi, gaybet tartışmalarının en yoğun olduğu hicrî üçüncü asrın son dönemlerinde meseleye getirmiş olduğu aklî izahlarla ön plana çıkmıştır. İbn Kibbe, imamet nazariyesinin sadece aklî değil aynı zamanda nassa dayalı bir konu olduğu hususundaki yaklaşımlarına bazı Zeydî kişiler tarafından eleştiri getirilmesine, Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Ben size Kur'an'ı ve Ehl-i Beytimi bırakıyorum. Onlar benden sonra halifelerimdir" hadisini delil olarak getirmiş ve onları ilzam etmiştir.<sup>53</sup> Bir başka meselede İbn Kibbe, on birinci imam Hasan el-Asker'in oğlu Muhammed Mehdî'nin yaşının küçüklüğünden dolayı imamlığı nasıl yapacağı ile ilgili Şîa'ya eleştiri getiren bazı Zeydîler ile Mu'tezile'den olan Ebu'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî'ye cevaben, Hz. İsa'nın henüz beşikteyken ifade ettiği "*Ben Allah'ın kuluyum. Bana kitabı verdi ve beni Peygamber yaptı*"<sup>54</sup> şeklindeki ayeti delil olarak getirir.<sup>55</sup> Bu açıklamalar ve eğilimler Mu'tezilî temelli olup, İbn Kibbe de bu ekolün etkisinde kalmıştır. Bu sayede o, kendisine sorulan sorulara "pratik ve ustaca"<sup>56</sup> cevaplar vermiştir.

Gaybet fikri ile ilgili aklî izahlar çerçevesinde kalamî bir temel inşa etme çabasında olan Ebû Sehl ile İbn Kibbe'nin mücadelesi, Kum merkezli hadis rivayetlerinin önüne geçmede yeterli olamamıştır. Bu iki ismin Mu'tezilî yaklaşımlarını eleştirerek reddeden ve gelenek eksenli rivayeti esas alarak gaybeti izah etmeye çalışan Şîî alimlerin başında Küleynî (öl. 329/941) ve Şeyh Saduk (öl. 381/991) gelir.<sup>57</sup> Ehl-i Sünnet için Buharî (öl. 256/870) ne ifade ediyorsa Şîa için de Küleynî'nin yeri o nispettedir.<sup>58</sup> Onun gaybete ilişkin yaklaşımlarının sadece nas merkezli olması ve aklî izahları reddetmesi yaşadığı bölge ve dönem ile irtibatlandırılabilir. Nitekim o, hayatının büyük bir bölümünü Kum ve Rey'de geçirmiştir.<sup>59</sup> Özellikle Kum'un hadis inşâında kayda değer bir yeri olduğu bilinmektedir.<sup>60</sup> Küleynî, aynı zamanda Şîa'nın *Kütüb-i Erbaa*'sından biri olan *el-Kâfî*'nin müellifidir. Yaklaşık on altı bin hadisi muhteva eden bu eserdeki hadislerin çoğunluğu, Cafer Sadık ve diğer masum imamlara isnad edilmektedir.<sup>61</sup> Şeyh Saduk'a gelince; o, Küleynî'ye nispetle onu kullanmaktan da geri

<sup>51</sup> Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abu Ja'far Ibn Qiba Al-Razi and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought* (Princeton: 1993), 117; Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*, 131-132.

<sup>52</sup> Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*, 132.

<sup>53</sup> Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*, 172-173.

<sup>54</sup> Meryem, 19/30.

<sup>55</sup> Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*, 173.

<sup>56</sup> Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*, 172.

<sup>57</sup> Farhad Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa Tarih, 2016), 94.

<sup>58</sup> Mustafa Öz, "Küleynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/538.

<sup>59</sup> Öz "Küleynî", 538.

<sup>60</sup> Habip Demir, *Horasan'da Şîilik İran'da Şîiliğin Tarihsel Kökleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 106.

<sup>61</sup> M. Cemal Sofuoğlu, "el-Kâfî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/148.

durmamıştır. Gaybet süresinin uzamasıyla o, hem içeriden hem de dışarıdan gelen eleştirilere karşı imamet gerekliliğini ve imamların masumiyetini akıl ile izah etmek zorunda kalmıştır.<sup>62</sup> Ancak Küleynî'de buna benzer bir izah görmek çok da mümkün değildir. Bunun da sebebi Küleynî'nin Şeyh Saduk'tan yaklaşık elli yıl önce vefat etmiş olması ve muhtemelen o dönemde henüz gaybet ile ilgili eleştirilerin ciddi boyutlara ulaşmamış olmasıdır. Ayrıca Şeyh Saduk'un rasyonel fikirlerinde Ebû Sehl Nevbahtî ve İbn Kibbe'den etkilendiği ifade edilmelidir. Nitekim onun yaklaşım tarzları bu iki isimle neredeyse tamamen benzerlik göstermektedir.<sup>63</sup>

Küleynî ile Şeyh Saduk arasındaki yaklaşım farklılıklarını anlamak için, onların Kur'an'ın tahrifine ilişkin bakışlarını da değerlendirmeye almak gerekir. Dönemin Şîi alimlerinin büyük bir kısmı Kur'an'ın tahrif edildiğine inanmaktadırlar. Küleynî de bunlardan biridir. Ancak Şeyh Saduk'a bakıldığında o, çoğunluğa rağmen Kur'an nüshasının tam/eksiksiz olduğunu ve onu yaratanın da koruyanın da Allah olduğunu kabul etmektedir.<sup>64</sup> Bu ifade, Saduk'un Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini benimsediğini göstermektedir. Bu görüş aynı zamanda Mu'tezile'nin de benimsediği bir görüş olması dolayısıyla önemlidir. Saduk'un halku'l-Kur'an konusunda Mu'tezile'nin görüşünü ileri sürmesi, muhtemelen onlardan etkilenmesi sonucu olmuştur. Aslında Saduk da, Küleynî ve diğer bazı ahabî ekol temsilcileri gibi nas merkezli bir düşünce yapısına sahiptir. Ancak dönemin şartları ve özellikle imamet ve gaybete ilişkin soruları izah etmede nasların yetersiz kalması, onu akli kullanmaya mecbur bırakmıştır. Onun bu akılcı düşünceye meyli, öğrencisi Şeyh Müfid tarafından derinleştirilmiş ve sistemli hale getirilmiştir. Bu bağlamda Şeyh Saduk'un konumunu belirlemek gerekirse; Küleynî ve Şeyh Müfid dönemleri arasında yaşamış olması itibarıyla onun, iki uç arasında denge/köprü görevi gördüğü ve ahabî metottan usûlî metoda geçişte önemli bir rol üstlendiği söylenebilir.<sup>65</sup>

Şeyh Saduk, usûlî düşüncenin ortaya çıkmasından önceki dönemde ahabî ekolün son temsilcilerinden kabul edilebilir. Onun vefatıyla rivayete dayalı düşünce sistemini devam ettirecek kimse kalmamış ve öğrencisi Şeyh Müfid ile birlikte usûlîlik, yani toplumun sorularına cevap vermede akli esas alan bir sistem gelişmiştir. Şîa içinde gelişen bu usûlî düşüncenin temellerini Nevbahtîlerin ve İbn Kibbe'nin attığı söylenebilir.<sup>66</sup> Yine Müfid öncesi dönemde, kadimeyn olarak bilinen İbn Cüneyd (öl. 381/991) ve İbn Ebî Akîl (öl. IV/X yy.) gibi Şîi isimler de usûlîliğin gelişmesine önemli katkılar sağlamışlardır.<sup>67</sup> Ancak usûlî düşüncenin sistemleşmesi Şeyh Müfid ile gerçekleşmiştir. Onun Mu'tezilî görüşe paralel eserleri de bu bağlamda incelenmelidir. O, hocası Şeyh Saduk'un *Risaletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmamiyye* adlı eserine düzeltme

<sup>62</sup> Uyar, *Gaybet Sonrası Şîi Kelamın Teşekkülü ve Mu'tezile*, 165.

<sup>63</sup> Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam*, 174.

<sup>64</sup> Şeyh Saduk, *Risaletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmamiyye*, 98.

<sup>65</sup> Uyar, *Gaybet Sonrası Şîi Kelamın Teşekkülü ve Mu'tezile*, 166.

<sup>66</sup> Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 215.

<sup>67</sup> Mazlum Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/6; Habib Kartaloğlu, *Şerif el-Murtaza (ö. 436/1044) ve Şîi Usûlî Gelenekteki Yeri* (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), Sakarya 2016, 24.

niteliğinde, *Tashîhu İ'tikâdâtî'l-İmamiyye* adlı eseri kaleme almıştır.<sup>68</sup> Bu eserinde, Ahbârî ekole mensup alimleri Şîa'nın Haşeviyye'si olarak görmüş ve İmamî Şîliğin savunucusu oldukları iddiasını reddetmiştir.<sup>69</sup> Yine Müfîd'in gaybete ilişkin fikirlerinde akli esas alarak yazdığı ve gaybeti on maddede izah ettiği,<sup>70</sup> *el-Mesâilü'l-Aşera fi'l-Ğaybe*<sup>71</sup> adlı eseri de, onun Mu'tezile'nin usûlünden etkilendiğini göstermesi açısından önemlidir. Müfîd'in ders aldığı Ebu'l-Ceyş el-Belhî'nin (öl. 367/977), Şîa içerisinde akli ön plana çıkararak ilk isimlerden Ebû Sehl Nevbahtî ve Bağdat Mu'tezilesinin önemli kelimcilerinden Kâ'bî'nin öğrencisi olduğu ve Müfîd'in eserlerinde, özellikle *Evâilü'l-Makâlât*'ta, Kâ'bî'nin görüşlerine çokça yer verdiği bilinmektedir.<sup>72</sup> Bu bilgiler, onun Bağdat Mu'tezile ekolünün görüşlerinden etkilendiğini göstermektedir. Ayrıca Müfîd'in, Ebû Abdullah el-Basrî (öl. 369/979) ve Ali b. İsa er-Rummânî (öl. 384/994) gibi kişilerden ders almış olması<sup>73</sup> Basra Mu'tezilesinden de etkilendiğini göstermektedir.

#### 4. Şîa'da Usûlî Düşüncenin Doğuşu

Şeyh Müfîd'in sistematize ettiği usûlî anlayış, yukarıda ifade edildiği gibi, temelde Mu'tezilî düşünce ile önemli ölçüde benzerlikler göstermektedir. Müfîd'in, adalet, aslah, lütuf ve hüsn-kubh gibi kelimâ meselelerde Mu'tezile ile aynı görüşleri ileri sürdüğü bilinmektedir.<sup>74</sup> Örneğin o, imametın gerekliliğine dair izahta bulunurken, Mu'tezile'nin aslah ve adalet prensibini kullanmıştır. Buna göre, Allah en iyiyi/aslahı yaratmak zorundadır ve insanların iyiliği adına onların lidersiz bırakılmaması için peygamberden sonra imamın var olması gerekir. Müfîd bunu, Allah'ın hikmetinin bir gereği olarak görmüş ve Mu'tezile'nin lütuf prensibi ile ilişkilendirmiştir.<sup>75</sup> Yine o, tevhid ve Allah'ın sıfatları hakkında da Mu'tezile'yi takip etmiştir.<sup>76</sup> Müfîd, özellikle Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşlerini ifade ederken, antropomorfist/mücessimî fikirlerle mücadele etmeyi de amaçlamıştır.<sup>77</sup> Yine o, bu düşünceden hareketle, Mu'tezile gibi ru'yetullah fikrinin de imkansız olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>78</sup> Diğer taraftan zikredilen görüş benzerliklerine ve hoca-öğrenci silsilesine rağmen Müfîd, Şîa'nın Mu'tezile'den etkilenmediği iddiasındadır.<sup>79</sup> Yine Müfîd'in Mu'tezilîlere yönelik

<sup>68</sup> Muhammed b. Nu'manî el-Ukberî Şeyh Müfîd, *Tashîhu İ'tikâdâtî'l-İmamiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî (Tahran: Şubketü'l-Fikr, 2000), s. 27; Madelung, *Imamism and Mu'tazilite Theology*, 21.

<sup>69</sup> Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*, 175.

<sup>70</sup> Bkz. Muhammed b. Nu'manî el-Ukberî Şeyh Müfîd, *el-Mesâilü'l-Aşera fi'l-Ğaybe*, thk. Şeyh Faris el-Hasûn, (Kum: 2005): Müfîd bu eserinde gaib imamın ölmediğini ispat etmek için, her dönemde bir imama ihtiyaç duyulması ve imamın günahsız olduğu doktrinini ön plana çıkarmıştır.

<sup>71</sup> Bu eser *el-Fusûlü'l-Aşera fi'l-Ğaybe* ismiyle de bilinmektedir.

<sup>72</sup> Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, 88.

<sup>73</sup> Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, 89, 93.

<sup>74</sup> Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 57-60.

<sup>75</sup> Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, 128.

<sup>76</sup> Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, 51-54.

<sup>77</sup> Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, 224.

<sup>78</sup> Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, 57.

<sup>79</sup> Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, 39.

yazdığı bazı reddiyeler burada ifade edilebilir. Buna göre; *Nakzu Kitabi'l-Esam fi'l-İmame, Kitabu'r-Redd ale'l-Câhızı'l-Osmâniyye, Kitabu Nakzi Fazileti'l-Mu'tezile, Kitabu'n-Nakzi alâ Ebî Abdillah el-Basrî Kitabehû fi'l-Mut'a, Kitabu Nakzi'İmameti alâ Cafer b. Harb ve Kitabu'r-Redd ale'l-Cübbâî fi't-Tefsîr*<sup>80</sup> gibi eserler bunlardan bazılarıdır.

Şeyh Müfîd'in vefatından sonra, en iyi öğrencisi kabul edilen Şerif Murtaza, hocasının yerini almış ve Şîî kelamının önderliğini üstlenmiştir.<sup>81</sup> O, Müfîd'in geliştirdiği usûlî anlayışı ilerletmiş, hocasına kıyasla daha rasyonalist bir anlayış benimsemiştir. Mesela o, Allah'ı bilmede aklı başlangıç noktası saymış ve itikadî meselelerin akıl olmaksızın bilinmeyeceği görüşünü savunmuştur.<sup>82</sup> Yine Murtaza'nın lider olduğu dönem, Şîîlerin hadis karşıtlığında zirvede olduğu dönemdir. Murtaza'nın, fikhî meselelerde bile haber-i vahid ile amel edilemeyeceği hükmü,<sup>83</sup> o dönemdeki hadise yaklaşımın nasıllığıyla ilgili yeterince fikir vermektedir. Ayrıca onun dönemi, Şîa'da usûlî anlayışın zirveye ulaştığı dönem<sup>84</sup> olması hasebiyle de önemlidir.

Şerif Murtaza, hocası Müfîd gibi Mu'tezile ile ilişkiler kurmuştur. Müfîd'in daha çok Bağdat Mu'tezilîlerinden etkilendiği bilinmesine karşın, Murtaza'nın Basra Mu'tezilîlerinin, özellikle de Kâdî Abdülcebbar'ın (öl. 415/1025) tesirinde kaldığı söylenebilir.<sup>85</sup> Nitekim Şerif Murtaza'nın, Kâdî'den ders aldığı da rivayet edilmektedir.<sup>86</sup> Bu yüzden onun, Basra Mu'tezilesinin görüşlerine daha yakın olduğu ifade edilmiştir.<sup>87</sup> Onun bazı eserlerinde kullandığı planın bile Kâdî'nin eserleri ile benzeştiği söylenmiştir. Mesela Murtaza'ya nispet edilen *el-Mûlahhas fi Usûli'd-Dîn* ve bu eserin devamı kabul edilen *ez-Zehîra fi İlmi'l-Kelam* adlı eserlerde ele alınan konuların, sırası açısından Kâdî'nin *Muğni'si* ile önemli ölçüde benzerlik gösterdiği tespiti yapılmıştır.<sup>88</sup> Yine Şerif Murtaza'nın, Şîî kelamına yaptığı katkılardan dolayı, Mu'tezile'nin son temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbar'ın muadili sayılması<sup>89</sup> da aralarındaki benzerliği göstermesi bakımından önemlidir. Şerif Murtaza'nın fikirleri Mu'tezile ile o kadar çok benzerlik göstermektedir ki; onun Mu'tezilî olup olmadığı bile tartışılmıştır. Birçok klasik kaynakta onun Mu'tezilî görüşlere meylettığı, bu görüşleri

<sup>80</sup> Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (Beyrut: Şirketü'l-A'lâmî, 2010), 381-384.

<sup>81</sup> Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, 95.

<sup>82</sup> I.K.A. Howard, "Şîî Kelam Edebiyatı", çev. M. Ali Büyükkara, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2/22-24 (1999/2), 225; Kartaloğlu, *Şerif Murtaza ve Şîî Usûlî Gelenekteki Yeri*, 161.

<sup>83</sup> Şerif Murtaza, *Resailü's-Şerif el-Murtaza*, haz. Seyyid Mehdi er-Recaî (Kum: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1405/1984), 2/30; H. İbrahim Bulut, "Şeyh Müfîd Hayatı ve Görüşleri", *Erken Dönem Şîî Düşünürler*, ed. a. mlf. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 167; Habib Kartaloğlu - Ziya Erdiç, "Şîî Usûlî Düşünce Açısından Şeyh Müfîd ile Şerif el-Murtaza Mukayesesi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10/1 (Bahar 2017), 157; Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, 95.

<sup>84</sup> Mustafa Öz, "Şerif el-Murtaza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/587.

<sup>85</sup> Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid* (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1978), 5; Madelung, *Imamism and Mu'tazilite Theology*, 26.

<sup>86</sup> İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 117.

<sup>87</sup> Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi*, 33.

<sup>88</sup> Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi*, 55-57.

<sup>89</sup> Muhsin Emin, *A'yânu's-Şîa*, thk. Hasan Emin (Beyrut: Daru't-Teârif li'l-Matbuât, 1983), 8/214.



benimsediği, hatta Şîi Mu'tezilî olduğu ifade edilmiş olsa da<sup>90</sup> Şîi İmamî olduğu bilinmektedir.<sup>91</sup> Onun kitaplarında kendi ashâbı ile Mu'tezile'nin görüşlerini ayırması ve *eş-Şafî fi'l-İmame* adlı Mu'tezilî görüşleri eleştiren eseri bu duruma delil teşkil etmektedir.<sup>92</sup>

Şerif Murtaza'nın ölümünden sonra, İmamiyye Şîasının liderliğini, öğrencisi Ebû Cafer Tûsî (öl. 460/1067) üstlenmiştir. Tûsî, Şeyh Müfîd'den de dersler almıştır. Hatta onun Müfîd'in gözde öğrencilerinden olduğu ifade edilmiştir.<sup>93</sup> İmamîlerin temel kitapları kabul edilen Kütüb-i Erbaa'nın ikisi, *Tehzîbu'l-Ahkâm fi Şerhi'l-Mukni'a*<sup>94</sup> ve *el-İstibsâr*<sup>95</sup> Tûsî'ye nispet edilir.<sup>96</sup> Bu da onun, İmamiyye Şîası için çok önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Tûsî de hocaları Şeyh Müfîd ve Şerif Murtaza gibi usûlî yöntemi devam ettirmiştir. Ancak, onun fikirlerinde daha çok Müfîd'i takip ettiği söylenebilir. Mesela o, gaybet konusunda Müfîd gibi, aklî delillerle birlikte naklî delillere de önem vermiştir. Tûsî'nin genel olarak Şîi kelimasında mutedil bir tavır sergilediği ifade edilebilir.<sup>97</sup>

### Sonuç

Şîa ve Mu'tezile erken dönemde teşekkül etmiş olup, varlığını ve tesirini asırlar boyunca devam ettirmiş olan iki önemli mezheptir. Yapılan araştırmada bu iki mezhebin aralarındaki etkileşim fikrî ve siyasî çerçevede incelenmiştir. Özellikle Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat ekollerine ayrılmasından sonra, Bağdat kolunun imamet meselesi hakkında Şîa ile yakınlaştığı; bununla beraber, Şîa'da on ikinci imamın gaybetinin uzamasının zorunlu bir neticesi olarak imamın gaib oluşuna aklî izahlar getirme ihtiyacının, bu iki mezhep arasında bir yakınlaşmaya sebep olduğu ifade edilebilir.

Abbasî iktidarında mihne sürecinin son bulmasıyla Mu'tezile siyasî gücünü kaybetmiş, bunun neticesinde de birçok kişi mezhebini terk ederek farklı mezheplere yönelmiştir. Bu süreçte Mu'tezile'den ayrılıp Şîiliği benimseyenlerin de olduğu bilinmektedir. Özellikle bu isimlerin etkisi ile Şîa içerisinde aklîleşme eğiliminin başladığı söylenebilir. Mu'tezile ile Şîa'nın bazı fikirlerini bir araya getirmede Nevbahtîler ve İbn Kıbbe öncülük etmiştir. Onlar Mu'tezile'nin akılcı tutumunu

<sup>90</sup> Ebû Abdullah Muhammed ez-Zehabî, *Mîzanu'l-İtidâl fi Nakd'ir-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1995), III/124; Ayrıca İbn Murtaza, Şerif Murtaza'yı Mu'tezile'nin on ikinci tabakasından saymaktadır. Bkz. İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 117.

<sup>91</sup> Mehmet Zülfi Cennet, "Mezhebî Kimliğin Belirlenmesinde Algı Yanılması- Şerif Murtaza'nın Şîiliği ve Mu'tezilîliği", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (Ocak 2016), 41-42.

<sup>92</sup> Cennet, "Şerif Murtaza'nın Şîiliği ve Mu'tezilîliği" 43-44.

<sup>93</sup> Howard, *Şîi Kelam Edebiyatı*, s. 225; Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, 109-110.

<sup>94</sup> Şeyhü't-Taife Ebû Ca'fer Tûsî, *Tehzîbu'l-Ahkâm fi Şerhi'l-Mukni'a*, thk. Ali Ekber el-Ğıfarî, Daru'l-Kütübü'l-İslamiyye, Tahran 1385/1965.

<sup>95</sup> Şeyhü't-Taife Ebû Ca'fer Tûsî, *el-İstibsâr fî mâ ihtelefe mine'l-Ahbâr*, thk. Ali ekber el-Ğıfarî, Daru'l-Hadis li't-tebeati ve'n-neşr, Kum 1380/1960.

<sup>96</sup> Ayrıca Bkz. İlyas Üzümlü, "Kütüb-i Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/4.

<sup>97</sup> Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, 111.

benimsemek suretiyle Şîa'yı antropomorfist düşüncelerden arındırmayı ve rasyonel bir mezhep haline getirmeyi hedeflemişlerdir.

Mezhebi rasyonel bir zemine çekmede önemli bir yere sahip olan Nevbahtîler ve İbn Kıbbe, aynı zamanda Şîa'nın gaybet doktrinini formülize etmede de etkili olmuşlardır. Özellikle Ebû Sehl Nevbahtî ve İbn Kıbbe, gaybetin uzamasıyla oluşan kaos ortamında getirdikleri aklî izahlarla halkın sorularını cevaplamaya öncülük etmişlerdir. Bu izahlar önceleri rivayet merkezli düşünceyi benimseyen Şîiler tarafından kabul görmese de, makul olmaları dolayısıyla halkın önemli bir kısmında karşılık bulmuştur. Nevbahtî ailesi ve İbn Kıbbe ile temelleri atılan usûlî düşünce sistemi, Şeyh Müfid tarafından sistemli hale getirilmiştir. Onunla birlikte Şîa içerisinde, dinî meselelerin izahında akıl ön plana alınmış ve bu düşünce tarzı, öğrencileri Şerif Murtaza ve Şeyh Tûsî gibi isimler tarafından devam ettirilmiştir. Akla Mu'tezile gibi vurgu yapan usûlîlerin görüşleri, zaman içerisinde Mu'tezilî görüşlerle aynîleşmiştir. Bu aynîleşmenin siyasî ve fikrî alanda olduğu ve Şîa'nın itikadî düşünce yapısını önemli ölçüde dönüştürdüğü görülmüştür.

### Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Amerrecî, Ahmed Şevki İbrahim. *el-Mu'tezile fi Bağdâd ve eseruhum fi'l-hayati'l-fikriyye ve's-siyasiyye*. Kahire: Mektebetü Madbûlî, 2000.
- Arpaguş, Hatice K. "Bağdat Mu'tezile Ekolü: Ka'bî Örneği". *Uluslararası İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyum*. İstanbul: 2008.
- Arslan, Hulûsi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtaza Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınevi, 2017.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizmin İktidar Mücadelesi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Bulut, Halil İbrahim. "Şeyh Müfid Hayatı ve Görüşleri", *Erken Dönem Şîî Düşünürler*. ed. a. mlf. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Cârullah, Zühdî. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1974.
- Cennet, Mehmet Zülfi. "Mezhebî Kimliğin Belirlenmesinde Algı Yanılması- Şerif Murtaza'nın Şîîliği ve Mu'tezilîliği". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1. Ocak 2016.
- Daftary, Farhad. *Şîî İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa Tarih, 2016.
- Demir, Habip. *Horasan'da Şîîlik İran'da Şîîliğin Tarihsel Kökleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

- Demir, Osman. "Bağdat Mu'tezile Kelamcıları ve Dönemin Fikrî ve Siyasî Yapılanmasına Olan Etkileri". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyum*. İstanbul: 2008.
- Emin, Muhsin. *A'yânu's-Şîa*. thk. Hasan Emin. Beyrut: Daru't-Teârif li'l-Matbuât, 1983.
- Eş'ari, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'htilafi'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1950.
- Goldziher, Ignaz. *İslam'da Fıkıh ve Akaid*, çev. İlhan Başgöz. Ankara: Ardiç Yayınları, 2004.
- Hakyemez, Cemil. *Bışr b. Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdat Ekolünün Doğuşu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Hakyemez, Cemil. *Şîa'da Gaybet İnanıcı ve Gaib On İkinci İmam*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Hayyât, Ebu'l-Huseyin. *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Ravendiyyi'l-Mülhid*. thk. H. S. Nyberg. Beyrut: Mektebetü Dari'l-Arabiyyeti li'l-Kitâb, 1993.
- Hayyât, Ebu'l-Huseyin. *el-İntisar: Mu'tezile Müdafaası*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Hıfzî, Abdüllatif b. Abdülkadir. *Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havaric ve's-Şîa esbabuhu ve mezahiruhu*. Cidde: Daru'l-Endelüsi'l-Hudarâ, 2000.
- Howard, I.K.A. "Şîî Kelam Edebiyatı", çev. M. Ali Büyükkara, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2/22-24 (1999/2), 206-226.
- Hussain, Jassim M. *The Occultation of the Twelfth Imam (A Historical Background)*. London: Muhammadi Trust, 1982.
- İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belağa*. Beyrut: 1995.
- İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1960.
- İbn Nedîm. *Fihrist*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1994.
- Kâdî Abdulcebbar. *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Tunus: 1974.
- Kartaloğlu, Habib. - Erdinç, Ziya. "Şîî Usûlî Düşünce Açısından Şeyh Müfîd ile Şerif el-Murtaza Mukayesesi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10/1. Bahar 2017.
- Kartaloğlu, Habib. *Şerif el-Murtaza (ö. 436/1044) ve Şîî Usûlî Gelenekteki Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Kasımî, Cemâleddin. *Târihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1979.
- Kummî, Sa'd b. Abdullah. Nevbahtî, Hasan b. Musa. *Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırâk, Fırâku's-Şîa Şîî Fırkalar* çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Madelung, Wilferd. "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Shi'isme Imamite*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Mcdermott, Martin J. *The Theology of al-Shaikh al-Mufîd*. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1978.
- Menâî, Aîşe Yusuf. *Usûlü'l-Akîde Beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmamiyye*. Doha: Daru's-Sekâfe, 1996.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Murâcu'z-Zeheb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: 1958.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

- Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abu Ja'far Ibn Qiba Al-Razi and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought*. Princeton: 1993.
- Murtaza, Şerif. *Resailü's-Şerif el-Murtaza*. haz. Seyyid Mehdi er-Recaî. Kum: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1405/1984.
- Nî'me, Abdullah. *Felâsifetü's-Şîa hayâtühüm ve ârâuhum*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1987.
- Necâşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali. *Ricâlü'n-Necâşî*. Beyrut: Şirketü'l-A'lâmî, 2010.
- Öz, Mustafa. "Küleynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002. 26/538-539.
- Öz, Mustafa. "Şerif el-Murtaza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 38/586-588.
- Sofuoğlu, M. Cemal. "el-Kâfi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001. 24/148.
- Şehristânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur. Beyrut: Daru'l-Marife, 1993.
- Şerif Murtaza. *Emali'l-Murtaza Ğuraru'l-Fevâid ve Duraru'l-Kalaid*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Daru İhyai Kütübi'l-Arabiyye, 1954.
- Şeybî, Kamil Mustafa. *el-Fikru's-Şiî ve'n-Nezâ'atu's-Sufiyye*. Bağdat: Mektebetu'n-Nehda, 1966.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Nu'manî el-Ukberî. *Evâilü'l-Makâlât*. thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî. Beyrut: Musannefâtu's-Şeyh Müfîd, 1993.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Nu'manî el-Ukberî. *el-Mesâilü'l-Aşera fi'l-Ğaybe*, thk. Şeyh Faris el-Hasûn, Beyrut: Musannefâtu's-Şeyh Müfîd, 1993.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Nu'manî el-Ukberî. *Tashîhu İ'tikâdâtü'l-İmamiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî, Beyrut: Musannefâtu's-Şeyh Müfîd, 1993.
- Şeyh Saduk, İbn Babeveyh Kummî. *Risaletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmamiyye (Şii-İmamiyye'nin İnanç Esasları)*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelamı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Tûsî, Şeyhü't-Taife Ebû Ca'fer. *el-İstibsar fîmâ ihtelefe mine'l-Ahbâr*. thk. Ali ekber el-Ğifarî. Daru'l-Hadis li't-tebeati ve'n-neşr. Kum 1380/1960.
- Tûsî, Şeyhü't-Taife Ebû Ca'fer. *Tehzîbu'l-Ahkam fi şerhi'l-Muknia*. thk. Ali Ekber el-Ğifarî. Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye. Tahran 1385/1965.
- Uyar, Mazlum. "Gaybet Sonrası Şii Kelamın Teşekkülü ve Mu'tezile", *İslamiyat Dergisi*, 2/3, (Temmuz 1999), s. 153-170.
- Uyar, Mazlum. "İbnü'l-Cüneyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. 21/5-6.
- Ümit, Mehmet. *Hicri Üçüncü Asırda Şii-Mu'tezilî İmamet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kasım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

- 
- Üzüm, İlyas. "Kütüb-i Erbaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003. 27/4-6.
- Watt, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 4. Bsk. t.y.
- ez-Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed. *Mîzanu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1995.

## Taberî'nin Şiîlikle İtham Edilme İddiaları ve Bu İddiaların Değerlendirilmesi

*Tabari's Allegations of Being Accused of Shia and Evaluation of the Allegations*

**Zeynep Keleşoğlu**

Arş.Gör. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı  
Res. Asst. Ataturk University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects  
Erzurum/Turkey

[zeynep.kelesoglu@atauni.edu.tr](mailto:zeynep.kelesoglu@atauni.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-0386-6101>

### Makale Bilgisi | Article Information

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

\* Bu makale, bazı düzenlemelerle "Muhammed b. Cerir et-Taberî'ye Yönelik Şiîlik İddiaları" (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020) konulu çalışmamızdan türetilmiştir.  
(This article is based on our master thesis titled "Mohammad b. Jarir al-Tabari and the Accuse of Shiism" which we presented on 2020 at the Atatürk University)

**Geliş Tarihi | Date Received:** 10.05.2020

**Kabul Tarihi | Date Accepted:** 17.06.2021

**Yayın Tarihi | Date Published:** 30.06.2021

**DOI:** <https://doi.org/10.48203/siader.935476>

**Atıf | Citation:** Keleşoğlu, Zeynep. "Taberî'nin Şiîlikle İtham Edilme İddiaları ve Bu İddiaların Değerlendirilmesi". *Turkish Journal of Shiite Studies* 3/1 (June 2021): 93-119. doi: 10.48203/siader.935476

**İntihal:** Bu makale, *ithenticate* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by *ithenticate*. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader>

**mailto:** [turkishshiiestudies@gmail.com](mailto:turkishshiiestudies@gmail.com)

**Abstract**

Throughout history, many names who contributed to Islamic thought with their ideas and works have been subjected to tesheyyu' accusations and in this way their reputations were tried to be damaged. Mohammad b. Jarir al-Tabari (310/923) was also one of those who were exposed to these accusations. Many affiliations have been attributed to Tabari due to his ideas. Behind the exposure of Tabari to tesheyyu' accusations are the socio-political environment of the period, as well as the sectarian fanaticism of the Hanbals and Zahirîs and personal enmities. In this study, the individuals and groups who claim that Tabari is Shiite due to some of his belief and jurisprudence and their claims are discussed. This study examines the information about Tabari's allegations and discusses the historical position of the Shiite accusation against him, and examines whether this accusation has a solid basis. As a result of the research, it was determined that the tesheyyu' accusations against Taberî could not go beyond allegations, it lacks both historical and scientific basis. The claims in the sources on the subject have been analyzed and efforts were made to transfer the data obtained as a result of the literature review in an impartial manner.

**Keywords:** History of Islamic Sects, al-Tabarî, Shi'ism, al-Tashayyu', The Râfidah, The Hanâbila, Ghadir Khumm

**Öz**

Tarih boyunca İslam düşüncesine fikirleriyle ve eserleriyle katkı sunmuş pek çok isim teşeyyu' suçlamalarına maruz kalmış, bu yolla itibarları zedelenmeye çalışılmıştır. Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 310/923) de bu ithamlara maruz kalan isimlerden biri olmuştur. Taberî'ye fikirleri sebebiyle pek çok mensubiyet atfedilmiştir. Taberî'nin teşeyyu' ithamlarına maruz kalmasının arkasında dönemin sosyo-politik ortamının yanı sıra Hanbelîler ve Zahirîler'in mezhep taassubu ve kişisel hasımlıklar vardır. Bu çalışmada, bazı itikâdî ve fikhî düşünceleri sebebiyle Taberî'nin Şiî olduğunu ileri süren şahıs ve gruplar ile bunların iddiaları ele alınmıştır. Taberî hakkındaki söz konusu iddialara kaynaklık eden bilgiler incelenerek ona yönelik Şiîlik ithamının tarihsel olarak ne kadar yerinde olduğu tartışılmış ve bu ithamın sağlam temellere sahip olup olmadığı incelenmiştir. Araştırma sonucunda Taberî'ye yöneltilen teşeyyu' ithamlarının birer iddiadan öteye gidemediği, hem tarihî hem de ilmî dayanaktan yoksun olduğu tespit edilmiştir. Konuya ilişkin kaynaklardaki iddialar tahlil edilmiş ve çeşitli alanlarda yapılan kaynak taraması sonucunda elde edilen verilerin tarafsız bir şekilde aktarılmasına gayret gösterilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Taberî, Şiîlik, Teşeyyu', Râfîzî, Hanbelîler, Gadîr-i Hum

## Giriş

İslam düşünce geleneğinde önemli bir yeri olan ve daha çok tefsirci ve tarihçi yönü ile öne çıkan Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 310/923), bunların yanı sıra diğer pek çok alana dair görüş beyan etmiş ve farklı alanlarda eserler vermiştir. Günümüze ulaşan bu görüşlerinden hareketle, bazen Şîi bazen Şîiliğe meyilli bazen de Râfîzî gibi aynı anlama işaret eden birden çok ithamla karşılaşmıştır. Bu noktada Muhammed b. Cerir et-Taberî'nin mezhebî kimliği hakkındaki iddiaların neler olduğunun tespiti ve bunların geçerliliğinin ortaya konulması önemlidir.

Görebildiğimiz kadarıyla literatürde Taberî'ye yönelik Şîilik iddialarını ele alan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bazı kitap, tez ve makalelerde bu konuya kısaca değinilmiş, bazılarında ise daha detaylı bilgiler verilmiştir. Bu noktada Ahmed el-Avâyeşe, *İmam İbn Cerir et-Taberî ve Difâ'uhû 'an 'Akîdeti's-Selef* isimli doktora tezinde Taberî hakkındaki Şîilik iddialarına en fazla yer veren isimdir. Ayrıca Ahmed Muhammed el-Havfî'nin, *et-Taberî*; Ali b. Abdulaziz b. Ali eş-Şibl'in, *Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî-Sîratuhu, Akîdetuhu ve Müellefâtuh*; Muhammed ez-Zuhaylî'nin, *el-İmâmû't-Taberî* isimli eserlerinde de bu meseleye dair bilgiler bulmak mümkündür. Christopher Melchert ise *The Hanabila and The Early Sufi's ve The Formation of The Sunni School of Law 9th-10th Centuries C.E.* makalelerinde Hanbelîler özelinde bu iddialardan detaylı bir şekilde bahsetmiştir.

Taberî'ye yönelik Şîilik ithamlarını ele aldığımız çalışmamızda, bu iddiaları dile getiren kişilerin ve grupların eserlerine, bunlardan bahseden diğer kaynaklara başvurduk. Bu bağlamda Sünnî tabakât kitaplarının yanı sıra Şîi düşüncede Taberî'nin konumunu ortaya koyabilmek adına; Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*; Tûsî, *el-Fihrist*; Şeyh Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elkâb* gibi Şîi literatürdeki rical eserlerinden de yararlandık.

Araştırmamız şahıs merkezli bir çalışma olduğundan başvuru kaynaklar arasında Taberî'nin eserleri büyük önem arz etmektedir. Şîilik iddialarının geçerliliğini sorgulama, doğruluk ve yanlışlıklarına dair tespitler ortaya koyma noktasında ise özellikle günümüze ulaşan *Câmiu'l-Beyân an Tefsîri Âyi'l-Kur'an, Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk, Tehzîbu'l-Âsâr, İhtilâfu'l-Fukahâ, Kitâbu't-Tabsîr ve Sarîhu's-Sünne* eserlerine müracaat ettik.

## 1. Taberî'nin Hayatı ve Temel İtikadî Görüşleri

Taberî 224/838 yılı sonunda veya 225/839 yılı başında Taberistan'ın Âmül şehrinde dünyaya gelmiştir.<sup>1</sup> İslami ilimlerin hemen hepsinde ilmi yetkinliğe ulaşan ve birçok eser telif eden Taberî, ilim tahsiline çok küçük yaşta başlamış ve ömrünün

<sup>1</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1971), 2/164; Ebû'l-Kasım İbn Âsâkîr, *Târîhu Medîneti Dimeşk* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418/1997), 52/190; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (Haydarabad: Dairatu'l-Ma'arifi'l-Osmania, 1958), 2/710; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, Riyad: Mektebetü'n-Nasr, 1966), 11/145; Ebû'l-Ferac Muhammed b. İshak İbn Nedim, *el-Fihrist* (Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, ts), 326.



sonuna kadar da ilimle meşgul olmuştur. İlköğrenimine memleketi Âmul'de hadis yazarak başlamıştır. İlim tahsili için ömrü boyunca devam edecek olan seyahatlerinin ilkini on iki yaşındayken Rey'e yapmıştır. Burada beş yıl kadar kalan Taberî, Rey'den Bağdat'a oradan Basra, Kûfe, Mısır, Şam, Fustat gibi şehirlere gitmiş ve bu beldelerdeki hocalardan hadis ve tefsir ilimlerini, Hanefî ve Şafî fikhını, kıraat, Arap dili ve edebiyatı ilimlerini tahsil etmiştir. Bu seyahatleri sırasında bulunduğu ilim meclislerinde pek çok hadis yazmış, fıkıh alanında yetkin bir konuma ulaşmış, Kur'anî ilimlerde temayüz etmiştir.<sup>2</sup>

Taberî, hicrî 256 yılında Bağdat'a gidip hayatının sonuna kadar da orada kalmıştır.<sup>3</sup> Bağdat'ta yaklaşık on yıl Şafî mezhebine uymuş ve bu doğrultuda fıkıh ilmiyle meşgul olmuştur. Bu bağlamda “Bağdad'ta on yıl boyunca Şafî mezhebine göre fetva verdim” demiştir.<sup>4</sup> Daha sonra üzerinde içtihad ettiği herhangi bir meselede mezhep imamlarının görüşlerinden birini tercih etmeye başlamış, en sonunda da hiçbir mezhebe bağlı kalmaksızın hüküm vermiş ve Ceririye mezhebinin öncüsü olmuştur.<sup>5</sup> Taberî, 310/923 yılında Şevval ayının 26. gününde, son yıllarını geçirdiği Bağdat'taki evinde 86 yaşında vefat etmiştir.<sup>6</sup> Onun cenazesinin defnedilmesine dair farklı rivayetler vardır. Bazı rivayetlere göre Râfîzîlik ve mühlidlikle suçlanmasından dolayı halkın evinin etrafında toplanıp gündüz defnedilmesini engellemesi sebebiyle gece defnedilmiştir.<sup>7</sup> Diğer rivayetlerde ise vefatı hiç kimse tarafından duyurulmadığı halde onun cenazesine çeşitli belde ve şehirlere gelen ve sayısını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği kadar çok insanın katıldığı; aylarca, gece gündüz cenaze namazının kılındığı ve kabri başında duaların edildiği aktarılmıştır.<sup>8</sup>

Taberî'nin itikâdî görüşlerine baktığımızda o, *Tefsîr*'i başta olmak üzere özellikle akaid ile ilgili konulara yer verdiği *et-Tefsîr* ve *Sarihu's-Sünne* eserlerinde, kendinden önceki dönemde ve kendi zamanında tartışma konusu olan itikâdî konulara dair hem fırkaların görüşlerini hem de kendi düşüncelerini dile getirmiştir. İtikâdî konuları ele

<sup>2</sup> Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ* (Beyrut/Lübnan: y.y., ts), 18/49, 52; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 326; Fuad Sezgin, *Târihu't-Turasi'l-Arabî*, Ar. çev. Mahmud Fehmi Hicâzî, (Riyad: el-Memleketü'l-Arabîyyetu's-Suudiyye, Vizârâtu't-Ta'limi'Âli, Câmîiatu İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Yayını, 1411/1991), 1/159; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (1966), 11/145.

<sup>3</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 2/161; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 326; Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/41; Fayda, “Taberî (Hayatı ve Eserleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2010), 39/315.

<sup>4</sup> İbn Âsâkîr, *Târihu Medîneti Dimeşk*, 52/200; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ* (Beyrut/Lübnan: Müessesetü'r-Risale), 14/275.

<sup>5</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/53; Sezgin, *Târihu't-Turasi'l-Arabî*, 1/159; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.327; Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Enbâi'z-Zamân* (Kahire: Mektebetu'l-Mısriyye, 1948), 3/332; Ayrıntılı bilgi için bk: Ali Yüksek, *İslam Hukuk Tarihinde Taberî Mezhebi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 20.

<sup>6</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 3/332; Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/40; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 2/164; Sezgin, *Târihu't-Turasi'l-Arabî*, 1/159.

<sup>7</sup> Ebû'l-Hasan İzzüddün b. Ali b. Muhammed b. Abdulkerim İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, çev. Ahmet Ağırakça (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 8/114-115; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (1966), 11/147; Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/40.

<sup>8</sup> Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, 14/282; Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/40; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 2/164; İbn Âsâkîr, *Târihu Medîneti Dimeşk*, 52/205; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 2/715; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (1966), 11/147.

alırken nakli/rivayeti öne çıkarmakta, bunun yanında yer yer akla da başvurmaktadır. İtikâdî konuları tartışırken Mu'tezile, Cehmiyye, Mürcie, Havâric ve Şîa mezheplerine eleştiriler yöneltmiştir. Bunlara karşılık "selef"<sup>9</sup> düşüncesini ön plana çıkarmıştır.<sup>10</sup> Eserlerinin genelinde olduğu gibi itikâdî konuları ele alırken de metot olarak ilk önce ele aldığı mesele ile ilgili ayet ve hadislere yer vermiş, diğer fırkaların ve âlimlerin görüşlerini aktarmış ve en son olarak da kendi düşüncesini ifade etmiştir.

Taberî'nin yaşadığı dönemde tartışılan ve onun Şîa'ya karşı çıktığı meselelerden birisi Allah'ın sıfatları konusudur. Taberî, sıfatları, zâtî ve haberi olmak üzere iki grupta ele almıştır.<sup>11</sup> Allah'ın zâtî sıfatlarının geçtiği yerlerde bunların Allah'ın sıfatlarından biri olduğunu belirtmiş fakat birkaç zâtî sıfat haricinde bunlarla ilgili detaylı açıklama yapmamıştır. Haberî sıfatları açıklarken ise diğer fırkalara karşı Ehl-i sünnet'in görüşlerini savunmuştur.<sup>12</sup> Bu konuda "İlme sahip olan bir âlimin ilmini ispat noktasında 'Allah âlimdir' diyenin sözünden daha iyi delil, daha açık bir yol/metot ve daha âşikar bir iş yoktur" görüşünü beyan etmiştir.<sup>13</sup> Ona göre, "Kim Allah âlim değildir, kelam sıfatı olmadığı için onun kelamı (Kur'an) mahluktur derse o kişi küfre daha layıktır."<sup>14</sup> Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesini Allah'ın kelam sıfatı bağlamında ele alan Taberî bu noktada Ehl-i sünnet'e paralel bir düşünce ortaya koymuştur. Bununla ilgili "Kelam da Allah'ın sıfatlarından biri olduğu için ona mahlûk denemez. Kur'an'ı okuma ve yazma işi ise insana ait bir fil olduğu için mahlûktur." görüşünü dile getirmiştir.<sup>15</sup> Böylece hem Mu'tezile'ye hem de Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul eden Şîa'ya karşı çıkmıştır.<sup>16</sup>

Hicri ikinci asırda tartışılmaya başlanan ru'yetullah konusu, hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda itikâdî ekollerin ortaya çıkmasıyla en çok tartışılan inanç meselelerinden birisi olmuştur. Taberî bu konudaki görüşünü şu şekilde dile getirmiştir: "Müminlerin kıyamet günü Rablerini görüp göremeyeceği hususundaki en doğru görüş, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in 'Hz. Peygamber'den gelen sahih haberlere göre müminler

<sup>9</sup> Taberî'nin eserlerinde kastettiği "selef" kelimesi, sahabe, tabiîn ve tebeu't-tâbiînün önde gelen âlimlerini ifade etmektedir. Dolayısıyla salt rivayeti esas alan, çeşitli inanç konularında belli görüşleri olan Selefiyye'ye işaret etmemektedir. Zira selefi kavramı Taberî'den çok sonra ortaya çıkmıştır. Bk. Atik Aydın, *İbn Cerir et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Tevil Tercihleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 20-21.

<sup>10</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Taberî İtikâdî Görüşleri", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/318; Muhammed Yuşa Yaşar, *Taberî'nin Temel İtikâdî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 11.

<sup>11</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberî, *et-Tefsîr fî Mea'limi'd-Dîn*, thk. Ali b. Abdulaziz b. Ali es-Sibl (Riyad: el-Mektebetu'l-Arabîyyeti's-Suudiyyeti, 1996), 129-130.

<sup>12</sup> Naif Yaşar, *İlk Üç Asır Kelami Tartışmalar Bağlamında Taberî'nin Konumu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 68.

<sup>13</sup> Taberî, *et-Tefsîr fî Mea'limi'd-Dîn*, 128.

<sup>14</sup> Taberî, *et-Tefsîr fî Mea'limi'd-Dîn*, 149.

<sup>15</sup> Taberî, *et-Tefsîr fî Mea'limi'd-Dîn*, 150-151, 201-203.

<sup>16</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, *İmâmiyye Şiası* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984), 203.

*Allah'ı görecektedir.' görüşüdür.*"<sup>17</sup> Böylece Şîa ve Mu'tezile'ye karşı çıkararak<sup>18</sup> Ehl-i sünnet ile aynı görüşü savunmuştur.<sup>19</sup>

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan tartışmalardan birisi de imamet/hilafet meselesidir. Bu konuda İslam fırkaları içerisinde, özellikle de Ehl-i sünnet ve Şîa arasında derin görüş ayrılıkları mevcuttur. İleride Gadîr-i Hum rivayeti bağlamında bahsedileceği üzere imamet konusunda Taberî, Şii-İmamiyye'ye karşı çıkararak Ehl-i sünnet'le paralel görüşler zikretmiştir.<sup>20</sup>

## 2. Taberî'yi Şîilikle İtham Eden Gruplar

Taberî'nin yaşadığı dönemde Hanbelîler ve Şîî-İmamîler özelinde Ehl-i hadis ve Şîa arasında çatışma söz konusudur. Dolayısıyla *teşeyyu'* ile suçlama hem mezhep mensupları tarafından hem de kişisel hasımlıklar üzerinden rakipleri itibarsızlaştırma aracı olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda özellikle Hanbelîler, Zahirîler ve Şîa'ya mensup bazı isimler Taberî'yi Şîilikle itham etmişlerdir.

Hicri üçüncü yüzyılda, Mihne sonrası dönemde sembol bir isim haline gelen ve büyük bir nüfuz elde eden Ahmet b. Hanbel'in (ö. 241/855) taraftarları kendilerinden olmayanlara söz hakkı tanımamış, kendileri gibi düşünmeyenlere şiddetle, baskıyla ve çeşitli ithamlarla karşılık vermişlerdir.<sup>21</sup> Bu baskı ve ithamlara maruz kalan isimlerden birisi de Taberî'dir.

Klasik kaynakların hemen hepsinde Hanbelîlerin Taberî'ye yönelik baskı ve zulümlerinden bahsedilmiştir.<sup>22</sup> Onların Taberî'ye yönelik olumsuz tutumlarının en önemli sebebi Ahmed b. Hanbel'in fakîhliği meselesidir. Taberî, *İhtilâfu'l-Fukahâ* adlı eserinde, Malik, Evzâî, Sevrî, Şafi, Ebû Hanife gibi tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden bazı fakîhlerden bahsetmiş fakat Ahmet b. Hanbel'den fakîh olarak bahsetmemiştir. Kendisine Ahmed b. Hanbel'i neden kitabına almadığı sorulunca, onun fakîh değil muhaddis olduğu cevabını vermiştir.<sup>23</sup> Başka bir rivayete göre de onun derslerine katılan Hanbelîler, *İhtilâfu'l-Fukahâ* eseri merkezinde gerçekleştirdiği derslerden birinde kendisine Ahmed b. Hanbel'in fikhî görüşleri hakkındaki düşüncelerini

<sup>17</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Sarîhu's-Sünne*, thk. Bedr b. Yusuf el-Me'tuk (Kuveyt: Mektebetü Ehl-i Eser, 2005), 27; Ayrıca bk. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Merkezu'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabîyyeti ve'l-İslamiyyeti, 2001), 9/459-466.

<sup>18</sup> Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Akâidu'l-İmâmiyye/Şîa İnançları*, çev. Abdülbâkıy Gölpinarlı (İstanbul: Zaman Yayınları, 1978), 27.

<sup>19</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 263.

<sup>20</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tehzîbu'l-Âsâr ve Tefsîlu's-Sâbit 'an Rasulillahi mine'l-Ehbâr*, (Kahire: Matbaatu'l-Medeni, 1982), 2/932.

<sup>21</sup> Muhyettin İğde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 171.

<sup>22</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/161-162; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 8/116; Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/43; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (1966), 11/146; Tâcuddîn Ebû Nasr Subkî, *Tabakât* (b.y.: y.y, 1384/1965), 3/124-125; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, 14/272-273; Christopher Melchert, *The Formation of The Sunni School of Law 9th-10th Centuries C.E.* (Leiden&New York&Köln: Brill, 1997), 192; Christopher Melchert, "The Hanabila and The Early Sufi's", *Brill Arabica* 48/3 (2001), 363.

<sup>23</sup> Muhammed b. Cerir Taberî, *İhtilâfu'l-Fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 10; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 8/115; Melchert, *The Formation of The Sunni School of Law*, 192.

sormuşlar. Ahmed b. Hanbel'in ihtilaf sahasında kayda değer bir fikri olmadığını ifade edince oradakiler, ihtilaf konusunda onun da görüşlerini dile getirdiğini söyleyerek itiraz etmişlerdir. Bunun üzerine "İhtilaf sahasında ondan dış dokunur bir şey rivayet edildiğine şahit olmadığım gibi talebelerinden de bu sahada görüşleri dikkate değer birini de bilmiyorum." cevabını vermiştir.<sup>24</sup> Bu sözleri Hanbelîler tarafından hoş karşılanmayan Taberî, Bağdat'ta sayıca fazla olan Hanbelîlerin kitlesel saldırılarına maruz kalmış, Râfızilik ve mülhidlikle itham edilmiştir.<sup>25</sup>

Ahmed b. Hanbel'in fakîhliği ile ilgili tartışmalara baktığımızda, aslında Taberî bu konuda kendinden önce ve sonra gelenlerden farklı bir şey söylememiştir. İlk dönemde Taberî'nin yanı sıra İbn Kuteybe (ö. 276/889), Tâhâvî (ö. 321/933), Debûsî (ö. 430/1039), İbn Abdilberr (ö. 463/1071) gibi fıkıh tarihçileri ve mukayeseli fıkıh âlimleri de Ahmed b. Hanbel'i fakîhler arasında zikretmemişlerdir.<sup>26</sup> Bununla birlikte onun fakîh olarak kabul edilmemesi *Halku'l-Kur'an* tartışmaları ve sonrasındaki süreç açısından da değerlendirilmelidir. *Halku'l-Kur'an* tartışmalarının ortaya çıkışına kadar fıkıh ve hadis ayrı alanlar olarak ele alınmıştır. Bu tartışmalar sonucunda ezeli kelam fikrinin galip gelmesiyle birlikte fıkıhla hadis arasında bir eşitleme meydana gelmiştir.<sup>27</sup> Bu süreçte, yaşadığı sıkıntılar ve karşı karşıya kaldığı uygulamalar nedeniyle mihne olayları ile bütünleşen, mihnedenden önce özgün bir fıkıh yöntemine sahip olmayan Ahmed b. Hanbel ise hadisle beraber fıkıh dahil bütün alanlarda bir otorite haline gelmiştir. Böylece hicri üçüncü yüzyıldan itibaren fıkıh, aklî istidlal yerine hadise dayanmıştır.<sup>28</sup> Buradan hareketle Taberî'nin yeni olan bu durum karşısında önceden beri ilmi gelenekte var olan hadis ve fıkıh ayırımına dayanarak Ahmed b. Hanbel'i sadece muhaddis olarak kabul ettiğini, *İhtilâfu'l-Fukahâ* eserinde bir fakîh olarak zikretmediğini söyleyebiliriz.

Hanbelîlerin Taberî'ye karşı tepkilerinin ikinci nedeni, onun bazı ayet ve hadislerin lafzî manalarını esas almayıp te'vil etmesidir.<sup>29</sup> Hanbelîlerden bazıları ona Ahmed b. Hanbel hakkındaki düşüncelerini ve Allah'ın Hz. Peygamber'i yanında arşa oturtması ile ilgili hadise dair değerlendirmelerini sormuşlar. Taberî ise Ahmed b. Hanbel ile ilgili övücü sözler söyledikten sonra arşa cülûsun muhal olduğunu ifade ederek hadisi te'vil etmiştir. Daha sonra "Bir yareni olmayan zat ne de yücedir! O'nun arşında oturan bir başkası da mevcut değildir." şiirini okumuştur. Bunun üzerine Hanbelîler Taberî'ye saldırmışlardır.<sup>30</sup> Bu olaylardan sonra Taberî, Hanbelîlerden özür dilediği ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini savunduğu *Kitâbu'l-İ'tizâr* eserini yazmış<sup>31</sup>, Ahmed b. Hanbel'in faziletinden bahsedip itikadi yaklaşımını doğru bulduğunu dile

<sup>24</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/58.

<sup>25</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 8/114-115.

<sup>26</sup> Taberî, *İhtilâfu'l-Fukahâ*, 15; Mahmud Abdulmecid, *el-İttihâcâtü'l-Fikhiyye inde Ashâbu'l-Hadis fi'l-Karnî's-Sâlis el-Hicrî* (Kahire: Külliyyeti Dâru'l-Ulum-Mektebetü'l-Hancı, 1979), 132; Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 85.

<sup>27</sup> M. Zeki İçsan, "Kelam Ezeli ise Din Mahallidir Ezeli Kelamın Düşünsel, Siyasal, Sosyal Sonuçları Üzerine", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 207.

<sup>28</sup> İçde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", 160-161; Abdulmecid, *el-İttihâcâtü'l-Fikhiyye*, 127.

<sup>29</sup> Melchert, *The Formation of The Sunni School of Law*, 193.

<sup>30</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/58; Taberî, *İhtilâfu'l-Fukahâ*, 10-11.

<sup>31</sup> Fayda, "Taberî (Hayatı ve Eserleri)", 39/315.

getirmiştir. Ölünceye kadar *İhtilâfu'l-Fukahâ* eserini ortaya çıkarmamıştır. Bu eseri vefatından sonra evinde toprağa gömülü halde bulunmuştur.<sup>32</sup>

Massignon'un Hanbelîlerin Taberî'ye besledikleri kin ve düşmanlığı açıklarken dile getirdiği görüş ise, onun Ahmed b. Hanbel aleyhine yazdığı iddia edilen *er-Redd alâ'l-Harkusiyye* isimli eserdir. Ona göre büyük bir âlim ve dürüst bir eleştirmen olan Taberî, çoşkulu inanca, zühd ve takvaya ruhen kapalıydı. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel'in çoşkun dindarlığına duyduğu olumsuz duygular onun aleyhine sert ve haksız bir risale yazmasına sebep olmuştur.<sup>33</sup>

Hanbelîlerin Taberî'ye karşı sert tutumlarının başka bir nedeni de onun, özellikle ayakları mesh konusunda Şîîlerle benzer düşüncelere sahip olduğu iddiasıdır.<sup>34</sup> Ayrıca George Makdisi, Hanbelîlerin Taberî'nin ilmi tutumunun Ehl-i rey düşüncesinin gelişimine katkı sağlamasından ve Ehl-i hadis fakîhlerinin de bundan etkilenmesinden endişe duydukları için ona karşı çıktıklarını söylemiştir.<sup>35</sup>

Taberî'yi Şîîlikle itham eden gruplardan birisi de Zahirîlerdir. Taberî, Zahirîliğin kurucusu Dâvûd b. Ali ez-Zahirî'nin (ö. 270/884) derslerine katılmış, ondan hadis almış ve ilmi tartışmalarda bulunmuştur. Bu derslerden birinde Dâvûd b. Ali ile Taberî arasında bir mesele üzerine tartışma vuku bulmuş Dâvûd b. Ali, Taberî'ye cevap verememiş ve susmak durumunda kalmıştır. Bu durum karşısında Dâvûd b. Ali'nin öğrencilerinden biri Taberî'nin, hocasının fikirlerine karşı gelmesine sinirlenmiş ve ona ağır sözler söylemiştir. Bunun üzerine Taberî orayı terketmiş ve artık derslere katılmamıştır.<sup>36</sup> Bu anlaşmazlık nedeniyle Dâvûd b. Ali'nin oğlu Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd, Taberî'ye *teşeyyu'* suçlamasında bulunmuş, halk da onun bu tutumunu benimsemiştir.<sup>37</sup>

Şîî literatürde *Rical* ilminin en önemli kaynaklarından biri olan *Ricalü'n-Necâşî*'de Taberî çok kısa bir şekilde ele alınmış, Sünnî (âmmе)<sup>38</sup> mezhebine mensup olduğundan, *er-Redd 'alâ Harkusiyye* adında kitabından ve Gadîr-i Hum gününün haber tariklerini bir araya getirdiğinden bahsedilmiştir.<sup>39</sup> Aynı şekilde et-Tûsî'nin *el-Fihrist*'inde de Taberî'ye birkaç satırlık yer verilmiş, yine Sünnîliğe (âmmе) intisabı ve Gadîr-i Hum rivayetini tasnif ettiği eseri zikredilmiştir.<sup>40</sup>

Şîî ve Sünnî âlim, şair ve ariflerinin hayatlarını ele alan *el-Künâ ve'l-Elkâb*'da Taberî'nin Sünnî (âmmе) olduğu zikredilmiş, Gadîr-i Hum rivâyetinin sahihliğinin

<sup>32</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/59; Taberî, *İhtilâfu'l-Fukahâ*, 11.

<sup>33</sup> M. Louis Massignon, *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansur'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Ardıç Yayınları, 2006), 1/555.

<sup>34</sup> Melchert, *The Formation of The Sunni School of Law*, 194.

<sup>35</sup> George Makdisi, "The Significance of the Sunni School of Law in Islamic Religious History", *Cambridge University Press, International Journal of Middle East Studies* 10/1 (Feb 1979), 7.

<sup>36</sup> Fayda, "Taberî (Hayatı ve Eserleri)", 39/315; Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/79.

<sup>37</sup> İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (1966), 11/146; Ahmed el-Avâyeşe, *İmam İbn Cerir et-Taberî ve Difâ'uhû 'an 'Akîdeti's-Selef* (Mekke: Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, Doktora Tezi, 1983), 177.

<sup>38</sup> Âmmе: Şîî düşüncede kendileri dışında kalanları özellikle Ehl-i sünnet'i ifade etmek için kullanılan kavramlardan birisidir. Bk. Hanifi Şahin, *Şîîlerin Gözüyle Sünniler* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 197.

<sup>39</sup> Ebî Abbas Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricalü'n-Necâşî*, thk. Musa ez-Zencânî (b.y.: Müessesetü'n-Neşrî'l-İslamiyyü, 1418), 322.

<sup>40</sup> Ebî Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *Fihrist Kitâbu's-Şî'a ve Usûlihîm*, thk. Abdulaziz Tabâdabâî (Kum: Mektebetü'l-Muhakkikü'l-Tabâdabâî, 1220), 424.

ortaya koyduğu ve *Tayr* hadisinin tariklerinin topladığı eserleri dile getirilmiştir.<sup>41</sup> Bunlara ek olarak bu kitapların hepsinde Taberî ve onunla aynı künyeye sahip olan ve kaynakların hemen hepsinde Şîi olduğu tashih edilen Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Rüstem et-Taberî el-Âmülî ayrı ayrı ele alınmış, aralarındaki fark vurgulanarak ikisinin farklı kişiler olduğu nakledilmiştir.<sup>42</sup>

Bunların yanında Taberî'yi Şîi veya Şîa'ya meyilli olarak nitelendiren isimler de olmuştur. Şîi âlimlerden Muhammed Bâkır Hânsârî (ö. 1313/1895), Şîi âlimlerin yanında diğer mezheplere mensup olan âlimlerin biyografilerine de yer verdiği *Ravzâtü'l-Cennât* adlı eserinde Taberî'nin Şîi olup olmadığını sorgulamıştır. Ebû Ca'fer et-Taberî'nin mezhebi konusunda büyük bir kuşkusunu ifade eden Hânsârî, onun ehl-i mezhebi'l-hak (Şîa) halkından olduğunu söyleyerek, Şîi olduğunu ileri sürmüştür. Kendisini bu düşünceye sevk eden üç tane sebep sıralamıştır. Bunlardan birincisi Taberî'nin çok eskiden beri Şîi olan bölge halkından olmasıdır. Özellikle Büveyhî ailesinden iki büyük imamın saltanatları döneminde doğup büyümesi Şîi olabileceği kanaatini desteklemektedir. İkinci sebep, Taberî'nin Gadîr-i Hum hadisinin tariklerini topladığı bir kitap telif etmesidir. Üçüncü sebep ise Taberî'nin Ehl-i sünnet içinde yer alan dört mezhepten birine mensup olmamasıdır.<sup>43</sup>

Çağdaş Şîi tarihçi Resul Caferiyan da Taberî'yi Râfîzî olarak nitelemenin mümkün olduğunu, bunu doğrulayan kanıtların var olduğunu ifade etmiştir. Bu kanıtlardan birincisi Taberî'nin Hanbelîler'in saldırılarına maruz kalmış olmasıdır. Ona göre Taberî'nin kitabında Ahmed b. Hanbelî'yi zikretmemesi ve Hanbelîlerin şiddetiyle karşı karşıya kalması onun Şîi eğiliminden kaynaklanmıştır.<sup>44</sup> İkinci kanıt, Taberî'nin Şîi şair Harizmî ile olan akrabalığıdır. Üçüncü olarak da Gadîr-i Hum rivâyetinin sıhhatini ortaya koyan kitap yazması ve *Tayr* rivayeti hakkında eser telif etmesidir. Ayrıca Caferiyan, Taberî'nin memleketi olan Âmül halkının çoğunun Şîi olmasının da önemli bir ayrıntı olduğuna işaret etmiştir.<sup>45</sup>

Taberî'nin Şîiliğini müstakil olarak ele alan isimlerden birisi de Zehebî'dir (ö. 748/1348). Zehebî, Taberî'de biraz Şîilik olduğu ama onun taraftarlığının zarar vermediği kanaatindedir.<sup>46</sup> Zehebî her ne kadar sonrasında Taberî'ye Râfîzîlik iftirası atıldığını, onun güvenilir İslam âlimlerinden olduğunu ve hatadan korunmuş olduğuna inandığını söylese de ona Şîi nitelemesi yapmaktan kendisini alamamıştır. Anladığımız kadarıyla Zehebî, Şîi ve Rafîzî kavramları arasında bir ayrım yapmıştır. Nitekim "taraftarlığı zarar vermez" ifadesinden anlaşılacağı üzere o Şîiliği değil de Rafîzîliği menfi bir durum olarak düşünmektedir. Zehebî'nin Taberî hakkındaki bu söylemine itiraz eden Ömer Nasuhi Bilmen, onun bu tavrının sebebini Hanbelî olmasına ve mezhebine aşırı düşkünlüğüne bağlamıştır.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Şeyh Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elkâb* (Tahran: Sadr Kütüphanesi Yayınları, 1368/1989), 1/241.

<sup>42</sup> Bk. Tûsî, *Fihrist*, 446; Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 376; Şeyh Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elkâb*, 1/243.

<sup>43</sup> Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât fi Ahvâlil-Ulemâ' ve's-Sâdât* (Kum: y.y., 1392), 7/295.

<sup>44</sup> Resul Caferiyan, "Taberî'nin İlmî ve Kültürel Şahsiyeti", *Misbah Dergisi* 2/6 (2014), 215.

<sup>45</sup> Caferiyan, "Taberî'nin İlmî ve Kültürel Şahsiyeti", 211-215.

<sup>46</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 3/499.

<sup>47</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Târîhi Tabakâtu'l-Müfessirîn* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 1/458.

Taberî'ye Şîî imasında bulunan bir başka isim ise Muhammed Arkoun'dur. O, Taberî'nin Müslümanları, Abbâsî iktidarını meşrulaştırmaya, Emevîleri ve siyasi Şîîliği saf dışı bırakmaya yönelik bir çaba olarak kendini gösteren ılımlı bir Zeydîlik zemininde uzlaştırmayı planladığını iddia etmiştir.<sup>48</sup>

Batı dünyasında da konuya ilişkin iddialar tartışılmıştır. Batılı araştırmacıların ekseriyeti Taberî'yi Ehl-i sünnet içinde konumlandırmıştır.<sup>49</sup> Taberî'nin Şîî fihhına ait görüşleri savunduğu iddialarına karşılık Franz Rosenthal onun abdestte ayakları mesh etme gibi Şîî uygulamalarını destekleyecek rivayetleri zayıflatmak ya da yeniden yorumlamak için büyük özen gösterdiğini ve Sünnî görüşün doğruluğunu savunduğunu belirtmiştir.<sup>50</sup> D. Sourdel de onun Kur'an yorumlarını, anlaşmazlık olan konular noktasında Şîî pozisyonlarını tercih edip etmediğini görmek için incelediğini ve böyle bir durumun asla söz konusu olmadığını ifade etmiştir.<sup>51</sup>

Christopher Melchert, Ehl-i rey ve Ehl-i hadis arasında ortayolcu bir üçüncü grup olarak "ılımlı-akılcılar"ı tasavvur etmiş ve Taberî'yi de bu grup içinde değerlendirmiştir.<sup>52</sup> Ona göre ılımlı-akılcılar, görünüşte Ehl-i hadis'in yaptığı gibi Kur'an ve hadise öncelik vermekle birlikte çoğunlukla kıyas gibi aklî metotları kullanmışlardır.<sup>53</sup> Henry Laoust ise Taberî'nin Şîîliğe temayülü olduğunu iddia etmiştir. Laoust Taberî'nin, Şîî olan Ebû Mihnef'in monografik eserlerinin bir kısmına eserlerinde yer verdiğini ifade ederken onu, Emevîlere düşman olan ve Abbâsî hilafeti ile birleşebilecek bir Şîîlik oluşturmayı hedefleyen birisi olarak nitelendirmiştir.<sup>54</sup> Bir başka yerde ise onun Emevîler'e ve Hanbelîler'e hasım, mutedil bir kelim taraftarı ve hilafetle uzlaşmaya hazır, Şîîliğe karşı müsamahalı bir tarihçi olduğunu söylemiştir.<sup>55</sup>

### 3. Taberî'nin Şîîlikle İtham Edilme Sebepleri

#### 3.1. Gadîr-i Hum Rivayetini Tashih Etmesi

Taberî'nin *teşeyyu'* ile itham edilmesinin en önemli sebeplerinden birisi, onun Gadîr-i Hum rivâyetinin tarihlerini bir araya getirip, rivayetinin sahihliğini ortaya koymasındır.<sup>56</sup>

<sup>48</sup> Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev. Ahmet Zeki Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 170-171.

<sup>49</sup> C.E. Bosworth, "al-Tabari", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2000), 10/12.

<sup>50</sup> Franz Rosenthal, *The History of al-Tabari General Introduction and From the Creation to the Flood* (New York: State University of New York Press, 1989), 1/56-57.

<sup>51</sup> Melchert, "The Formation of The Sunni School of Law", 194.

<sup>52</sup> Christopher Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 66, 76, 92.

<sup>53</sup> Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü*, 96.

<sup>54</sup> Henry Laoust, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 92.

<sup>55</sup> Henry Laoust, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, 168.

<sup>56</sup> İbn Hacer el-Askalâni, *Lisânü'l-Mizân* (Beyrut: Matbaatu'l-A'lam, 1390/1971), 5/100; Şîî kaynaklar da onun bu kitabından bahsetmişlerdir. Bk. Tûsî, *Fihrist*, 446; Necâşî, *Ricâliü'n-Necâşî*, 376; Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 7/295.

Şîi-İmâmî anlayışta Gadîr-i Hum hadisesi<sup>57</sup> Hz. Ali'nin imametinin tek delili olmamakla birlikte en önemli ve meşhur rivayetidir. Şîi kaynaklara göre Gadîr-i Hum'da Hz. Ali'nin imameti nassla bildirilmiş, Hz. Peygamber onun velayetini açıkça ilan etmiştir.<sup>58</sup> Sünnî kaynaklarda ise neredeyse bütün ulema hadisi kabul etmiş, fakat bu hadisenin Hz. Ali'nin velayetine delil olduğunu kabul etmemişlerdir.<sup>59</sup>

Rivayetlere göre Taberî, Bağdat'taki bazı alimlerin Gadîr-i Hum rivayetini inkar etmesi üzerine Hz. Ali'nin faziletinden bahsettiği *Fedâil* eserini yazmıştır.<sup>60</sup> Yine rivayetlere göre Ebû Bekr b. Ebû Dâvûd'un bu rivayet hakkında konuştuğu ve onun sahih olmadığını söylediği iddiaları kendisine ulaşınca Taberî, Ehl-i beyt'in faziletlerine ve Gadîr-i Hum olayının sıhhatine dair *Fedâil* kitabını yazmıştır. Kitaba Hz. Ebû Bekir'in faziletiyle başlamış, Hz. Ömer'in faziletlerinden bahsetmiş ve son olarak Gadîr-i Hum rivâyetinin doğruluğu üzerinde durmuştur. Fakat kitabını tamamlayamamıştır.<sup>61</sup>

Zehebî, Taberî'nin bu eserini dört cüz olarak telif ettiğini ve onun bir cüzünü gördüğünü söylemiştir. Bu kitapta yer alan Gadîr-i Hum rivâyetinin tariklerinin çokluğu nedeniyle taacüb ettiğini belirten Zehebî, bu olayın vuku bulduğuna emin olduğunu ifade etmiştir.<sup>62</sup> Zehebî dışında Sünnî ve Şîi kaynakların çoğunluğu bu kitabın Taberî'ye ait olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>63</sup>

### 3.1.1. Gadîr-i Hum Rivayeti Bağlamında Taberî'nin İmamet ile İlgili Düşünceleri

Taberî'nin, Şîa'nın Hz. Ali'nin imametini kanıtlamak için nassî bir delil olarak öne sürdükleri en önemli rivayetlerden olan Gadîr-i Hum rivâyetinin sahihliğini ortaya koyan bir kitap telif etmesi, onun Şîi olduğu veya Şîiliğe eğilim gösterdiği kanaatinin oluşmasına neden olmuştur.<sup>64</sup> İbn Kesîr, Taberî'nin Gadîr-i Hum ile alakalı kitap telif etmesinin muhaddis olduğundan kaynaklandığını ifade etmiştir. Ona göre Taberî muhaddislerin çoğunun yaptığı gibi sahih-zayıf ayrımı yapmadan rivayetleri almıştır. Bu sebeple bu kitabı yazması onun Şîa'ya mensubiyetine delil olamaz.<sup>65</sup> Taberî Gadîr-i

<sup>57</sup> Gadîr-i Hum ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ethem Ruhi Fırlalı, "Gadîr-i Hum", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınevi, 1996), 13/279; Adnan Demircan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 28.

<sup>58</sup> Muhammed İbn Yakub el-Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Ğaffarî (Tahran: Dâru'l-Kütübü'l-İslamiyyeti, 5. Basım, 1363), 1/294; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Akâidu'l-İmâmiyye*, 58; Ahmed el-Hâkim el-Haskânî, *Şevâhidü't-Tenzil li-Kavâidi'l-Tefdîl* (Beyrut: Müessesetu'l-A'lemi li'l-Matbuâti, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 191; Demircan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, 31-32; Fırlalı, "Gadîr-i Hum, 13/279.

<sup>59</sup> Cemal Sofuoğlu, "Gadîr-i Hum Meselesi", *AÜİFD* 26 (1983), 463-464.

<sup>60</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/85; Ali b. Abdulaziz b. Ali eş-Şibl, *Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî-Sîratuhu, Akîdetuhu ve Müellefâthu* (Riyad: Mektebetü'r-Reşîd, 1465/2004), 86; Ahmed Muhammed Havfî, *et-Taberî* (İskenderiye: y.y, 2003), 253.

<sup>61</sup> Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, 14/274; Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/80; Yakut el-Hamevî, "Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Galib et-Taberî (Mu'cemu'l-Udebâ içinde)", çev. Fethi Ahmet Polat, *SÜİFD* 30 (2010), 284; Taberî, *İhtilâfu'l-Fukahâ*, 13.

<sup>62</sup> Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, 14/277; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 2/713.

<sup>63</sup> Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (1966), 11/147; Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/80; Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elkâb*, 1/241;

<sup>64</sup> Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 7/295; Caferiyan, "Taberî'nin İlmî ve Kültürel Şahsiyeti", 216.

<sup>65</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1988), 5/208.



Hum rivayetini, Hz. Ali'nin imameti için delil getirme amacı olmadan onun faziletini ortaya koymak için zikretmiştir. Başka bir yönden de Ebû Bekr b. Ebû Dâvûd'a cevap olarak yazmıştır.<sup>66</sup> Zira o, Hz. Ali dışındaki sahabeler için de eserler kaleme almıştır. Hamevî'nin aktardığına göre Taberî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in fazileti üzerine anlattıklarının bir kısmını yazmış fakat bu konu üzerinde fazla durmak istemediğinden kitabı imla etmekten vazgeçmiştir. Ancak memleketi Taberistan'a gittiğinde Rafizîliğin halk arasında yayıldığını ve sahabeye hakaret etmenin aşırı boyutlara ulaştığını görünce Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki rivayetleri yazmaya başlamıştır.<sup>67</sup> Fakat *Fedâilu Ebû Bekr*, *Fedâilu Ömer* kitapları ile *Fedâilu İbn Abbas* adlı kitabını tamamlayamamıştır.<sup>68</sup>

Taberî'nin imamet konusundaki düşüncelerine baktığımızda o, imamet ve hilafet hususunda hakikatin ancak nakli delillerle ortaya konulacağı kanaatindedir. Bu deliller ya Hz. Peygamber'den şifahen duyulmalıdır ya da ondan kesin bir delil arz eden mütevatir bir haber veya fiili bir delil olmalıdır.<sup>69</sup> Taberî hem imamet hem fazilet sıralamasını Ehl-i sünnet'in görüşüne uygun olarak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklinde zikretmiştir.<sup>70</sup> *Sarîhu's-Sünne* eserinde sahabeden imamete kimin daha layık olduğu konusunda ihtilaf olduğunu belirterek Hz. Peygamber'in "... Allah benim ashabımdan Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'yi diğerleri üzerine seçmiştir ve onları ashabımın en hayırlısı kılmıştır." sözünü aktarmıştır. Ardından "Biz şunu diyoruz: Hz. Peygamber'in ashabının en faziletlisi Ebû Bekir es-Sıddık sonra Ömer el-Fâruk sonra Osman zî'n-Nureyn sonra da emîri'l-müminîn ve imâmu'l-müttekîn Ali'dir." diyerek kendi görüşünü dile getirmiştir.<sup>71</sup> Hatta kaynaklara göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i imam kabul etmeyenlerin öldürülmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>72</sup>

Taberî Şîa'nın aksine hilafetin özelde Ali oğullarının değil tüm Kureyş'in hakkı olduğu düşüncesini savunmuştur. Bu konudaki fikrini *et-Tebîr* eserinde şöyle dile getirmiştir: *İmamet konusunda Beni Saide sakifesinde toplanan Ensar ve Muhacir arasında ihtilaf oldu.*

Hz. Ebû Bekir 'biz emirleriz, siz vezirlersiniz' dedi. Ensar da bunu kabul etti ve Kureyşin emrine teslim oldular. Hz. Ebû Bekir'in sözünün doğru olduğunu onayladılar. O zamandan günümüze kadar Ensardan hiç kimse buna karşı çıkmadı. Muhacir ve Ensardan olan bütün sahabe Kureyşin idaresine razı oldular ve onların hepsi Hz. Ebû Bekir'in sözünü doğruladılar.<sup>73</sup>

Taberî, *Tehzibu'l-Âsâr* kitabının imamet bölümünde "İmâmîyye'nin söyledikleri batıl delillere dayanıyor" diyerek Şîa'nın görüşlerini açıkça reddetmiştir.<sup>74</sup> Ayrıca

<sup>66</sup> Avâyeşe, *İmam İbn Cerir et-Taberî ve Difâ'uhû 'an 'Akîdeti's-Selef*, 188.

<sup>67</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/85-86; Hamevî, "Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Galib et-Taberî (Mu'cemu'l-Udebâ içinde)", 286-287; Rosenthal, *The History of al-Tabarî*, 1/11.

<sup>68</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/80-81.

<sup>69</sup> Taberî, *et-Tebîr fi Mea'limi'd-Dîn*, 156.

<sup>70</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/83; Avâyeşe, *İmam İbn Cerir et-Taberî ve Difâ'uhû 'an 'Akîdeti's-Selef*, 188.

<sup>71</sup> Taberî, *Sarîhu's-Sünne*, 31-32.

<sup>72</sup> Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, 14/275; İbn Âsâkîr, *Târihu Medîneti Dimeşk*, 52/201; Rosenthal, *The History of al-Tabarî*, 1/63.

<sup>73</sup> Taberî, *et-Tebîr fi Mea'limi'd-Dîn*, 155-156.

<sup>74</sup> Taberî, *Tehzibu'l-Âsâr*, 2/932.

Haricilerden ve Rafizîlerden ashabı inkâr edenlerin haberlerini ve şahitliklerini kabul etmemiştir.<sup>75</sup> Hücet<sup>76</sup> konusunda da Şîa'ya karşı çıkmış, onları sapıklıkla itham edip dinden çıktıklarını söylemiştir. *et-Tebîr* eserinde halifelik konusunda, Allah'ın insanlara gönderdiği hüccetler hakkında ihtilaf olduğundan bahsetmiş ve bunun ilminin istidlâlen veya istinbâden değil nakil yoluyla olacağını ifade etmiştir. Bu konu hakkında farklı yaklaşımlarda bulunan fırkaları dile getirdikten sonra onların sapık olduğunu zikretmiştir.<sup>77</sup>

Taberî'nin, Şîa'nın Hz. Ali'nin velayetine delil olarak ileri sürdüğü ayetler hakkındaki yorumları da teşeyyü' iddiaları açısından önem arz etmektedir. Taberî tefsirinde, Şîa tarafından Hz. Ali'nin velâyetinin bildirildiği ve ulu'l-emrin velâyetinin farz kılındığı ayet olarak kabul edilen "Sizin veliniz ancak Allah'la O'nun elçisidir. Bir de namazlarını kılan, zekâtlarını veren, rüku'â varan müminlerdir."<sup>78</sup> âyetinin sebebi nüzuluna dair rivayetleri sıralamış, bu ayetin iniş sebeplerinden birinin Hz. Ali'nin rükûda iken birine zekât vermesi olduğunu ifade etmiştir. Fakat ayetin Hz. Ali'nin velayetini bildirdiğine dair herhangi bir söz söylememiştir.<sup>79</sup>

Şîa'ya göre Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin imametini ilan etmemesi üzerine nazil olan "Ey Peygamber, Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır."<sup>80</sup> âyetinin yorumunda Taberî, imamet konusuna hiç değinmemiş, 'Allah seni insanlardan koruyacaktır' ifadesinin Ehl-i Kitap hakkında olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca, Hz. Aişe'nin bu ayetin nüzülü üzerine söylediği "Kim Muhammed bir şey gizledi derse yalan söylemiş olur" sözünü de nakletmiştir.<sup>81</sup>

Taberî, Şîî düşüncede Hz. Ali'nin velâyetinin açıklanmasıyla dinin tamamlandığını bildiren ve Gadîr-i Hum'da nazil olduğu kabul edilen "... Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslamiyeti beğendim."<sup>82</sup> âyetinin indiği yere dair iki farklı görüş zikretmiştir. Bunlardan ayetin Veda haccı esnasında Hz. Peygamber Arafat Dağı'ndayken nazil olduğuna dair görüşü tecih ettiğini söylemiştir.<sup>83</sup>

Taberî'nin Hz. Osman'ın fazileti hakkında bir eserinin zikredilmemesi<sup>84</sup>, *emiru'l-müminin* ve *imamu'l-müttekîn* ifadelerini sadece Hz. Ali için kullanması da Şîîliğe meyilli olarak itham edilmesine sebep olmuştur.<sup>85</sup> Emevîler döneminde yoğun olmakla birlikte Abbâsîler döneminde de Hz. Ali ve soyuna karşı menfi bir tutum sergilenmiştir. Özellikle Mütevekkil döneminde Hz. Ali taraftarlarına şiddet ve baskı uygulanmıştır.<sup>86</sup>

<sup>75</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/83.

<sup>76</sup> Şîa literatüründe genellikle imam ve ondan sonra en yetkili kişi anlamında kullanılan bir terim. Bk. İlyas Üzümlü, "Hücet", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/451-452.

<sup>77</sup> Taberî, *et-Tebîr fi Mea'limi'd-Dîn*, 163-165; Ayrıca bk. Yaşar, *Taberî'nin Temel İtikâdî Görüşleri*, 15.

<sup>78</sup> *Mâide* (5), 55.

<sup>79</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/530-531.

<sup>80</sup> *Mâide* (5), 67.

<sup>81</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/567-571.

<sup>82</sup> *Mâide* (5), 3.

<sup>83</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/86-91.

<sup>84</sup> Fatma Akdokur, *Tehzibu'l-Âsâr Bağlamında et-Taberî'nin Hadisçiliği*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 217.

<sup>85</sup> Yaşar, *Taberî'nin Temel İtikâdî Görüşleri*, 109.

<sup>86</sup> Bk. Muharrem Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile* (Ankara: İlahiyât Dergisi, 2008), 121-129.

Dolayısıyla Taberî'nin, Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e sevgisini dile getiren bu tavrının, muhtemelen o dönemde Ehl-i beyt'e maruz görülen politik bir linç ve zulüm karşısında taraf olma duygusundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Nitekim o, aynı tutumu Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer lehinde de göstermiştir.

Taberî'nin, Hz. Ali'nin faziletine dair hususi bir eser yazmasının yanı sıra eserlerinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer başta olmak üzere bazı sahabelerin de faziletlerine ilişkin rivayetleri aktarmış olması dikkate alındığında, Hz. Ali ile ilgili hususta bu kadar hassas olunmasının sebebinin, meselenin siyasileşmesi ve fırkaların ortaya çıkmasında etkili olmasından kaynaklandığı söylenebilir.<sup>87</sup>

Tüm bu aktarımlardan sonra Taberî'nin Gadîr-i Hum hakkındaki eserini, Şîa'nın inancına paralel olarak Hz. Ali'nin ve soyunun velayetini kanıtlamak için değil, Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e yönelik menfi söylem ve tutumlara karşı çıkmak; onlar hakkında ortaya atılan iftiralara cevap vermek amacıyla yazdığını söyleyebiliriz.

### 3.2. Abdestte Ayakları Mesh Etmeyi Vacip Görmesi

Taberî'nin Şîilik ile itham edilmesinin sebeplerinden birisi de onun abdest alırken ayakların mesh edilmesini vacip görmesi hasebiyle Şîa'nın görüşüne tabi olduğu iddiasıdır. Abdestle ilgili hükümlerin yer aldığı Mâide Suresi 6. ayet<sup>88</sup> bağlamında Taberî'nin görüşü pek çok müellif tarafından tartışılmış, bazıları onun bu görüşü nedeniyle Şîi olduğunu ortaya koymaya çalışırken bazıları da onun kastının yanlış anlaşıldığını, bu konuda Ehl-i sünnet çizgisinde olduğunu hatta daha katı bir tutum sergilediğini ispat etmeye çalışmıştır.<sup>89</sup> Nevevî (ö. 676/1277), Fahreddin Râzî, Şîi müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsi (ö. 460/1067) gibi müellifler, Taberî'nin mükellefi ayakları yıkamak ve meshetmek arasında muhayyer bıraktığını söylemiştir.<sup>90</sup> İbn Kesîr ise Taberî'nin yıkama ve meshin ikisini de farz olarak kabul ettiğini fakat insanların onun kastını anlayamadığını zikretmiştir.<sup>91</sup> Ona göre, Taberî hadislerle yıkamayı, ayetle de meshi vacip kılmıştır diyenler, onu doğru anlamamıştır.<sup>92</sup>

Taberî, ilgili ayetin tefsirinde öncelikle “ارجلکم” kelimesinin kıraatinde ihtilaf olduğunu; Hicaz ve Irak kurrasındaki gruplar arasındaki farklılıkları bildirdikten sonra kendi görüşünü şöyle açıklamıştır:

<sup>87</sup> Akdokur, *Tehzîbu'l-Âsâr Bağlamında et-Taberî'nin Hadisçiliği*, 215.

<sup>88</sup> “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)...”. Ayetin yorumlanmasında Ehl-i sünnet ve Şîa arasında önemli bir fark vardır. Ehl-i sünnet'e göre ayakların yıkanması, Şîa'ya göre ise ayakların meshedilmesi farzdır. Bk. Ebû Ca'fer et-Tûsi, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1264), 3/452; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981) 11/164.

<sup>89</sup> Bk. Taberî, *İhtilâfu'l-Fukahâ*, 12; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, 14/277; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (1966), 11/147; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzan*, 5/103; Melchert, “The Formation of The Sunni School of Law”, 194.

<sup>90</sup> Ebî Zekeriyâ Muhyiddin b. Şerif en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 1/447; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 11/164; Tûsi, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, 3/453.

<sup>91</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (1966), 11/147.

<sup>92</sup> İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm* (Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1999), 3/54.

Bize göre bu görüşlerden en doğru olanı, Allah'ın teyemmümde yüzün toprakla umumi olarak meshedilmesini emrettiği gibi abdestte de ayakların umumunun suyla meshedilmesini emrettiğini söyleyen görüştür. Abdest alan kişi bu ikisini yaptığında “yıkayan” ve “mesheden” isimlerini hak eder. Çünkü ayakları suya sokma veya onlara su isabet ettirmekle yıkama; elin veya el yerine geçen başka bir şeyin ayakların üzerine sürülmesiyle de mesh gerçekleşir.<sup>93</sup>

Taberî, mesh kelimesinin iki anlama geldiğini, bunlardan ayakların tümünü mesh etme anlamını umumi; bir kısmını mesh etme anlamını hususi olarak ifade ettiğini belirtmiştir. Ayette kastedilenin umumi mesh olduğunu ve ayakların tümünün su ile meshedilmesi gerektiğini; abdest alan kişinin el veya el yerine geçen bir şeyle meshetmeksizin ayaklarını suya sokmayla yetinmesinin mekruh olduğunu söylemiştir. Ona göre ayette ifade edilen hüküm ayakları su ile yıkamakla beraber tümünü el ile mesh etmektir.<sup>94</sup>

Taberî, “ارجلکم” kelimesinin iki kıraatinin de doğru olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, nasp kıraat doğrudur ki bu ayakların suya sokulması anlamını taşır. Aynı şekilde cer kıraat de doğrudur ki bu da el veya el yerine geçen bir şeyle ayakları mesh etme anlamını taşır.<sup>95</sup> Görüldüğü üzere Taberî, iki kıraati birleştirerek ayakları hem yıkamayı hem de meshetmeyi gerekli görmüştür. Bu noktada onun kelimenin cer halini alıp “ercülüküm” şeklinde okumayı tercih etmesinin sebebi de bu iki anlamı da ortaya koymasıdır. Zira bu kıraate göre ayakların tamamının su ile meshedilme hükmü vardır. Bu da hem yıkamayı hem de meshetmeyi içine alır. İbn Kesîr, Taberî'nin burada ‘mesh’ten kastının ovalama olduğunu, bununla diğer uzuvların değil sadece iki ayağın suyla ovalanmasını kastettiğini ifade etmiştir.<sup>96</sup> Buna göre Taberî, ayakların suyun altında ovalanarak yıkanmasını savunmuştur.

Dolayısıyla Taberî abdestte ayakların yıkanması konusunda Şîa'nın ileri sürdüğü gibi ayakların sadece meshedilmesi görüşünü savunmamıştır. Ayrıca bu konuda muhayyer de bırakmamıştır. Hakkında rivayetler bulunan iki kıraati birleştirerek hem bu konuda eksiklik olmamasına gayret etmiş hem de Ehl-i sünnet mezhepleri arasındaki ihtilafları da gidermeye çalışmıştır.<sup>97</sup> Meshi ve yıkamayı gerekli görerek Şîa ve Ehl-i sünnet'in görüşlerinden farklı, kendine özgü bir görüş ortaya koymuştur.

### 3.3. Şair Muhammed b. Abbâs et-Taberî el-Hârizmî ile Olan Akrabalığı

Hicri dördüncü yüzyıl Arap edip ve şairlerinden Muhammed b. Abbâs et-Taberî el-Hârizmî, hicri 323 yılında Hârizm'de doğmuştur.<sup>98</sup> İmami Şîi olduğu iddia edilen el-

<sup>93</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/188-198.

<sup>94</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/198-199; Abdülmecid Okçu, “Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 230.

<sup>95</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/200.

<sup>96</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, 3/54.

<sup>97</sup> Okçu, “Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, 246.

<sup>98</sup> Kenan Demirayak, “Hârizmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1997), 16/220.

Hârizmî<sup>99</sup>, Muhammed b. Cerir et-Taberî'nin kız kardeşinin oğludur. Onun Taberî'nin yeğeni olmadığını söyleyenler olmakla birlikte Sünnî müelliflerin, Şîî tarihçilerin ve rical âlimlerinin çoğunluğu el-Hârizmî'nin dayısının Taberî olduğunu nakletmişlerdir.<sup>100</sup>

Franz Rosenthal ise Hârizmî'nin anne soyundan Rafizî olduğunu iddia ettiğini fakat yeğen ve dayı ilişkisi bakımından kronolojik olarak aralarında çok fazla yıl olduğu için bunun imkânsız olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Taberî'nin ailesi hakkında bilinenler böyle bir ilişkiyi ve geniş bir Cerir ailesinin varlığını desteklememektedir. Bu durum ya Hanbelîlerin iftirasıdır ya da şiirde bahsedilen kişi Rüstem et-Taberî'dir. Dolayısıyla her hâlükarda İbn Cerir et-Taberî söz konusu olduğunda bu iddia saçmadır.<sup>101</sup>

Hamevî, Hârizmî'nin, Taberî'nin yeğeni olduğunu iddia ettiğini söyledikten sonra onun, kendisinin ve dayılarının Şîî olduğunu belirten şu şiirini nakletmiştir:

*Ben Amil'de doğdum, Ceriroğulları benim dayımdır, Her insan dayısına çeker,  
Bilin ki ben eskiden/atadan Rafizîyim, Başkaları ise sonradan Râfizîdir*<sup>102</sup>

Hamevî, Hârizmî'nin yalan söylediğini, Taberî'nin Rafizî olmadığını dile getirmiştir. Ona göre Hanbelîler, Taberî'yi Râfizîlikle suçladığı için Hârizmî bunu fırsat bilmiş ve açıkça Râfizî olmasıyla övünmüştür.<sup>103</sup>

Abdulcelil Razî Kazvî'nî (ö. 560/1165 sonrası), Hârizmî'nin Şîî inancından olduğunu belirttikten sonra onun şiirini Hamevî'den farklı olarak “*Başkaları atadan babadan Râfizîdir, Ben ise sonradan Râfizîyim*” şeklinde nakletmiş<sup>104</sup> ve ayrıca Şîî olan birinin Ebû Bekr ismini alamayacağını da ifade etmiştir. İranlı tarihçi Resul Caferiyan, Kazvî'nin naklettiği versiyonun daha doğru olduğunu ifade etmiş ve buna istinaden Hârizmî'ye Ebû Bekr ismini Sünnî olan babasının verdiği, Rafizîliği dayılarından ötürü seçtiğini ileri sürmüştür.<sup>105</sup>

Hârizmî şiirlerinde Şîa'yı öven ifadeler kullanmış, risalelerinde Hz. Osman döneminden Abbâsîler'e kadar Hz. Ali taraftarlarının maruz kaldığı menfi muamelelerden bahsetmiştir. Şîilere yazdığı risalesinde Emevîleri, Abbâsîleri ve hatta onlara dua edenleri ağır bir dille eleştirmiştir. Bu durumun onun Şîî Büveyhîler'e duyduğu minnet ve bağlılık hasebiyle olduğu söylenebilir. Zira Hârizmî, Büveyhî hükümdarı Adudüdevle ve Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd ile dostluk kurmuş ve onların himayesi altında hayatını sürdürmüştür. Fakat daha sonra şiirlerinde Şîa'yı tenkit eden ifadeler kullanmıştır.<sup>106</sup> Bütün bunlar göz önüne alındığında Hârizmî için itikadi anlamda değil, siyasi anlamda bir Şîilikten söz edebiliriz.

<sup>99</sup> Caferiyan, “Taberî'nin İlmî ve Kültürel Şahsiyeti”, 210.

<sup>100</sup> Bk. Ebû'l-Hasan İzzüddün b. Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, ts.), 1/467; Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemenî el-Yafî, *Mir'atü'l-Cenân ve İbretü'l-Yekzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/313; Şeyh Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elkâb*, 1/242; Caferiyan, “Taberî'nin İlmî ve Kültürel Şahsiyeti”, 210-211.

<sup>101</sup> Rosenthal, *The History of al-Tabarî*, 1/13.

<sup>102</sup> Şihâbüddîn Yakût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1977), 1/57.

<sup>103</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 1/57.

<sup>104</sup> Caferiyan, “Taberî'nin İlmî ve Kültürel Şahsiyeti”, 212.

<sup>105</sup> Caferiyan, “Taberî'nin İlmî ve Kültürel Şahsiyeti”, 213.

<sup>106</sup> Demirayak, “Hârizmî”, 16/220.

### 3.4. İsmnin Rüstem et-Taberî ile Karıştırılması

Taberî'ye yönelik Şîlik ithamlarının nedenlerinden birisi de onunla Şîf olan Muhammed b. Cerir b. Rüstem et-Taberî'nin isimlerinin karıştırılması ve onun görüşlerinin Taberî'ye atfedilmesidir. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Rüstem et-Taberî el-Âmülî (ö. IV/X. yüzyıl) dördüncü yüzyıl İmâmiyye âlimlerindedir.<sup>107</sup> Şîf kaynaklarda Şîa ashabından olduğu ve Sünnî (âmm) *Târih ve Tefsîr* sahibi Taberî ile farklı kişiler olduğu özellikle vurgulanmıştır.<sup>108</sup> Sünnî kaynaklarda ise Râfîzî olduğu zikredilmiştir.<sup>109</sup>

Zehebî, Ahmed b. Ali es-Süleymanî'nin Taberî'ye iftira attığını ve Râfîzîler için hadis uydurduğunu söylediğini nakletmiştir. Süleymanî'nin yanlış zanda bulunduğunu ifade eden Zehebî onun Râfîzî olan Rüstem et-Taberî'yi kastetmiş olabileceğini söylemiştir.<sup>110</sup> Zuhaylî ise abdest alırken ayakların mesh edilmesini vacip olarak gören kişinin Şîf olan Rüstem et-Taberî olduğunu, bu görüşün isim benzerliğinden dolayı Taberî'ye atfedildiğini söylemiştir.<sup>111</sup>

Taberî ile Rüstem et-Taberî'nin aynı kişiler olduğunu iddia edenler de olmuştur. 'İmâdî, Taberî'nin Şîf olmakla beraber takiyye sebebiyle kendisini Sünnî olarak gösterdiğini iddia etmiştir. Ona göre Taberî'nin dedesinin esas ismi Rüstem'dir. Müslüman olduktan sonra Yezid ismini almıştır. Taberî ise Şîa için kitap yazınca Rüstem adını, diğer Müslümanlar için kitap yazınca Yezîd adını kullanmıştır.<sup>112</sup> Fakat 'İmâdî'nin bu iddiası tarihi ve ilmi dayanaktan yoksundur. Kaynakların hiçbirisi bu iddiayı desteklememektedir. Dolayısıyla Taberî ile Rüstem et-Taberî'nin dedelerinin ismi haricinde künyeleri, isimleri, babalarının isimleri, beldeleri ve vefat tarihlerinin birebir aynı olması onların birbirleriyle karıştırılmasına sebebiyet vermiştir.

### 3.5. Doğduğu Beldedeki İnsanların Çoğunluğunun Şîf Olması

Şîf müellif Hansârî, Taberî'nin eskiden beri Şîf olan bölge halkından olması ve özellikle de Büveyhî ailesinden iki büyük imamın saltanatları zamanında yaşaması hasebiyle Şîf olabileceğini söylemiştir.<sup>113</sup>

Taberî'nin doğduğu yer olan ve İslam'ın girmesinden önce Mazdekî ve Mecûsî inancına sahip olan Taberistan, 141/758 yılında Müslümanlar tarafından fethedilmiştir.<sup>114</sup> Taberî'nin doğduğu yıllarda (224-225) Mâzyâr isyanıyla beraber

<sup>107</sup> Şeyh Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elkâb*, 1/243.

<sup>108</sup> Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 376; Tûsî, *Fihrist*, 446.

<sup>109</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 3/49; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, 5/103; Havfî, *et-Taberî*, 253; Şibl, *et-Taberî*, 88.

<sup>110</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 3/499.

<sup>111</sup> Muhammed Zuhaylî, *el-İmâmu't-Taberî* (Dimeşk: A'lamu'l-Müslimin, 2. Basım, 1460/1999), 59.

<sup>112</sup> Avâyeşe, *İmam İbn Cerir et-Taberî ve Difâ'uhû 'an 'Akideti's-Selef*, 180.

<sup>113</sup> Hansârî, *Ravzâtu'l-Cennât*, 7/295.

<sup>114</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülâk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Ma'arif bi-Mısır, ts.), 7/511; Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 22.

Taberistan, Tahirîler'in yönetimine geçmiştir. Hâkimiyetleri döneminde Tahirîler,<sup>115</sup> Sünnîliği himaye etmişler, Hazar denizinin çevresindeki bölgelerde bulunan Şîî dâileri de kontrol altında tutmaya çalışmışlardır.<sup>116</sup> Coğrafi konumu sebebiyle birçok firkanın sığınağı olan Taberistan hicri üçüncü yüzyılın ortalarında itibaren Hz. Ali'nin soyundan gelenlerin eline geçmiştir. 250/864 yılında Hasan b. Zeyd'in ayaklanması sonucu Taberistan'da Abbasî idaresi sona ermiş ve Zeydî Devleti kurulmuştur.<sup>117</sup> Bununla birlikte Zeydîlik'in hiçbir vakit çok güçlü olmadığı, başkent Âmül'de her zaman Sünnîlerin çoğunluğu oluşturduğu ifade edilmiştir.<sup>118</sup>

Taberî'nin memleketi ile olan alakası Şîîlik iddiaları açısından önem arz etmektedir. Taberî eğitiminin ilk devresini Âmül'de tamamladıktan sonra on iki yaşından itibaren buradan ayrılmış, çeşitli şehirlerde eğitimini devam ettirdikten sonra Bağdat'a gitmiş ve hayatının sonuna kadar orada kalmıştır.<sup>119</sup> Bu süreçte memleketine sadece iki kere uğramıştır. İkinci ziyareti Taberistan'daki Zeydî devletinin birinci döneminin sonlarına denk gelmiştir.<sup>120</sup> Bu seyahatine dair anlatılan bir olay ise bu iddianın asılsızlığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Abdulaziz b. Taberî'nin anlattığına göre, Taberî yanında bulunan yaşlı bir adama saygı göstererek ayağa kalkıp ona ikramda bulunduktan sonra şöyle demiştir:

Bu adam, benim yüzümden maruz kaldığı şeyler sebebiyle üzerimde çok hakkı olan biridir. Şöyle ki, Taberistan'a gittiğimde Ebû Bekir ve Ömer'e sövmek yaygın bir hal almıştı. Benden, bu ikisinin faziletleri hakkında bir şeyler imla etmem istendi; ben de yaptım. Beldenin sultanı bundan hoşlanmayan biriydi. Benim imla ettiklerimi söylemek üzere yanına gitmişler; sultan da tutuklanmam için adamlarını göndermiş. İşte bu adam, acele davranarak arandığımı bildiren bir haberciyi bana gönderdi. Fark edilmeden hemen şehirden ayrıldım. Bu ise onların eline düşmüş. Benim yüzümden kendisine tam bin sopa vurulmuş.<sup>121</sup>

Hansârî'nin, Taberî'nin Şîîliği noktasında öne sürdüğü, onun Şîî Büveyhî imamları döneminde yaşaması iddiasına gelince, Büveyhîler 932-1062 yılları arasında İran ve Irak'ta hüküm süren bir devlettir.<sup>122</sup> Büveyhîler'in Abbâsî yönetiminde etkili olduğu dönem 334/945-447/1055 tarihleri arasındır.<sup>123</sup> Büveyhîler, hicri dördüncü asrın

<sup>115</sup> Tahirîler'in (205-259) Şîî olup olmadığı noktasında tartışmalar vardır. Kurucusu ve yöneticileri zaman zaman Şîîlikle itham edilmiştir. Fakat bu ithamlara maruz kalan yöneticilerin icraatleri, incelendiğinde Şîî yanlısı politikalar yürütmedikleri görülür. Hatta Tahirîler, Taberistan'da Şîîlerle mücadelede önemli roller üstlenmişlerdir. Geniş bilgi için bk. Kevser Özdoğan, "Ya'kubî ve Şîîliği Üzerine", *Bilimnâme* 39/3 (2019), 366-368.

<sup>116</sup> Hasan Kurt, "Tahirîler", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2010), 39/403.

<sup>117</sup> Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri*, 27; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 7/114.

<sup>118</sup> Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri*, 67.

<sup>119</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/49; Hatîb el- Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 2/161; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 326; Fayda, "Taberî (Hayatı ve Eserleri)", 39/315; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (1966), 11/145.

<sup>120</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/41; Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri*, 6.

<sup>121</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/85-86; Hamevî, "Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Galib et-Taberî (Mu'cemu'l-Udebâ içinde)", 287; Avâyeşe, *İmam İbn Cerir et-Taberî ve Difâ'uhû 'an 'Akîdeti's-Selef*, 199.

<sup>122</sup> Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/496.

<sup>123</sup> Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîîlik* (Sivas: Vizyon Matbaacılık, 2003), 72; Edip Akyol, "Büveyhîler'in Bağdat Hakimiyeti", *İslam Târihi Araştırmaları Dergisi* 3 (2018), 119.

başlarında önce Fars, Ahvâz, Kirmân, Rey, İsfahân ve Hemedân'da hakimiyet sağlamışlardır. Daha sonra Abbâsîler'in yönetim zayıflığından da faydalanarak Irak'ta fiili bir kontrol gerçekleştirmişler ve böylece yönetimde Abbâsî halifesine ortak olmuşlardır.<sup>124</sup>

Bu açıdan bakıldığında Taberî'nin Bağdat'ta, hayatının son dönemlerini geçirdiği zaman diliminde Büveyhîler orada etkin değillerdi. Ayrıca Büveyhîler'den önce Bağdat'ta büyük bir Şîî topluluk var olmamış<sup>125</sup>, Büveyhîler döneminde de Sünnî tebaa çoğunlukta olmuştur.<sup>126</sup> Dolayısıyla o devirde Şîa, Bağdat'ta önemli bir güç unsuru değildi.<sup>127</sup> Bununla beraber, Taberî'nin Âmül'de bulunduğu zaman diliminde Şîîliğin yayılmış olmaması, onun memleketinden çok erken yaşta ayrılması ve oraya yaptığı seyahatte Râfîzîliğin halk arasında yayılmış olması karşısında takındığı tutum, ona yapılan bu ithamı geçersiz kılmaktadır.

### 3.6. Taberî'ye Nispet Edilen Eserin Aidiyeti

Taberî'ye ait olmadığı halde yanlışlıkla ona nispet edilen *Bişârâtü'l-Mustafâ li-Şîati'l-Murtazâ* isimli kitap, onun Şîîliği noktasında kullanılan argümanlardan birisidir.<sup>128</sup>

Brockelmann tarafından Taberî'ye ait olduğu iddia edilen bu eser,<sup>129</sup> Şîa'nın derecelerinden ve masum imamlara tabii olan Şîî evliyaların kerametlerinden bahseder.<sup>130</sup> Bu kitabı yazması sebebiyle Taberî'nin Şîa'ya mensup olduğu ileri sürülmüştür. Fakat bu kitap Taberî'ye değil, hicri altıncı yüzyılda yaşayan Şîî müellif 'Imaduddin Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Müslim et-Taberî el-Âmül'ye aittir.<sup>131</sup> Muhtemel Brockelman, isim ve künye benzerliğinden ötürü yanlışlıkla düşmüştür.

### 3.7. Tayr/Tâir Rivayeti Hakkında Kitap Telif Etmesi

Rivayete göre, Hz. Peygamber "Allahım, yarattıklarından en çok sevdiğini bana gönder ki benimle bu kuştan yesin." diye buyurmuştur. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir gelmiş fakat Hz. Peygamber onu reddetmiştir. Daha sonra Hz. Ömer gelmiş, Hz. Peygamber onu da reddetmiştir. En son Hz. Ali gelince Hz. Peygamber ona izin vermiştir.<sup>132</sup> Bu rivayet Şîîler tarafından Hz. Ali'nin efdalîyetine delil olarak

<sup>124</sup> Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîîlik*, 75.

<sup>125</sup> Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîîlik*, 103.

<sup>126</sup> Akyol, "Büveyhîler'in Bağdat Hakimiyeti", 123.

<sup>127</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 76.

<sup>128</sup> Şibl, *et-Taberî*, 86; Havfî, *et-Taberî*, 253.

<sup>129</sup> Brockelmann, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, Ar. çev. Abdulhalim Neccâr (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1119), 1/218; Kurt, *Taberî'nin Hayatı ve Tarihçiliği*, 40.

<sup>130</sup> Muhammed Muhsin b. Ali b. Muhammed Rızâ Âğa Büzürg-i et-Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi'ş-Şî'a* (Beirut: Dâru'l-Evzâi, ts.), 3/117; Şibl, *et-Taberî*, 86; Havfî, *et-Taberî*, 253.

<sup>131</sup> Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi'ş-Şî'a*, 3/117; Havfî, *et-Taberî*, 253; Şibl, *et-Taberî*, 87.

<sup>132</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (1988), 7/351; Rivayetin farklı tarihleri için bk. Mahmut Demir, *Fezâilu's-Sahabe Rivayetleri Bağlamında Şîî-Sünnî İhtilafının Sünnî Hadis Rivayetine Yansımaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 217-223.



kullanılmıştır. Nitekim İmâmiyye Şîası'nın önde gelen âlimlerinden Şeyh Müfid'e (ö. 413/1022) göre, rivayette geçen "Allah'ın en sevgili kulu" ifadesinin karşılığının Hz. Ali olması, onun Allah katında amel olarak en faziletli (efdâl), davranışları en makbul kişi ve kullar arasında en yüce olduğunu tasdik eder.<sup>133</sup> Şîiler bu rivayete dayanarak Hz. Peygamber'in ağzından Hz. Ali'nin hilafetini tescil ettirmeye çabalamışlardır.<sup>134</sup>

Taberî'nin Şîilikle itham edilme sebeplerinden birisi de tayr/tâir hadisi olarak isimlendirilen rivayetin tariklerini bir kitapta toplamasıdır.<sup>135</sup> Genel olarak kaynakların ekseriyetinde, bilhassa Şîî kaynaklarda Taberî'nin tayr rivâyetinin tariklerini topladığından ve *Kitâbu't-Tayr* isimli eserinin mevcut olduğundan bahsedilmiştir.<sup>136</sup>

Onun kuş hadisi de olarak bilinen bu rivayetin tarîklerini toplamasına gelince; tıpkı Gadîr-i Hum rivayetinde olduğu gibi onun muhaddis olmasından kaynaklı olduğunu söylenebilir. Nitekim bu rivayetin tariklerini Taberî dışında, Ebû Bekr b. Merdûye, Ebû Tahir Muhammed b. Ahmed b. Hamdân gibi isimler de toplamışlardır.<sup>137</sup> Ayrıca Ebû Bekr Bâkilla'nın de bu hadis hakkında hacimli bir eser kaleme aldığı söylenmiştir.<sup>138</sup> Zehebî ise rivayetin tarîklerini bir araya getirdiğinde tayr/tâir hadisinin batıl olmadığı düşüncesine vardığını ifade etmiştir.<sup>139</sup>

### 3.8. Ahmed b. İsa el-Alevî ile Bağının Olması

Taberî'nin, çağdaşı olan Ahmed b. İsa el-Alevî ile olan dostluğu ve onun hakkında hüsnü zanda bulunması da şîilikle irtibatı noktasında öne sürülen iddialar arasındadır.<sup>140</sup> Ebû Bekir b. Hatib'in naklettiğine göre Taberî, Ahmed b. İsa el-Alevî ile birbirlerine gönderdiği beyitlerden bahsetmiştir.<sup>141</sup> Aralarında geçen bu dostane yazışmaların Taberî'nin Şîiliği ile irtibatı ise, Ahmed b. İsa el-Alevî'nin mezhebî kimliğidir.

Aslında Taberî döneminde yaşamış, Ahmed b. İsa el-Alevî adında iki kişi vardır. Bunlardan birincisi, hicri üçüncü yüzyılın sonları ile dördüncü yüzyılın ilk yarısında yaşayan Ahmed b. İsa el-Alevî (260/873-345/956), Yemen'de özellikle de Hadramut bölgesinde İslam'ın yayılması için çaba göstermiştir.<sup>142</sup> Onun İmâmiyye Şîası'na mensup olduğunu iddia edenler olduğu gibi, Şâfiî mezhebine mensup Sünnî biri

<sup>133</sup> Muhammed b. en-Nu'man Şeyh Müfid, *Tafdîlü Emîri'l-Mü'minîn*, thk. Ali Mûsa el-Ka'bi (b.y.: Müessesetu Denâ, 1413), 27-28.

<sup>134</sup> Demir, *Fezâilu's-Sahabe Rivayetleri Bağlamında Şîî-Sünnî İhtilafının Sünnî Hadis Rivayetine Yansımaları*, 222.

<sup>135</sup> Caferiyan, "Taberî'nin İlmî ve Kültürel Şahsiyeti", 217.

<sup>136</sup> Şeyh Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elkâb*, 1/241; Muhsin el-Emîn el-Âmilî, *A'yânu's-Şî'a* (Beyrut: Dâru'l-Teâruf li'l-Matbûati, 1403/1983), 9/199.

<sup>137</sup> Enbiya Yıldırım, "el-Hâkim en-Neysâbü'rî'nin Şîilikle İtham Edilmesi", *AÜİFD* 57/1 (2016), 70.

<sup>138</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (1988), 390.

<sup>139</sup> Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, 3/164.

<sup>140</sup> Havfî, *et-Taberî*, 254.

<sup>141</sup> Beyitler için bk. Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 18/43-44; Hamevî, "Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Galib et-Taberî (Mu'cemu'l-Udebâ içinde)", 264.

<sup>142</sup> Ahmet Bedir, "Ahmed b. İsa b. Muhammed el-Alevî", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 70 (2014), 161.

olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>143</sup> Bedir'e göre Ahmed b. İsa el-Alevî, kesinlikle günümüzdeki anlamıyla Şîi değildir. O, Evlâd-ı Resul'den Kur'an ve Sünnet'e bağlı bir müçtehitir.<sup>144</sup> Bedir'in ifade ettiği üzere, Ahmed b. İsa el-Alevî'nin neslinden gelenlerin hepsi Sünnî olduklarını ifade etmişler, içlerinden tek bir kişi dahi Şîi olduğunu söylememiştir. Ayrıca onun soyundan gelen âlimler Yemen-Hadramut'ta Şâfiî fikhını yaymaya çalışmışlardır. Bunların yanında Ahmed b. İsa el-Alevî'nin Sünnî olduğunu ispat için özel bir kitap telif edildiği de nakledilmiştir.<sup>145</sup>

Taberî'nin gençlik dönemlerinde yaşamış olan diğer isim ise Ahmed b. İsa b. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Talib (ö. 247/861)'dir. Onun nisbelerinden birisi de el-Alevî'dir.<sup>146</sup> Ehl-i beyt'in önde gelen imamlarından birisi olan Ahmed b. İsa b. Zeyd, Zeydiyye mezhebinin kurucusu olarak kabul edilen Zeyd b. Ali'nin torunlarından.<sup>147</sup> Hamevî ve Havfî, Taberî ile irtibat kuran şahsın tam ismini vermeden onu Ahmed b. İsa el-Alevî şeklinde zikretmişlerdir. Ahmed el-Avâyeşe ise bu kişinin Ahmed b. İsa b. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib olduğunu ifade etmiştir.<sup>148</sup>

Bunlardan hareketle gerek Ahmed b. İsa el-Alevî'nin mezhebî kimliği hakkındaki tartışmalar gerekse iki kişi arasındaki arkadaşlık bağına dayanarak bir inanca veya mezhebe bağlılığı tespit etmenin makul olmayacağı göz önüne alındığında bu meselenin Taberî'nin Şîiliğini delillendirmede isabetli olmayacağını söyleyebiliriz.

Bütün bu sebeplere ilaveten güçlü bir neden olarak öne sürülmesi de Taberî'nin Şîiliği noktasında kullanılan iki argüman daha vardır. Bunlardan ilki Rey şehrinde bulunduğu sırada Şîlikle itham edilen İbn Humejd er-Razî (ö. 248/862)'den hadis ve tefsir dersleri almasıdır.<sup>149</sup> İbn Humejd er-Razî, Taberî'nin Rey'de ders aldığı hocaları arasında çokça atıfta bulunduğu bir isimdir. Burada ifade etmeliyiz ki Taberî, seyahat ettiği beldelerin hepsinde meşhur olan âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Zira bunlar arasında Buharî ve Müslim'in hocaları dahil pek çok Sünnî kabul edilen isim de vardır. Ayrıca Taberî dışında İbn Humejd er-Razî'den ders okuyan çok fazla kişi de vardır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah (ö.290/903)'ın da ondan ders alanlar arasında olduğu nakledilmiştir.<sup>150</sup>

İkinci argüman ise Şîi olarak bilinen bir şairin şiirine yer vermesidir.<sup>151</sup> Taberî telif ettiği eserlerde özellikle de bir rivayet tefsiri olan Câmî'ul-Beyân kitabında şiirle istişhâd yöntemini çok fazla kullanmıştır.<sup>152</sup> Mü'min/Ğafir suresinin başında te'vil ehlinin "حَم" âyetinin manası hakkında ihtilaf ettiklerini belirttikten sonra bu konu hakkında görüş bildirenleri zikretmiştir. Bu görüşlerden birisi de Ehl-i beyt'in meşhur

<sup>143</sup> Bedir, "Ahmed b. İsa b. Muhammed el-Alevî", 168.

<sup>144</sup> Bedir, "Ahmed b. İsa b. Muhammed el-Alevî", 169.

<sup>145</sup> Bedir, "Ahmed b. İsa b. Muhammed el-Alevî", 172-175.

<sup>146</sup> Mustafa Tanrıverdi, "Ahmed b. İsa b. Zeyd ve Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 314.

<sup>147</sup> Tanrıverdi, "Ahmed b. İsa b. Zeyd ve Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme", 315-316.

<sup>148</sup> Avâyeşe, *İmam İbn Cerir et-Taberî ve Difâ'uhû 'an 'Akîdeti's-Selef*, 201.

<sup>149</sup> Avâyeşe, *İmam İbn Cerir et-Taberî ve Difâ'uhû 'an 'Akîdeti's-Selef*, 199.

<sup>150</sup> Rosenthal, *The History of al-Tabarî*, 1/17.

<sup>151</sup> Avâyeşe, *İmam İbn Cerir et-Taberî ve Difâ'uhû 'an 'Akîdeti's-Selef*, 200.

<sup>152</sup> Bk. Harun Ögmüş, "Taberî Tefsirinin Şiirle İstişhâd Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", *Tefsir Anabilim Dalı VII. Eşgüdüm Toplantısı ve Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerir et-Taberî Sempozyumu* (Konya: y.y., 2010), 89.

şairlerinden biri olarak kabul edilen Kümeýt b. Zeyd el-Esedî<sup>153</sup> (ö.126/744)'dir.<sup>154</sup> Dolayısıyla Şîî bir şairin dizeleriyle istişhad yaptığı için *teşeyyu'* ithamlarına maruz kalmıştır.

Taberî, *Tefsîr*'inde daha çok Basra ve Kufeliler'in görüşlerini bildirerek ya bunlar arasında tercih yapmış ya da kendi yorumunu zikretmiştir. Tercihinde bulunurken öncelikle Arap diline dayalı yorumun Selef'ten ve te'vil ehlinde gelen nakillere uygun olmasına özen göstermiştir.<sup>155</sup> Ayrıca Sünnî olarak kabul edilen ve şiirlerinde Emevîleri öven şairlere de yer vermiştir.<sup>156</sup> Bu bakımdan şairlere ait beyitleri, mezhebî ve siyasi bir propaganda maksadıyla değil Kur'an'ın manasını açıklamak için kullanmıştır.

Taberî'nin eserleri bağlamında dikkate alınması gereken önemli bir husus, onun uyguladığı yöntemdir. Taberî bir ayeti veya meseleyi izah ederken önce o konu hakkında kendi dönemine kadar gelen rivayetleri ve görüşleri serdedir, daha sonra ya bu görüşlerden kendisine uygun olanı seçer ya da özgün olarak kendi görüşünü ortaya koyar. Dolayısıyla kitaplarında yer verdiği görüşler, onları kabul ettiği anlamına gelmez. Nitekim kendisi de "... Bu kitapta zikredilen ve okuyucunun hoş görmediği, duyanın çirkin bulduğu ve sıhhati hakkında şüpheye düştüğü ve hakikatini idrak edemediği bilgilerle karşılaşırsa bilsin ki bu bilgilerin kaynağı biz değiliz, belki ravileri tarafından nakledilmiştir. Bunlar bize nasıl intikal ettiyse o şekilde aktarmış olduk."<sup>157</sup> diyerek bunu açıkça ifade etmiştir.

## Sonuç

İslam düşüncesinde ve ilmî geleneğinde otorite haline gelen Taberî, gerek mezhebî taassuplardan gerekse kişisel hasımlıklardan kaynaklanan çeşitli ithamlara maruz kalmıştır. Bunun en bariz örneği onun Şîîlikle suçlanmasıdır. Bu durum bazen "Şîî olmak" bazen "Şîîliğe temayül" bazen de "Râfızîlik" şeklinde ortaya çıkmıştır. Taberî bu suçlamalarla hayatındayken karşılaşmış, vefatından sonraki dönemlerden günümüze kadar bu iddialar varlığını sürdürmüştür.

Şüphesiz bu tür ithamlar dönemin şartlarıyla ilişkili olmakla birlikte zamanın siyasi anlayışını ve değer yargılarını da yansıtmaktadır. Taberî'ye yöneltilen Şîîlik suçlamaları da yaşadığı dönemin sosyo-politik durumu ve o devirde yaşanan tartışmalardan bağımsız değildir. Hicri üçüncü asır mezheplerin, farklı dinî ve fikrî hareketlerin yoğun şekilde ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu sebeple firkalar hayatta kalabilmek ve siyasi arenada kendilerine yer bulabilmek adına mezhebî kimliklerini manipüle etmişlerdir.

<sup>153</sup> Kümeýt el-Esedî, Emevîlere karşı Haşimoğullarını, özellikle de Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'yi destekleyen siyasi içerikli şiirleriyle tanınan Emevî dönemi Şîî şairlerindendir. Bk. Rahmi Er, "Kümeýt el-Esedî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2002), 26/551; Avâyeşe, *İmam İbn Cerir et-Taberî ve Difâ'uhû 'an 'Akîdeti's-Selef*, 200;

<sup>154</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/274.

<sup>155</sup> Ögmüş, "Taberî Tefsirinin Şiirle İstişhad Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", 92, 93.

<sup>156</sup> Avâyeşe, *İmam İbn Cerir et-Taberî ve Difâ'uhû 'an 'Akîdeti's-Selef*, 200.

<sup>157</sup> Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, 1/7-8.

Taberî'nin hayatının son dönemlerini geçirdiği Bağdat'ta Hanbelîler/Ehl-i hadis ve Şîiler hem dini hem siyasi çatışmanın merkezindedir. Hanbelîler, kendilerine rakip olarak gördükleri fırka ve kişilere *Şîî*, *Râfızî* gibi sıfatları sıkça kullanarak onları itibarsızlaştırmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Taberî, Ahmed b. Hanbelî'yi fakîh olarak kabul etmemesi başta olmak üzere bazı konularda Hanbelîlerden farklı düşünmesi sebebiyle bu ithamlara maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Bunun yanında Hanbelîler, Taberî'nin kendi başına düşünce ekolü kuracak ve kitleleri arkasına alacak ilmî yetkinliğe ulaşmasını ve toplum nazarında güçlü bir itibara sahip olmasını kıskançlık meselesi haline getirmiş olabilirler. Zahirîler de tıpkı Hanbelîler gibi mezhebî taassupla Taberî'ye *teşeyyu'* suçlamasında bulunmuşlardır.

Taberî, maruz kaldıkları menfî tavır sebebiyle Ehl-i beyt'e fazla muhabbet duymuş olabilir. Onun bu tutumu farklı yorumlamalara sebep olmuştur. Zira ilk dönemlerde Emevîlerin politikalarından kaynaklı olarak bu mesele politikleşmiş; Hz. Ali ve soyuna duyulan sevgi, Emevî yönetimine muhalefetin sembol söylemi haline gelmiştir. Böylece Ehl-i beyt'e yönelik muhabbet, Şîilik olarak anlaşılmıştır. Emevîler zamanında siyasi bir söylem olarak ortaya çıkan bu durum, zamanla mezhebî bir kimlik de kazanarak Abbâsîler'e tevarüs etmiştir. Bu noktada Taberî'nin Ehl-i beyt'ten yana tavır koyması, Hz. Ali hakkında ileri sürülen haksız suçlamalar ve söylenen kötü sözler sebebiyle onun faziletlerinden bahsetmesi, onun *teşeyyu'* fikrinde olduğuna delil sayılmıştır. Aslında bu durum yalnızca Taberî'ye mahsus değildir. O devirde öne çıkan birçok âlim benzeri ithamlara maruz kalmıştır.

Taberî'nin Şîiliği konusunda turnusol kağıdı vazifesi görebilecek en önemli mesele, hiç şüphesiz onun imamet görüşü ve Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e karşı yaklaşımının nasıl olduğudur. Gadîr-i Hum rivâyetinin tarîklerini bir kitapta toplayıp telif etmesi onun Şîî imamet inancını desteklediği şeklinde yorumlanmıştır. Fakat o, bu rivâyetin sahilliğini, Şîa'nın imamet inancını desteklemek için değil, Hz. Ali ve soyuna karşı takınılan yanlış tutumların haksız olduğunu delillendirmek adına ortaya koymuştur. Ayrıca hem imamet hem fazilet sıralamasını Ehl-i sünnet'in görüşüne uygun olarak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklinde zikretmiştir.

Bununla birlikte Taberî'nin Şîa'yla irtibatı noktasında öne sürülen iddialar, ya yanlış anlama ve yorumlamadan kaynaklanan sonuç çıkarmalar ya da kasıtlı olarak çarpıtılan ifadeler neticesinde ortaya çıkmıştır. Tespitlerimize göre Taberî kendisini hiçbir zaman Şîa'dan saymamış, eserlerinde buna işaret eden ifadeler de kullanmamıştır. Dolayısıyla ona yöneltilen Şîilik, *teşeyyu'* ve Râfızîlik gibi ithamların tarihî ve ilmî dayanaktan yoksun olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

### Kaynakça

- Abdulmecid, Mahmud. *el-İttihâcâtü'l-Fıkhiyye inde Ashâbu'l-Hadîs fi'l-Karnî's-Sâlis el-Hicrî*. Kahire: Külliyyeti Dâru'l-Ulûm-Mektebetu'l-Hanci, 1979.
- Akdokur, Fatma. *Tehzîbu'l-Âsâr Bağlamında et-Taberî'nin Hadisçiliği*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Akoğlu, Muharrem. *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*. Ankara: İlahiyât Dergisi, 2008.

- Akyol, Edip. "Büveyhîler'in Bağdat Hakimiyeti". *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3 (2018), 119-130.
- Âmilî, Muhsin el-Emin. *A'yânu's-Şî'a*. Beyrut: Dâru'l-Teâruf li'l-Matbûati, 1403/1983.
- Arkoun, Muhammed. *Kur'an Okumaları*. çev. Ahmet Zeki Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Avâyeşe, Ahmed. *İmam İbn Cerir et-Taberî ve Difâ'uhû 'an 'Akîdeti's-Selef*. Mekke: Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, Doktora Tezi, 1983.
- Aydın, Atik. *İbn Cerir et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Tevil Tercihleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Sâbit Hatîb. *Târihu Bağdâd*. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1971.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed. *el-Fark Beyne'l-Fırak*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Bedir, Ahmet. "Ahmed b. İsa b. Muhammed el-Alevî". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 70 (2014), 161-177.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtu'l-Müfessirîn*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Bosworth, C. E. "al-Tabarî". *The Encyclopaedia of Islam*. 10. Leiden: Brill, 2000.
- Bozkuş, Metin. *Büveyhîler ve Şiîlik*. Sivas: Vizyon Matbaacılık, 2003.
- Brockelmann, Carl. *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*. Ar. çev. Abdulhalim Neccâr. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119.
- Caferiyan, Resul. "Taberî'nin İlmî ve Kültürel Şahsiyeti". *Misbah Dergisi* 2/6 (2014), 201-220.
- Demir, Mahmut. *Fezâilu's-Sahabe Rivayetleri Bağlamında Şiî-Sünnî İhtilafının Sünnî Hadis Rivayetine Yansımaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Demirayak, Kenan. "Hârizmî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 16/220-222. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1997.
- Demircan, Adnan. *Hiz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Er, Rahmi. "Kümeyt el-Esedî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 26/551. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2002.
- Fayda, Mustafa. "Taberî (Hayatı ve Eserleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 39/314-318. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2010.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Gadîr-i Hum". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 13/279-280. İstanbul: TDV Yayınevi, 1996.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şîası*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984.
- Hamevî, Şihâbuddîn Yakût b. Abdillâh. "Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Galib et-Taberî (Mu'cemu'l-Udebâ içinde)". çev. Fethi Ahmet Polat. *SÜİFD* 30 (2010), 261-291.
- Hamevî, Şihâbuddîn Yakût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-Buldan*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1977.
- Hamevî, Şihâbuddîn Yakût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-Udeba*. Beyrut/Lübnan: y.y., ts.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır. *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ' ve's-Sâdât*. Kum: y.y., 1392.

- Haskânî, Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hâkim. *Şevâhidü't-Tenzîl li-Kavâidi'l-Tefdîl*. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemi li'l-Matbuâti, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Havfi, Ahmed Muhammed. *et-Taberî*. İskenderiye: y.y, 2003.
- İbn Âsâkîr, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasan b. Hibetillah b. Abdillâh. *Târihu Medîneti Dimeşk*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418/1997.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalâni. *Lîsânu'l-Mizân*. Beyrut: Matbaatu'l-A'lam, 1390/1971.
- İbn Hallikan, Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Enbâi'z-Zamân*. Kahire: Mektebetu'l-Mısriyye, 1948.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Mektebetu'l-Mearif, 1988.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Mektebetu'l-Maârif, Riyad: Mektebetü'n-Nasr, 1966.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1999.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddin b. Ali b. Muhammed b. Abdulkerim. *el-Kâmil fi't-Târih*. çev. Ahmet Ağırakça. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzüddün b. Ali b. Muhammed b. Abdulkerim. *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, ts.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferac Muhammed b. İshak. *El-Fihrist*. Beyrut/Lübnan: Dâr'ul-Ma'rife, ts.
- İğde, Muhyettin. "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 153-171. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- İşcan, M. Zeki. "Kelam Ezeli ise Din Mahallidir Ezeli Kelamın Düşünsel, Siyasal, Sosyal Sonuçları Üzerine". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 201-210. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Yakub. *el-Usûl mine'l-Kâfi*. thk. Ali Ekber el-Ğaffarî. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyyeti, 5. Basım, 1363.
- Kummî, Şeyh Abbas. *el-Künâ ve'l-Elkâb*. Tahran: Sadr Kütüphanesi Yayınları, 1368/1989.
- Kurt, Hasan. "Tahirîler". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 39/403-404. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2010.
- Laoust, Henry. *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Makdisi, George. "The Significance of the Sunni School of Law in Islamic Religious History". *Cambridge University Press, International Journal of Middle East Studies* 10/1 (Feb 1979), 1-8.
- Massignon, M. Louis. *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansur'un Çilesi*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- Melchert, Christopher. "The Hanabila and The Early Sufi's", *Brill Arabica* 48/3 (2001), 352-367.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

- Melchert, Christopher. *The Formation of The Sunni School of Law 9th-10th Centuries C.E.* Leiden&New York&Köln: Brill, 1997.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhîler". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 6/496. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Akâidu'l-İmâmiyye/Şîa İnançları*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: Zaman Yayınları, 1978.
- Necâşî, Ebî Abbas Ahmed b. Ali. *Ricâlü'n-Necâşî*. thk. Musa ez-Zencânî. b.y.: Müessesetü'n-Neşrü'l-İslamiyyü, 1418.
- Nevevî, Ebî Zekeriyya Muhyiddin b. Şerif. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.
- Okçu, Abdülmecid. "Taberî Tefsirinde Abdest Âyetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülahazalar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 219-248.
- Öğmüş, Harun. "Taberî Tefsirinin Şiirle İstişhâd Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi". *Tefsir Anabilim Dalı VII. Eşgüdüm Toplantısı ve Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*. 89-100. Konya: y.y., 2010.
- Özdoğan, Kevser. "Ya' kubî ve Şîliği Üzerine". *Bilimname* 39/3 (2019), 355-389.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rosenthal, Franz. *The History of al-Tabarî General Introduction and From the Creation to the Flood*. New York: State University of New York Press, 1989.
- Schacht, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Sezgin, Fuad. *Târihu't-Turasi'l-Arabî*. Ar. çev. Mahmud Fehmi Hicâzî. Riyad: el-Memleketü'l-Arabiyyetu's-Suudiyye, Vizârâtu't-Ta'limi'Âli, Câmiatu İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Yayını, 1411/1991.
- Sofuoğlu, Cemal. "Gadîr-i Hum Meselesi". *AÜİFD* 26 (1983), 461-470.
- Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr. *Tabakâtu's-Şafi'iyyeti'l-Kübrâ*. b.y.: y.y, 1384/1965.
- Şahin, Hanifi. *Şiilerin Gözüyle Sünnîler İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünnî Algısı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Numan el-Ukberî. *Evâilu'l-Makâlât*. thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî. b.y.: Müessesetu Denâ, 1413.
- Şibl, Ali b. Abdulaziz b. Ali. *Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî-Sîratuhu, Akîdetuhu ve Müellefâthu*. Riyad: Mektebetü'r-Reşid, 1465/2004.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Merkezu'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslamiyyeti, 2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *et-Tebisîr fî Mea'limi'd-Dîn*. thk. Ali b. Abdulaziz b. Ali es-Sibl. Riyad: el-Mektebetü'l-Arabiyyeti's-Suudiyyeti, 1996.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *İhtilâfu'l-Fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Sarîhu's-Sünne*. thk. Bedr b. Yusuf el-Me'tuk. Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2005.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Ma'arif bi-Mısır, ts.

- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Târîhu't-Taberî*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Tehzîbu'l-Âsâr ve Tefsîlu's-Sâbit 'an Rasulillahi mine'l-Ehbâr*. Kahire: Matbaatu'l-Medeni, 1982.
- Tahrânî, Muhammed Muhsin b. Ali b. Muhammed Rızâ Âga Büzürg-i. *ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi's-Şî'a*. Beyrut: Dâru'l-Evzâi, ts.
- Tanrıverdi, Mustafa. "Ahmed b. İsa b. Zeyd ve Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 309-342.
- Tûsî, Ebî Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *Fihrist Kitâbu's-Şî'a ve Usûlihîm*. thk. Abdulaziz Tabâdabâî. Kum: Mektebetu'l-Muhakkiku'l-Tabâdabâî, 1220.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turasi'l-Arabî, 1264.
- Üzüm, İlyas. "Hüccet". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 18/451-452. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yafî, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemenî. *Mir'atü'l-Cenân ve İbretu'l-Yekzân fi Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Yaşar, Muhammed Yuşa. *Taberî'nin Temel İtikâdî Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Yaşar, Naif. *İlk Üç Asır Kelami Tartışmalar Bağlamında Taberî'nin Konumu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Yaşaroğlu, Hasan. *Taberistan Zeydîleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Taberî İtikadi Görüşleri". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 39/318-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yıldırım, Enbiya. "el-Hâkim en-Neysâbûrî'nin Şîilikle İtham Edilmesi". *AÜİFD* 57/1 (2016), 57-84.
- Yüksek, Ali. *İslam Hukuk Tarihinde Taberî Mezhebi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-İ'tidâl, fi Nakdi'r-Ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lami'n-Nübela*. Beyrut/Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretu'l-Huffâz*. Haydarabad: Dâiratu'l-Ma'arifi'l-Osmania, 1958.
- Zuhaylî, Muhammed. *el-İmâmu't-Taberî*. Dîmeşk: A'lamu'l-Müslimin, 2. Basım, 1460/1999.



# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt | Volume: 3

Sayı | Issue: 1

Haziran | June 2021

Hüseyin Zamur. *Şîa Tefsirinde İsrâiliyat*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Hüseyin Zamur, *İsrâiliyyat in Şî'a Tafsir*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Değerlendiren /Reviewed by

Ömer Dinç

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Asst. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir

[omerdinc@hitit.edu.tr](mailto:omerdinc@hitit.edu.tr) <http://orcid.org/0000-0002-3571-5204>

## Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü | Article Type:** Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi | Date Received:** 01.06.2021

**Kabul Tarihi | Date Accepted:** 08.06.2021

**Yayın Tarihi | Date Published:** 30.06.2021

**Atıf | Citation:** Dinç, Ömer. "Hüseyin Zamur. *Şîa Tefsirinde İsrâiliyat*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020". *Turkish Journal of Shiite Studies* 3/1 (Haziran 2021): 120-127.

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

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

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

**Abstract**

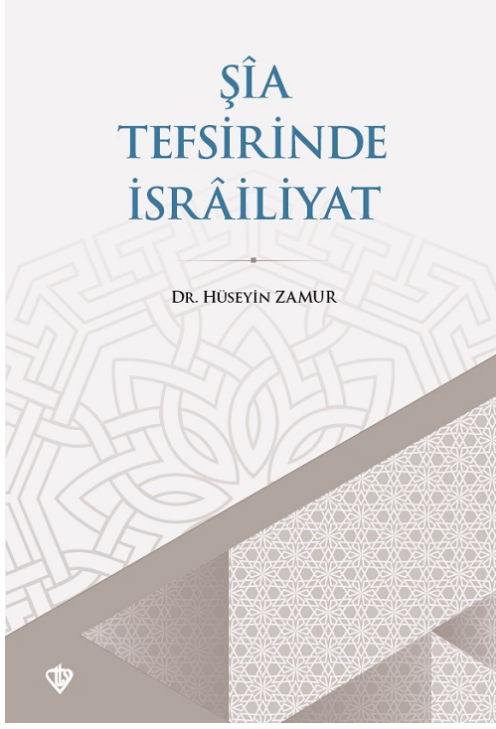
The issue of Isrâ'îliyyat is one of the remarkable subjects of history in general and tafsir in particular. It is seen that especially in the Sunnî tafsir tradition, from the first periods, the information included in the field of Isrâ'îliyyat has been used in the explanation of some subjects of the Qur'ân. Issues such as the reliability of the issues narrated in the context of Isrâ'îliyyat, their place in tafsir studies, and their influence on religious thought were discussed in certain periods and many kinds of research were carried out in this context. However, what approaches emerged about the use of Isrâ'îliyyat in the Shî'ite tafsir tradition and what kind of attitude was displayed on this issue has not been a subject of study until this time. Hüseyin Zamur, with his work titled *Isrâ'îliyyat in Shî'a Tafsir*, has signed a work that may be the first in this field. In his work, Zamur, taking into account the prominent commentators of Shî'a tafsir literature, revealed how they used the knowledge that can be related to Isrâ'îliyyat and what their approach was. It is possible to evaluate this work of Zamur as a remarkable work in terms of the use of information from Isrâ'îliyyat in the tradition of Shî'a tafsir and its approaches to this field from a holistic perspective.

**Key Words:** Tafsir, Shî'a, Isrâ'îliyyat, Qur'ân, Kısas, Ahl al-Kitâb

**Öz**

İsrâ'îliyyat meselesi, genelde tarih özelde ise tefsir sahasının dikkat çekici konularından birisidir. Özellikle Sünnî tefsir geleneğinde ilk dönemlerden itibaren, İsrâ'îliyyat alanına giren bilgilerin Kur'an'ın bazı konularının açıklanmasında kullanıldığı görülmektedir. İsrâ'îliyyat bağlamında aktarılan hususların, güvenilir olması, tefsir çalışmalarında yer bulması, dinî düşünceye olan tesiri gibi hususlar belirli dönemlerde tartışmaya açılmış ve bu çerçevede pek çok araştırma yapılmıştır. Bununla birlikte Şî'î tefsir geleneğinde İsrâ'îliyyat'ın kullanımı konusunda hangi yaklaşımların ortaya çıktığı ve bu hususta nasıl bir tavır sergilendiği ise bu zamana kadar bir çalışma konusu olmamıştır. Hüseyin Zamur da *Şî'a Tefsirinde İsrâ'îliyyat* başlıklı eseriyle bu alanda ilk olabilecek bir çalışmaya imza atmıştır. Zamur, eserinde Şî'a tefsir edebiyatının ön plana çıkan müfessirlerini dikkate alarak onların İsrâ'îliyyat kabilinden olan bilgileri nasıl kullandıkları ve yaklaşımlarının ne olduğunu ortaya koymuştur. Zamur'un bu eseri, Şî'a tefsir geleneğinde İsrâ'îliyyat kaynaklı bilgilerin kullanımı, bu alana dair yaklaşımlarını bütüncül bir perspektiften ele alması itibarıyla hatırı bir sayılır bir çalışma olarak değerlendirmek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Şî'a, İsrâ'îliyyat, Kur'ân, Kısas, Ehl-i Kitap



İslâmî kaynaklara dahil olan Ehl-i Kitap referanslı bilgiler için kullanılan İsrâiliyât kavramının literatüre girmesinin ilk dönem tefsir faaliyetleriyle birlikte gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Özellikle Kur'an'da geçen peygamber kıssaları, kâinatın yaratılışı, geçmiş milletler hakkında anlatılan hikayeler bağlamında İsrâiliyat bilgilerinin kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte geçmişe dair nakledilen bu bilgilerin İsrâiliyat diye zikredilmesi, Yahudilerin dinî geleneklerinin eski olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu bilgilerin Ehl-i Kitapla özellikle Yahudilerle teması oldukça fazla olan İslam öncesi Araplar tarafından da bilindiği dile getirilmelidir. Ancak İslam

öncesi dönemde Araplar ile Ehl-i Kitap arasındaki bilgi alışverişinin İslâmî döneme göre daha sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle daha önce Ehl-i Kitap mensubu olan pek çok kimsenin Müslüman olması ve kültürel birikimlerini İslam'a taşınmaları, daha Hz. Peygamber'in hayatta olduğu bir evrede başlamıştı. Sonraki dönemde sahabîler, tabiun ve tebe-i tabiun dönemindekilerin tefsir faaliyetlerinin artmasıyla birlikte Kur'an'da anlatılan bazı konulara dair detaylı bilgilere ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaç neticesinde Hz. Peygamber döneminden itibaren nakledilen ve yaygınlık kazanan İsrâiliyat türünden olan bilgiler tefsir çalışmalarında belirgin bir şekilde artış göstermiştir. Özellikle Sünnî tefsir literatüründe erken dönemlerden aktarılan İsrâiliyat bilgilerine, klasik dönem eserlerinde yer verilmeye devam edilmiş ancak İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi müfessirlerin bu bilgilere olumsuz yaklaşımları da ortaya çıkmıştır. Çağdaş dönemde ise İsrâiliyat meselesinin daha da tartışılabilir hale geldiği ve Sünnî bazı ilim adamları tarafından dinin ve Kur'an'ın anlaşılmasında bir engel olarak görüldüğüne de tanık olunmaktadır.<sup>1</sup>

Sünnî tefsir literatürünün ilk dönemlerden itibaren tarihsel veri alanı olarak değerlendirdiği İsrâiliyât meselesi üzerinde yalnızca Sünnî müfessirler ve onların yaklaşımları çerçevesinde çalışmalar yapıldığı, meselenin bu çerçeveye sınırlı bir

<sup>1</sup> Bu hususta ayrıntılı ve doyurucu bir çalışma için bk. Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 245-441.

şekilde incelendiği anlaşılmaktadır. Halbuki İslam kültür tarihi içerisinde önemli bir yeri olan Şîa'nın kendi tefsir geleneğinde İsrâiliyat meselesinin yeri ve önemine ilişkin bir akademik çalışmanın varlığından söz etmemiz pek mümkün görünmemektedir. Nitekim, Sünnî tefsir geleneği gibi geniş bir literatüre sahip olan Şîî tefsir edebiyatı, üzerinde inceleme ve araştırma yapılmayı hak eden bir mahiyet arz etmektedir. Öyle ki erken dönemlerden itibaren yalnızca Sünnî tefsir çalışmalarında değil aynı zamanda Şîî tefsir eserlerinde vücut bulan İsrâiliyat konusunun, akademik ve objektif bir zeminde ele alınması bir zorunluluğu beraberinde getirmiştir. Bu durumun farkında ve bilincinde olan Hüseyin Zamur doktora tezi olarak hazırladığı *Şîa Tefsirinde İsrâiliyat* isimli çalışmasıyla önemli bir boşluğu doldurmuş gözükmektedir. Daha önce ufak çaplı bir çalışma düzeyinde bile ele alınmayan Şîa tefsir literatüründeki İsrâiliyat algısını geniş çapta ve bütüncül bir perspektifte bizlere sunmaktadır. Özellikle Şîa'nın tefsir anlayışında İsrâiliyat'a dair bilgilerin nasıl kullanıldığı, hangi bağlamlarda ön plana çıkarıldığı, erken dönem ile sonraki dönem Şîî müfessirlerin meseleye yaklaşımlarının nasıl farklılaştığını detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır. Eser, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde yazar, çalışmanın amacı ve önemi, kaynakları gibi hususlardan kısa bir şekilde bahsetmiş ve incelemeye aldığı konunun önemine vurgu yapmıştır. Yazara göre, Türkiye'de İsrâiliyat hakkında yapılan çalışmalar, ağırlıklı olarak Sünnî tefsir literatürü üzerinden gerçekleşmiştir. Buna karşılık Şîa'nın tefsir anlayışı çerçevesinde bu konunun akademik olarak ele alınmaması ise bir eksiklik olarak gözükmektedir. Yazar, bunun farkında olarak Şîa'nın İsrâiliyat'a yaklaşımını, tefsir geleneğini belirleyen müfessirlerin eserleri üzerinden ortaya koymaya çalıştığını ve bu konuda hangi kaynaklara müracaat ettiğini izah etmiştir.

Çalışmanın birinci bölümü İsrâiliyat'ın tarihsel sürecine ayrılmıştır. Bu kısımda yazar meselenin hem Sünnî hem de Şîî literatürde hangi zaman diliminde ve ne tür şartlar içerisinde gündeme geldiğini, her iki grup tarafından da nasıl algılandığını detaylı bir şekilde ele almıştır. Öncelikle İsrâiliyat'ın tanımı ve kaynakları konusuna temas eden yazar, akabinde İsrâiliyat'ın Arap kültürüne giriş sürecini tarihsel verileri ortaya koymak suretiyle ele almıştır. Özellikle Arap yarımadasına Ehl-i Kitabın geliş serüvenine özet bir şekilde yer verdikten sonra İslam gelmeden önce Araplar'ın Ehl-i Kitap ile olan ilişkilerine değinmiştir. Bu süreçte Arapların, Ehl-i Kitapla siyasî, ticarî ve kültürel faaliyetlerinin olduğundan, hususen Hicaz'da Hristiyanlar'a nazaran nüfus bakımından fazla olan Yahudilerle ilişkilerin yoğun bir şekilde gerçekleştiğinden bahsetmiştir. Yazar söz konusu ilişkiler sebebiyle Arapların, geçmişteki birçok peygamber ve millet hakkında anlatılan bilgileri Yahudiler'den aldıklarını belirtmiş ve sözlü kültürün yaygın olmasının bu tür malumatın o coğrafyada herkese ulaşmasına kolaylık sağladığını söylemiştir. Sonraki başlıkta, İslam'ın gelmesiyle birlikte özellikle Medine'de Müslümanların Yahudilerle olan ilişkilerinin artmasına değinen yazar, daha önce Yahudi olup sonradan İslam'a giren pek çok sahabînin, Ehl-i Kitap kültürünü paylaştıklarını, hatta Hz. Peygamber'in onlardan aktarılan bilgilere müsamahalı olduğunu dile getirmiştir.

Birinci bölümün sonraki kısmında yazar, İsrâiliyat türü nakillerin tefsire giriş

sürecini dönemlere ayırmak suretiyle ele almıştır. Rivayet, sahabe, tabîun ve tebe-i tabiûn ile tedvin dönemi olmak üzere dört dönem şeklinde bir sınıflandırmaya gitmiş ve bu dönemlerin hususiyetlerine temas etmiştir. Rivayet dönemini Hz. Peygamber'in Medine'de bulunduğu süreç olarak değerlendiren yazar, Ehl-i Kitabın naklettiği hususlara yönelik doğrudan bir olumsuz tavrın bu zaman diliminde belirginleşmediğini zikretmiştir. Sahabe, tabiun ve diğer dönemlerde ise Ehl-i Kitaba müracaatın arttığı, özellikle Kur'an'daki bazı kıssaların detaylarının, nakledilen İsrâiliyat bilgileri üzerinden açıklanmaya çalışıldığını söylemiştir. Tedvin döneminde bu tür nakillere olumsuz bakılmamasını; a) bu rivayetlerin hüküm içermemeleri, b) bu tür rivayetlerin sahabe ve tabiûna dayandırılması, c) kendilerine ulaşan her rivayeti telif etme çabası, d) bu rivayeti nakledenlere ve İslam'a girmiş Ehl-i Kitap alimlerine duyulan güvenin olması şeklindeki gerekçelerle açıklamıştır.

Bir sonraki başlıkta ise yazar, İsrâiliyat'ın İslam kültürüne, özellikle Sünnî literatüre girmesini hızlandıran sebeplere yer vermiş ve bunları maddeler halinde sıralayarak bazı izahlarda bulunmuştur. Buna göre, Kur'an'da yer alan kıssaların detaylarının bilinmesi arzusu, Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitaba karşı söz ve davranışları, Ehl-i Kitap âlimlerinin Müslüman olmasıyla birlikte Ehl-i Kitabın kaynaklarının Arapça'ya tercüme edilmesi, İslam düşmanlığı yapan Yahudilerin bilinçli bir şekilde bazı bilgileri yayması, çeşitli şehirlerde halka kıssa anlatan kıssacıların yaygınlaşması, İsrâiliyat'ın İslam kültürüne dahil oluşuna zemin hazırlayan unsurlardır. Sözü edilen bu kısma kadar yazar, İslam sonrası süreçte, hususen Sünnî tefsir literatürüne İsrâiliyat'ın girişine dair bir çerçeve çizmiştir.

Çalışmasının ilk bölümünün ikinci aşamasında Şîa'da İsrâiliyat kısmına temas eden yazar, İsrâiliyat kavramının Şîa kültürüne nasıl girdiği ve bu sürecin ayrıntılarına yer vermiştir. Yazar'ın tespitine göre Şîî literatürde bu kavramı doğrudan kullanmasa da söz konusu anlama gelebilecek ilk ifade Cafer es-Sadık'tan (ö. 148/765) nakledilmiş ve İsrâiliyat yerine "Yahudi ve Hristiyan hadisleri" şeklinde bir tabir kullanmıştır. Şîa'da İsrâiliyat'ı bir kavram olarak kullanan ise Mesûdî (ö. 345/956) olmuştur. Yazar'a göre, söz konusu kavram ilk kullanıldığı zamandan itibaren pek çok Şîî müellif tarafından zikredilmiştir. Ancak özellikle modern döneme kadar bu alan hakkında müstakil bir araştırma yapılmamıştır. Yazar, İsrâiliyat üzerinde Şîî dünyada 1980'lerden sonra çalışmaların başladığını dile getirmiştir. Bununla birlikte, bu çalışmaların objektif bir yönünün olmadığını, özellikle Şîî müelliflerin İsrâiliyat'ın kendi tefsir çalışmalarına girmesini Sünnî literatüre bağladıklarını, dolayısıyla söz konusu bilgileri kabul etmeyenlerin sorumluluğu Sünnî kültüre atfettiğini ifade etmiştir. Hatta bazı Şîî müelliflerin İsrâiliyat'ın Şîa'da az olduğunu, bu tür bilgilerin daha ziyade Sünnî müfessirler aracılığı ile yayıldığını söylediklerine işaret etmiştir. Sonraki kısımda ise yazar, Şîa'nın İsrâiliyat'ı kabul edip etmeme konusundaki faktörlere temas etmiş, bu bağlamda sünnet ve sahih hadis inancı, ismet ve takiyye inancı, ravilerin makbuliyeti, sahabe ve tabiun algısı gibi etkenleri sıralamıştır.

Sonraki başlıkta yazar Şîî tefsirlerde İsrâiliyat'ın varlığına dair bir bahis açmış ve çalışmasının ana ekseninde bulunan 1-7/7-13. asırlar arasındaki Şîî tefsirlerini

incelemeye almıştır. Yazara göre İsrâiliyat bilgilerini sened zikretmeden ve eleştirmeden nakleden Şîî müfessirler, Ayyâşî (ö. 320/932) ve Furât b. İbrâhim (ö. 352/963) olmuştur. Kummî'nin (ö. 329/941) Sened zikredip tenkide tabi tutmayan Şîî müfessirlerden olduğunu belirten yazar, Tûsî (ö. 460/1067), Tabersî (ö. 548/1154), Ebu'l-Fütûh er-Râzî (ö. 556/1161) ve Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044) gibi Şîî müfessirlerin İsrâiliyat kabilinden olan bilgileri eleştirel bir gözle okuduklarını dile getirmiştir. Yazar, Şîa tefsirindeki İsrâiliyat algısını ortaya koyabilmek için, Cafer es-Sâdık, Hasan el-Askerî (ö. 260/874), Furat b. İbrahim, Kummî, Ayyâşî, Tûsî, Ebu'l-Fütûh er-Râzî ve Tabersî'nin tefsir eserlerini inceleyeceğini ve bu müfessirlerin naklettikleri bilgiler üzerinden Şîa'daki İsrâiliyat'ın boyutlarını açığa çıkaracağını beyan etmiştir.

Birinci bölümün son kısmına doğru yazar, Şîî kaynaklar açısından İsrâiliyat'ın İslam kültürüne girişini maddeler halinde izah etmiştir. Şîî müelliflere göre İsrâiliyat'ın İslam'a girmesinin nedenleri arasında, halifelerin kıssacılara müsamahakar davranması ve hadis yazımını engellemelerinin yanı sıra selef âlimlerinin Ehl-i Kitaptan gelen rivayetlere aracı olmaları zikredilebilir. Bunun hemen akabinde yazar, Şîî müelliflerin Sünnîlerden farklı olarak Hz. Peygamber'in ve imamların İsrâiliyat'a şiddetle karşı çıktıkları şeklinde bir görüşe sahip olduklarını dile getirmiştir. Yazara göre bu görüşü dile getiren Şîî müellifler, Şîa'da İsrâiliyat türü rivâyetlerin az olduğunu savunmuşlardır. Ancak bu durumun yazılan tefsir çalışmalarında böyle olmadığı, yazarın ilerleyen bahislerindeki tespitlerinde dile getirilmiştir. Birinci bölümün son kısmında ise yazar, Sünnî ve Şîî âlimlerin İsrâiliyat'ı nasıl tasnife tabi tuttuklarını ele almış ve bu hususta her iki tarafın da yaklaşımlarının aynı olduğunu tespit etmiştir. Son bahiste ise İsrâiliyat'ı nakletmenin hükmü konusunda Sünnî müelliflerin Şîî'lere göre daha toleranslı davrandığını ifade etmiştir.

Çalışmanın en uzun bölümü olan ikinci bölümde yazar, İsrâiliyat'a dair bilgilerin yoğun olarak zikredildiği peygamberlere dair haberlerin Şîî tefsirlerde nasıl zikredildiğini detaylı bir şekilde ele almıştır. Yazar, Hz. Adem'den başlayıp, Hz. İdris, Hz. Nuh, Hz. Hud, Hz. İbrahim, Hz. Lut, Hz. Yakub, Hz. Yusuf, Hz. Musa, Hz. Yunus, Hz. Eyyub, Hz. Dâvud, Hz. Süleyman, Hz. Üzeyir, Hz. İsa, Zülkarneyn ve Ashab-ı Kehf kıssalarına dair Şîî tefsirlerde nakledilen bütün İsrâiliyat haberlerini ayrıntılarıyla incelemiştir. Sözü edilen peygamberler hakkında İsrâiliyat türü bilgileri genellikle Kummî, Ayyâşî, Tûsî ve Furat b. İbrahim gibi Şîî müfessirlerden nakletmiş ve her kısmın sonunda bu rivayetleri değerlendirmiştir. Bu değerlendirmeleri yaparken öncelikle bu tür rivayetler hakkında tenkid niteliğinde izahları bulunan Şîî müfessir/müelliflerin görüşlerine yer vermiştir. Hemen ardından yazar, kıssalar bağlamında Şîî tefsirlerden naklettiği neredeyse bütün İsrâiliyat türü bilgilerin kabul edilebilir bir yanın olmadığını; a) Kur'an'ın zahirine aykırılık, b) sahih sünnete aykırılık, c) aklî ve fiziki gerçekliğe aykırılık d) Peygamberin ismet sıfatına aykırılık gibi gerekçelerle reddetmiştir. Ayrıca Şîî tefsirlerde nakledilen bu bilgiler hakkında Sünnî literatürde zikredilen eleştirilere de yer veren yazar, özellikle İbn Kesîr'in yorum ve izahlarını önemsemiştir.

Çalışmasının son bölümünde yazar, Şîî tefsirlerde çeşitli konulara dair aktarılan İsrâiliyat rivâyetlerine yer vermiş ve bunlara dair değerlendirmelerde bulunmuştur.

Bu bağlamda yer ve göklerin yaratılması, dünyanın bulunduğu yer ve balık, göklerin yeryüzünden ayrılması, güneş ve ay hakkındaki rivayetler, Hz. Adem'den önce yeryüzünde bulunanlar, Kafdağı, bulut, gök gürültüsü ve şimşek, cennete girecek olan hayvanlar, İblis'in ailesinden iman edenler gibi konularda aktarılan birkaç sınırlı rivâyeti de incelemiştir. Yazara göre bu rivayetlerin bir önceki bölümde zikredilen gerekçeler ışığında kabul edilmesi mümkün değildir.

Sonuç kısmında ise yazar, çalışması boyunca ortaya koyduğu tespitleri araştırmadaki sırasına riayet etmek suretiyle genel hatlarıyla paylaşmıştır. Yazarın tespitine göre Şîa tefsirinde yer alan İsrâiliyat türü bilgilerin Sünnî tefsire nazaran daha az olduğu, bunda da Şîa'nın peygamberlere ve masum imamlara yönelik "ismet" inancının etkisi bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Şîî müfessirler İsrâiliyat türü haberleri nakleden sahabe ve tabiûna karşı ihtiyatlı olmuşlar, özellikle bu tarz aktarılabilecek bilgilerin kendileri tarafından kabul gören sahabe ve tabiundan gelmesi gerektiği fikrini benimsemişlerdir. Bununla birlikte ilk dönem Şîî tefsirlerde İsrâiliyat'a dair haberlerin tenkid edilmeden aktarıldığı görülmektedir. Ancak bu tefsirlerin eksik olmaları dikkate alındığı zaman İsrâiliyat rivayetlerinin Sünnî tefsir literatürüne göre oldukça az olduğu gözden kaçmamaktadır.

*Şîa Tefsirinde İsrâiliyat* adlı bu çalışmada dikkat çeken bazı hususların da belirtilmesinin faydalı olacağı düşünülmektedir. Özellikle, çalışmada İsrâiliyat türü rivâyetlerin neredeyse tamamının reddedilmesi ve bunun gerekçelerinin belirli unsurlarla sınırlandırılmasıyla birlikte bu bilgilere İslam kültüründe atfedilen değeri veya bunun nasıl bir fayda sağlamış olabileceği ihtimalleri üzerinde çok fazla durulmadığı görülmektedir. Halbuki bu bilgilerin sözü edilen tefsir çalışmalarına dahil olmasının nasıl bir fonksiyonu yerine getirdiği hususu ayrıntılı olarak işlenebilseydi, hiç şüphesiz çalışmanın derinliğine katkı sağlayabilirdi. Ayrıca erken dönem Şîî literatürde aktarılan İsrâiliyat bilgilerinin sonraki dönemlerde eleştirilmesinin nedenleri üzerinde durulmuş ancak detaylı bir analize rastlanılmamıştır. İsrâiliyat alanında kaleme alınan Mesut Kaya'nın *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* çalışmasına tez olarak değil, kitap olarak basılı haline atıf yapılması, aynı şekilde Ertuğrul Döner'in yalnızca bir makalesine atıf yapılması yerine *Tefsirde İsrâiliyat'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*<sup>2</sup> adlı eserinin de görülüp çalışmada kaynak olarak verilmesinin faydalı olacağı mülahaza edilmektedir. Belki çalışmanın diğer baskılarında bu hususların dikkate alınarak gerekli revizyon ve değişikliklerin yapılmasını bir temenni olarak ifade etmek gerekir.

Sonuç olarak, Şîa'nın tefsir anlayışında İsrâiliyat konusunun detaylı ve bütüncül bir perspektifle ele alınması, ilk kaynakların esas alınarak meseleye dair birçok açılımın getirilmesi yazarın bu sahadaki yetkinliğini kanıtlayan hususlardır. Ayrıca Şîa tefsiri üzerine akademik olarak ilk kez böyle bir çalışmanın gerçekleştirilmesi alana önemli bir katkı yapması açısından dikkat çekmektedir. Çalışma içerisinde her ne kadar ağırlıklı olarak Şîa'nın İsrâiliyat'a dair bakışı hakkında analizler yapılsa da Sünnî tefsir literatürüyle mukayeselerin de olması çalışmanın mühim özellikleri arasında yer

<sup>2</sup> Bk. Ertuğrul Döner, *Tefsirde İsrâiliyat'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015)

---

almaktadır. *Şîa Tefsirinde İsrâiliyat* isimli eserin Tefsir ve İslam Mezhepleri Tarihi alanlarında pek çok çalışmaya ilham verebilecek, başvurulması gereken bir kaynak olarak telakki edileceğini söylemek bu eserin hakkını teslim etmek olacaktır.

#### **Kaynakça**

- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Döner, Ertuğrul. *Tefsirde İsrâiliyat'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Zamur, Hüseyin. *Şîa Tefsirinde İsrâiliyat*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.



# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt | Volume: 3

Sayı | Issue: 1

Haziran | June 2021

Ali Avcu. *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2020.  
Ali Avcu. *The First Marginals of Islām Ghulāt Shīa*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2020.

Değerlendiren /Reviewed by

**Zeynep Sarıçam**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

MA Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences

Sakarya/Turkey

[zeynep.sars@gmail.com](mailto:zeynep.sars@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-9618-454X>

## Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü | Article Type:** Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi | Date Received:** 24.04.2021

**Kabul Tarihi | Date Accepted:** 27.04.2021

**Yayın Tarihi | Date Published:** 30.06.2021

**Atıf | Citation:** Sarıçam, Zeynep. "Ali Avcu. *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2020.", *Turkish Journal of Shiite Studies* 3/1 (Haziran 2021): 128-133.

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

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

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

**Abstract**

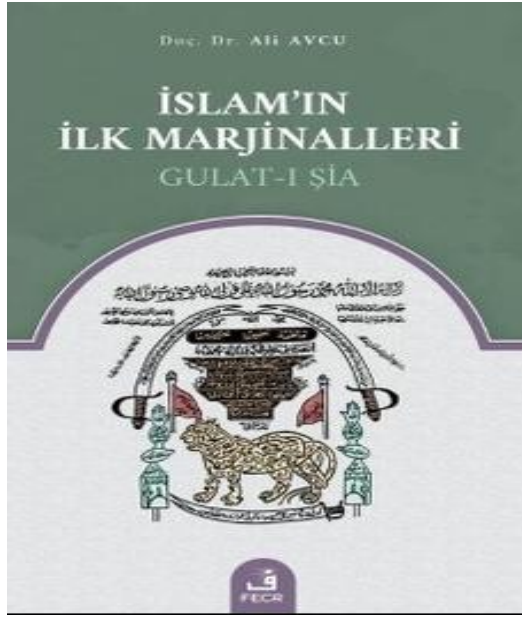
The power struggle that emerged after the death of the Prophet ended with the supremacy of the Quraysh. In time, groups opposed to the concept of management based on Quraysh's superiority emerged. The methods of these groups to struggle with power have been different. Ghulāt Shīa adopted the method of defiance against power and continued this struggle at the intellectual level with the understanding of religion it developed. In *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia (The First Marginals of Islām Ghulāt Shīa)* written by Ali Avcu, Ghulāt Shīa, is considered as a religious movement that seeks to realize its political and cultural objectives by using the experience of heterodox opposition in the Middle East in an Islamic environment. As the opposition circles insist, it is not an inconsistent, adventurous group that is not clear what it says, but the ideas they develop seem consistent within themselves. In this context, our study is an assessment of Avcu's work.

**Key Words:** History of Islamic Sects, Imāmāte, Shīa, Ghulāt, Ghulāt Shīa.

**Öz**

Hız Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan iktidar kavgası Kureyş'in üstünlüğüyle neticelenmiştir. Zaman içerisinde Kureyş'in üstünlüğüne dayanan yönetim anlayışına karşı çıkan gruplar ortaya çıkmıştır. Bu grupların iktidarla mücadele etme yöntemleri farklı farklı olmuştur. Gulât-ı Şîa iktidara karşı başkaldırı yöntemini benimsemiş ve geliştirdiği din anlayışıyla bu mücadelesini fikrî düzeyde de sürdürmüştür. Ali Avcu'nun telif ettiği *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia* isimli eserde Gulât-ı Şîa, İslâmî bir çevrede Ortadoğu'daki heterodoks muhalefet tecrübesini kullanarak siyasî ve kültürel amaçlarını gerçekleştirmeye çalışan bir dinî hareket olarak ele alınmıştır. Muhalif çevrelerin ısrarla altını çizdiği gibi ne söylediği belli olmayan, tutarsız, maceraperest bir grup olmamakla birlikte geliştirdikleri itikadî fikirler kendi içlerinde tutarlı gözükmektedir. Bu bağlamda çalışmamız Avcu'nun eseri üzerine bir değerlendirme niteliği taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, İmâmet, Şîa, Gulât, Gulât-ı Şîa.



Gulât-ı Şîa olarak bilinen topluluk, Şîiğin ilk kurucularındandır. Gulât kavramı, haddi aşmak, itidalden uzaklaşmak anlamındaki ğulüv kökünden gelir. Muhalifleri tarafından onlara bu ismin nispet edilmesinin nedeni, onları diğer İslâm fırkalarından ayıran bazı marjinal görüşlere sahip olmalarıdır. Gulât-ı Şîa hakkında muhaliflerinin başlıca bazı iddialarını, teşbih, tecessüm, tenasüh, ric'at, bedâ ve imâmet konusundaki görüşleri, ilahlık ve peygamberlik iddiaları, şeriatın hükümlerini hiçe sayarak haramları meşru kabul etmeleri olarak sıralayabiliriz.

İslâm'daki bâtinî din anlayışını ilk ortaya koyan Gulât-ı Şîa'nın İslâm toplumunda birçok ilki gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Ancak İslâm toplumunda önemli bir yere sahip olan bu grup hakkında ülkemizde az sayıda çalışma yapıldığı ve yapılan çalışmaların da yetersiz kaldığı görülmektedir. Bu çalışmalarda genel olarak Gulât-ı Şîa'nın tarihsel gelişimi ortaya koyulmaya çalışılmış, inanç öğretileri objektif bir şekilde ele alınmaktan ziyade eleştiri odaklı yaklaşımlarda bulunulmuştur. Bu konudaki eksiklikleri gidermek amacıyla Ali Avcu, tanıtımını yapacağımız *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia* adlı eseri kaleme almıştır. Eser, 2020 yılında Fecr Yayınları tarafından okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Avcu, bu eserde Gulât-ı Şîa'nın tarihsel sürecini gözler önüne sermeyi ve bu grubun öğretilerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesini amaçlamıştır. Gulât-ı Şîa'nın Ortadoğu'nun heterodoks kültürleriyle ilişkisini ve bu kültürün İslâm'a aktarımında Gulât-ı Şîa'nın rolünü ortaya koymayı ise başka bir çalışmaya bırakmıştır. Eser, giriş bölümüne müteakiben iki ana bölüme oluşmaktadır. Ana başlıklar altındaki alt başlıklarda konular özelleştirilerek daha detaylı bilgilendirme yoluna gidilmiştir.

Avcu, giriş bölümünde ön bilgilendirme mahiyetinde “Araştırmanın Kaynakları”, “Araştırmanın Evreni ve Yöntemi”, “Kavramsal Çerçeve” ve “Marjinal Şîiğin Merkezi: Kûfe” adlı dört başlık açmıştır. Yazar, Gulât-ı Şîa/Aşırı Şîilik konusunda akademik bir çalışma yapmanın zorluğunun nedenini, bu gruba ait eserlerin günümüze ulaşamamış olması olarak açıklamaktadır. Bu durum nedeniyle konuyla ilgili çalışmalar genel olarak muhalif kaynaklar üzerinden yapılmakta ve elde edilen bilgilerin çarpıtılmış olma ihtimali yükselmektedir. Avcu'nun çalışması temelde, Aşırı Şîilik öğretisinin iddia edilenin aksine kendi içinde tutarlığı olduğunu açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Çalışmaya İslam'ın İlk Marjinalleri isminin verilmiş olmasının sebebi Müslümanların geneli tarafından Gulât-ı Şîa'nın görüşlerinin marjinal kabul edilmesidir. Yazara göre bu isimlendirme, herhangi bir ötekileştirme amacı taşımamaktadır. ‘Gulât’ kavramını ‘Aşırı Şîilik’ olarak ilk tanımlayanların İmâmî düşünceye yakın oldukları bilinmektedir.

Bunun nedeni imâmî çevreler tarafından ileriye dönük bir tehdit olarak algılanmaları olabilir. Giriş bölümünde son olarak yazar, o dönemde Kûfe'nin kozmopolit yapısından bahsederek Gulât-ı Şîa'nın sosyokültürel açıdan zengin bir ortamda temellerinin atıldığından bahsetmiştir.

Kitabın “Marjinal Şîiğin Tarihi Seyri” başlıklı birinci bölümünde tarihi süreç, Gulât-ı Şîa'nın başlıca fırkaları olarak kabul edilen Keysâniyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Albâiyye-Beşîriyye-Muhammise başlıkları altında ele alınmaktadır. Bu bölümde fırkaların ortaya çıkışı ve kendi aralarında yaşadıkları ayrılıklar, özellikle imâmet konusundaki görüşleri etrafında verilmeye çalışılmıştır. Yazara göre, bu grupların imâmet anlayışları, siyasî hedefleriyle doğru orantılı olarak ortaya çıkmış ve sosyo-politik hedeflerdeki değişime bağlı olarak da gelişmiş ve farklılaşmıştır. Keysâniyye, marjinal Şîiğin önderi olarak kabul edilmektedir. Bu grubun ilk ortaya çıktığı zamanlarda mutedil bir çizgiye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ancak zaman içerisinde bazı marjinal kabul edilecek görüşleri savundukları görülmektedir. Kaynaklarda aşırı Şîiğin, Keysâniyye'nin zamanla Gulât-ı Şîa çizgisine kayması neticesinde mi yoksa Keysânî çizgiden ayrılan bazı gruplar tarafından mı ortaya çıktığı konusu net değildir. Yazar, Muhtar es-Sakafî (ö. 67/687) ile başlayan bu hareketin gelişimini, ortaya çıktığı Kûfe şehrinin sosyal ve kültürel yapısını merkeze alarak, o dönemde kurulan Emevî Devleti ile ilişkileri üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Muhtar ile Kuzeyli - Güneyli Arap kabileleri ve Mevâlî gruplar, Emevî Devletine karşı birbirlerine destek olmuşlardır. Muhtar es-Sakafî ile Keysâniyye'nin ilişkilendirilmesi de buraya dayanmaktadır. Muhtar'ın Mevalîden olan Keysân ismindeki bir kişiyi ordusunun komutanı yapmasıyla iki isim arasında yakın ilişkiler kurulmuştur. Keysân, Muhtar es-Sakafî hareketi öncesinde de Hz. Ali taraftarıydı. Muhtar'ın ordu komutanlığı yaptığı dönemde Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (ö. 81/700) imam olduğunu Muhtar'ın da onun Kûfe'deki vekili olduğunu iddia ediyordu. Keysân'ın vefatından sonra bu harekete mensup olanlar, onun gizli ilimlere vakıf olduğunu iddia ettiler. Keysâniyye'nin aşırı Şîî grupların öncüsü olarak görülmesi bu sebeptedir.

Aşırı Şîî grupların en önemli taleplerinden birisi Arap-Mevâlî ayrımcılığının ortadan kaldırılmasıydı. Bu nedenle Keysânî çevreler, Abbâsî Devleti'nin kurulmasına destek olmuşlardır. Ancak Abbâsîler bu grubun desteğiyle iktidara gelmiş olsalar da iktidarda kalabilmeleri için daha geniş bir kitleye sahip olan Ehl-i Sünnet'e yönelmeleri gerektiğini fark etmişler ve marjinal Şîî çevrelerle ilişkisi olduğu düşünülen birçok kişiyi idam ettirmişlerdir. Yaşanan bu gelişmeler Keysânî çevreler için tam bir hayal kırıklığı olmuştur. Bunun neticesinde sonraki süreçte imâmetin Haşimî soyundan olması gerekliliğine karşı tutum benimseyen yeni gruplar ortaya çıkmıştır.

Bu bölümde yazar, Gulât-ı Şîa'nın sayısal yoğunluğu ile kaynaklara konu olması arasında ters bir ilişki olmasına da dikkat çekmiştir. Keysâniyye, Harbiyye, Harîsiyye gibi sayıca az olan fırkaların tarihçilerin daha çok dikkatini çekmişken, Hattâbiyye, Albâiyye ve Muhammise gibi muhtemelen sayıca daha kalabalık olan gruplar araştırmacıların dikkatinden kaçmıştır. Araştırmacılar bu durumu genellikle gulât akımların 2/8. yüzyılın ortalarından itibaren önemini kaybettiği şeklinde yorumlamışlardır. Yazara göre bu durumun nedeni, Gulât-ı Şîa'nın içinde bulunduğu

siyasî şartlar nedeniyle farklı bir strateji benimsemesi ve tarihçilerin gözünden uzak kalmak istemeleridir. Bu bölümdeki alt başlıkların sonunda yazarın konuyla ilgili özet paragraflara vermesi olaylar arasında bağlantı kurmada okuyucuya yön vermiş ve takibi kolaylaştırmıştır.

Kitabın “Marjinal Şîilerin Temel Görüşleri” başlıklı ikinci bölümünde ise Gulât-ı Şîa'nın öğretilerini açığa çıkarmak amaçlanmaktadır. Yazara göre bu oldukça zordur. Çünkü onlarla ilgili daha önce yapılan çalışmaların çoğu muhalif kaynaklıdır ve bu grubu itibarsızlaştırmak amacıyla kaleme alınmışlardır. Bu doğrultuda, Gulât-ı Şîa'nın sapkın inançlara yöneldikleri vurgusu ön plana çıkarılmıştır. Kendi kaynaklarından günümüze ulaşan birinci el bilgiler bulunmadığından, yazar tarafından öğretileri ortaya konulurken ihtiyatlı bir yol izlenmiştir. Müellif, Gulât fırkaları, İslâm itikadını bozmaya çalışan art niyetli kişiler olarak düşünenlerin aksine, onların İslâm öncesi senkretik bir geleneğin taşıyıcıları olduklarını, söylemlerini belli bir gaye ve bütünlük içerisinde yansıttıklarını düşünmektedir. Bu başlıkta Gulât-ı Şîa'nın ulûhiyet, nübüvvet, imâmet, ahiret, mehdî, cifr ve takıyye gibi konulardaki anlayışlarına yer verilmiştir. Ayrıca harf ve sayı gizemciliği konusundaki fikirleri ve onlar hakkında dile getirilen şeriatı nesh etme iddiaları da değerlendirilmiştir.

Gulât-ı Şîa ve onların öncüsü olarak kabul edilen Keysâniyye'nin itikadî konulardaki ilk iddiaları siyasî söylemleriyle bağlantılı olarak gündeme gelmiştir. Gaybî bilme ve gizli ilim sahibi olma iddialarıyla imam olarak öne sürdükleri kişilerin karizmasını güçlendirmeyi hedeflemişlerdir. Yazar, Gulât-ı Şîa'nın ulûhiyet anlayışını, Emevîler dönemi ve Abbâsîler dönemi ayırımına giderek ele almıştır. Emevîler döneminde ulûhiyet konusu, imâmet ve nübüvvet anlayışının bir parçası olarak görülmüş ve siyasî statülerini destelemek gibi bir amaca hizmet etmesi hedeflenmiştir. İmam olduğunu iddia ettikleri kişinin sıradan bir insan olmayıp tanrının beşer suretinde açığa çıkmış bir prototipi olduğuna vurgu yapmışlardır. Gulât-ı Şîa hakkındaki genel görüşe göre imamlarına gerçek bir tanrılık atfetmeleri konusu Avcu tarafından, imamin metafizik güçlere sahip ve özel olarak seçilmiş tanrısal bir insan olduğunu ifade etmek olarak yorumlanmaktadır. Abbâsîler döneminde ise iktidar olma düşüncelerinden uzaklaşan gulât çevrelerin itikadî söylemlerini de revize ettikleri görülmektedir. Kendi dönemlerindeki fırka liderleriyle ilgili ulûhiyet iddialarından vazgeçerek, ulûhiyetle ilgili fikirlerini Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hz. Fâtıma, Selmân-ı Fârisî gibi isimler üzerinden devam ettirmişlerdir.

Gulât gruplar, evrenin ve insanın yaratılışı konuları hakkında fazla düşünce belirtmemiş, kendilerini iktidara taşıyabilecek imâmet ve mehdîlik gibi hususlarla seçilmişliklerini ön plana çıkarmak için uğraşmışlardır. Avcu'ya göre, Gulât-ı Şîa'nın nübüvvet anlayışını düalist bir bakış açısından bağımsız olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Onların nübüvvet anlayışında nebî ya da resulü tek kişi olarak düşünmek doğru değildir. Düalitenin ilk tarafında yer alan kişi zâhirle sorumlu, diğer kutuptaki kişi bâtını açıklamakla sorumludur. Bâtınî tevil geleneğinin temellerinin Gulât-ı Şîa tarafından atıldığını, sonrasında özellikle İsmâîlîler tarafından geliştirilerek sistematik hale getirildiği söylenebilir.

“Marjinal Şîilerin Temel Görüşleri” başlığı altında değinilen konulardan bir diğeri,

Gulât grupların şeriatı nesh ettikleri ve ibâha yoluna gittikleriyle ilgili görüşlerdir. Yazar bu konuda muhalif râvilere karşı şöyle bir eleştiride bulunmaktadır. Gulât fırkalarından bazıları âyetlerde geçen içki, zina gibi haram ifade eden kavramları Hz. Ebû Bekir, Ömer, Talha, Zübeyr ve Aişe gibi buğz etmeleri gerektiğini düşündükleri sahabeler olarak tevil etmişlerdir. Bazı râviler onların Kur'ân'daki helaller ve haramlarla ilgili kavramları sevdikleri ve sevmedikleri şahıslar olarak tevil etmelerinden dolayı, onların İslâm şeriatını inkâr ettikleri sonucuna ulaşmışlardır. Bu durumu şeriatı iptal etmeleri ihtimalinden ziyade, ayetlerin zâhirî anlamlarını benimserken bâtinî anlamlarının da olduğuna işaret etmeleri olarak yorumlamak daha doğru olacaktır.

Yazar, eserinin son kısmında Gulât-ı Şîa'nın ahiret anlayışlarıyla ilgili özellikle ric'at söyleminin altını çizmiştir. Gulât-ı Şîa mensuplarının bazıları ric'at anlayışlarını, imamın öldükten bir süre sonra dirilerek tekrar geri geleceği şeklinde açıklamışlardır. Ric'at anlayışının imâmet ve mehdî üzerinden gündeme getirilmesinin nedeni, iktidar karşısında zayıf kaldığı için gelecekte ümidini kesen insanların beklentilerini canlı tutma gayretidir.

Sonuç olarak, Ali Avcu'nun İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia isimli eserinin İslâm Mezhepleri Tarihi alanına önemli katkılar sunduğunu söyleyebiliriz. Eseri muadillerinden ayıran en önemli noktalardan biri, 'Aşırı Şîi' olarak bilinen akımları kendi döneminin şartları içerisinde değerlendirmeye ve bunu objektif olarak yapmaya özen gösterilmiş olmasıdır. Bu alanda günümüze ulaşan birinci el kaynakların bulunmaması nedeniyle yazarın konuyla ilgili muhalif kaynaklarla ilgili ciddi bir literatür taraması yaptığı anlaşılmaktadır. Bunun neticesinde konuyla ilgili boşluklar tespit edilerek yapılan bu çalışma, akademik üsluba son derece dikkat edilerek, tarafsız bir bakış açısıyla kaleme alınarak okuyucunun ve araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt | Volume: 3

Sayı | Issue: 1

Haziran | June 2021

**Mehmet Nur Akdoğan. *Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadîr-i Hum*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.**

Mehmet Nur Akdoğan. *Ghadîr Khum with its Historical and Actual Dimensions*. Ankara: TDV Yayınevi, 2021.

**Değerlendiren /Reviewed by**

**Sümeyye Ulu**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi S.B.E., İslam Mezhepleri Tarihi A. D.  
MA Student, Ankara University, Graduate School of Social Sciences, Dep. of History of Islamic Sects  
Ankara/Turkey

[ssumeyyeulu@gmail.com](mailto:ssumeyyeulu@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-1871-0372>

## **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü | Article Type:** Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi | Date Received:** 09.06.2021

**Kabul Tarihi | Date Accepted:** 14.06.2021

**Yayın Tarihi | Date Published:** 30.06.2021

**Atıf | Citation:** Ulu, Sümeyye. "Mehmet Nur Akdoğan. *Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadîr-i Hum*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.", *Turkish Journal of Shiite Studies* 3/1 (Haziran 2021): 134-142.

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

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

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

### Abstract

Initially, according to almost all Shīʿī groups mainly Imāmiyya, when the Prophet Muhammad rested after returning from Farewell Pilgrimage (Hajj al-Wadāʿ in 18 Zilhicca 10/17 March 632) to report a significant matter in a place called Ghadīr Khum where is inconvenient to take a rest and at that moment the verse (al-Mâida 5/67) which is about the command to the prophet to convey each message which is sent down to him otherwise he does not fulfill the prophecy mission. The exact time of the event is a controversial matter among Ahl al-Sunna and Shīʿī scholars. Based on the Ghadīr Khum event lays the “khilafat” issue which has been a problematic issue among Muslims throughout the history of Islam. This issue, which was cited as evidence by especially Imāmiyya, is that proof of the designation of ‘Alī’s caliphate by nass. Mehmet Nur Akdoğan’s study named *Ghadīr Khum with its Historical and Actual Dimensions* analyzes this incident, which is the base of an important matter of debate in the field of the History of Islam, in the context of the position in the course of history, its reflection to our time, and the change of knowledge and its transformation forms by the parties. In this study, we are going to evaluate this author’s work.

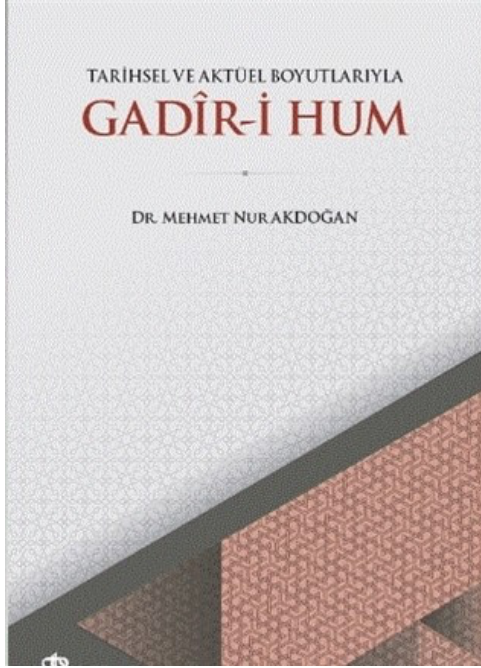
**Key Words:** Ghadīr Khum, Mawlā/Walī, Imāmate, Shīʿa, Imāmiyya.

### Öz

Başta İmâmiyye Şîa’sı olmak üzere neredeyse tüm Şîî gruplara göre Hz. Peygamber Veda haccı dönüşü (18 Zilhicce 10/17 Mart 632), dinlenmeye pek de elverişli olamayan Gadîr-i Hum denilen yerde önemli bir konuyu bildirmek için konaklamış ve bu sırada, kendisine indirilen vahyin her birini tebliğ etmesini emreden, bunu yapmadığında elçilik görevini yerine getirmemiş olacağını belirten âyet (el-Mâide 5/67) nâzil olmuştur. Olayın tam olarak nasıl gerçekleştiği Ehl-i Sünnet ve Şîî âlimlerce tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Gadîr-i Hum hadisesi temelinde, İslam tarihi boyunca Müslümanların problematiklerinden bir tanesi olagelmiş “hilafet” meselesini barındırmaktadır. Bu vakıa bilhassa İmâmiyye tarafından savunulan: Hz. Ali’nin hilafete nass ile tayin edildiği iddiasına delil olarak getirilmektedir. Dr. Mehmet Nur Akdoğan, *Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadîr-i Hum* adlı çalışması ile İslam tarihinde önemli bir tartışma konusunun temelinde olan bu vakıanın tarihi akış içerisindeki konumunu, günümüze yansımalarını ve bilginin değişim ve dönüşümü bağlamında taraflarca ele alınış şekillerini incelemektedir. Çalışmamızda yazarın bu eserini değerlendirmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Gadîr-i Hum, Mevlâ/Velî, İmamet, Şîa, İmâmiyye.





İslam tarihi boyunca ortaya çıkan fırkalar imâmet/hilâfet meselesine ilişkin muhtelif fikirler beyan etmişler ve bu husus Müslümanların en önemli tartışma konularından bir tanesi olagelmiştir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn* isimli eserinde Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların karşı karşıya kaldıkları ilk ciddi ihtilafın imâmet konusunda olduğunu ifade etmiştir.<sup>1</sup> Hz. Peygamberin vefatından sonraki tarihi süreçte birtakım olumsuz hadiseler vuku bulmuş ve bunlardan özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve sonrasında Hz. Ali'nin hilafeti döneminde yaşanan Cemel ve Sıffin gibi hadiselerin

akabinde İslam toplumunda çeşitli anlayış ve fırkalar ortaya çıkmıştır. Haricilik gibi bu tür hadiselerin hemen sonrasında oluşan bazı fırkaların yanı sıra daha sonraları ortaya çıkan birtakım fırkaların ise mezheplerinin inanç ve tarih tasavvurunu güçlendirmek için<sup>2</sup> kendilerini erken dönem hadiseler ile irtibatlandırma yoluna gittiklerini görmekteyiz. Tarihi akış içerisinde oluşmuş olan Şîa, bu fırkalardan bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Şîi anlayışın merkezinde yer alan fikir, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından imam/halife tayin edildiğidir. Şîa'ya göre Hz. Peygamber Hz. Ali'yi Allah'ın emri ile imam tayin etmiş ve bu önemli hadise Gadîr-i Hum'da<sup>\*</sup> vuku bulmuştur.<sup>3</sup> İmamet meselesi Şiiler için hayati önem taşıdığından, Hz. Ali'nin imametini temellendirmek için argüman olarak ileri sürdükleri Gadîr-i Hum da bir o kadar önemlidir diyebiliriz.

Tarih boyunca çeşitli tartışmalara temel teşkil etmiş olan bu hâdiseye ile ilgili erken

<sup>1</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhiyyidin Abdülhamid, (Kahire, 1950), 1/39.

<sup>2</sup> Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, 2. bs. (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 124.

<sup>\*</sup> Mekke ile Medine arasındaki Cuhfe mevkiine 4 km. kadar uzaklıkta olup sık sık yağın yağmurlar sebebiyle bataklık ve sazlık haline gelmiş bir gölcükten ibarettir. Vaktiyle buraya yerleşmeyi düşünen Huzaa ve Kinane kabilelerine mensup az sayıda aile, şartların elverişsizliği yüzünden başka yere hicret etmek zorunda kalmıştı. Cidde şehrinin zamanla önemli bir liman haline gelmesi ve Mekke ile Medine arasında yeni yolların yapılması sonucunda eski hac yolu üzerinde bulunan Cuhfe önemini kaybetmiştir, dolayısıyla Hz. Peygamber'in hâtırasına inşa edilen mescidle birlikte Gadîr-i Hum da metruk hale gelmiştir. Geniş bilgi için bkz: Ethem Ruhi Fıglalı, "Gadîr-i Hum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1996),13/279.

<sup>3</sup> Hasan Onat-Sünmez Kutlu ed. *İslam Mezhepleri Tarihi*, 5.bs. (Ankara: Grafiker, 2016), 166.

dönem kaynaklarında müstakil bir esere rastlanmazken, erken dönemde var olduğu iddia edilen eserler de günümüze ulaşmamıştır.<sup>4</sup> Diğer yandan son dönemlerde konuyla alakalı pek çok çalışma yapıldığı dikkat çekmektedir. Ülkemizde Gadîr-i Hum ile ilgili müstakil çalışma dediğimizde, Adnan Demircan'ın *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*<sup>5</sup> başlıklı çalışması ve Hayati Aydın'ın *Gadîr-i Hum*<sup>6</sup> isimli eseri ön plana çıkmaktadır. Konuyla alakalı bir diğer müstakil çalışma ise Mehmet Nur Akdoğan tarafından *Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadîr-i Hum* adıyla kaleme alınmıştır. Biz bu çalışmamızda bahsi geçen esere ilişkin genel bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

*Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadîr-i Hum* başlıklı bu eser; giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Bilimsel bir araştırma yaparken elde edilen verilerin fikir, olay, zaman ve mekân irtibatının doğru bir şekilde kurulması oldukça önemlidir. Bu noktada bilhassa kavramlar ön plana çıkmaktadır, zira bilimsel bilgi kavramlar üzerine inşa edilir.<sup>7</sup> Ayrıca tarihte meydana gelen olayları ele alırken odaklandığımız kavramlar incelediğimiz olayı daha anlaşılır kılmamıza yardımcı olur. Yazar, kitabın giriş bölümünde Gadîr-i Hum ile ilgili genel bir anlatımda bulunduktan sonra zikredilen vakia ile ilişkilendirdiği üç temel kavramı ele almış ve ardından olayın tarihsel boyutunu irdelemiştir. Yazarın ele aldığı bu kavramlar; Gadîr-i Hum, Mevlâ/Velî ve İmâmet kavramlarıdır. Bilindiği üzere Şîa kendi içerisinde Zeydiyye, İmâmiyye, İsmâiliyye ve Nusayrîyye gibi birtakım kollara ayrılmıştır. Yazar, kavramları incelemeye geçmeden önce Şîa'nın konuya dair genel düşüncelerini aktarırken esas aldığı görüş ve fikirlerin merkezinde İmâmiyye fırkasının yer aldığını belirtmiştir. Kaynak konusunda herhangi bir sınırlamaya gitmediğini ifade eden yazar, gerek İmâmiyye gerek Ehl-i Sünnet ve gerekse diğer kaynaklardan yararlanmaya çalıştığını da ayrıca zikretmiştir. Eseri kaleme almadaki temel amacının tarihte önemli bir kırılmaya sebep olmuş olay olarak nitelendirdiği Gadîr-i Hum'u incelemek ve günümüzdeki yansımalarını anlamaya çalışmak olduğunu ifade etmiştir.

Giriş bölümünde yer alan "Konuyla İlgili Temel Kavramlar" başlığı altında yazarın incelediği ilk kavram -olayın da bizzat ismini aldığı- *Gadîr-i Hum* kavramıdır. Akdoğan, ilk olarak bu iki kelimenin neyi ifade ettiğini izah etmiştir. Gadîr, Mekke ile Medine arasında bulunan bir göletin ismidir. Hum ise göletin etrafını çevreleyen ağaçlı bölgeye verilen isimdir. Müellif daha sonra bölgeye dair coğrafi şartlarla ilgili bilgi vermiştir. Son olarak da Gadîr-i Hum hadisesinin gerçekleştiği günün tarihi ile ilgili farklı rivayetleri sıralamış ve Büveyhiler'den Muizzüddeve (ö. 356/967) zamanında bayram olarak kutlanmaya başlandığı ve günümüzde de İmâmiyye ve Nusayrîler tarafından bayram olarak kutlandığı bilgisini bizlere aktarmıştır. Başlık altındaki ikinci kavram

<sup>4</sup> Mehmet Nur Akdoğan, *Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadîr-i Hum*, 1.bs. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 1-2.

<sup>5</sup> Adnan Demircan, *Hz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, 3. bs. (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016).

<sup>6</sup> Hayati Aydın, *Gadîr-i Hum*, 2.bs. (Ankara: Fecr Yayınları, 2017).

<sup>7</sup> Hasan Onat-Sünmez Kutlu ed. *İslam Mezhepleri Tarihi*, 31.

ise Gadîr-i Hum meselesinin merkezinde yer almakta olan *Mevlâ/Velî\** kavramıdır. Şîî-İmâmî kaynakların neredeyse tamamı bu kelimeyi “imâmet/hilafet” bağlamında ele almışlardır. Şîa dışında kalan kaynakların ise kelimenin lügat anlamlarını temel aldıkları ve Şîa’ya muhalif bir tavırla görüş beyan ettikleri görülmektedir. Bu durumu ifade ettikten sonra yazar öncelikle kelimenin sözlükteki ve dinî metinlerdeki anlamını, ardından da Şîî ve diğer mezhebî eğilimli kaynakların kavramların geçtiği ayet ve hadisleri nasıl ele aldıklarını açıklamıştır. Akdoğan, önemli Şîî müelliflerden; Tûsî (ö.460/1067), Şeyh Müfîd (ö.413/1022), Muhammed b. Ali el-Kerâcîkî (ö.449/1057)’nin; son dönem Şîî müelliflerden ise Murtaza Mutahharî (ö.1979) ve Muhammed Kazım el-Kazvinî’nin mevlâ/velî kavramına dair görüşlerine detaylı bir şekilde yer vermiştir. Zikredilen Şîî müelliflerin genel kanaati bu kelimenin Hz. Ali’nin imameti ile ilgili olduğudur diyebiliriz. Öte yandan yazar, Şîî müelliflerdeki genel kanaatin aksine bu kavramın Hz. Ali’nin imamet ve hilafetiyle ilgili olmadığı görüşünde olan Şîî âlim Âyetullah el-Burkaî’nin (ö.1993) de düşüncesine yer vermiştir. Yazarın aktardığı kadarıyla Şîî müelliflerin dışında kalan pek çok müellif mevlâ/velî kavramının mahiyetinin Şîa’nın anladığı şekilde olmadığını beyan etmiştir. Yazarın görüşlerine detaylı yer verdiği bu müelliflerden bazıları; İbn Kuteybe (ö.276/889), Bâkîllânî (ö.403/1013), Kâdî Abdülcebâr (ö.415/1025) Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) gibi önemli âlimlerdir. Bu gibi âlimlere göre rivayetlerde ve hadislerde bahsi geçen mevlâ/velî kelimesi yardımcı anlamına gelmekte olup Hz. Ali’nin imametine işaret etmemektedir.

Meselenin merkezinde yer alan diğer önemli ve son kavram *imâmet* kavramıdır. Yazar, bu kelimenin sözlük ve terim anlamlarını açıkladıktan sonra sırasıyla Şîî kaynakların ve diğerlerinin konuya bakışlarını irdelemiştir. İmâmetin dinî ve hukukî bakımdan mahiyet ve önemi, bu kurumun gerekliliği, imam seçilecek kişinin özellikleri, göreve gelme ve ayrılma yöntemleri gibi çeşitli konulardaki tartışmaların genellikle Ehl-i Sünnet ulemâsı ile Şîî ulemâ arasında gerçekleştiği görülmektedir.<sup>8</sup> Şîîlere göre Hz. Ali nass ile imam tayin edilmiştir ve iddialarına göre bununla ilgili pek çok delil mevcuttur. Yazar, Şîîliğin Hz. Ali’nin imâmetine delil getirdikleri, sakaleyn hadisi, kisâ hadisi, menzile hadisi gibi pek çok rivayetten bahsettikten sonra bu noktada temel aldığı delilin Gadîr-i Hum rivayeti olduğunu tekrar vurgulamıştır. İmâmî müelliflerin Hz. Ali’nin imametini kanıtlama noktasında sadece Kur’an ve hadis metinlerine dayanmadıklarını, bunun yanı sıra aklî istidlaller de geliştirmeye çalıştıklarını belirtmiş ve bu çıkarıma örnek olarak “İlahi Lütuf Nazariyesi”ni vermiştir. Şîîlerin bu düşünce üzerindeki genel yaklaşımlarını açıklamıştır. Şîîlerin imamet konusundaki düşünce ve görüşlerinin ardından bu konuda diğer grupların tenkitlerini de ele almıştır. Giriş bölümünün “Tarihsel Boyutuyla Gadîr-i Hum” isimli

\* Sözlükte “birinin yakını, dostu, arkadaşı ve yardımcısı olmak, onun idaresini elinde bulundurmak” anlamındaki velâyet (vilâyet) kökünden masdar ismi ve sıfat olan mevlâ kelimesi “birine sevgiyle bağlanan, dost, arkadaşı, yardımcı; sahip ve mâlik” gibi mânalara gelir. Detaylı bilgi için bkz: Bekir Topaloğlu, “Mevlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2004), 29/440.

<sup>8</sup> Mustafa Öz - Avni İlhan, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 29/201.

son başlığında yazar, olayın ilk dönem siyer ve meğâzi kaynaklarında, daha sonraki tarih kitaplarında Şîî ve Sünnî müelliflerince nasıl işlendiğini incelemiştir.

Kitabın birinci bölümü “Sünnî Kaynaklarda Gadîr-i Hum” başlığıyla ele alınmıştır. Ehl-i Sünnet’in Gadîr-i Hum’a dair ifade ettiği rivayetler muhteva açısından farklılıklar gösterse de âlimlerin konuya dair genel kanaatlerine göre vuku bulan hadisede Hz. Peygamber Hz. Ali’yi imam tayin etmemiştir. Onun yerine Gadîr-i Hum’da gerçekleşen olay Hz. Ali’yi övücü bir konuşmadan ibarettir. Yazar bu bölümde Hz. Peygamber’in Gadîr-i Hum’da yapmış olduğu konuşmasının Sünnî kaynaklarda nasıl ve ne şekilde zikredildiğini aktarmaya çalışmış ve bunu yaparken de ele aldığı müellifleri ölüm tarihine göre kronolojik olarak sıralamıştır. Bölümün “Muvalât İfadesinin Ardından Dua ve Bedduanın Yer Alması” isimli ilk alt başlığında yazar, Hz. Peygamber’in Gadîr-i Hum’da Hz. Ali için “mevlâ/velî” olduğunu ifade ettiğine dair rivayetlerin nerdeyse ittifak halinde olduğunu lakin nakillerin devamında yer alan “Allah’ın ona dost olana dost, düşman olana düşman ol” gibi dua/beddua kısmıyla ilgili ihtilaflar bulunduğunu ifade etmiş ve Sünnî müelliflerin bu konudaki görüşlerini sırasıyla açıklamıştır. Yazar, “Hz. Ömer’in “Velâyet” Nedeniyle Hz. Ali’yi Tebrik Etmesi” isimli ikinci başlıkta ilk dönem bazı kaynaklarda geçtiği ifade edilen Hz. Peygamber’in Hz. Ali’yi “mevlâ” ilan etmesinin akabinde Hz. Ömer’in Hz. Ali’yi tebrik ettiği iddiasını ele almış ve konuya dair Sünnî kaynaklarda geçen rivayetlerle ilgili detaylı bir tahlil yapmıştır.

Bölümün “Ashabın Tanıklık Etmesi” isimli üçüncü başlığında yazar, çeşitli kaynaklarda zikredilen Hz. Peygamber’in Hz. Ali ile ilgili söylediklerine sahabenin şahitlik etmesini istemesi konusunu ele almış ve Sünnî müelliflerin konuyla alakalı muhtelif görüşlerine de yer vermiştir. Akdoğan, ilgili rivayetlerde olaya şahit olan sahâbi sayısının, şahitlik edilen sözlerin birbirinden ayrı içerikte olmasının ve rivayetlerin senetlerindeki râvilerin zayıf veya cerh edilmiş olmalarının rivayetlerin sıhhatine gölge düşürdüğüne değinmiştir. “Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’den Sonrası İçin Velî Olarak Bırakıldığını İfade Eden Rivayetler” isimli başlık altında yazar, Hz. Ali’nin Gadîr-i Hum’da Hz. Peygamber tarafından hilafet için “veli” tayin edildiğini ifade eden rivayetleri incelemiştir. Bu kısımda yazarın incelemesini rivayetlerde yer alan “benden sonra” ifadesi üzerine yoğunlaştırdığını görmekteyiz. Bölümün “Sakaleyn”<sup>9</sup> Hadisi ile Birleştirilmiş Rivayetler” isimli son başlığında yazar, gerek Sünnî gerekse Şîî kaynaklardaki rivayetlerde yer almakta olan Sakaleyn ve Veda Haccı ile irtibatlı anlatılan rivayetleri incelemiştir. Yazar söz konusu hadiste bahsedilen Hz. Peygamber’in emanet ettiği şeyin/şeylerin ne olduğuna dair kaynaklarda belirtilenleri üç kısım şeklinde tasnif etmiştir: 1. Allah’ın Kitabı 2. Allah’ın Kitabı ve Sünneti 3. Allah’ın Kitabı ve Ehl-i Beyt. Ardından konuya ilişkin en güçlü rivayetin Müslim’in rivayeti ve bahsi geçen şeyin sadece Allah’ın Kitabı olduğunu ifade eden yazar, bölümün sonunda rivayetlerin genel bir tahlilini yapmıştır.

<sup>9</sup> Ebû Saîd el-Hudrî’den nakledilen bir hadiste Resûl-i Ekrem şöyle demektedir: “Ben size iki değerli emanet (sekaleyn) bırakıyorum. Bunlardan biri diğerinden daha büyük olup bereket ve etkisi gökten yere kadar uzanan Allah’ın kitabı, diğeri de Ehl-i beyt’imdir. Bu ikisi kıyamet günü havuzumun başında benimle buluşuncaya kadar birbirinden ayrılmayacaktır” (Müsned, III, 14, 17, 26, 59; Tirmizî, “Menâkıb”, 31) detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öz, “Sakaleyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36/325-326.

Kitabın ikinci bölümü “Şii-İmâmî Kaynaklarda Gadîri Hum” başlığıyla ele alınmıştır. Bilindiği üzere Hz. Peygamber’in Gadîr-i Hum’da yapmış olduğu konuşma, imamın nass ile tayin edildiği iddiasında bulunan Şii-İmâmî kesimlerce önemli referans kaynaklarından bir tanesidir. Bu konu nerdeyse tüm Şii gruplarca detaylı bir şekilde incelenmiştir. Yazarın bütün Şii kaynakları incelemesi mümkün olmadığından tarihi süreç içerisinde rivayetlerde meydana gelen değişikliği görmek için önce olayı Şii kaynaklarda yer aldığı şekliyle anlatmış ve olaya ilişkin rivayetleri sıralayıp tahlil etmiş ve bu tahlili başlıklar halinde tasnif etmiştir. “Mevlâ Lafzının İmâmete Yorumlanması” isimli ilk başlıkta yazar bu kelimenin imamete delalet ettiğini savunan Mesûdî (ö.345/956), Şeyh Müfdî (ö.413/1022), Şerîf el-Murtaza (ö.436/1044) ve çağdaş müelliflerden olan Ticânî gibi önemli âlimlerin görüşlerini sıralamıştır. Ticânî’ye göre Gadîr-i Hum’la ilgili rivayetler konusunda Şîa nassları tercih ederken; Ehl-i Sünnet rivayetleri tevîl etmiştir. Yazar gelen bu rivayetlerin çoğunun Şîa’nın Usûlî kolu üzerinden geldiğine değinerek, nakillerle zayıf kalan nass ile tayin iddiasının mevlâ/veli kelimesinin tevîli ile güçlendirilmeye çalışıldığı değerlendirmesinde bulunmuştur. İlk başlıkla bağlantılı bir biçimde “Vasî/Halife İfadelerinin Geçtiği Rivayetler” adı altında konuya ilişkin rivayetleri detaylı bir şekilde inceleyip tahlilini yapmıştır. Bu inceleme sonucunda yazara göre, ilk dönemden son döneme kadar belli dönemlerde artmakla beraber neredeyse her bir yüzyılda, Şii kaynaklarda Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali’nin imam tayin edildiğine ilişkin rivayetleri bulmak mümkündür. Bu rivayetler arasında oldukça muhtelif olanlar da mevcuttur. Süleyman b. Kays’ın (ö. 76/695) rivayeti bunlardan bir tanesidir ve yazar, bu rivayetin Şii müelliflerce de eleştirilerin odağında olduğunu vurgulamıştır.

Akdoğan, “Sahabenin Hz. Ali’ye Biat Etmesi” başlığı altında, Şii kaynaklarca iddia edilen ve Hz. Peygamber’in insanlardan Hz. Ali’ye biat etmelerini istemiş olması ve insanların da onun huzuruna çıkıp ona biat ettiğine ilişkin kaynaklardaki rivayetleri incelemiştir. Hz. Ali’nin vâsî tayin edilmesinin yanı sıra Şii kaynaklara göre Hz. Peygamber Gadîr-i Hum’da kendisinden sonra imâmete gelecek olan İmâmiyye’nin de temelini teşkil eden On İki İmam’a da işaret etmiş ve “On İki İmamı Vasiyet Eden Rivayetler” başlığı altında konuya ilişkin rivayetlerin tahlilini yapmıştır. Yazara göre başlık altında belirttiği rivayetler İşnâaşeriyye/İmâmiyye’nin temel inancını ihtiva eden On İki İmam üzerine bina edildiğinden bu konuyu desteklemek için uydurulmuştur. Bunlar, meşruiyet zemini oluşturmak amacıyla Hz. Peygamber’in sözleri ile ilişkilendirilmiştir. Bölümün “Gadîr-i Hum ile İlişkilendirilen Ayetler” isimli son başlığı altında yazar konuyla ilgili ayetler olan; Mâide Suresi 3<sup>10</sup> ve 67.<sup>11</sup> ayetler, Mearic Suresi 1-3.<sup>12</sup> ayetlere ilişkin rivayetleri tahlil etmiştir. Bu rivayetleri tahlil

<sup>10</sup> “Bugün, kâfirler dininize karşı (mücadelede) ümitlerini yitirmişlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet’i beğendim.”

<sup>11</sup> “Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O’nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.”

<sup>12</sup> “Birisini, huzuruna yükselmenin birçok yolu bulunan Allah katından inkârcılar için gelecek olan ve hiç kimsenin savamayacağı azabın gelmesini istedi.”

ederken Şîî müelliflerin yanı sıra diğer müelliflerin de surelerde bahsi geçen ayetlerin nüzul sebebine ilişkin görüşlerine yer vermek suretiyle karşılaştırmalı bir şekilde olayı aktarmıştır. Yazara göre Kur'an'da Hz. Ali'nin imametine dair açık bir delil olarak kullanılabilecek bir ayet olmadığından, İmâmî müellifler Kur'an'dan iddialarını destekler nitelikte bir anlam çıkarma çabası içerisine girmiş, bu nedenle de bahsi geçen ayetlerin sebab-i nüzûl ve teviline odaklanmış ve bu gayeleri neticesinde ayetleri bağlamından kopararak değerlendirmişlerdir. Hz. Ali'nin imametine ilişkin önemli bir delil olarak kabul edilen Gadîr-i Hum olayının ele alınışında da aynı durumun söz konusu olduğunu ifade eden yazar, bizlere karşılaştırmalı bir anlatım sunmuştur.

Kitabın “Gadîr-i Hum Kutlamalarının Ülkemizdeki Güncel Bazı Tezahürleri” adlı üçüncü bölümünde yazar, üç grubun yapmış olduğu kutlamaları ele almıştır. Bu üç grup; Ca'ferîler, Nusayrîler ve Alevî-Bektaşîler'dir. Bölümü kısaca değerlendirmeye geçmeden önce belirtmemiz gereken husus şudur ki; bu kısım, çalışmamızın giriş bölümünde bahsettiğimiz Türkçedeki müstakil iki çalışmadan elimizdeki eseri ayıran ve onu orijinal kılan bölümdür. Gadîr-i Hum, tarihî bir vakıa olmasının yanı sıra etkisi uzun yıllarca devam edegelmiş ve Büveyhîler zamanında çeşitli birtakım etkinliklerle yâd edildiği gibi daha sonraları da Şîî kesimlerce bayram olarak kutlanmıştır. Yazar, ülkemizde bulunan ve Gadîr-i Hum'u çeşitli etkinliklerle kutlayan grupların yaptığı bu etkinlikleri ayrıntılı bir şekilde tahlil etmeye çalışmıştır. Öyle ki bu incelemelerde yazılı kaynakların yanı sıra video kaynaklarının\* da tahlilinde bulunmuş ve bu da durumun güncel kısmına dair verdiği bilgilerin saha ile örtüşmesine olanak sağlamıştır. Yazılı kaynakların tahlili noktasında yazar, bu günün kim tarafından hangi kaynakları delil göstererek bayram tayin edildiği noktalarına odaklanmıştır. Bu güne ilişkin amel ve ibadetlere detaylı bir anlatımla yer vermiştir. Ayrıca yukarıda bahsi geçen gruplar hakkında da kısa bir bilgi vermiş ve bu grupların önemli diğer bayramlarını örnek olarak sunmuştur. Yazar, bahsettiği grupların üçüncüsü olan Alevî-Bektaşî gelenekte hilafetin Hz. Ali için önemli bir nokta olmadığı inancının mevcut olduğunu ve bu nedenle Alevî-Bektaşîler arasında Nusayrîler ve Ca'ferîler'de olduğu gibi Gadîr-i Hum'la ilgili etkinlik ve kutlamaları görmenin zor olduğunu ifade etmiştir.

Kitabın sonuç bölümünde yazar diğer üç bölüm ve giriş kısmında detaylı bir şekilde ele aldığı konuya ilişkin genel çıkarımını kısa ve öz bir biçimde ele almıştır. Erken dönem temel siyer ve tarih kaynaklarında ismiyle ve müstakil bir biçimde yer almasa da Gadîr-i Hum hadisesi tarihi bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazarın çıkarımıyla Ehl-i Sünnet'in temel kaynakları, vakıayı yalnızca Hz. Ali'nin fazileti bağlamında değerlendirirken, Şîa bu meseleyi Hz. Ali'nin nass ile imam/halife tayin edildiği bağlamında ele almaktadır. Yazara göre birtakım tarihi olayları grupların kendi hakikatleri ve konjonktürleri bağlamında değerlendirerek geriye dönük bir tarih anlayışı inşasında bulunmaları tutarsızlık ve çelişiklere neden olmaktadır. Bu durum öne sürülen iddiaları ve savunulan argümanları zayıflatmakta ve dahası geçersiz

\* Müellifin kullanmış olduğu video kaynaklara örnek: [http://www.caferider.com.tr/gadir-i-hum-bayrami-halkali-da-coskuyla-kutlandi\\_h23561.html](http://www.caferider.com.tr/gadir-i-hum-bayrami-halkali-da-coskuyla-kutlandi_h23561.html) (Erişim Tarihi: 16.06.2021) / <https://www.asigazetesi.com/haber/hatayda-gadir-i-hum-bayrami-kutlaniyor/28817> (Erişim Tarihi: 16.06.2021)

kılmaktadır. Sonuç olarak yazara göre Gadîr-i Hum vakıasının, imâmetle/hilâfetle ilişkilendirilmesi mümkün değildir.

Eserin ülkemizde yapılan diğer müstakil çalışmalardan konuyu ele alışındaki sistematik tutumla ayrıldığını öncelikle belirtmemiz gerekmektedir. Özellikle olayın günümüze yansımalarının ortaya konulduğu üçüncü bölüm, esere diğer çalışmalar içerisinde özgün bir nitelik katmaktadır. Eserin önemli hususiyetlerinden biri de akademik bir üslup ile kaleme alınması ve bu üslubun çalışmanın başından sonuna kadar muhafaza edilmesidir. Yazar, kitabın giriş bölümünde çalışmayı kaleme almadaki temel amacının tarihte vuku bulmuş olan böylesi mühim olayı incelemek ve bu olayın günümüze yansımalarını anlamaya çalışmak olduğunu ifade etmiştir. Gerek olaya dair rivayetleri sistematik olarak anlatması ve bu rivayetleri detaylı bir biçimde incelemesi gerekse tali kaynaklardan ziyade birincil kaynaklara başvurmasıyla yazar bu amacına sadık kalmıştır.

Yazar, konuyu Şîî ve Sünnî kaynaklar şeklinde iki bölüm olarak ayrı ayrı ele almış olmasına rağmen nadiren de olsa Sünnî kaynakların tahlilinde bazı Şîîlerin düşüncesine, Şîî kaynakların tahlilinde ise Sünnîlerin düşüncelerine yer vermiştir. Bu, konunun anlaşılabilirliği açısından makul bir durum olarak görülebilir. Lakin bu durum, okurda tekrara düşüldüğü hissini uyandırabilecek nitelikte olduğundan kanaatimizce eleştirilebilecek bir husustur. Sonuç olarak, elimizdeki bu kitap konuya ilişkin çalışmalar arasında önemli bir yer tutmaktadır. Bilhassa üçüncü bölüm gelecekte yapılabilecek daha kapsamlı araştırmalara temel teşkil edebilecek niteliktedir. Ayrıca eser, konuyla ilgili incelediği temel kaynaklar üzerinden aktardığı bilgiler dolayısıyla bu alanda araştırma yapacak kimselerin başvurabilecekleri sistematik bir çalışma özelliğine haizdir.

### Kaynakça

- Akdoğan, Mehmet Nur. *Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadîr-i Hum*. 1.bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Thk. Muhammed Muhiyyidin Abdülhamid, Kahire, m.1950, c.1.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Gadîr-i Hum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1996, 13/279-280.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. 2. bs. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Onat, Hasan – Kutlu, Sönmez ed. *İslam Mezhepleri Tarihi*. 5.bs. Ankara: Grafiker, 2016.
- Öz, Mustafa. "Sakaleyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, 36/325-326.
- Öz, Mustafa- İlhan, Avni. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, 29/201-203.
- Topaloğlu, Bekir. "Mevlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2004, 29/440-441.

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt | Volume: 3

Sayı | Issue: 1

Haziran | June 2021

Ali Avcu. *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.

Ali Avcu. *İsmâ'îlîsm in Khurāsān - Transoxania*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.

Değerlendiren /Reviewed by

Nurcihan Ata

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

MA Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences

Sakarya/Turkey

[atanurcihan1@gmail.com](mailto:atanurcihan1@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-0812-1248>

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi | Date Received: 25.04.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 03.05.2021

Yayın Tarihi | Date Published: 30.06.2021

**Atıf | Citation:** Ata, Nurcihan. "Ali Avcu. *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.", *Turkish Journal of Shiite Studies* 3/1 (Haziran 2021): 143-148.

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

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

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



**Abstract**

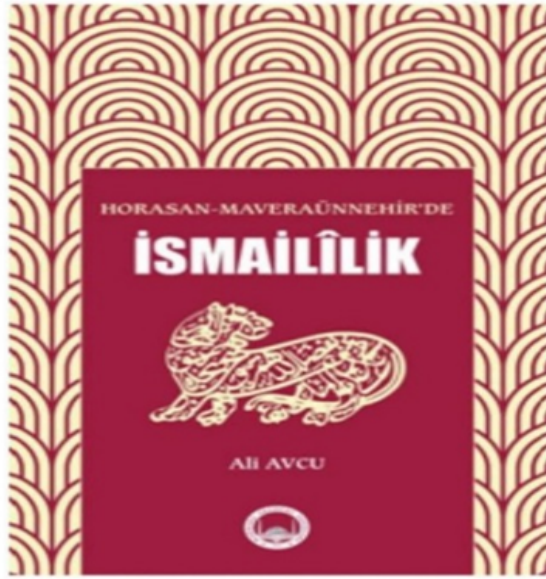
In this study, Ali Avcu's book *İsmâ'îlism in Khurāsān-Transoxania* was tried to be reviewed. In his book, Avcu deals with the issue of İsmâîlism, which we can call a unique form of the innate way of thinking, which has a great influence on the history of Islamic thought. The work was restricted to Khurāsān-Transoxania, and the entry of İsmâîlism into the region, the development process, and the understanding of faith were examined. In the work, the geniuses who were sent to these regions to spread their ideologies and their works are also mentioned. Important names such as al-Nasafî and al-Sijistânî who blended the İsmâîlî teachings with the new Platonism were pointed out. It is a valuable study as it assumes as a guide for researchers who want to study the subject.

**Key Words:** İsmâ'îliyya, Transoxiana, Dâî, al-Nasafî, al-Sijistânî

**Öz**

Bu çalışmada, Ali Avcu'ya ait *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik* adlı kitap değerlendirilmeye çalışılmıştır. Avcu, kitabında İslam düşünce tarihinde oldukça etkili olan Bâtınî düşünce biçiminin özgün bir formu diyebileceğimiz İsmâîlîlik konusunu ele almaktadır. Eser, Horasan-Maveraünnehir ile sınırlandırılarak, İsmâîlîliğin bölgeye girmesi, gelişme süreci ve itikâdî anlayışları incelenmiştir. İdeolojilerini yaymak için bu bölgelere gönderilen dâîlerden ve çalışmalarından da söz edilen eserde, en-Nesefî ve es-Sicistânî gibi İsmâîlî öğretiyi Yeni Eflatuncu fikirler ile harmanlayan önemli isimlere dikkat çekilmiştir. Ele aldığımız kitap, konu hakkında çalışma yapmak isteyen araştırmacılara kılavuz görevi üstlenmesi bakımından değerli bir çalışmadır.

**Anahtar Kelimeler:** İsmâîliyye, Mâverâünnehir, Dâî, en-Nesefî, es-Sicistânî.



Mezhepler siyasî ekonomik sosyo-kültürel itikadî ve bunun gibi birtakım şartlar sebebiyle teşekkül eden oluşumlardır. Ayrıca dinin anlaşılma biçimi olarak görülen bu oluşumlar, İslam düşüncesi adı altında bir birikim meydana getirirler. Bu birikimler kimi zaman kendi mezhebini merkeze alıp ötekini ifsad etmek gibi temeller üzerine kurulmuştur. Bir

mezhepler tarihçisi bütün mezheplerin oluşturduğu bu birikimi değerli kabul edip tarafsız bir gözle onları anlama ve açığa çıkarma gayretinde olmak zorundadır. Değerlendirmesini yapacağımız bu kitap, ifade edilen bu düsturları kendi bünyesinde mecz etmiş olup konu ile ilgili araştırma yapan okuyuculara yol gösterici olması bakımından önemli bir değere sahiptir. Eserde genel hatlarıyla İsmâîlîliğin Horasan-Mâverâünnehir'e girişi, yayılışı, yayılışında etkili olan muhtemel faktörler, önemli temsilcileri, zayıflaması, bölgedeki bazı grupların İsmâîlîlik üzerindeki etkileri, bölge İsmâîlîlerinin Tanrı anlayışları, yaratılış nazariyeleri, nübüvvet, imamet ve ahirete ilişkin temel görüşleri incelenmiştir.

Mekânsal bağlamı Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki İsmâîlîlik ile sınırlı tutulan kitabın zamansal içeriğini de 3/9. yüzyılın ikinci yarısı ile Alamut İsmâîlîliğinin teşekkül etmeye başladığı 5/11. asrın ortalarına kadar olan süreç oluşturmaktadır. Bu şekilde hem mekân hem de zaman açısından bir sınırlamaya gidilen çalışmada yazar, eserin telif amacını, İsmâîlîlik konusunda araştırma yapanların meraklarını gidermek ve sorularına cevap bulmaktan ziyade bu alanlarda yapılacak olan daha derinlikli çalışmalara arka zemin oluşturmak şeklinde izâh etmektedir.

Bir giriş ve üç ana bölümden oluşan kitabın giriş kısmında araştırmanın kaynakları, yöntemi ve kavramsal çerçevesi ele alınmıştır. Araştırma, İsmâîlî olmayan klasik kaynaklar, İsmâîlî kaynaklar ve çağdaş kaynakları ihtiva eden zengin bir literatür taraması neticesinde ortaya çıkmıştır (s. 17-34). Bu şekilde kapsamlı bir kaynak kullanımı, konunun birbirine zıt metinler arasında mukayese yapılmak suretiyle ele alınması açısından oldukça önemlidir. Zira konuya hangi yaklaşımla bakıldığı ve bu yaklaşımlar arasındaki farklılıkların belirlenmesi objektif sonuçların elde edilebilmesi için gereklidir. Yazarın kitabını, şahıslar üzerinde derinleşme ilkesini dikkate alarak betimleyici-tasvirî bir yöntem izleyerek yazdığı söylenebilir. Ayrıca

eserde İsmâîlîlikle ilişkili olan Karmatîlik ve Bâtınîlik gibi kavramların anlam haritaları tespit edilmiş ve böylece bu terimlerin hangi anlamda kullanıldığı açıklanmıştır (s. 42-49).

Birinci bölümde; Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki İsmâîlîliğin arka planı çeşitli kategorilere ayrılarak ele alınmıştır. Öncelikle bölgenin coğrafi özellikleri tespit edilerek İsmâîlîliğin bölgenin hangi kısımlarında taraftar bulduğu anlaşılmasına çalışılmış, daha sonra sosyo-politik ve ekonomik özellikleri incelenerek bu faktörlerin bölgedeki İsmâîlîliğin tabanı üzerindeki etkileri değerlendirilmiştir. Bölgedeki bazı dinî oluşumların İsmâîlîlik üzerindeki etkileri tespit edilerek İslam mezheplerinin İsmâîlîlik ile ilişkilerinin mezhebî arka planı irdelenmiştir. İmamet öğretisi, mehdi beklentisi ve bazı fikrî ortaklıklar İsmâîlîliğin Gulat-ı Şîâ, İmâmiyye ve Zeydiyye arasında taban bulmasına sebep olmuştur. İsmâîlîlerin bölgede hâkim mezhep olan Hanefîlik ile ilişkilerinin ise siyâsi bir çekişmeden ileri gidemediği sonucuna varılmıştır. Ayrıca bölgenin o dönemde ilimde ileri durumda olması ve çeviri faaliyetlerinin etkisiyle İsmâîlî dâîlerin, Yeni Eflatuncu felsefe ile tanışmaları ve onu itikadî öğretilerine dâhil etmeleri, İsmâîlîliğin felsefî arka planını oluşturmaktadır. (s. 53-109).

Kitabın 'Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîliğin Tarihi Seyri' başlıklı ikinci bölümünde bu bölgeler, ayrı ayrı ele alınarak incelenmiştir. İsmâîlîliğin bu coğrafyaya girişi, yayılışı, faaliyetleri ve güçlenmesi hususları üç ana başlık halinde işlenmiştir. İlk olarak Horasan bölgesi ele alınmış ve buradaki İsmâîlîliğin yayılmasında önemli rolü olan dâîler, Halef el-Hallâc (ö.286/899) ve oğlu Ahmed, Gıyâs ve Ebû Cáfer el-Kebîr son olarak ise Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/934) üzerinde durulmuştur. Özellikle Ebû Hâtim er-Râzî'nin İsmâîlî daveti yayma konusunda oldukça başarılı olduğu vurgulanmış ve yazdığı eserler hakkında bilgiler verilmiştir. er-Râzî'nin, Mehdi'nin zuhur edeceği yönündeki kehanetinin gerçekleşmemesi ile birlikte bu bölgedeki İsmâîlîlik zayıflama sürecine girmiştir. Ebû İshâk ve Ebû Yâkûb gibi dâîler İsmâîlî daveti bir müddet daha yaymaya devam etseler de sonuçta Horasan'daki İsmâîlîlik Mâverâünnehir bölgesine taşınmış ve böylece Horasan'daki İsmâîlî devri sona ermiştir. (s.111-149)

Bu bölümün ikinci başlığında Mâveraünnehir'deki İsmâîlîlik, bölgenin iki önemli ismi olan Neseî (ö. 332/943) ve Sicistânî (ö. 361/972) üzerinden ele alınmıştır. Neseî, İsmâîlîliğe Yeni Eflatuncu fikirleri sokan ilk düşünür olması sebebiyle özel bir konuma sahiptir. O, Sâ mânî Sarayı'nı İsmâîlî davete kazandırma girişimlerinde bulunmuş ve sarayın önde gelenlerinin hatta Sultan Nasr b. Ahmed (ö. 331/943)'in İsmâîlîliği kabul etmesinde etkisi olmuştur. Fakat oğlu Nûh b. Nasr (ö. 343/954)'ın da aralarında bulunduğu ordudaki büyük çoğunluk İsmâîlîliğe karşı çıkararak Nasr b. Ahmed'i tahtan indirmiş, Neseî'yi ve davete icabet eden önemli saray erkânını öldürmüşlerdir. Kitapta, her ne kadar günümüze ulaşamamış olsalar da, kaynaklarda Neseî'ye aidiyeti ifade edilen eserlerden özellikle de *Kitâbu'l-Mahsûl*'den bahsedilmiştir. Nûh b. Nasr dönemine kadar İsmâîlîlere kelâmî bir tepki varken ondan sonra bu tepki sosyo-politik bir nitelik kazanmış ve dönemin Hanefî fakihleri tarafından İsmâîlîlerin buldukları yerlerde öldürülmeleri yönünde fetvalar verilmiştir.

Mâverâünnehir bölgesinde ikinci önemli isim Neseî'nin talebesi olan Sicistânî'dir. Sicistânî kitapta iki dönemde incelenmiş, birinci döneminde Karmatî-İsmâîlî iken ikinci döneminde Fâtımî İsmâîlîliğini kabul ettiği ifade edilmiştir. İlk döneminde hocası olan Neseî'nin görüşlerini benimsemiş ve onları yayma gayreti içerisinde olmuştur. Fâtımî saflarına geçtiğinde ise şeriatın neshi ve tenâsüh konularında Karmatî görüşten farklı bir tutum sergilemiştir. Sicistânî'nin pek çok eseri günümüze ulaşmıştır. Kitapta bu eserler hakkında da geniş bilgi verilmektedir. Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki Karmatî İsmâîlîliği, Fâtımîlerin dördüncü halifesi Muiz (ö. 365/975)'in bu bölgedeki Karmatîleri kendi saflarına çekme girişimleri neticesinde bölünmeye başlayarak zayıflamış ve yerini Fatımî İsmâîlîliğine bırakmıştır. (s. 177) Her ne kadar Karmatî öğretisi Fâtımî düşüncesi içerisinde erise de tam olarak yok olmamıştır. Bunu da Alamut İsmâîlîliğinin aynı bölgelerde ortaya çıkıp Karmatî fikirlerini benimsemesi ile görmekteyiz (s. 149-194).

Avcu, bu bölümün son kısmında ise Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîliğin zayıflaması ve bunun muhtemel sebepleri üzerinde durmuştur. Yazara göre, bu sebeplerin başında Abbâsî iktidarının İsmâîlîliği gelecekleri için bir tehdit unsuru sayıp, aleyhlerinde propaganda yapmaları gelmektedir. Bunu yaparken de politik baskı ve toplum nazarında itibarsızlaştırma gibi yöntemlere başvurmuşlardır. Ayrıca Sâmânîler'den sonra bölgenin hâkimi olan Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular'ın Hanefîliği benimseyip Sünnîliği güçlendirme faaliyetleri ve Sünnî karşıtı görüşlere baskı uygulamaları İsmâîlîliğin buralarda tutunmasını zorlaştırmıştır. Sonuç olarak; diğer bölgelerin aksine İsmâîlîlik, Horasan-Mâveraünnehir bölgesinde siyâseten başarısız olmuştur. Ancak asıl hedef kitleleri olan İmâmî, Zeydî ve Hürremî-Mazdekî grupların yoğun olarak yaşadıkları Deylem ve Taberistan bölgelerinde kendilerine taraftar bulmaları, daha sonra ortaya çıkacak olan Alamut İsmâîlîliğine zemin oluşturmuştur. (s. 194-205).

Horasan Mâverâünnehir İsmâîlîliğinin temel görüşlerine ayrılan üçüncü bölümde yazar, İsmâîlî esasları beş ana başlık halinde incelemiş ve İsmâîlî dâilerin bu bölgedeki önemli temsilcileri olan Neseî, Ebû Hâtîm er-Razî, Ebû Temmâm (ö. 4/10. yüzyılın ortaları) ve Sicistânî'nin görüşlerini ortaya koymuştur. Öncelikle, İsmâîlîliğin Tanrı anlayışı yeni Eflatuncu felsefenin argümanları kullanılarak yeniden yorumlanmıştır. Bu bağlamda Tanrı'ya isim ve sıfat isnadı, Ru'yetullah gibi meselelerdeki görüşlerine yer verilmiştir. İkinci olarak, Akıl-Nefs/Sabık-Tâli düalizmi, Ced-Feth ve Hayal üçlüsünün yaratılışı, madde ve âlemin yaratılışı alt başlıklarıyla İsmâîlîliğin yaratılış nazariyesi konusundaki düşünceleri incelenmiştir. Üçüncü olarak nübüvvet bahsi, dördüncü başlıkta ise İsmâîlîlikte nübüvvetin devamı olarak görülen imamet bahsine değinilmiştir. Bir diğer ifadeyle nübüvvet-imâmet ilişkisi bağlamında imâmet konusu ele alınmıştır. Son olarak da bölgede etkin olan dâilerin görüşlerinden istifade edilmek suretiyle İsmâîlî anlayışta ahiret düşüncesi üzerinde detaylıca durulmuştur (s. 209-290).

Nihai olarak ifade edilebilir ki; İsmâîlîlik konusu ülkemizde son yıllarda araştırmacıların dikkatini çekmiş fakat arzu edilen keyfiyete ulaşamamıştır. Yazar, 2003'ten beri İsmâîlîlik, Bâtınîlik konularında çalışmalar yapmış, yaklaşık yirmi seneye

---

yakın bir süreçte elde ettiği birikimlerin bir kısmını bu kitapta toplamıştır. Akademik bir üslup kullanılarak yazılan bu eser, konu hakkında çalışmak isteyen araştırmacılara, özellikle ulaşabilecekleri literatür bilgisini vermesi açısından değerlidir. Bir mezhepler tarihçisi olarak tarafsızlıktan uzak, tamamen bilimsel veriler ışığında yaptığı anlaşılabilir bu çalışmayı bizlerle paylaşan yazarın, alana önemli bir katkı yaptığını söylememiz yerinde olacaktır.