

Cilt/Volume: 5
Sayı/Issue: 2
Aralık/December
2023

Turkish Journal of Shiite Studies

Şiilik Araştırmaları

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN 2687-1882

Cilt: 5 Sayı: 2

Aralık 2023

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. Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. Yazıların içeriğinden yazarın kendisi sorumludur.

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

Volume: 5 Issue: 2

December 2023

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 authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license. The author is responsible for the content of the articles.

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

Dergimizin tarandığı indexler

DOAJ
DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

EBSCO
Central & Eastern
European Academic
Source

ProQuest

İletişim / Communication

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

e-mail: turkishshiitestudies@gmail.com

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

<https://twitter.com/turkishshiite>

İmtiyaz Sahibi / Concessionaire

Doç. Dr. Habip DEMİR (Gümüşhane Üniversitesi)

Yazı İşleri Müdürü / Registrar

Dr. Betül YURTALAN (Hitit Üniversitesi)

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

Editör/Editor in Chief

Doç. Dr. Habip DEMİR (Gümüşhane Üniversitesi)

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

Editör Yardımcıları/ Assistant Editors

Dr. Betül YURTALAN (Hitit Üniversitesi)

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

Dr. Halil İŞILAK (Pamukkale Üniversitesi)

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

Arş. Gör. Ahmet Bedri YAVUZ (Ankara Üniversitesi)

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

Arş. Gör. Elif OĞUZ (Bayburt Üniversitesi)

<https://orcid.org/0000-0002-6823-4255>

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Hitit Üniversitesi)

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

Prof. Dr. Metin BOZAN (Dicle Üniversitesi)

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

Prof. Dr. Ali AVCU, (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

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

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT, (Marmara Üniversitesi)

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

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU (Kırıkkale Üniversitesi)

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

Doç. Dr. Rıza YILDIRIM (*Emory University, USA*)

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

Alan Editörleri / Editorial

İmamiyye/ Imamiyyah

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU (*Kırıkkale Üniversitesi*)

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

İsmailiyye/Ismaïlites

Dr. Betül YURTALAN (*Hitit Üniversitesi*)

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

Zeydiyye /Zaydiyyah

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT (*Marmara Üniversitesi*)

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

Diğer Şii Firkalar / Other Shiite Sects

Dr. Öğr. Üyesi Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN (*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*)

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

Alevilik-Bektaşılık / Alawites

Prof. Dr. Harun YILDIZ (*Ondokuz Mayıs Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-8524-0593>

Hadis / Hadith

Doç. Dr. Mustafa TANRIVERDİ (*Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*)

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

Tefsir / Tafsir

Dr. Öğr. Üyesi Seyfullah EFE (*Ege Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-0296-0104>

Kelam / Kalam

Arş. Gör. Semra CEYLAN (*Ankara Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-4234-1423>

İslam Hukuku / Islamic Law

Doç. Dr. Fatih YÜCEL (*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-4254-9133>

Siyaset Bilimi/Uluslararası İlişkileri / Politic Sciences-International Relations

Dr. Nail ELHAN (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-5058-0280>

İslam Tarihi / History of Islam

Dr. Seyyed Masoud SHAHMORADI (*Zanjan University*)

<https://orcid.org/0000-0002-2080-7085>

Tasavvuf-Felsefe / Sufism-Philosophy

Dr. Halil IŞILAK (*Pamukkale Üniversitesi*)

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

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

İngilizce: Dr. Öğr. Üyesi Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN (*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*)

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

Kitap Kiriği Editörü / Book Review Editor

Dr. Bekir ALTUN

<https://orcid.org/0000-0001-5611-1840>

Etik Editörü / Ethics Editor

Prof. Dr. Rifat TÜRKEKEL (*Dumlupınar Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-4575-0190>

Uluslararası İlişkiler Editörü / International Relations Editor

Dr. Nail ELHAN (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-5058-0280>

Sosyal Medya Editörü / Social Media Editor

Hasan Hüseyin ALDEMİR

<https://orcid.org/0000-0003-4065-4888>

Index Editörü / Index Editor

Havva Özgün

<https://orcid.org/0000-0002-2905-5326>

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Orhan KARAOĞLU	The Shiism Dimension in Iran's Relations with Europe: The Example of Germany-France-United Kingdom	•	88-104
	<i>-İran'ın Avrupa ile İlişkilerinde Şiilik Boyutu: Almanya-Fransa-İngiltere Örneği</i>		

Şeyman AYDIN	Şemseddin ed-Dameğani ve Şii Fırkalara Eleştirileri	•	105-137
	<i>- Criticisms of Shamsuddin al-Damaghani towards Shiite Sects</i>		
Mehmet ÜMİT			

Duran ESKİ	Lübnan'ın Cebel-i Âmil Bölgesinde Şii İlim Geleneğinin Oluşumu	•	138-165
	<i>- The Formation of the Shi'ite Scientific Tradition in the Jabal 'Âmil Region of Lebanon</i>		

Kitap Kriğiği | Book Review

Alper YILDIRIM	Abdulalim Demir, İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.	•	166-171
	<i>- Altan Çetin-Kaan Dilek. Safavid History (Sources of Safavid History). Ankara: İraniyat Publications, 2017.</i>		

Editöre Mektup | Letter to the Editor

Abdulalim DEMİR	Şehba Yazıcı'nın İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru İsimli Kitaba Yazdığı Kitap İncelemesindeki Eleştirilerine Kitabın Yazarının Cevabı	•	172-185
	<i>- The Response of Author of the Book, to Şehba Yazıcı's Criticisms in His Book Review of the Book Called The Conception of the Companions in al-Shī'ah al-Imāmīyah</i>		

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 5 Sayı | Issue: 2 Aralık | December 2023

The Shiism Dimension in Iran's Relations with Europe: The Example of Germany-France-United Kingdom

İran'ın Avrupa ile İlişkilerinde Şiîlik Boyutu: Almanya-Fransa-İngiltere Örneği

Orhan KARAOĞLU

<https://orcid.org/0000-0003-1389-5512> | orhankaraoglu@gmail.com

Doç. Dr., Cumhurbaşkanlığı Uluslararası İlişkiler Uzmanı, Ankara/TÜRKİYE
Assoc. Professor, Presidency of the Republic of Türkiye, International Relations Specialist, Ankara/TÜRKİYE

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 27.09.2023

Kabul Tarihi | Date Accepted: 01.11.2023

Yayın Tarihi | Date Published: 31.12.2023

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1367472>

Atıf/Citation: Karaoğlu, Orhan. "The Shiism Dimension in Iran's Relations with Europe: The Example of Germany-France-United Kingdom". *Turkish Journal of Shiite Studies* 5/2 (Aralık 2023): 88-104. doi: 10.48203/siader.1367472

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Copyright & License: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

Abstract

The phenomenon of religion appears as a multidimensional element in terms of individual, society and state. It has effects on people individually as well as in the context of social and international relations. In terms of states, religion appears as a phenomenon that affects and determines the domestic and foreign policies of states. Especially in the 21st century, we see that religion has begun to affect international relations in various areas. Another area where International Relations has begun to establish relations in recent years has been religion. Especially when foreign policy decision-making processes are examined, it is seen that religious beliefs, religion-based organizations and non-governmental organizations are effective in the decision-making processes of state administrators. The issue of Islamic Sects, and Shi'ism in particular, has been a much-discussed phenomenon in recent years due to its global and regional effects. Along with the Persian perspective inherited from the Persian Empire, Shi'ism has significantly influenced and continues to influence the geopolitical and geocultural education of today's Iran. With its politicization, Shiism has become one of the factors that play an important role in the creation and preservation of Iran's national identity, perhaps the most important. In this context, Iranian Shiism, which creates a socio-cultural system different from other civilizations around it, has become the main determinant on the security and foreign policy of today's Iran by intertwining with Persian nationalism since the reign of Shah Ismail. Iran has influenced Shiite communities in various regions - the Middle East, Africa - Central Asia - through its Shiite proxies, or has worked to Shiite the promising masses in the political field. Iran also has an influence on Shiite Muslims in Europe. Its relationship with the Shiite communities here appears as an important element in Iran's relations with European countries in the context of foreign policy. Shiite activities in Germany are carried out through an association in Hamburg, where Iranian business people have been living for many years. The Islamic Center of Hamburg describes itself as the "case representative" of the Shiites in Europe, especially in Germany. The concentration of Shiites and organizations in Germany in a single center is entirely in line with Iran's aim of "uniting the Shiites of the world under its rule and spreading Shiism (the belief in velayat-e faqih) from a single center". Approximately 200,000 Shiites live in France. Ten associations and cultural centers, which have been identified as carrying out religious activities on the basis of Shiism, are active in the country on behalf of Iran. Shiites currently constitute 10% of the total number of Muslims in the UK. Persian community centers have been established in the UK since the 1980s. Iranian individuals have established associations in the UK in many fields such as trade, health, culture and religion. It is estimated that these associations aim to spread Shiism among Muslim communities in the UK. Iran is trying to be active in Europe through these groups and Shiism is an important element in its relations with Europe.

Keywords: Iran, Shiism, Germany, France, UK

Öz

Din olgusu birey, toplum ve devlet bakımından çok boyutlu bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireysel olarak insana etkileri olduğu gibi toplumsal ve uluslararası ilişkiler bağlamında da etkileri mevcuttur. Devletler bakımından ise din, devletlerin iç ve dış politikasına etkileri olan bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle 21. yüzyılda dinin uluslararası ilişkileri çeşitli alanlarda etkilemeye başladığını görmekteyiz. Son yıllarda Uluslararası İlişkiler disiplini ile ilişki kurmaya başladığı bir diğer alan da din olmuştur. Bilhassa dış politika karar alma süreçleri incelendiğinde dinî inançların, din temelli örgütlerin devlet yöneticilerinin karar alma süreçlerinde etkili olduğu görülmektedir. İslam Mezhepleri ve özelinde Şîlik, son yıllarda küresel ve bölgesel boyuttaki etkileri sebebiyle çok tartışılan bir olgu olmuştur. Pers İmparatorluğu'ndan miras alınan Fars milliyetçiliğinin etkilediği bakış açısının yanı sıra Şîlik, günümüz İran'ının jeopolitik ve jeokültürel eğilimlerini önemli derecede etkilemiş ve etkilemeye devam etmektedir. Siyasallaşmasıyla birlikte Şîlik, İran'ın milli kimliğinin oluşmasında ve korunmasında önemli rol oynayan faktörlerden biri belki de en önemlisi haline gelmiştir. Bu bağlamda etrafındaki diğer medeniyetlerden farklı sosyo-kültürel bir sistem oluşturan İran Şîliği, Şah İsmail döneminden itibaren Fars milliyetçiliği ile iç içe geçerek günümüz İran'ının güvenlik ve dış politikası üzerindeki temel belirleyici unsur haline gelmiştir. İran çeşitli bölgelerde Ortadoğu, Afrika, Orta Asya- Şî vekilleri aracılığıyla Şîî toplulukları etkilemiş ya da siyasi alanda gelecek vaat eden kitleleri Şîleştirme çalışmaları yapmıştır. Avrupa'da da İran'ın Şîî Müslümanlar üzerinde etkileri bulunmaktadır. Buradaki Şîî topluluklarla olan ilişkisi İran'ın dış politika bağlamında Avrupa ülkeleriyle olan ilişkilerinde önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Almanya'da Şîlik faaliyetleri İranlı iş insanlarının uzun yıllardır yaşadığı Hamburg'da bir dernek üzerinden yürütülmektedir. Hamburg İslam Merkezi, kendisini Almanya başta olmak üzere Avrupa'daki Şîîlerin "dava vekili" olarak nitelendirmektedir. Almanya'daki Şîîleri ve örgütlenmelerin tek bir merkezde yoğunlaşması tamamen İran'ın "dünyadaki Şîîleri kendi yönetimi altında birleştirme ve Şîîliği (Velâyet-i fakîhinancını) tek merkezden yayma" amacı ile örtüşmektedir. Fransa'da yaklaşık 200.000 Şîî yaşamaktadır. Şîîlik temelinde Dinî faaliyetlerde bulunduğu belirlenen 10 dernek ve kültür merkezi ülkede İran adına faaliyetlerde bulunmaktadır. Şîîler ise hâlihazırda İngiltere'deki toplam Müslüman oranının %10'unu oluşturmaktadır. 1980'lerden itibaren İngiltere'de Fars toplum merkezleri kurulmaya başlanmıştır. İranlı şahıslar, İngiltere'de ticaret, sağlık, kültür, din gibi birçok alanda dernek kurmuşlardır. Bu dernekler üzerinden Şîîliğin İngiltere'deki Müslüman toplulukları ile yayılması amaçlanmakta olduğu tahmin edilmektedir. İran bu grupları eliyle Avrupa'da aktif olmaya çalışmaktadır ve İran'ın Avrupa ile ilişkilerinde Şîîlik önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, gulûv, abartı, doğüstü yetenekler, tanrılaştırma.

Introduction

The phenomenon of religion emerges as a multidimensional element in terms of the individual, society and the state. It has effects on people individually as well as in the context of social and international relations. Concepts such as values, belief, culture, ideology, and gender are effective in the construction of an individual's identity. In particular, religion and worldview are one of the most fundamental elements in how individuals and societies define their identities.

In terms of states, religion appears as a phenomenon that affects and determines the domestic and foreign policies of states. Especially in the 21st century, we see that religion has started to affect international relations in various fields. In recent years, another field that International Relations has begun to establish a relationship with has been religion. Especially when foreign policy decision-making processes are examined, it is seen that religious beliefs, religion-based organizations, and non-governmental organizations are effective in the decision-making processes of state administrators. Especially the analysis of the Individual-State-System, while the behavior of the "Individual" (i.e. state leaders), is analyzed, the world view of the leaders, as well as their past; psychology and religious beliefs are also emerging as paradigms that need to be analyzed. The topic of Islamic Sects, and Shiism in particular, has been a highly debated phenomenon in recent years due to its global and regional effects. In addition to the Persian perspective inherited from the Persian Empire, Shiism has significantly influenced and continues to influence the geopolitical and geocultural education of today's Iran. With its politicization, Shiism has become one of the factors, perhaps most important one, that plays an important role in the creation and preservation of Iran's national identity. In this context, Iranian Shiism, which constitutes a socio-cultural system different from other civilizations around it, has been intertwined with Persian nationalism since the Shah Ismail period and has become the main determinant of the security and foreign policy of today's Iran. Iran has influenced Shiite communities through Shiite proxies in various regions - the Middle East, Africa, and Central Asia - or has attempted to Shiify politically promising masses. In this article, Iran's Shiite activities in Europe will be discussed. Understanding Iran properly is a subject that transcends the discipline of international relations. It is not possible to fully analyze Iran's social, political, cultural, economic, religious, sectarian, etc. structures and policies with the discipline of international relations and theories. Shiism is a sect that has left a great political and intellectual mark in the history of Islamic thought. It continues to leave its mark today.

With the 1979 Iranian Islamic Revolution, Shiism in Iran emerged as an element affecting the domestic and foreign policies of the state. It is seen that Iran's Shiite activities have increased within the possibilities in various regions, especially in the Middle East, in the regional and global arena, especially with the

increasing emphasis of Shiism in the foreign policy of the "Mahdism and the Defence of the Holy Places Discourse". Therefore, it is important to know the effects of Shiism on Iranian foreign policy in terms of both realpolitik and geopolitics as well as theopolitics.

The highest political authority in the Islamic Republic of Iran is the Office of the Supreme Leader of Iran. This office, which was created within the framework of Ayatollah Khomeini's theory of velayat-i faqih, attracts attention as both a political and religious leadership institution. According to Article 110 of the Constitution, the Guide is considered as the leader of the Islamic revolution and the leader of the Islamic Ummah. Under the supervision of the Guide, the main organs of the State, including the legislative, executive and the judiciary, carry out their activities. The Guide is authorized to determine the overall policy of the Islamic Republic of Iran, including domestic and foreign policy. The Guide, who is also the commander of the armed forces, has the authority to decide on war and peace and to declare general mobilization.

Nowadays, countries that want to increase their influence in the field of international relations prefer to use soft power and perception management strategies to avoid the costs of military and economic initiatives and to persuade the public by using the power of communication. Religion and sect a multidimensional elements in terms of the individual, society, and the state. Values, religion, belief, culture, ideology, and gender are effective in the identity construction of individuals. In particular, religion and sect are one of the most basic elements for individuals and societies to define their own identities. Religion has important effects not only in the individual and social spheres but also in terms of the policies of states. Shiism has an important place in Iran's regional stance and expansion of its sphere of influence through perception management.

1. Iran's Religious-Sectarian and Cultural Instruments

The Velayat-e faqih authority, which is the institutionalized form of Iranian Shiism (Imamiyya Shia), is an important soft power element for Shiites both in Iran and other countries.¹ Iran's Shiite activities primarily focus on the Arabian Peninsula and Africa. It tries to transform the historical city of Qom on its territory into a center of attraction for Shiites in the countries in the region.² In this regard, it carries out education and tourism activities. In particular, after the events that

¹ Walter Posch, "Ideology and Strategy in the Middle East: The Case Of Iran", *Global Politics and Strategy* 59/5 (2017), 84.

² See for more information: Orhan Karaoğlu, *Teopower Olarak Şiilik ve İran Dış Politikası* (Istanbul: Kitabevi Yayınları, 2021).

followed the Islamic Revolution in Iran, the Lebanese Shiites shifted their center of gravity from the city of Najaf in Iraq to Qom in Iran. Furthermore, Iran undertakes efforts to unite followers of various branches of Shiism in the Middle East with Imamiyya-Twelve (Ithna'ashari) Shiism³

One of the primary organizations responsible for managing Iran's religious and cultural assets is the Culture and Islamic Relations Institution of Iran, formed in 1995. Departments such as the Ministry of Foreign Affairs and Culture and Guidance conduct activities related to promoting Shia ideology and enhancing cultural understanding internationally and are governed by this institute.⁴

The institutions at the forefront of Shiiteization activities include the World Ahl al-Bayt Congress, the Islamic Tabligh Organization, the Institution for Convergence of Sects, the Foreign Representatives of the Iranian Guide, the Religious Basins Outside Iran, and the Imam Khomeini Aid Committee. These institutions engage in sectarian activities across various countries.⁵

Persian culture and Persian language are among the most important elements that ensure social harmony in Iran, which has an imperial past. In this context, projects named "Greater Iran" or "Iranian Civilization Basin" are of great importance in Iranian foreign policy. According to Muhsin Rızai, commander of the Revolutionary Guards Army and Secretary General of the Expediency Discernment Council of the System, this project covers China in the east, the Indian Ocean in the south, the Gulf in the west, the Caucasus and the Mediterranean in the north. According to the "Greater Iran" and "Iranian Civilization Basin" projects, this basin, which covers the ancient Persian Empire, holds great significance for Persian culture.⁶

Within the scope of this project, Iran allocates large amounts of money to cultural promotion activities. In particular, Persian language education centers, Iranian cultural undersecretaries, and Iranian schools abroad are the elements operating within the scope of this project. In particular, Iran utilizes its indigenous language, Persian, to disseminate its cultural and political messaging via language courses. Furthermore, it cultivates intimate ties with Persian-speaking

³ Barış Adıbelli, *İran Jeopolitiği* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2017), 74-75.

⁴ Abdurrıza Fereci-Rad vd., "Jeopolitik-i Şie ve Siyaset-i Harici-ye Cumhuri-ye İslami; "Berresi-yi Moredi-yi Tesir-i Du Ceng-i İsrail Ba Hizbullah ve Hamas, Ber Revabit-ı İran ve Cumhuri-yi Azerbaycan", *Cultural Geography of The Islamic World 2* (2012), 12-30.

⁵ Fereci-Rad vd., "Jeopolitik-i Şia ve Siyaset-i Harici-yi Cumhuri-yi İslami; "Berresi-yi Moredi-yi Tesir-i Du Ceng-i İsrail Ba Hizbullah ve Hamas, Ber Revabit-ı İran ve Cumhuri-yi Azerbaycan", 24.

⁶ See for more information: Karaoğlu, *Teopower Olarak Şiilik ve İran Dış Politikası*.

communities and uses the language to form advocacy groups that support Iran within these countries.⁷

Although not as much as the Arab World and Africa, Iran's Shiism activities are also seen among Muslims in Europe. The Iranian state, which makes use of soft power and religious diplomacy in order to legitimize its policies, maintains this approach on Muslims in Europe and their states. Iran maintains diplomatic relations with 31 European countries at the embassy level and has cultural representations and friendship/cooperation organizations in 12 European countries. Additionally, Iran officially operates with 28 Iranology centers in 21 European countries.⁸

Newspapers such as Iran News, Iran Daily, Tehran Times, and Keyhan English, which are published in English and Arabic, are primarily geared towards readers in Europe, North America, and Asia. Cam-ı Cem, one of the international channels of the Iranian Radio and Television Corporation (IRIB), broadcasts continuously for 24 hours a day across Europe, America, and Asia. Sahar TV, a subsidiary of IRIB, broadcasts in English and Bosnian, Press TV in English and Hispan TV in Spanish.⁹

Iran operates most intensively in Germany, France and England compared to other European countries.

1.1. Germany

Iran, which has left political, social and cultural traces on three continents with the empires it has established throughout history, has always aroused interest in the eyes of the Germans. In the meantime, Iranian nationalists and some Germans have adopted the view that their origins are based on the "Aryan Race" and have a common heritage.¹⁰

⁷ Robert Langer - Benjamin Weineck, "Shiite Communities of Practice" in Germany: Researching Multi-Local, Heterogeneous Actors in Transnational Space", *Journal of Muslims in Europe* 6/2 (2017), 216-240.

⁸ Yafa Shanneik, Chris Heinhold, Zahra Ali. "Mapping Shia Muslim Communities in Europe: Local and Transnational Dimensions: An Introduction to the Special Issue", *Journal of Muslims in Europe* 6/2 (2017), 145-157.

⁹ Shanneik, vd. "Mapping Shia Muslim Communities in Europe: Local and Transnational Dimensions: An Introduction to the Special Issue", 145-157.

¹⁰ According to this thesis, it is claimed that Persians and Germans actually came from the Aryan Race (superior pure race) in Asia, and that their roots later branched out and spread to India, Iran and Europe. However, Iranians interpret Aryanism as a culture, while Germans consider it as an idea based on racial superiority. See for more information: David, Motadel, *Iran and the Aryan myth*. Ali Ansari (Ed.), *Perceptions Of Iran: History, Myths And Nationalism from Medieval Persia to the Islamic Republic.*, (London: I.B. Tauris Publishers, 2014) 119-145.

Iran has historically viewed the Germans as an ideal ally candidate to maintain its hegemony. Iran, which did not join the anti-German alliance during the First and Second World Wars, was significantly influenced by the National Socialists who rose to power in Germany. Increasing cooperation between Iran and Germany during this period led to the resurgence of Iranian nationalism.¹¹

Germany, which played a leading role in establishing the Iranian industry and signed an agreement to establish economic relations in 1952, initiated diplomatic relations with Iran in 1953. Over time, Germany became Iran's largest trading partner, and bilateral relations continued after the 1979 revolution, unlike other Western countries.¹²

German-Iranian political and economic relations have increasingly developed until sanctions were imposed due to Iran's nuclear activities. Oil plays a vital role in the trade relations between the two countries, and Iran is a significant market for German companies. Around 100 German companies (such as Mercedes, Linde, Siemens, Krupp, Volkswagen, BASF, Lurgi, and Man) are currently operating in Iran. Germany, Iran's biggest exporter, also supplies the majority of Iran's imports.¹³

Germany, which does not want Iran to be politically excluded from the international system in order to protect the interests of German companies in the region, and which acts as a mediator between Washington and Tehran, has taken an active stance in the nuclear negotiations with Iran. As a matter of fact, the agreement between the parties is crucial for Germany. Berlin believes that it provides an opportunity to deepen the long-standing cooperation with Tehran.¹⁴

It is also important that Germany's relations with Iran are influenced not only historical processes but also by the geopolitical pursuit of getting rid of itself from dependence on Russian natural gas, being active in the Middle East, balancing the USA in the region and increasing volume of the trade.¹⁵

¹¹ Ahmad Fazli NejadAbdol Rasul Kheir AndishAbed Akbari "Cultural Relations between Germany and Iran and its Impacts on Intellectual Movement in Iran", *Journal of History Culture and Art Research* 6/6 (2017), 62-72.

¹² Nejad Ali Fathollah, "German-Iranian Relations after the Nuclear Deal: Geopolitical and Economic Dimensions", *Insight Turkey* 18/1 (2016), 3.

¹³ Volker Perthes, "German Economic Interest and Economic Cooperation With the Mena Countries, Germany and the Middle East. Interests and Options", *Heinrich Böll Foundation* (2003), 187-203.

¹⁴ Perthes, "German Economic Interest and Economic Cooperation With the Mena Countries, Germany and the Middle East. Interests and Options", 187-203.

¹⁵ David Ramin Jalilvand, *EU-Iran Relations: Iranian Perceptions and European Policy* (Istanbul, PODEM, 2018).

1.2. The / Shi'ite Population and The Activities of The Shiism in Germany

It is reported that approximately 500,000-600,000 Shi'ite reside in Germany, amounting to 10% of the overall Muslim population. Shiism activities in the country are organized through an association in Hamburg, which has been home to Iranian businessmen for many years. Over time, the number of comparable religious institutions has grown across Germany, including the Islamic Centre of Salman-ı Farisi Mosque, the Islamic Centre of Münster, and the Islamic Way in Delmenhorst.¹⁶

The responsibility of the mosque built in Hamburg (Imam Ali Mosque) was transferred to the Hamburg Islamic Center (Islamisches Zentrum Hamburg-IZH) in 1962. Imam Ali Mosque is considered the religious center of Shiites. Religious events are regularly organized by this centre. "Fecr Magazine" is published, and children receive religious lessons in German and Persian. Additionally, a periodical titled "Hello Children" is published.¹⁷

The Hamburg Islamic Center describes itself as the "attorney" of the Shiites in Europe, Germany being in the first place. The concentration of Shiites and their organizations in Germany in a single centre completely aligns with Iran's goal of "unifying the world's Shiites under its rule and disseminating Shi'ism (velayat-i faqih) from a centralized base." In this context, it is important to monitor closely the attempts to unite Shiite organizations in Germany around the Hamburg Islamic Centre. This centre has become a propaganda centre and Europe-wide connection point for the spread of Shi'ism and velayet-i faqih belief.¹⁸

Shia organizations in Germany have maintained close relations with Shia intellectuals in Iran since their establishment. It is worth noting that some religious officials and high-ranking authorities who serve in Iran have previously held positions as presidents or imams affiliated with the Hamburg Islamic Centre. In addition to this, there are accusations that The Islamic Revolutionary Guard Corps (IRGC) dispatched some of its militias to European nations, particularly Germany, France, and Sweden. These individuals purportedly traveled to Europe under the guise of asylum seekers and were tasked with conducting intelligence operations and identifying Iranian dissidents. It has been claimed that Lebanese Hezbollah, who offer weapons, logistics materials and military instruction to Shiite

¹⁶ Langer - Weineck, "Shiite "Communities of Practice" in Germany: Researching Multi-Local, Heterogeneous Actors in Transnational Space", 216-240.

¹⁷ Das "Islamische Zentrum Hamburg" und radikale schiitische Netzwerke in Deutschland" *AJC Berlin Reports*, 2019.

¹⁸ Leemhuis, Remko, *Hezbollah in Germany and Europe* (Berlin: The Institute for Strategic, Political, Security and Economic Consultancy, 2019)

militia structures, obtain aid and donations via certain Shiite mosque associations in Germany.¹⁹

2. France

France was one of the countries that gave refuge to Khomeini, who was exiled for his opposition to the Shah regime during the 1960s. Notably, the French government also welcomed dissidents who fled the country after the 1979 revolution. Furthermore, France's support of Iraq during the Iraq-Iran War had an adverse impact on the bilateral relationship between the two nations.²⁰

In the 1990s, France re-established bilateral relations through the initiatives of President Jacques Chirac. Despite objections from the USA, France maintained open channels of dialogue with Iran. After Sarkozy's presidency win in 2007, France altered its Iran strategy to enhance its economical standing in the Middle East. Focusing on cooperation with the Gulf countries during this period, France emphasized the importance of implementing sanctions to isolate Iran from the international community.²¹

France views Iran as a potential threat to regional security due to its human rights record and nuclear program, and approaches the issue via P5+1 dialogue and a policy of firmness. It is believed that France's alliances with Sunni groups and arms sales in the Middle East contribute to the effectiveness of this policy.²²

President Hollande, who took office in 2012, has an attitude in favor of conducting bilateral relations on the basis of dialogue. Following the agreement between Iran and P5+1, high-level political officials from Paris and Tehran reciprocated visits and signed multiple agreements to enhance bilateral relations. Given Iran's involvement in the Syrian civil war amid terrorist attacks against France, France also sought to maintain a balanced relationship with Iran.²³

2.1. The Activities of The Shiism in France

It is reported that around 200,000 Shia Muslims reside in France. The ten organizations and cultural centres dedicated to the practice and teaching of Shiism

¹⁹ Leemhuis, *Hezbollah in Germany and Europe*.

²⁰ Clement Therme, *French-Iranian Relations: Between Ideological Confrontation and Realpolitik, Iran and the International Arena: Challenges and Opportunities* (Ed.Sima Shine) (Tel Aviv: INSS, 2021), 45-51.

²¹ Foad Pourarian, Payam Nikpour Badr, "Ontology of Iranian-French Cultural Relations: With an Emphasis on Contemporary Iranian History Prior to the Islamic Revolution", *Journal of History Culture and Art Research* 6/6 (2017), 19-31.

²² Clement Therme, *French-Iranian Relations: Between Ideological Confrontation and Realpolitik, Iran and the International Arena: Challenges and Opportunities*, 45-51

²³ Pourarian, - Badr, *Ontology of Iranian-French Cultural Relations: With an Emphasis on Contemporary Iranian History Prior to the Islamic Revolution*, 19-31.

do not appear to have extensive public engagement. Shiite formations such as the Zehra Center (Center Zahra) and the Anti-Zionist Party (Parti Anti Zioniste) are organized under the umbrella of the French Shiite Federation (Federation Chi'ite France). This federation, which adopts Khomeini's religious approach and velayat-i faqih belief, carries out pro-Iran and anti-Zionist propaganda activities using all kinds of communication channels, including social media.²⁴

The Anti-Zionist Party, established by Yahia Gouasmi, the head of the French Shiite Federation and the Zahra Center, and whose operations receive funding from Iran, was launched in France in February 2009 following Israel's commencement of Operation Cast Lead in Gaza. The aforementioned party participated in the European Parliament elections in the same year and in the French parliamentary elections in 2012, but was unsuccessful. It has been accused of collaborating with French far-right parties and individuals, motivated by a shared anti-Israel stance. As a matter of fact, National Front Leader Marie Le Pen gave an interview to Zahra Center's online television channel on the 30th anniversary of the Iranian revolution in 2009.²⁵

Zahra Center organizes political meetings, talks, demonstrations and religious/cultural events to promote Shiism. The center mediates anti-Zionist circles in France to visit Iran on various occasions such as festivals and conferences. Sahar TV and IRIB radio, which broadcasts in French, carry out activities for the Shiite population in France. Pro-Iran, Lebanon and Assad Regime speeches of Shiite clerics in the country are published on the internet.²⁶

On the other hand, the headquarters of National Council of Resistance of Iran (NCRI), the political wing of the People's Mojahedin Organization (PMOI), an opponent of the Iranian regime, is located in France. Maryam Rajavi, who chairs the council, also resides in Paris.²⁷

3. United Kingdom

Relations between the UK and Iran have followed a fluctuating course. Since the overthrow of former Iranian Prime Minister Mohammad Mossadegh in 1953

²⁴ Shanneik - Heinhold, *Mapping Shia Muslim Communities in Europe: Local and Transnational Dimensions: An Introduction to the Special Issue*, 145-157.

²⁵ Shanneik - Heinhold, *Mapping Shia Muslim Communities in Europe: Local and Transnational Dimensions: An Introduction to the Special Issue*, 145-157.

²⁶ France Raids, *Freezes Assets Of Pro-Iran Pro-Hizbullah Zahra Center In Northern France*; MEMRI Drew Attention To Center Beginning In 2010 (MEMRI, 2018).

²⁷ Pourarian, - Badr, *Ontology of Iranian-French Cultural Relations: With an Emphasis on Contemporary Iranian History Prior to the Islamic Revolution*, 19-31.

by the US and Iran, who abolished the oil concessions given to Britain by the Shah and nationalized oil, there have been problems in London-Tehran relations.²⁸

The British Embassy in Tehran was closed in 1980 after the Iranian Revolution. Diplomatic relations between Iran and the UK resumed in 1988, the year the Iran-Iraq war ended. Diplomatic relations between Iran and the UK were severed again in 1989 when Khomeini issued a fatwa for the death of Salman Rushdie, a British writer of Indian origin, for his book "The Satanic Verses".²⁹

London announced in 1994 that Iran had been in relations with the Irish Republican Army (IRA) for a while. This allegation was denied by the Tehran administration and the ambassadors of the two countries were deported mutually. On the other hand, Iran raised the level of diplomatic relations with the UK in 1999.³⁰

Jack Straw, then British Foreign Secretary, visited Iran after the September 11 attacks to cooperate in the fight against terrorism. This visit was significant as it was the first visit of a British Foreign Secretary to Iran since the revolution in 1979. Khatami, then President of Iran, aimed to establish close relations with the West. David Reddaway, appointed as the British Ambassador to Tehran, was rejected by the Iranian government in February 2002 on the grounds that he was a spy. In June 2004, Iran arrested 8 British soldiers on the grounds that they had entered its territorial waters. After 3 days of detention, the soldiers were released. Iran was also blamed for the attacks on British soldiers in Iraq.³¹

The Revolutionary Guard Army detained 15 British soldiers for 13 days in March 2007 on the grounds that they had violated the border. Two months later, Salman Rushdie was awarded the "knighthood" in England, which led to a harsh reaction from the Tehran administration. The British Embassy was targeted after the demonstrations in Tehran following the Presidential elections in June 2007. The Tehran administration arrested two British diplomats and deported a BBC reporter on the grounds that they were provoking demonstrations. At the time, Khamenei also described Britain as "the most evil of enemies".³²

In 2010, the British Ambassador to Tehran, Simon Gass, accused the Tarhan administration of violating the most basic freedoms of the people. In November 2011, the UK announced new sanctions against Iran because of its nuclear program. All British companies trading other than oil are banned from doing business with Iranian companies and the Central Bank of Iran. Following this

²⁸ Mohammed Javad Bakhtiari - Fariba Hossein Nia Salimi, "UK and EU-Iran Relations", *Iranian Review of Foreign Affairs* 4 (2013), 135-164.

²⁹ Shanneik, - Heinhold, *Mapping Shia Muslim Communities in Europe: Local and Transnational Dimensions: An Introduction to the Special Issue*, 145-157.

³⁰ Bakhtiari - Salimi, *UK and EU-Iran Relations*, 135-164.

³¹ Bakhtiari - Salimi, *UK and EU-Iran Relations*, 135-164.

³² Reuters staff, *Eight local British embassy staff held in Iran*, Reuters (28 June 2009).

development, the British Ambassador left Iran and bilateral relations reached their worst level again when a group of Iranian demonstrators attacked the British Embassy in Tehran.³³

Tehran-London relations resumed in February 2015 due to the more moderate approach of then President Hassan Rouhani. The British Embassy in Tehran was reactivated with the participation of the British Foreign Secretary Philip Hammond.

3.1 Iranians in the United Kingdom

In the 1950s, children from middle and upper class families in Iran went to the UK to study. Afterwards, with the effect of the 1979 Revolution, migration to UK started. Iranian citizens in the UK have different political, socio-economic, religious and ethnic backgrounds. The first Iranians who came to the UK did not aim to settle, but this approach started to change as a result of the changes in the country. Additionally, England has become a transit point for Iranians who want to go to the USA.³⁴

Shiites currently constitute 10% of the total Muslim population in the UK. Persian community centres have been established in the UK since the 1980s. Iranian individuals have established associations in many fields such as trade, health, culture and religion in England. It is estimated that the aim was to spread Shiism with Muslim communities in England through these associations. It is stated that, similar to other European countries, individuals who are supporting the Iranian state carry out activities against the Muslim communities in there.³⁵

Conclusion

Iran claims to be the safeguard of Shiites in particular and all Muslims in general. Some regulations that support these goals are included in the Iranian Constitution. In this context, it is projected in Iran's foreign policy (Article 3, Paragraph 16) that aims to protect all the oppresseds, support their independence and territorial integrity (Article 152), safeguard the rights of Muslims, and establish peaceful relations. In this way, Iran aims to harness its potential to provide a source of gravitational power, particularly for Muslim nations as well as those opposed to the West and the US.

³³ BBC, *Iranian politicians call for UK ambassador recall*, BBC, (13 December 2010).

³⁴ Shanneik - Heinhold, *Mapping Shia Muslim Communities in Europe: Local and Transnational Dimensions: An Introduction to the Special Issue*, 145-157.

³⁵ David Ramin Jalilvand, *EU-Iran Relations: Iranian Perceptions and European Policy*.

After the Islamic Revolution, Iran based its foreign policy on the idea of "exporting the revolution". Iran aimed to spread its revolution to countries where it felt connected to the communities, particularly in the early years following the Revolution. As a matter of fact, Ayatollah Khomeini, as the leader of the Revolution, emphasized the significance of this matter for Iran when he stated, "Restricting the Islamic Revolution to the borders of Iran is like reciting the Fatiha of the regime." In addition to policies based on regime expulsion, Iran's foreign policy is founded on principles of acting as an important player through engagement with Shiite groups and factions residing in the region, ensuring Iran's security beyond its borders by forming self-sufficient militias, establishing relations with regional and global actors on an anti-imperialist and anti-Westernism axis, as well as entering energy market relations with regional and global actors.

The Tehran government prioritizes religious, cultural, political, and social values as soft power tools to implement its sectarian policies. In this context, areas such as Shiism as a sectarian identity, Iranian literature, art, education and language courses are among the soft power elements used by Iran. Likewise, approximately 6 million Iranians (diaspora) reside outside Iran's borders and actively contribute to the dissemination and preservation of Persian culture and Shiism. Of this populace, around 1.5 million were born outside Iran. Additionally, individuals of various religious denominations, including Christians, Buddhists, Hindus, and Jews, can be found within the Iranian diaspora. Iran naturally aims to benefit from this situation by using compatriots from various faiths to soften perceptions of the country.

When it comes to discussing Iran, analyzes and studies on purely political science and international relations or theology discipline are incomplete and prevent us from seeing the big picture. It will not be enough to understand and give meaning to Shiism, which is evaluated and instrumentalized only as a instrument of foreign policy. Likewise, it is not possible to completely understand Iran and Shiism only through the History of Islamic Sects without considering the paradigms of the International Relations discipline.

Its relationship with the Shiite communities here appears as an important element in Iran's relations with European countries in the context of foreign policy. Shiite activities in Germany are carried out through an association in Hamburg, where Iranian business people have been living for many years. The Islamic Center of Hamburg describes itself as the "case representative" of the Shiites in Europe, especially in Germany. The concentration of Shiites and organizations in Germany in a single center is entirely in line with Iran's aim of "uniting the Shiites of the world under its rule and spreading Shiism (the belief in velayat-e faqih) from a single center". Approximately 200,000 Shiites live in France. Ten associations and cultural centers, which have been identified as

carrying out religious activities on the basis of Shiism, are active in the country on behalf of Iran. Shiites currently constitute 10% of the total number of Muslims in the UK. Persian community centers have been established in the UK since the 1980s. Iranian individuals have established associations in the UK in many fields such as trade, health, culture and religion. It is estimated that these associations aim to spread Shiism among Muslim communities in the UK. Iran is trying to be active in Europe through these groups and Shiism is an important element in its relations with Europe.

In brief, within the context of foreign policy, the Iranian state utilizes both soft and hard power elements to advance their interests, and also implements the "theo-power" element as a sectarian measure.

Bibliography

- Adibelli, Barış. *İran Jeopolitiği*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2017.
- Bakhtiari, Mohammed Javad - Fariba Hossein Nia Salimi. "UK and EU-Iran Relations". *Iranian Review of Foreign Affairs*, 4 (2013), 135-164.
- BBC. "Iranian politicians call for UK ambassador recall". (13 December 2010). <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-11980421>
- DAS. "Islamische Zentrum Hamburg" und radikale schiitische Netzwerke in Deutschland". *AJC Berlin Reports*, 2019.
- Fereci-Rad, Abdurrıza vd. "Jeopolitik-i Şia ve Siyaset-i Harici-yi Cumhuri-yi İslami; "Berresi-yi Moredi-yi Tesir-i Du Ceng-i İsrail Ba Hizbullah ve Hamas, Ber Revabit-ı İran ve Cumhuri-yi Azerbaycan". *Cultural Geography of The Islamic World* 2/12 (2012), 30. https://css.ethz.ch/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/center-for-securities-studies/resources/docs/ISPSW_657_Leemhuis.pdf
- Jalilvand, David Ramin. *EU-Iran Relations: Iranian Perceptions and European Policy*. İstanbul: PODEM, 2018.
- Karaoğlu, Orhan. *Teopower Olarak Şiilik ve İran Dış Politikası*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2021.
- Langer, Robert-Benjamin Weineck. "Shiite "Communities of Practice" in Germany: Researching Multi-Local, Heterogeneous Actors in Transnational Space". *Journal of Muslims in Europe* 6 (2017), 216-240.
- Leemhuis, Remko. "Hezbollah in Germany and Europe". Berlin: The Institute for Strategic, Political, Security and Economic Consultancy". 2019.
- Motadel, David. *Iran and the Aryan myth*. Ansari Ali, (ed.) Perceptions of Iran: history, myths and nationalism from medieval Persia to the Islamic Republic. 37/119-145, International Library of Iranian Studies, London: I.B. Tauris Publishers, 2014.
- Nejad, Ahmad Fazli vd. "Cultural Relations between Germany and Iran and its Impacts on Intellectual Movement in Iran". *Journal of History Culture and Art Research* 6 (2017), 62-72.
- Nejad, Ali Fathollah. "German-Iranian Relations after the Nuclear Deal: Geopolitical and Economic Dimensions". *Insight Turkey* 18 (2016), 59-77.
- Perthes, Volker. *German Economic Interest and Economic Cooperation With the Mena Countries, Germany and the Middle East. Interests and Options*. Berlin: Heinrich Böll Foundation, 2003.
- Posch, Walter. "Ideology and Strategy in the Middle East: The Case Of Iran". *Global Politics and Strategy* 59 (2017), 69-98.

-
- Pourarian, Foad-Payam Nikpour Badr. "Ontology of Iranian-French Cultural Relations: With an Emphasis on Contemporary Iranian History Prior to the Islamic Revolution". *Journal of History Culture and Art Research* 6 (2017), 19-31.
- Reuters Staff. "Eight local British embassy staff held in Iran: media". (28 June 2009). <https://www.reuters.com/article/us-iran-britain-embassy/eight-local-british-embassy-staff-held-in-iran-media-idUSTRE55R0KN20090628>,
- Shanneik, Yafa vd. "Mapping Shia Muslim Communities in Europe: Local and Transnational Dimensions: An Introduction to the Special Issue". *Journal of Muslims in Europe* 6 (2017), 145-157.
- Therme, Clement. *French-Iranian Relations: Between Ideological Confrontation and Realpolitik, Iran and the International Arena: Challenges and Opportunities*. Sima Shine (ed.), INSS, 2021.

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 5 Sayı | Issue: 2 Aralık | December 2023

Şemseddin ed-Dameğânî ve Şîî Fırkalara Eleştirileri

Criticisms of Shamsuddin al-Damaghani towards Shiite Sects

Şeyma AYDIN | <https://orcid.org/0009-0003-8059-8910> | seyma_aydin.93@hotmail.com

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı,
İstanbul/TÜRKİYE

PhD Student, Marmara University, Social Science Institute, Department of Basic Islamic Science,
İstanbul/TÜRKİYE

Mehmet ÜMİT | <https://orcid.org/0000-0003-1964-1492> | mehmet.umit@marmara.edu.tr

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul/TÜRKİYE
Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Divinity, Department of History of Islamic Sects, İstanbul/TÜRKİYE

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 29.11.2023

Kabul Tarihi | Date Accepted: 25.12.2023

Yayın Tarihi | Date Published: 31.12.2023

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1397904>

Atıf/Citation: Aydın, Şeyma-Ümit, Mehmet. “Şemseddin ed-Dameğânî ve Şîî Fırkalara Eleştirileri”. *Turkish Journal of Shiite Studies* 5/2 (Aralık 2023): 105-137. doi: 10.48203/siader.1397904

Etik Beyan: Bu makale “Şemseddin ed-Dameğânî ve İtikâdî İslâm Mezheplerine Yaklaşımı” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. **Copyright & License:** The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

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

Yazarların Katkıları | Authors Contributions

Veri Toplanması: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40), Veri Analizi: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40), Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40), Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40)
Conceiving the Study: Author-1 (%60), Author-2 (%40), Data Collection: Author-1 (%60), Author-2 (%40), Data Analysis: Author-1 (%60), Author-2 (%40), Submission and Revision: Author-1 (%60), Author-2 (%40)

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

Öz

İslam tarihi boyunca firkalara dair pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerin önemli bir kısmında, fırka tasniflerinde, eseri kaleme alan âlimlerin mezhebî anlayışına göre farklılıklar olduğu görülmektedir. Dönemindeki mezhepleri tasnife tabi tutan müelliflerden biri olan Şemseddin ed-Dameğânî de 8./13. yüzyılda Irak'ta yaşamıştır. *el-Cevheretü'l Hâlisâni's-Şevâib fi'l-akâidi'l-menkûme alâ cemî'l-mezâhib* adlı elimizde mevcut olan tek eserinde firkaları kendi bakış açısıyla değerlendirmiş ve onlara birtakım eleştiriler yönelmiştir. Ayrıca bu eleştirilerini aklî ve naklî delillerle desteklemiştir. Kendi benimsediği görüşü de ortaya koyan Dameğânî'nin bu alandaki kavramlara bakışı ve tecrübelerinin sonucunda benimsediği görüş, İslam mezhepleri tarihinde çok sık görülen bir yaklaşım değildir. Nitekim Dameğânî, İmâmiyye mezhebi üzere yetişmiştir. Ancak İslâm dünyasına yaptığı seyahatlerde İslâm mezheplerini yerinde gözlemlene fırsatı bulmuştur. Nihayetinde ise içinde yetiştiği mezhepten ayrılmış ancak başka herhangi bir mezhebe de tabi olmamıştır. Bu hususta ilmî yetkinliğe sahip kimseye de herhangi bir mezhebe tabi olmayı tavsiye etmez. Ancak böyle bir yetkinliği olmayan kişinin, tercih edebileceği ve kendisinin de tasvip ettiği bazı mezhepleri zikretmektedir. Bu makalede, Dameğânî'nin Şîî mezheplere yönelik eleştirileri kendi eserinden hareketle betimleyici bir tarzda incelenmektedir. O, Şîî mezhepleri üç ana gruba ayırarak eleştirilerini dile getirir. Bunlar Zeydiyye, İsnâşeriyye ve İsmâiliyye'dir. İmâmiyye mezhebi üzere yetişip, bu mezhebe artık tabi olmayan bir şahsın içeriden gelmiş bir kişi olarak Şîî mezheplere yönelttiği eleştiriler dikkat çekicidir. Onun mensubu olmasa da takdirle bahsettiği Şîî grup Zeydiyye'nin zâhid olanları, Ehl-i Sünnet içerisinde de Sûfilerdir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Şemseddin ed-Dameğânî, Şîa, Zeydilik, İsnâşeriyye, İsmâilîlik.

Abstract

Many works have been written about Islamic sects throughout the Islamic history. In a significant part of these works, it is seen that there are differences in the sect classifications depending on the sectarian understanding of the scholars who wrote about them. Shamsuddin ed-Damaghani, one of the authors who classified the sects of his time, lived in Iraq in the 13th century. In his only surviving work " al-Jawharat al-Khalisa an al-Shawaib fi'l-Aqaid al Manquma ala Jam' al-Mazahib ", he evaluated the sects from his own perspective and directed some criticisms at them. He also supported these criticisms with rational and narrational evidence. Damaghani's view of the concepts in this field and the view he adopted as a result of his experiences is not a very common approach in the history of Islamic sects. As a matter of fact, Damaghani was raised in the Imamiyya sect. However, he also had the opportunity to observe other Islamic sects during his travels to the Islamic world. Ultimately, he left the sect in which he was raised, but he did not follow any other sect. He does not recommend following any sect to anyone with scientific competence in this regard. However, he mentions some sects that an incompetent person can choose and which he himself approves of. In this article, Damaghani's criticisms of Shiite sects are examined in a descriptive manner, based on his own work. He expresses his criticism by dividing Shiite sects into 3 main groups. These are Zaydiyya, Ithnaashariyya and Ismailiyya. The criticisms directed at Shiite sects by a person who was raised in the Imamiyya but later abandoned this sect are remarkable. Although he does not belong to any sect, Damaghani speaks with admiration about the ascetics of Zaydiyya and the Sufis from among the Ahl al-Sunnah.

Key Words: History of Islamic Sects, Shamsuddin al-Damaghani, Shia, Zaydism, Ithnaashariyya, Ismailism.

Giriş

Hız. Peygamber'in vefatından sonra İslâm toplumunda belli ihtilaflar vuku bulmuştur. Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer'in hilafetlerinde Müslümanlar arasında meydana gelen sorunlar ve karışıklıklarla bir şekilde baş edilmişse de onlardan sonra gelen Hız. Osman ve Hız. Ali dönemlerinde ortaya çıkan problemler sonucu Müslümanlar birbirinin kanını dökecek kadar vahim bir duruma düşmüşlerdir. Müslümanlar arasındaki bu anlaşmazlıklar, dönemin sosyo-kültürel ve siyasi etkenleri, firkalaşma olgusunun nüvelerinin ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır. Süreç içerisinde bu ayrışmalar daha da derinleşmiş ve çeşitlenmiştir. Nitekim ilerleyen zamanlarda firkalaşma olgusu ve pek çok firkanın ortaya çıkması, fırka mensuplarının kendi öğretilerini anlattıkları ve bazı âlimlerin de bütün bu firkaların öğretilerini tanıtmak için kaleme aldıkları eserleri ve neticede Mezhepler Tarihi edebiyatını da beraberinde getirmiştir. Makale, risale vb. başlıklarla başlayan bu gelenek zamanla Makâlât, Fırak, el-Milel ve'n-nihâl vb isimlerle yazılan eserlerle gelişim göstermiştir. Yazarları, bu eserlerinde mezhepleri ele alıp tasnif ederken farklı yaklaşım ve esaslar benimsemişlerdir.

Müslümanların yetmiş üç gruba ayrılacakları ve bunların içerisinde sadece bir grubun kurtulacağına ilişkin rivayet, İslam tarihi boyunca her fırka ve mezhebin kendisinin kurtulacak fırka, diğer firkaların ise sapkın ve bid'atlere dalmış olduğuna dair iddiasının dayanağı haline gelmiştir. 73 Fırka hadisi olarak da bilinen bu rivayetin, Makâlât müelliflerinin önemli bir kısmı tarafından kitaplarında mezhepleri tasnif ederken esas aldıkları bir rivayet olduğu da göze çarpmaktadır. Ancak müelliflerin fırka tasnifleri noktasında her zaman bu sayıyı tutturabildiklerini söylemek zordur. Nitekim onlardan bazıları bu sayıyı aşarken kimileri de bu sayıya ulaşmamışlardır. Kimi âlimler 73 sayısını bahsettiğimiz gibi kitaplarına esas alıp hakiki anlamda kabul ederken, kimi âlimler de bu sayıyı mecazi kabul etmişler ve kesretten kinaye olduğu kanaatine ulaşmışlardır.¹

Şemseddin ed-Dameğânî de bu tür bir yazım geleneği içerisinde yetişmiş bir âlimdir. Nitekim o da Müslüman arasında ortaya çıkan grupların kendilerinin tabii olduğu mezhebi hak mezhep, kendi mezhebi dışındaki mezhepleri de bâtil ve bidât ehli gören mezhebî anlayışlarından ve bu ithamların ölçüsüzce yapılmasından rahatsızlık duyması hasebiyle söz konusu eseri kaleme almıştır.² O eserinde

¹ İftirak hadisinin anlaşılma biçimleri ve mezheplerin literatüründeki yeri konusunda bkz. Muhammet Emin Eren, *Hadis tarih ve Yorum 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 23-158.

² Şemseddin Abdüssamed b Abdullah Alevî Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa ani's-şevaiib fi'l-akaidi'l-menkume ala cemi'l-mezâhib*, thk. Abdullah b. Yahyâ es-Süreyhî (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 31.

Bâtıniyye/İsmâiliyye dışında hiçbir mezhebin doğrudan dinden çıkmakla itham edilemeyeceğini ifade etmiştir.³ Kendi dönemindeki mezhepleri Ehl-i Sünnet ve Şîa olarak iki ana grupta ele almış ve bu mezhepler ve alt kollarına ilişkin eleştirilerini de naklî ve aklî delillerle gerekçelendirmiştir. İslâm dünyasına yaptığı yolculuklar ve ilmi serüveni sonucunda, herhangi bir mezhebe mensup olmama kanaatine ulaşmıştır. Ancak bunun yanı sıra Şîa içerisinde de Zeydiyye'nin zahitlerinden, Ehl-i Sünnet içerisinde Sûfiyyeden takdirle bahsetmesi dikkat çekmektedir.⁴

Dameğânî'nin 73 Fırka rivayeti ve es-sevâdü'l-a'zam kavramı hakkında yaptığı yorum dikkat çekicidir.⁵ Kendi zamanında iki ana başlık altında incelediği mezheplerden Ehl-i Sünnetin fûrûda bilinen dört mezhebi (Hanefîlik, Mâlikîlik, Şâfîîlik ve Hanbelîlik) içerdiğini, Hâricîlerin zaman içerisinde Sünnîliğe dâhil olduğunu ifade etmektedir. Haşvîlik, Cehmîlik ve Eş'ârîlik'in de Ehl-i Sünnet içerisinde yer aldığını belirten Dameğânî, kitabında bunun dışında ayrıca farklı bir tasnif yapmamaktadır. Şîa'yı da üç ana kola ayırarak her birine farklı eleştiriler getirdiği görülmektedir. Bu üç ana kol; Zeydiyye, İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye'dir.⁶

Biz Dameğânî'nin Ehl-i Sünnet'e yaklaşımını ayrı bir makalede ele almaktayız. Bu makalede ise Şemseddin ed-Dameğânî'nin Şîa'ya ve Zeydiyye, İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye olarak ayırdığı üç alt grubuna ayrı ayrı yönelttiği eleştiriler incelenecektir. Ancak önce Dameğânî'nin hayatı, eseri ve mezhepleri ele almasına da kısaca yer verilecektir.

1. Hayatı, Eseri ve Mezheplere Yaklaşımı

İran'ın kuzeyinde küçük bir şehir olan Dameğân'a nisbet edilen Şemseddin ed-Dameğânî'nin tam adı Şemseddin Abdussamed b. Abdullah el-Alevî ed-Dameğânî'dir. Fetva verme yetkinliğinde ve merciinde olan ilim ehlerinden birçok âlim Dameğân'a nisbet edilir.⁷ Bu kişilerin büyük bir kısmı da ömürlerini Irak'ta geçirmişlerdir. Şemseddin ed-Dameğânî'nin de Irak'ı kendilerine vatan edinen bu âlimlerin torunu olma ihtimali yüksektir.

Dameğânî'nin hayatına dair kaynaklarda pek fazla bilgi yoktur. Ancak risalesinde zikrettiği bazı ipuçları, yine risalesinin yazmalarının istinsah tarihleri ve muhtelif kaynaklardan yapılan araştırmalar sonucunda 8./13. yüzyılda yaşadığı

³ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ anî's-şevaib*, 132.

⁴ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ anî's-şevaib*, 69.

⁵ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ anî's-şevaib*, 31.

⁶ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ anî's-şevaib*, 8.

⁷ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yâkût Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 2. cilt/433.

tespit edilebilmektedir.⁸ Kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Irak'ta yetişmiştir. Mezhep olarak İmâmiyye mezhebi üzere eğitim almış ve küçük yaşlarından itibaren bu mezhebi benimsemiştir. İlim öğrenmek adına birçok İslam ülkesine seyahat etmiş, bu seyahatleri esnasında da muhtelif İslâm mezheplerini yerinde gözlemlene fırsatı bulmuştur.⁹ Yaşadığı dönem ve çevrede ilmî birikimine itibar edilen biridir.

İmâmiyye mezhebi öğretisiyle yetişen müellif, ilim tahsili amacıyla yolculuklara çıkmış ve muhtelif İslâm mezheplerine ilişkin edindiği geniş çaplı bilgiler sonucunda mezhebî mensubiyetinden vazgeçme kararı almıştır. Ancak başka bir mezhebe de mensup olmadığını eserinde dile getirmiştir.¹⁰

Dameğânî, *el-Cevheretü'l Hâliisa* isimli eserini, arkadaşının, yaşadıkları dönemde mevcut mezheplerden hangisinin tâbî olmak için en sahih usule sahip olduğunu sorması üzerine kaleme aldığını kaydeder.¹¹ Onun şu ana kadar günümüze geldiği tespit edilebilen tek eseri olan bu metin, muhakkikinin neşri bağlamında önsöz, mukaddime ve iki ana bölümden meydana gelir. Önsözde söz konusu eseri yazma sebeplerini açıklayan Dameğânî mukaddimede ise 73 fırka hadisi ve es-sevâd-ü'l-a'zam kavramlarına değinerek bunları nasıl anlamlandırıldığını ortaya koymaktadır.¹² Eserin birinci bölümünde ise yaşadığı dönemde mevcut mezhepleri iki ana başlıkta toplayarak bu mezheplere yönelttiği eleştirileri başlıklar açarak ifade etmiştir. Bu iki ana mezhepten biri Ehl-i Sünnet, diğeri ise Şîa'dır. Ehl-i Sünnet içine Haşvîlik, Cehmîlik ve Haricîlik gibi mezheplerin zamanla dâhil olduğunu söylese de onları alt kollara ayırarak incelememiştir. Ancak Şîa'yı İsnâaşeriyye, Zeydiyye ve İsmâiliyye olarak üç ana kola ayırarak incelemiştir.¹³ İkinci bölümde ise kendisinin takdirle karşıladığı ve tercih ettiği usûl hakkında bilgi vermektedir. Muhtemelen Dameğânî'den biraz daha önce yaşayan ve Şiraz'da 10 Şaban 630/22 Mayıs 1232 cuma günü telifini tamamladığı¹⁴ *Tabsiratü'l-Avâm* adlı eserinde Cemâleddin Muhammed b. Hüseyin b. Hasan Râzî Âbî de kendi döneminde mezheplerin Ehl-i Sünnet ve Şîa şeklinde iki ana grup olduklarını, diğer bütün fırkaların bu ikisinden doğduğunu ifade eder.¹⁵ Ancak

⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Şeyma Aydın, *Şemseddin ed-Dameğânî ve İtikâdî İslâm Mezheplerine Yaklaşımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8-11.

⁹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâliisa ani's-şevaib*, 133.

¹⁰ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâliisa ani's-şevaib*, 27, 133.

¹¹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâliisa ani's-şevaib*, 7.

¹² Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâliisa ani's-şevaib*, 31, 35.

¹³ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâliisa ani's-şevaib*, 8.

¹⁴ Yalçın Yoncalık, *Tabsiratü'l-Avâm Adlı Eserde Şîî Firkalar ile İlgili Görüşler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 6-7.

¹⁵ Seyyid Murteza b. Dâî Hasan er-Râzî, *Tabsiratü'l-Avâm fî Marifet-i Makâlât-i Enâm*, thk. Abbas İkbâl Aştıyanî (Tahran: Esatir, 1383), 28; Yoncalık, *Tabsiratü'l-Avâm adlı eserde Şîî firkalar*, 23.

firkaları tasnifte *Tabsiratü'l-Avâm* yazarı 73 fırka hadisini esas almasına rağmen¹⁶ Dameğânî bu hadisi esas almamıştır. Firkaları tasnifi de *Tabsiratü'l-Avâm* adlı eserdekenden oldukça farklıdır.¹⁷

Bilgi kaynakları incelendiğinde ise onun referansta bulunduğu bilgi kaynaklarından kimi zaman literal olarak aktarım yapsa da genelde anlam olarak referansta bulunduğu tespit edilebilmektedir. Referanslarında genel olarak bilinçli bir çarpıtma olmadığı da ifade edilebilir.

73 fırka hadisi makâlât türü kitap yazarlarınca genelde dikkate alınan bir hadistir. Öyle ki kimi müellifler bu hadisi kitaplarının tasnif sisteminde esas almışlardır. Şemseddin ed-Dameğânî ise bu rivayeti firkaları tasnifte kullanmasa da özellikle çoğunluğun hak üzere olmadığını naklî bir delili olarak takdim etmiştir.¹⁸ Bu hadisin varyantlarından birinde zikredilen fırka-i nâciye olan es-Sevâdü'l-A'zam'ı da avam tabakası değil de âlimler arasında bir ihtilaf zuhur ettiğinde, çoğunluğu oluşturan âlimlerin grubu olarak ifade etmektedir.¹⁹

Dameğânî, Ehl-i Sünnet'i herhangi bir alt fırkaya ayırmadan genel olarak değerlendirir ve ona yönelik eleştirilerini dile getirir. Şîa'yı ise üç ana kola ayırır ve her biri için ayrı değerlendirmeler yaparak eleştirilerini ifade eder. Onun hayatı ve eseri hakkındaki bu kısa bilgilerden sonra Şîa'yı ele almasına geçebiliriz.

2. Şîî Firkalara Bakışı

Şîî mezhepleri Zeydiyye, İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye olarak üç ana gruba ayıran Dameğânî, bu firkaları da kendi içlerinde ayrıldıkları alt kollara işaret ederek açıklamaktadır. Ardından her firkanın genel olarak eleştirdiği görüşlerini, eleştiri sebeplerini ve delillerini ortaya koymaktadır.²⁰

2.1. Zeydiyye

Dameğânî, Zeydiyye hakkında kısaca genel bilgi verdikten sonra, bu mezhebin alt kollarını ve belli başlı özelliklerini ortaya koymaktadır. Ardından da Zeydiyye'nin görüşlerinden eleştirdiği konulara tek tek yer vermektedir. Zeydiyye'nin isminin, Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib'e (122/740) dayandığını ve bu fırka mensuplarının Hz. Ali'nin imametinin keyfiyeti konusunda

¹⁶ Râzî, *Tabsiratü'l-Avâm*, 28; Yoncalık, *Tabsiratü'l-Avâm adlı eserde Şîî firkalar*, 23.

¹⁷ Râzî, *Tabsiratü'l-Avâm*, 28-133. *Tabsiratü'l-Avâm*'daki Şîî firkaların tasnifi hakkında bkz. Yoncalık, *Tabsiratü'l-Avâm adlı eserde Şîî firkalar*, 24-93.

¹⁸ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni'ş-şevaib*, 31.

¹⁹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni'ş-şevaib*, 35.

²⁰ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni'ş-şevaib*, 82.

anlaşamaları sebebiyle üç fırkaya ayrıldıklarını belirtir. Bu fırkalar Sâlihiyye, Süleymâniyye, Cârûdiyye'dir.

2.1.1. Zeydî Fırkalar

Sâlihiyye: Hasan b. Sâlih b. Hayy'ın (168/784-85) taraftarları olan fırkaya Bütriyye de denildiğini ifade eder. Bu fırka mensuplarının Mu'tezîle'nin büyük çoğunluğunun da benimsemiş olduğu efdal varken mefdûlün imametinin de câiz olabileceği görüşünü kabul ettiklerini ve onların kendi döneminde sayı bakımından az olduklarını zikretmektedir.²¹ Bu fırka hakkında verdiği bilgilerde dikkat çekici olan ve Mezhepler Tarihi kaynaklarında pek işaret edilmeyen husus, Dameğânî'nin "efdal-mefdûl" görüşünü öncelikle Zeydiyye'ye isnat etmek yerine Mu'tezîle'ye nisbet ederek, Betrîlerin bu görüşü Mu'tezîlîlerden aldıklarını ifade etmesidir. Yine Mu'tezîle içinde mefdûlün imametini benimseyenlerin Mu'tezîle'nin çoğunluğunu teşkil ettiğini kaydetmesidir. Bunun, özellikle erken dönemdeki vakıyyla yani Zeyd b. Ali'nin tutumuyla pek örtüşmediğini ifade edebiliriz.

Süleymâniyye: Süleyman b. Cerîr er-Rakkî'ye (187/803'ten sonra?) tâbi olan bu fırkanın isminin Süleyman'a nisbetle Süleymâniyye olduğunu kaydeder. İmamet konusunda Hz. Ali'nin hayatta olmasına rağmen, Müslümanların Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e biat etmeleriyle yanıldıklarını ancak söz konusu yanlışlarının küfür ve fıska ulaşmayan bir hata olduğunu benimseyen bir fırka olduklarını ifade eder. Bu fırkanın aynı zamanda, döneminde ortaya çıkan karışıklıklardan dolayı Hz. Osman'a muhalif olduklarını ve Hz. Ali ile savaştan kişi ve gruplara da olumsuz baktıklarını ifade eder.²²

Cârûdiyye: Ebû'l-Cârûd Ziyâd b. Ebî Ziyâd'ın (150/767 [?]) taraftarları olan bu fırkanın, Ali b. Ebî Talib'in imametinin ismiyle değil, vasıflarıyla naslarda belirtilmiş olmasına rağmen, insanların bazı kusurları sebebiyle söz konusu vasıfları anlayamadıklarına dolayısıyla nitelenen kimseyi de aramadıkları ve sonuç olarak Hz. Ebû Bekir'i halife seçmek suretiyle de yanlış yaptıklarına inanan bir fırka olduklarını belirtir. Cârûdîlerin bu düşünceleri sebebiyle mezhep imamları Zeyd b. Ali'ye muhalefet ettiklerini dile getiren Dameğânî, yaşadığı dönemde bu mezhebe mensup insanların da az sayıda olduklarını bildirmektedir. Bu verdiği bilgi, muhtemelen imamet anlayışlarından dolayı Yemen'deki Zeydîlerin Cârûdî olduklarını kaydeden yazarların ifadeleriyle uyuşmamaktadır.

Bu fırkanın Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Hz. Ali'nin imam olduğunu benimsemelerine rağmen, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hususunda da tevakkuf görüşünü benimseyen bir fırka olduklarını ifade etmektedir. Onların Hz.

²¹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâliisa ani'-ş-şevaib*, 82.

²² Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâliisa ani'-ş-şevaib*, 83.

Ali'nin önüne geçmiş olmaları sebebiyle hata ettiklerini, bununla birlikte söz konusu hatalarının fıkıh derecesine varan bir hata olmadığını düşündüklerini aktarmaktadır. Tevakkuf anlayışını benimsemelerinin gerekçeleri ise özetle şunlardır:

Şîa'nın genel olarak Hz. Ali'nin imametinin naklî delilleri olarak aktardığı birkaç hadisi de zikreden Dameğânî, bu hadislerde Hz. Peygamber'in doğrudan Hz. Ali'yi imam atadığına dair bir ifade bulunmadığını, bu rivayetlerden ancak istidlâli olarak Hz. Ali'nin imametinin çıkarılabileceğini, ayrıca bunların hilafet dışında bir şeye de yorulabilecek hadisler olduğunu belirtir. Nitekim bu hadisleri nakleden ve sahih kabul eden insanlardan Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilafetine inananların bulunması farklı şekillerde yorumlanabildiğine örnektir.

Şeriatın kendileri vasıtasıyla tespit edilebildiği ve şeriatı Müslümanlara aktaran sahâbenin, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilafeti üzerine neredeyse icmâ etmeleri ve onların tamamına hata nisbetinin de büyük bir soruna sebebiyet verebileceği gerekçesiyle de tevakkuf ettiklerini aktarmaktadır. Yine onların cennetlik olduğuna dair vârid olan çeşitli hadisler yanında, Bedir ehlinden olan bu ilk iki halifenin nasıl hareket etmiş olurlarsa olsunlar bağışlanmış olduklarını ve nebînin haberinin tersine dönmesinin câiz olmamasının da sebeplerden biri olduğunu dile getirmektedir.²³

Bu fırka mensuplarının bir başka gerekçesi de Hz. Ali gerçek hak sahibi olmasına rağmen, hakkı konusunda kusurlu davranıldığını dile getirmesi dışında, ilk iki halifeye biat etmiş, icraatlarının birçoğunda onları desteklemiş ve yardımını esirgememiş olmasıdır.

Kaydedilen bu gibi sebeplerle Cârûdiyye mensuplarının ilk iki halifenin durumu hakkında tevakkuf ettiğini belirten Dameğânî, onların imamete gelişleri konusunda hataları olmasına karşın fazilet yönünden sahâbîlerin önde gelenlerinden olduklarına inandıklarını ve onların durumunu en iyi bilen de ancak Allah olduğunu ifade eder ve şu âyeti nakleder: "Onlar gelip geçmiş bir ümmettir. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından sorumlu tutulacak değilsiniz."(Bakara 2/134). Bu konuda söz konusu âyeti Hz. Hasan soyundan Kâsım b. İbrâhim Ressî'nin (246/860) de kullandığı dikkat çekmektedir.²⁴ Dameğânî Cârûdîlerin metodunun, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn, Hz. Hasan soyundan Abdullah b. Hasan ve çocukları gibi Ali evladı ve Şîilerden takva sahiplerinin metodu olduğunu belirterek Cârûdiyye'nin tevakkuf gerekçelerini aktarmayı sonlandırır.²⁵

²³ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni's-şevâib*, 83-4.

²⁴ Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 216.

²⁵ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni's-şevâib*, 85.

Burada dikkat çekici olan husus, Dameğânî'nin Cârûdiyye hakkında kaydettiği ve onların özellikle Hz. Ebû Bekir ve Ömer hakkında tevakkuf edilmesinin gerekçeleri olarak ileri sürdükleri görüşlerin, mezhepler tarihi kaynaklarında bu fırkaya ilişkin aktarılan görüşlerle uyuşmama ve oldukça farklı olmasıdır.²⁶ Dolayısıyla bu bilgileri başka bir kaynaktan almış olması muhtemeldir. Ancak bu kaynağın hangisi olduğu tespit edilememiştir.

Dameğânî Zeydiyye'nin kendi içerisinde ayrılmış olduğu bu üç ana fırka hakkında bilgi verdikten sonra genel olarak bu mezhebin eleştirdiği görüşlerini dile getirerek, eleştirme sebeplerini ve kimi zaman da karşı delillerini ortaya koymaktadır. Zeydiyye'nin görüşlerine eleştirilerini ortaya koyarken genelde Mu'tezîle'nin çoğunluğunun da bu görüşlere sahip olduğunu belirtmekten geri durmaması da dikkat çekici bir husustur.

2.1.2. Zeydiyye'ye Yöneltilen Eleştiriler

Zeydiyye'ye yöneltilen ilk eleştiri, mürtekib-i kebîre'ye şefaate konusudur. Dameğânî, Zeydiyye ile Mu'tezîle'nin çoğunun benimsediği; nebînin müslümanlardan günahkâr kimselere şefaate bulunmayacağına dair görüşlerini hatalı bularak, bu görüşün aksine aklî ve naklî deliller²⁷ ortaya koymaktadır. Ona göre nebi ahirette günahkâr müminlere şefaate edecektir. Günahkâr müminleri ve itaatkâr müminleri karşılaştırarak, günahkâr müminlerin ahiretteki durumunun tıpkı denizde kurtarılmayı bekleyen boğulan kişi gibi olduğunu, itaatkâr müminlerin ise karada olup güvenli bir şekilde, kazanacakları yüksek konumu bekleyen kişiler gibi olduklarını ifade eder.²⁸ Bu durumda şefaate edilmeye daha layık olanların tıpkı denizde boğulan kişi gibi olan günahkâr müminler olduklarını belirtmektedir. Yine ümmetin günahkârlarına şefaate olunacağına dair pek çok hadis bulunduğunu da vurgular. Daha sonra kâfirlere şefaatin olmayacağını da icmâ ile sabit olduğunu ifade etmektedir.²⁹ Dameğânî'nin günahkâr müminlere şefaate konusundaki yaklaşımında dikkat çeken nokta, Zeydiyye'den farklı, Ehl-i Sünnet'e yakın bir görüşü benimsemiş olmasıdır.

²⁶ Krş. Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b İsmail b İshak Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1969), 1/133-134; Kummî/Nevbahtî, *Şii firkalar = Kitabü'l-makâlât ve'l-fırak Fıraku's-Şia*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu, 2004), 92-94; Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 183-185.

²⁷ Buhârî, "Ezan", 8; Tirmizî, "Salât", 25; Ebû Dâvud, "Salât", 38; İbn Mâce, "Ezan ve Sünnet", 4; Enbiyâ 21/28.

²⁸ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni's-şevaiib*, 85.

²⁹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni's-şevaiib*, 86.

Zeydiyye'nin ve Mu'tezîle'nin görüşlerinden eleştiri konusu olan bir diğer görüş, insanın cennete yalnızca ameli ile girebileceğine inanmalarınıdır. Dameğânî, bu görüşün hatalı olduğunu vurgulayarak, insanın cennete yalnızca ameli ile giremeyeceğini, ameli yanında Allah'ın lütfu ve rahmetinin de cennete girmek için gerekli olduğunu ifade etmektedir.³⁰ Bu anlayışın hadislerde de oldukça yaygın olduğunu vurgulayarak, bu minvalde şu hadisi nakleder; “Kimse cennete ameli ile giremez. Dediler ki: Sen de mi ey Allah'ın Resûlü? Dedi ki: Ben de ancak Allah'ın hatalarımı affı ile örtmesiyle girebilirim.”³¹ Bu hadisten yola çıkarak da nebînin geçmiş ve gelecek bütün günahları bağışlanmış, masum ve cehenneme girmesi de mümkün olmayan biri olarak, bu ifadeleri sarf etmesinin hikmetini, onun ümmetinin zihinlerine bu anlayışı yerleştirmek istemesi olduğunu belirtmektedir. Bu minvalde âyetlerde³² rahmet ve ödüllendirmenin amel ile zikredilmesinin tesadüfen olmadığına da dikkat çekmektedir. Dameğânî'nin bu konudaki anlayışının da Ehl-i Sünnet görüşüne yakın olduğu görülmektedir.

Zeydiyye ve Mu'tezîle'den bazı kişilerin benimsediği başkalarını tekfir etme görüşü de Dameğânî tarafından eleştirilmiştir. O bu kişilerin, akidevî konularda kendilerine muhalefet eden birçok kişinin kâfir olduklarına ve bu kişilerle müşriklerle cihat edildiği gibi cihat edilmesi gerektiğine inandıklarını belirtir. Bu inancın nebevî şeriata aykırı olduğunu dile getiren Dameğânî, hadislerde, iki şehâdeti ikrar eden bir kimsenin mal ve can dokunulmazlığı hususunda emin olacağına dair hükmün açık olduğunu belirtir. Tekfir görüşünü benimseyen kişilerle Ehl-i Sünnet içerisinde de Mâlikîler gibi bazı grupların aynı anlayışta olduğunu aktarır. Bu görüşe sahip kişilerin, bir sahâbîye sebbeden kişiyi tekfir ettiklerini ve bu kişinin katlini vâcip gördüklerini ifade eder. Bu anlayışın ise sahâbeden pek çok kişinin tekfir edilmesi ve katlinin vâcip görülmesi sonucunu doğuracağını vurgular. Bunun delilinin de herkesçe malum olan Siffin savaşında gerçekleşen, sahâbe arasındaki birbirlerini öldürmeye kadar varan olaylar olduğunu bildirir. Nitekim Hz. Ali ve Muaviye arasında da bir-takım söz, fiil ile sebbetmeler ve kötölemeler meydana geldiğini kaydeden Dameğânî, müslümanlardan herhangi bir kişinin sahâbîlerden bazılarını, aralarındaki çatışmalar ve anlaşmazlıklar nedeniyle küfürle itham edemeyeceğini de özellikle söyler.³³ O, bu görüşleri ile de Ehl-i Sünnet'e yakın bir duruş sergilemektedir. Ayrıca Müslümanların birlik ve beraberliğine yaptığı vurgu da dikkate değerdir.

Dameğânî tarafından eleştirilen görüşlerden bir diğeri de Zeydîlerin halife ve halifelîğe dair bazı düşünceleridir. Bunlardan ilki halifeye ve namaz imamlarına, şeriatta olmayan şartlar koşmaları ve bunun neticesinde ise şartların

³⁰ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni'ş-şevâib*, 86.

³¹ Buhârî, “Merdâ”, 19; Müslim, “Sıfatü'l-Kıyâme”, 72; İbn Mâce, “Zühhd”, 20.

³² A'râf 7/56.

³³ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni'ş-şevâib*, 87.

olgunlaşmaması sebebiyle imamlarının kalmamasıdır.³⁴ Yine bölgelerinin uzak olması şartıyla, aynı anda iki halifenin var olmasını câiz görmeleri, halife ve halifelğe dair eleştirilen diğer bir görüşleridir. Onların bu ikinci görüşlerine fiilî olarak tarihte Nâsır el-Utrûş'un (304/917) İran'da Taberistan Zeydi Devleti'nde,³⁵ Hâdî ile-l'hakk Yahya b. el-Hüseyn'in (298/977) Yemen'de kurduğu Zeydi Devleti'nde³⁶ aynı anda İmam olarak kabul edilmiş olmalarını örnek verir. Bu ikisinin de halife oldukları zamanda hükümlerinin, tabiilerince geçerli görülmesine ve birinin diğerinin ölümüne ferman vermesi durumunda, fetvasının uygulanması gerektiğine inandıklarına da dikkat çekmektedir. Ancak bu anlayışın dinî delillerle uyuşmadığını dile getiren Dameğânî, Hz. Peygamber'in bu konuda şöyle dediğini aktarır: "İki halife ortaya çıkarsa, onlardan diğerini öldürün."³⁷ Bu hadisin vürûdu ve Zeydiyye'nin görüşüne karşı çıkmasının sebebi olarak da ümmetin gücünün parçalanması, cemaatlerinin zayıflayıp, yok olması, düzenlerinin dağılması ve aralarında düşmanlıkların doğması gibi tehlikeleri vurgulamaktadır. Bu hususta "Bir kında iki kılıç olmaz" şeklinde bir atasözü olduğunu da belirten Dameğânî'nin burada da Müslümanların birlik ve beraberliğine yaptığı vurgu dikkat çekicidir.³⁸

Zeydiyye'ye ve aynı zamanda Mu'tezile'nin çoğunluğuna yöneltilen eleştirilerden biri de onların kerâmetlerin çoğunu inkâr etmeleri ve sâlih kişiler hakkında kötü konuşmalarıdır.³⁹ Bu konuda Mu'tezile, âdete muhalif olarak velîlerden kerâmet sâdir olmasını reddetmiştir. Zeydîler de bu hususta onların anlayışlarını benimsemişlerdir.⁴⁰

Zeydiyye'ye yöneltilen son eleştiri de bu mezhep mensuplarının, imamları Zeyd b. Ali'ye intisab etmiş olmalarına rağmen, fûrû fikhın büyük bir bölümünde; imamları Zeyd'in görüşlerini benimsememiş olmalarıdır. Zeydîlerin bu eleştiriye cevap olarak kendilerinin fûrû fikhı Zeyd b. Ali'nin tabiilerinden almış olduklarını belirttiklerini aktaran Dameğânî bu durumu, tıpkı Ehl-i Sünnet'in fikhî mezheplerindeki duruma benzettiklerini belirtir. Nitekim dört fikhî mezhepten Şâfiîlerin, Şâfiî'nin (204/820) tabiilerinin, Mâlikîlerin, Mâlik'in (179/795) tabiilerinin, Hanefîlerin Ebû Hanîfe'nin (150/767) tabiileri olan Züfer (158/775), Ebû Yusuf (182/798) ve Muhammed b. Hasan Şeybânî'nin (189/805) neslinin fûrû fikh fikirlerini kabul etmeleri gibi olduğunu vurguladıklarını ifade etmektedir.

³⁴ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ ani'ş-şevaib*, 87.

³⁵ Taberistan Zeydi Devleti ile ilgili olarak bkz. Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri* (Ankara: Afşar Matbaası, 2012).

³⁶ Yemen Zeydi devleti hakkında bkz. Yusuf Gökâlp, *Şii gelenekte alternatif bir iktidar mücadelesi erken dönem Zeydilik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 131.

³⁷ Müslim, "İmâre", 61.

³⁸ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ ani'ş-şevaib*, 88.

³⁹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ ani'ş-şevaib*, 89.

⁴⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 184; Bağdâdî, *Ehl-i sünnet akaidi*, 217.

Ancak Zeydiyye'nin durumu ile Ehl-i Sünnet'in durumu arasında temel bir fark olduğunu belirten Dameğânî, Ehl-i Sünnet'ten zikredilen söz konusu fakihlerin tâbîleri, kendi imamlarının ortaya koyduğu görüşleri ayrıntılandırmış, onlara ilaveler yapmış, imamlarının görüşlerinden hatalı olanları düzeltmişse de Zeydilerin, imamları Zeyd b. Ali'nin fikhında bunu yapmadıklarını vurgular.⁴¹ Zeydiyye'nin fıkha dair meselelerde Zeyd b. Ali'yi muhalifleri gibi gördüklerini ve kendi imamlarından üç imama dayandıklarını bildirir. Söz konusu imamlar; Hz. Hasan'ın soyundan iki, Hz. Hüseyin'in çocuklarından da bir kişidir. Muhtemelen Hz. Hasan'ın çocuklarından kastı, Kasım er-Ressî (246/860) ve onun torunu Hadi ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin, Hz. Hüseyin'in çocuklarından biriyle kastı da Nâsır Utrûş'dur. Dameğânî Zeydîlerin fûrû fıkıh konularında en fazla Hanefîlerle uyum içerisinde olduklarını, akide konuları ve imamet hususunda ise imamları Zeyd b. Ali'nin görüşlerine tabi olduklarını söyler.⁴²

Zeydiyye'ye eleştirilerini bunlarla sınırlı tutan Dameğânî, bu mezhep mensuplarının coğrafi olarak yaşadıkları ve güç sahibi oldukları beldeleri de zikreder. Bu bölgeler şunlardır; İran'da Deyleman, Gîlân, Cürcan'ın bir parçası, Rey ve İsfahan. Irak'ın kuzeyinde Enbar ve Kûfe, Hicaz'da Mekke ve Medine haricindeki bütün yerleşim yerleri. Zeydîlerin Yemen'de dağlık bölgelerde (kuzey kesimi), Sa'de, San'a, Zemâr vb. gibi şehirlerde yaşadıklarını ve yine onların, Hillî ve bu şehir ile Yemen arasında bulunan Mihlaf beldesi gibi ova ve düzlüklerde yaşadıklarını zikreder. Batı'da Evras Dağları şeklinde adlandırılan dağlarda da Zeydîlerin kalabalık topluluklar olarak varlıklarını devam ettirdiklerini belirtir.⁴³ Ayrıca bu mezhep mensuplarının Sünnîlerin hakim oldukları şehirlerde Hanefî mezhebi içerisinde gizlendiklerini ifade eder. Böyle olmasının nedenini de Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Ali taraftarlarından ve takipçilerinden olması şeklinde açıklar.⁴⁴ Bu bilgiler, yazarın döneminde Zeydîlerin yaşadıkları yerler hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir.

Netice itibarıyla Dameğânî, bu mezhebe mensup kişilerin, eleştirilen söz konusu görüşlerine rağmen Şîa'nın en müttâkilerinden olduklarını⁴⁵ ifade eder.

2.2. İsnâşeriyye

Şîa'nın kendi içerisinde ayrıldığı ikinci fırka olarak İsnâşeriyye'yi ele alan Dameğânî, öncelikle bu mezhep hakkında genel bilgiler verir. Ardından bu fırkanın

⁴¹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ anî's-şevaib*, 89.

⁴² Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ anî's-şevaib*, 90.

⁴³ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ anî's-şevaib*, 90.

⁴⁴ Mehmet Ümit, "Zeydiler ile Hanefîler Arasındaki İlişkiler Üzerine", *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu I* (2017), 283-284.

⁴⁵ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ anî's-şevaib*, 91.

kendi içerisinde ayrılmış olduğu beş kolu zikrederek, bunlar hakkında kısaca bilgi verir. Burada altıncı imamı Cafer Sadık'tan sonra ayrılmış oldukları beş grubu zikretmektedir. Daha sonra da genel olarak bu fırkanın katılmadığı görüşlerini dile getirerek, bu görüşlere karşı çıkma sebeplerini hem aklî hem de naklî delillerle temellendirir. Burada özellikle dikkat çekici olan husus Dameğânî'nin hayatının ilk dönemlerinde Şîa'nın kollarından olan İsnâaşeriyye'ye mensup olduğu gerçeğidir. Nitekim daha sonra bu fırkaya mensubiyetinin son bulduğunu kendisi de ifade etmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla içerisinde yetiştiği gruba içeriden bir gözle yönelttiği eleştiriler ayrıca dikkate değerdir.

Fırkaya verilen isimler ve bu isimlendirmelerin gerekçeleri, Dameğânî'nin fırkaya dair ele aldığı ilk konudur. İsnâaşeriyye isimlendirmesinin sebebi; Hz. Peygamber'den sonra imametın 12 imama ait olduğu ve sözkonusu 12 imamın da Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Hüseyin soyundan 9 kişi olduğuna dair inançlarıdır. Râfıza isimlendirmesinin, Zeyd b. Ali ile Ehl-i beytten diğer imamlara muhalefet etmeleri ve onları reddetmelerinden dolayı verildiğini ifade eder.⁴⁷ Bu isimlendirmeyi bir başka yönden de ele alan Dameğânî "Âmme" olarak ifade ettiği ve bu isimlendirme ile de muhtemel olarak işaret ettiği Ehl-i Sünnet'in sözkonusu mezhep taraftarlarını Râfıza şeklinde adlandırmalarının nedeninin de onların, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e karşı çıkıp, onları reddetmeleri olduğunu kaydetmektedir. Râfıza ismi ile ilgili bu ikinci söylemin de makâlât kitaplarında yer olmadığını belirtir.

Nitekim Dameğânî'nin bu ikinci tanımı da dikkate değer bir tanımdır. Bunların ardından sırasıyla Hüseyin b. Ali'den sonraki imamların isimlerini zikreden Dameğânî, en son Muhammed b. el-Hasan (gaybeti 260/874-)'ı zikreder. Bu fırkanın benimsediği inanca göre, Muhammed b. Hasan ahir zamanda, Deccâlden sonra gelecek muntazar imamdır. Şehristânî'nin bu mezhebin 73'ten fazla alt kolu olduğunu belirttiğini aktararak, bu fırkanın da kendi içerisinde ayrıldığı ana kolları sıralayıp, onlar hakkında kısa bilgiler vermekle yetinir.⁴⁸

2.2.1. İsnâaşeriyye Fırkaları

Ca'fer Sâdık'ın (148/765) vefatının ardından, nass hususunda taraftarlarının, beş fırkaya ayrıldıkları ve bu beş fırkanın da şunlar olduğu kaydedilir: Nâvûsiyye,

⁴⁶ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni'ş-şevaib*, 133.

⁴⁷ Râfıza kavramı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Etan Kohlberg - Halil İbrahim Bulut, "İmâmiyye Şiası Geleneğinde 'Râfizi' Terimi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)* II/2 (2004), 117-124; Benli, "Râfıza Adlandırılmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler", 31-69; Nezir Maviş, "Râfıza İsmının Şîî Düşünce ve İmâmiyye ile İltisâkı", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* VI/1 (2022), 294-316.

⁴⁸ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni'ş-şevaib*, 91.

Fethiyye, Sumeytiyye, Museviyye ve İsmâiliyye.⁴⁹ Daha sonra bu fırkalar hakkında aşağıda ifade edildiği şekliyle kısaca bilgi verilir:

Nâvûsiyye: Basra halkından Nâvûs isminde bir kimseye nisbet edilerek bu adla isimlendirilen fırka mensuplarının, Ca'fer Sâdık'ı hayatta ve muntazar mehdî kabul ettiklerini belirten Dameğânî, sözkonusu inançlarının kaynağını da Ca'fer'in bu fırka mensuplarına söz konusu bilgiyi verdiğini ileri sürmeleri olarak aktarır.⁵⁰

Fethiyye: Ca'fer Sâdık'ın ardından imametini, oğlu Abdullah'a (149/766) ait olduğunu iddia eden bu fırkanın, böyle inanmalarının sebebi de Abdullah'ın, babalarının vefatından sonra sağ olan kardeşler arasında en büyüğü olması ve babasının da Abdullah'ın imameti istikametinde bilgi vermesi olarak açıklanmaktadır. Dameğânî bu fırkanın Ammar adında bir şahsa nisbet edilerek Ammâriyye, Abdullah b. Fetih/Feth adında bir şahsa nisbet edilerek de Fethiyye şeklinde isimlendirildiğini ifade eder. Abdullah b. Feth'in başlarda Museviyye'ye mensupken daha sonra Abdullah'ın imameti söylemine döndüğünü belirtir. Bu fırka Ca'fer Sâdık'ın kendilerine "İmamınız, basık-yayvan kafalı olacak" şeklinde imamın bazı fiziksel özelliklerini tarif ettiğini, Abdullah'ın da basık/yayvan bir kafa yapısına sahip olduğunu iddia ederler.⁵¹

Sümeytiyye-Sımtiyye: Yahya b. Ebî Sumeyt'e nisbetle bu ismi almışlardır. Dameğânî bu grubun Ca'fer Sâdık'ın ardından imamın, oğlu Muhammed ve onu bu konuma ta'yin edenin de babası Ca'fer olduğuna inandıklarını ifade etmektedir.⁵²

Museviyye: Musa b. Ca'fer'in (183/799) imametini inanan bu gruba göre Musa'yı imamete babası Ca'fer ta'yin etmiştir. Dameğânî bu fırkanın Mufaddal b. Ömer (2./7. yüzyıl) isimli bir şahsa nisbetle Mufaddaliyye olarak da isimlendirildiğini bildirir.⁵³

İsmâiliyye: Ca'fer Sâdık'ın vefat etmesinden sonra imametini onun en büyük oğlu İsmâil'in (138/755-56 [?]) hakkı olduğunu iddia eden bir gruptur. Ca'fer'in en büyük oğlunun İsmâil olduğu gerekçesiyle iddialarını delillendiren bu fırka mensupları, İsmâil'in babasından evvel ölüp ölmediği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Onlardan bir grup, babasının İsmâil'i ölmüş göstererek Abbasî halifelerine takiyye yaptığını söylemiştir. Bir kısmı ise İsmâil'in ölümünü kabul edip, İsmâil'den sonra oğlu Muhammed'in (179/795 [?]) imametini öne sürmüşlerdir. Gerekçe olarak da nassın geri çekilemeyeceğini, imametini İsmâil'den sonra başka bir kardeşine geçmeyeceğini, bu sebeple de oğlu

⁴⁹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa ani's-şevaib*, 96. Krş. Kummî/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 194-217; Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/195-198.

⁵⁰ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa ani's-şevaib*, 97.

⁵¹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa ani's-şevaib*, 97.

⁵² Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa ani's-şevaib*, 97; Bu fırka, Nevbahtî ve Ebû Halef el-Eş'ârî el-Kummî'de Sumeytiyye, Bağdâdî ve Şehristânî'de Şumeytiyye şeklinde kaydedilmektedir. Bkz. Kummî/Nevbahtî, *Şii fırkalar*, 208. Dipnot 40.

⁵³ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa ani's-şevaib*, 98.

Muhammed'e geçtiğini öne sürerler. Bu fırka Mübarek isimli reislerine nisbetle Mübarekiyye olarak da anılmaktadır. Dameğânî, bu fırka içerisinde bir grubun da İsmâîl'in ölmeyip, hayatta ve beklenen (muntazar) imam olduğunu ileri sürdüklerini ve bu şekilde inananların onların çoğunluğunu teşkil ettiğini belirtir. Son olarak Dameğânî bu fırkanın hepsinin kendi yaşadığı zamanda ümmetin icmâsıyla bâtinî kâfirler olarak kabul edildiklerini zikretmektedir.⁵⁴

Dameğânî, İsnâşeriyye'nin imamlar konusundaki delillendirmelerinde ve Ca'fer Sâdik'ı görüp, onun arkadaşı olduklarını öne süren şahısların ifadelerinde de çelişkiler bulunduğunu dile getirmektedir. Onların büyük bir kısmının, kendi yaşadığı zamanda Mufaddaliyye koluna bağlı olup, onların Musa b. Cafer'in vefatından sonra ayrıldıkları dört farklı grubu ve onların görüşlerini kısaca ifade eder. Ardından İmâmiyye'nin 8. İmamı Ali er-Rızâ'nın (203/819) vefatından sonra da gruplara ayrıldıklarını belirterek, söz konusu fırkaların görüşlerine de çok kısa bir şekilde yer verir. Bu fırkalar içerisinde Ali b. Musa'nın henüz küçük bir çocuk olan oğlu Muhammed'in (220/835) imametini inananları da ağır bir dille eleştirir. Ardından bu grupların, Muhammed b. Ali'nin ölümünden sonra da imametini kime geçeceği hususunda ihtilâf ettiklerini, neticede Ali b. Muhammed'in imametini, onun vefatından sonra da ihtilaf ettiklerini, çoğunluğun Cafer b. Ali'nin diğerlerinin ise Hasan b. Ali el-Askerî'nin (260/874) imametini benimsediklerini belirtir.⁵⁵

Dameğânî, Hasan el-Askerî'nin imam olduğunu benimseyenlerin de onun ölümünün ardından ondan fazla gruba ayrıldıklarını,⁵⁶ bu gruplardan birinin, Hasan'ın kardeşi Ca'fer'in imametini ileri sürdüklerini ifade eder. Onlara göre Hasan el-Askerî'nin vefatı ve eşinin onun mirasından payını aldıktan sonra, Hasan'ın soyundan biri olmadığından onun mirasının geri kalanını kardeşi Ca'fer b. Ali'nin almıştı. Bununla birlikte Râfızîlerden bazıları, Hasan el-Askerî'nin erkek çocuğu olmamasının mümkün olmadığını belirtmeleri üzerine, onun karısının, hamile olma ihtimali göz önünde bulundurularak, Kadı İbn Ebî Şevârib'in evinde birkaç yıl misafir edilmiştir. Dameğânî, bu hanımın hamile olmadığı anlaşılınca, Hasan el-Askerî'nin taraftarlarının çoğunun kardeşi Ca'fer'in imametini benimsediklerini, ayrıca Ca'fer b. Ali'nin beklenen mehdî olduğuna inandıklarını da dile getirir. Hasan el-Askerî'nin vefatının ardından taraftarlarının ayrıldıkları grupların fikirlerini de kısaca zikreder.⁵⁷

Dameğânî'nin İmâmiyye Şîası ile ilgili buraya kadar aktardığı bilgiler hususunda, büyük orandaki benzerliğinden dolayı kendisi isim vermese de

⁵⁴ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni-ş-şevâib*, 99.

⁵⁵ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni-ş-şevâib*, 99-100.

⁵⁶ Krş. Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 241 vd.

⁵⁷ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni-ş-şevâib*, 101.

muhtemelen Nevbahti ve Ebû Halef el-Eş'arî'nin eserlerinden yararlanmış olduğunu ifade edebiliriz.

İsnâaşeriyye'nin, hükümlerin imamdan başkasından alınmayacağına dair inançlarını dile getiren Dameğânî, imamlarının muhaliflerinden gizlenmesi durumunun anlaşılabilir olsa da kendi tâbîlerinden gizlenmesinin anlaşılabilir bir durum olmadığını vurgular. Dameğânî kendi yaşadığı döneme kadar geçmiş olan 400 küsur yıldır gizlenmiş olduğu kendi mensuplarınca da bilinen imamın gizli olması ile ilgili öne sürdükleri yalanların geçersiz olduğunu ifade eder. Bu mezhep mensuplarının konuyla ilgili geçen zaman içerisinde bazı hurafelere inandıklarını dile getiren Dameğânî örnek olarak, onların dağlardaki mağaralara gidip, mağara kapılarında bekledikleri imamın çıkması umuduyla davul çaldıklarını belirtmektedir. Şehristânî'nin de onlar hakkında, gaybetin 250 yıl uzaması durumuna şaşırmış olduklarını ve zamanla bu fırka mensupları arasında da birbirlerini tekfir etme gibi durumların ortaya çıktığını aktardığını belirtmektedir.⁵⁸ Dameğânî'nin Şehristânî'nin kitabında aktardığını belirttiği bu ifadeleri, Şehristânî'nin kitabında tespit edemedik.

2.2.2. İsnâaşeriyye'ye Yöneltilen Eleştiriler

Bu mezhep mensuplarının görüşlerinden birçoğu sebebiyle eleştirildiklerini belirten Dameğânî, onlardan takvalı kişilerin Hz. Ali'ye olan sevgileri dışında herhangi bir inançlarının takdire şayan olmadığını ifade eder. Onların Hz. Ali'nin kardeşleri ve zürriyetine buğz ederek lekelenmiş olduklarını belirtir. Müttâki ve bilgili kişilerden bu mezhebe meyledenin bulunmayacağını, çünkü bu mezhebin görüşlerinin kabul edilebilir olmadığını vurgular. Bu mezhebe yöneltilecek eleştirilerin bu risalenin hacmini aştığını zikreden Dameğânî, fikir vermesi için onlardan sadece bazılarını ele alacağını dile getirir.⁵⁹

2.2.2.1. Akide

İsnâaşeriyye fırkasının eleştirilen görüşlerinin bir kısmı akideye dair görüşlerdir. Dameğânî, onların akide konusunda tek bir mezhebe bağlı kalmayıp, farklı mezheplerin akidelerinden benimsedikleri esaslar olduğunu, makâlat kitaplarında anlatıldığına göre, onların önce Cebriyye ve Müşebbihe'nin görüşlerini benimsediklerini, daha sonra da Mu'tezile'nin görüşlerini kabul ettiklerini ifade eder. Kendi döneminde de bu fırkanın usûle dair görüşlerinin imamet dışında Mu'tezile'ye yakın olduğunu belirtir.⁶⁰

⁵⁸ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni'ş-şevaiib*, 101.

⁵⁹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni'ş-şevaiib*, 91-2.

⁶⁰ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni'ş-şevaiib*, 102-3.

Risalesinin başka bir başlığında, bu mezhep mensuplarının, imanın amelsiz söz ve ikrar olduğunu, iki şehâdetle birlikte 12 imama inandıklarını ikrar eden kişinin, bütün isyan amellerini işlemiş olsa dahi imanına zarar gelmeyeceğine dair inançlarından dolayı hepsinin Mürcîü görüşlere sahip olduklarını zikreder. Mürcie ile ilgili, yetmiş Nebî'nin diliyle lanetlendiğine dair⁶¹ rivayeti⁶² aktaran Dameğânî, onların bu tür inançlarının Kitâb ve Sünnet'teki açık delillerle geçersiz olduğunu belirtir.⁶³

İsnaaşeriyye mensuplarının, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in gerçekte Peygamber'e iman etmediği ve münafık olduğunu iddia ettiklerini, bu iddiaların açıkça iftira olduğunu, yine nübüvvetin Hz. Ali'ye geldiğini ancak, Cebrail'in hata ile Hz. Muhammed'e gittiği iddialarının da gerçeklerle alakası olmadığını zikreder.⁶⁴ Bâkılânî ve Abdülkahir el-Bağdâdî, Hz. Alinin nebiliği iddiasının, gulât Şîa'dan Gurâbiyye adı verilen bir grup tarafından öne sürüldüğünü kaydetmelerine,⁶⁵ İmâmî kaynaklarda bu isme ve kendilerine ilişkin bu fikre yer verilmemesine rağmen Dameğânî'nin bunu İmâmiyye'ye de nisbet etmesinde muhtemelen onları eleştiri gayretinin etkili olduğu ifade edilebilir.

Bu fırka mensuplarının bir diğer iddiaları da İsmâiliyye ve Cârûdiyye'nin esasen kendi fırkalarının bir kolu olduğu iddialarıdır. İsmâiliyye için böyle bir iddiada bulunma sebeplerini, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e sebbetme hususunda İmâmiyye ile mutabık olmaları şeklinde belirten Dameğânî bu durumu hayretle karşılar. İsmâiliyye'nin, şeriatı te'villerle iptal etmesi sebebiyle ümmetin icmâsı ile küfre düşmüş olduklarının bilinmesine rağmen İsnaaşeriyye mensuplarının sırf Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e sebbetme hususunda birleşmeleri sebebiyle böyle bir yakınlık hissetmelerini şiddetle kınar. Zeydiyye'den Cârûdiyye'nin de ircâ fikrini

⁶¹ Kaderîlik ve Mürcîlik ile ilgili rivayetler ve değerlendirilmesi için bkz. Yavuz Köktaş, "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2003), 113-143.

⁶² Hadis müellifin eserinde daha önce (s. 50) geçtiğinden, burada hadisin uzun şeklini vermez. Hadisin uzun şekli şöyledir: "70 Nebî'nin dilinde lanetlenmiş iki sınıf vardır, bunlar: Kaderiyye ve Mürcie'dir, denildi ki: Kaderiyye (kastı Cebriyye) kimlerdir ey Allah'ın resûlü? Dedi ki: Günahlarını Allah'a atfedenler ve muhakkak ki bu Allah'ın kaderindedir diyenlerdir, denildi ki: Mürcie kimdir? Dedi ki: İmân âmelsiz sözdür diyenlerdir." Hadis, kaynaklarda bu lafızlarla geçmemektedir. Hadisin benzeri: "Ümmetimden İslâm'dan nasibi olmayan iki sınıf vardır, bunlar; Mürcie ve Kaderiyye'dir" lafızlarıyla geçer. Tirmizî, Kader, 13; İbn Mâce, Mukaddime, 9.

⁶³ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa anî's-şevaiib*, 106.

⁶⁴ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa anî's-şevaiib*, 106.

⁶⁵ Ebû Mansur Abdülkahir b Tahir b Muhammed Temimi Abdülkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014), 176; Ali Aslan, *Bâkılânî'nin Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye adlı eserinin tahkik ve tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018), 129-130.

benimsememiş olması sebebiyle bu mezhepten olmasının mümkün olmadığını ifade eder.⁶⁶

2.2.2.2. İmâmlar

Dameğânî bu mezhep mensuplarının itikâda dair esaslarını, güvenilir âlimlerden ve kendi mezhep imamlarından almadıkları hususunda makâlât yazarlarının ittifak halinde olduklarını belirtir. Mezhebin görüşlerinin, Mansur ed-Devanikî'nin,⁶⁷ Ali evladının faziletliyelerinden bir grubu öldürmesinden sonra uydurulmuş esaslar olduğunu vurgular. Mansur'un bunu nasıl gerçekleştirdiğini de kısa bir şekilde özetler.⁶⁸ Ancak Ca'fer Sâdık'ın bu görüşleri duyduğunda Şîa'da bu tür görüşlerin yeri olmadığını ve buna şiddetle karşı çıktığını söyler. Buna rağmen bu mezhep mensuplarının onun bu söylediklerini reddederek, Ca'fer'in takıyye niyetiyle böyle söylediğini iddia ettiklerini ifade eder. Bu takıyye anlayışının da ileride mezhep içerisinde daha da çarpık inanışlara yol açtığını, böylece Ebû Devanikî'nin amacına ulaşmış olduğunu kaydeder.⁶⁹ Dameğânî'nin aktardığı İmâmiyye Şîası ve Abbâsî Halifesi Mansur ile ilgili bu bilgiyi aldığı kaynağı tespit edemedik.

İsnâaşeriyye'nin iddia ettiği imamet meselesinde nassların varlığı ve açıklığı hususuna da değinen Dameğânî, imamet konusunda açık bir nass olmadığını ısrarla vurgular. Özellikle de Hüseyin evladının imametine dair Peygamber'den bir şey nakledilmediği konusunda bu mezhep ehli dışındaki Müslümanların icmâsı bulunduğunu belirtir. Böyle bir nakil olmadığı halde bu mezhep mensuplarının ısrarla bu şekilde bir inanca sahip olmalarının da Mansur'un hile ile mezhep görüşleri arasına soktuğu fikirler kanalıyla gelmiş olması ihtimaline dayanabileceğini ifade eder. Bununla birlikte Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden sonra herhangi bir nass olmadığı hususunda mezhep mensupları arasında bir ittifak olduğunu dile getirir. Bu sözlerini de Zeyd b. Ali isyanına kadar, Hasan ve Hüseyin evladından hiçbirinin gelen tekliflere rağmen bizzat ayaklanmayı kabul

⁶⁶ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni's-şevaib*, 107.

⁶⁷ Abbasîlerin ikinci halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775).

⁶⁸ Abbasi Halifesi Mansur, Şîa'nın cahil kesimleri arasında bir metnin yayılmasını sağlamıştır ve zaman içerisinde onların da buna inandıkları iddia edilmektedir. Bu metin şöyledir: "İsrailoğullarının 12 tane nakibi-ileri gelenleri vardır ve İsa'dan sonra da onun ümmeti içerisinde 12 tane (havarisi) vardı ve Cebrail de ümmet-i Muhammed'in halifelerinin isimlerinin yazdığı bir levha ile inmiş ve Muhammed (s.a.v.)'den sonra da imamların 12 kişi olduğunu vahyetmiştir. Onlardan Ca'fer Sadık'a kadar beşi geçmiştir ve Ca'fer de onların altıncısıdır. Ca'fer'in hilafet arzusunda olmayan-olmayacak, zahit bir kimse olduğunu öğrenince, diğer gelecek altı halifenin de bu kişinin soyundan olduğu anlaşılır." Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni's-şevaib*, 93.

⁶⁹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni's-şevaib*, 92-3.

etmemeleriyle örneklendirir. İmamet meselesinin usûlü'd-dîne dair meselelerden biri olduğunu da belirten Dameğânî, bu konuda Kur'ân'dan ve sahih hadislerden te'vile ihtimali bulunmayan kat'î bir delil ya da Müslümanların icmânının dışında kalan bir delil benimsenmesinin mümkün olmadığını söyler. Bu mezhep mensuplarından, imamet inanışlarına dair delil istendiği takdirde, İmâmiyye'nin icmâsını delil olarak öne sürdüklerini ancak bunun geçerli bir delil olmadığını dile getirerek, bu görüşü ağır bir şekilde eleştirir. Bununla birlikte yaşanan fiili durumların da onların bu görüşlerini geçersiz kıldığını, zira kendi imamlarının da yanlarındaki kimseleri var/hayatta olan Ehl-i beyt mensuplarına tâdî olmaya teşvik ettiklerini bildirir. Bu konuda örneğin Ca'fer Sâdık'ın, oğulları Muhammed ve Abdullah'ı kendi amcası Zeyd b. Ali'nin (122/740) isyanına destek olmak üzere yolladığını zikreder. Yine Musa b. Ca'fer'in de oğullarını Hasan evladından ayaklanmalara destek olmak üzere yolladığını dile getiren Dameğânî, bu fırkanın imamlarının zâhid ve münzevi bir hayat tarzını benimsediklerini kaydeder. Oysa İmam olma iddiasını taşıyan bir kimsenin insanlardan uzakta bir hayat yaşamasının mümkün olmadığını ifade ederek, imamet iddiası hakkında onların çelişkilerini ortaya koyar.⁷⁰

İmamlar konusunda bir diğer eleştiri konusu ise imamların ilmi ve onların korunmuş (masum) oldukları iddiasıdır. İsnâaşeriyye'nin inancına göre imamlar gaybı bilmektedir, Peygamber'e gelen vahiy dışında imamlara da ilâhî yolla bilgiler verilmektedir; ayrıca onlar hatalardan ve unutmaktan korunmaktadırlar. Bu inanışlarının icmâ ile batıl olduğunu ifade eden Dameğânî, bu mezhep mensuplarının bu inançları sebebi ile imandan çıkmalarının dahi söz konusu olabileceğini vurgular. Bu görüşünü de bazı âyet⁷¹ ve hadislerle delillendirerek, peygamberlerin dahi hatalar yaptığının bilinmesine rağmen, imamların masum olmasının mümkün olmayacağını dile getirir.⁷² Bu tür iddiaların batıl olduğunun bir delilinin de kendi mezhep imamları tarafından bu minvaldeki iddiaların yalanlanması olduğunu kaydeder.⁷³

2.2.2.3. Hz. Hasan Neslinin Devam Etmediği İddiaları ve Mehdî Anlayışları

Dameğânî'nin İsnâaşeriyye'ye yönelttiği eleştirilerden biri de Hasan b. Ebî Talib'in (49/669) soyundan herhangi bir evladının kalmadığı ve soyunun kesildiği iddialarıdır. Bu mezhep mensuplarının iddialarına göre Hz. Hasan'ın evlatları, amcaları Hz. Hüseyin ile birlikte Kerbela hadisesinde öldürülmüşlerdir. Ancak kendisini Hz. Hasan'a nisbet edenler de gayrı meşru yolla dünyaya gelmiş

⁷⁰ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni ş-şevaiib*, 93-4-5-6.

⁷¹ En'âm 6/50.

⁷² Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni ş-şevaiib*, 103.

⁷³ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni ş-şevaiib*, 104.

çocuklardır. Bu iddiada bulunan herkesin de Meymun el-Kaddah'ın evlatları olduğu öne sürülür. Dameğânî, bu görüşlere ısrarla karşı çıkar. Akıl ve nâkil ehlinden tamamının, Kerbela olayının ardından Hz. Hasan'ın çocuklarından iki kişinin, Hz. Hüseyin'in çocuklarından da bir kişinin (Ali b. Hüseyin'in) hayatta kaldığını bileceğini belirtir. Hz. Hasan'ın çocuklarından en büyük oğlu Zeyd b. Hasan, Kerbela'ya gitmeyip Medine'de kalarak hayatta kalmış, Hasan b. Hasan (97/715-16) da amcası ile Kerbela'da isyana katılmış ve neticede teyzesi Esmâ binti Harice'nin himayesi ile öldürülmekten kurtulmuştur. Dameğânî, Hasan b. Hasan'ın Haccac b. Yusuf'un (95/714) valiliğinde de yaşamış olduğunu vurgular. Hz. Peygamber'den miras olarak kalan vakıflar ve sadaka gelirlerinin Hasan'a verildiğini, hatta Hz. Hasan soyundan Hicaz ve dışındaki yerlerde yaşayanların çoğunun, onun soyundan geldiklerinin bilinen bir gerçek olduğunu zikreder. Hasan evladının kendi yaşadığı dönemde dahi devam ettiğini belirten Dameğânî, onun soyunun devam etmediği iddiasını ve Hasan evladının da beklenen Mehdî'nin kendilerinden olmadığını kabullenmelerini hayretle karşılar. Ona göre meşhur ve sahih hadiste Mehdî'nin Hasan evladından olacağını bilinen bir gerçektir.⁷⁴

Mehdî el-Muntazar akidelerini daha geniş bir şekilde ele alan Dameğânî, bu mezhebin inancına göre beklenen imam aynı zamanda ahir zamanda çıkacağı söylenen Mehdî'dir. Onların bekledikleri imamın adı Muhammed b. Hasan el-Askerî'dir. Dameğânî bekledikleri imamın yani 12. imamın gelmesinin imkânsız olduğunu söyler. Buna gerekçe olarak da Hasan el-Askerî'nin çocuğunun olmamasını gösterir. 11. İmam kabul edilen Hasan el-Askerî'nin vefatından sonra kardeşi Ca'fer'in büyük bir titizlikle Hasan'ın çocuğu olma ihtimallerini araştırması ve sonuçta kâdînin, Hasan'ın çocuğu olmadığına kesin kanaat getirdiğinde, eşinin payı verildikten sonra mirasından kalan kısmının kardeşi Ca'fer'e verilmesine hükmetmesini de buna delil olarak gösterir. Dameğânî bu mezhep mensuplarının da zaman içerisinde Hasan el-Askerî'nin bir oğlu olup olmadığı hususunda ayrılığa düştüklerini ve kendi yaşadığı döneme kadar Muhammed ismindeki bu çocuğun yaşamaya devam ettiğini ileri sürdüklerini belirtir. Burada Nusayrilerin bazı ritüellerinden de bahseden Dameğânî, onların Mehdî anlayışına da ışık tutacak görüşler ortaya koyar. Dameğânî, Allah ve Resûlünün her durumda ve zamanda mevcut imama tâbî olmayı emrettiğini ve Peygamber'in ahir zamanda Deccâl ortaya çıktıktan sonra Mehdî'nin ortaya çıkacağı ve onun Hz. Hasan soyundan olacağını ifade ettiğini vurgular. Bu Mehdî'nin bazı özelliklerine değinerek, babasının Hz. Muhammed'in babasıyla aynı ismi taşıyacağını, ortaya çıktığında 40

⁷⁴ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa anî's-şevaib*, 111-112; Mehdinin soyu ile ilgili rivayetlerin bir değerlendirmesi için bkz. Yusuf Oktan, "Mehdînin Nesebi Hakkındaki Rivâyetlerin Yorumlamasında Mezhebî Temâyül", *İslâmî İlimler Dergisi* XVI/2 (2021), 7-30.

ile 50 yaş arasında bir yaşta olacağını nakleder.⁷⁵ Daha çok Sünnî kaynaklarda geçen Mehdînin Hz. Hasan soyundan geleceği⁷⁶ yaklaşımını Dameğânî'nin benimsemesi de dikkat çekicidir.

Dameğânî, İsnâaşeriyye'nin Mehdî konusundaki başka iddialarına da değinir. Onların Mehdî'nin ömrüyle ilgili olarak 800 yıldan fazla olacağını ve Deccâl'den önce zuhur edeceğini öne sürdüklerini aktarır. Onların Mehdî'nin Deccâl'den daha önce çıkacağı iddialarının Peygamber'in sözüne muhalefet etmek anlamına geldiğini belirterek, Mehdî'nin yaşı meselesinde de 800 senenin, ümmet arasındaki bilinen ortalama ömürle çelişen bir iddia olduğunu ve onların, söz konusu iddialarıyla Mehdî adeta bu ümmetten değilmiş gibi bir hesap yaptıklarına vurgu yapar.⁷⁷

Bu fırka mensuplarından bazılarının da gâib imamı bulunduğunu iddia ettiklerini aktaran Dameğânî, onların bu iddialarına rağmen ortaya herhangi bir delil koymadıklarını belirtir. Bunların asılsız iddialar olduğunun açıklığına vurgu yapar. Üstelik bu mezhep mensuplarının imamlar konusunda Allah'ın, resûlün ya da bizzat kendi imamlarının ifadelerini dahi benimsemediklerini dile getirir. Zira Hasan Askerî'nin bizatihi kendisi oğlu olmadığını kabul etmesine rağmen onların buna inanmadıklarını ifade eder. Bu bilgilerin makâlât kitaplarında açıkça ortaya konulduğunu da kaydeder.⁷⁸

2.2.2.4. Fıkhi Görüşlerine Dair Bazı Eleştiriler ve Mut'a Nikahı

Fikhî konularla ilgili de bu fırkanın bazı görüşleri Dameğânî tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Bunlardan biri kıyas, içtihad gibi yöntemleri kullanmanın ve âhâd hadisi kabul edip, bununla amel etmenin yanlış olduğu görüşüdür. Dameğânî bu görüşe katılmaz ve katılmama sebeplerini açıklar. Kıyas ve içtihad yöntemleri hakkında Kur'ân'da ve sünnette deliller bulunduğunu ve nebînin zamanından kendi zamanına kadar Müslümanların tamamının bu iki yöntemi benimsediklerini ifade eder. Bu mezhep mensuplarının aynı zamanda Kitap'ta ziyade ve noksan olduğunu iddia ettiklerini⁷⁹ belirten Dameğânî, sünneti de kabul etmeyen bu fırkanın, imamlarının sözlerinden başka bir nakli de delil olarak kabul

⁷⁵ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni's-şevaiib*, 113.

⁷⁶ Oktan, "Mehdînin Nesebi Hakkındaki Rivâyetlerin Yorumlamasında Mezhebî Temâyül", 11.

⁷⁷ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni's-şevaiib*, 113.

⁷⁸ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni's-şevaiib*, 113-4.

⁷⁹ İmâmiyye Şîâsi'nda Kur'ân'da tahrif iddiaları hakkında bkz. Sabuhi Şahavatov, "İmâmiyye Şîâsi'nin Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", *Usûl: İslam Araştırmaları* 22 (2014), 43-61; Abdülkerim Seber, "Muasır Şii Âlimlerin Kur'an'da Tahrif İddialarına Bakışı: Şii Kur'an Tarihleri Çerçevesinde Bazı Tespitler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/2 (2012), 767-792; Mehmet Ümit, "Kur'an'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydî Tepki", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/9 (Ocak 2006), 65-80.

etmediklerini vurgular. Akidede ve fûrûu fıkhıta benimsedikleri birçok görüş ile imamlarının sözlerinin çeliştiğini söyleyerek, onların fûrua ilişkin görüşlerini de diğer fakihlerden “çaldıklarını” söyler. Dolayısıyla ahkâmlarını imamlardan değil de masum olmayan insanlardan “çaldıklarına” dair şüpheler olduğunu dile getirir.⁸⁰

Bu mezhep mensuplarının eleştirilme sebeplerinden bir diğeri de Cuma namazı kılmamaları, cemaati ikâme etmemeleridir. Dameğânî onların aynı zamanda ülkedeki idareciye verilmesi için zekâtlarını da toplamadıklarını, oysa zekâtın toplanıp mevcut idareciye/imama verilmesi yükümlülüğünün icmâ ile sabit dînî bir hüküm olduğunu belirtir.⁸¹

Eleştirilen uygulamalarından biri de haramları toplum için mübah görmeleridir. Bu mezhep mensuplarının cahilleri, içki içmeleri, zina etmeleri, insan öldürmeleri ve hırsızlık yapmalarından dolayı kınamadıklarını, bununla da kalmayıp, o cahillere mezheplerine girdikleri takdirde bu günahlardan temizleneceklerini vadettiklerini belirtir. Mut’a nikahının da bu mezhep içinde serbest görüldüğünü ifade eden Dameğânî, cahillere akitsiz de bu eylemi yapabileceklerini söyleyerek, biraz para karşılığı, kısa süreli yapılan sözkonusu nikahın zinanın bir çeşidi olduğunu belirtir. Böyle çirkin fiillerle cahilleri kendi mezheplerine çekmeyi amaçladıklarını, onların bununla ancak veballerini artırdıklarını ifade eder. Mut’a nikahının zararlarını Hz. Peygamber’in: “Mut’a yapan bir kavimde ancak bulaşıcı hastalık, veba yayılır ve üzerlerine düşmanlık musallat olur.”⁸² hadisiyle de ortaya koyar. Cahillerin bir nikâhın sahih olabilmesinin şartlarını bilmesi halinde bu mezhepten soğuyarak, bu mezhebe girmekte de herhangi bir kazanç görmeyeceklerini zikreder. İçkide büyük bir zarar ve zarara yol açan etkenler olduğu gibi mut’a nikahında da büyük bir zarar olduğunu, bundan dolayı Allah’ın, içkiyi haram kıldığı gibi mut’âyı da haram kıldığını vurgular.⁸³

2.2.2.5. Beda, Takıyye ve Sebbetme Anlayışları

Dameğânî’nin eleştirdiği görüşler arasında İsnâaşeriyye’nin beda, takıyye ve sebbetmeye dair anlayışları da yer alır. Bu mezhep mensuplarının Allah için bedâyı câiz gördüklerini, onların Allah’ın ayetleri/sözleri, kendi fikirleri ile uyuşmadığında bu gibi yollara tevessül ettiklerini vurgular. Onlar bir hususun olacağını iddia edip de bu husus gerçekleşmediği durumlarda, Allah’ın bedâda bulunduğunu (karar değiştirdiğini) söyleme cür’eti gösterdiklerini ifade eder.

⁸⁰ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlısa ani’ş-şevaib*, 102-3.

⁸¹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlısa ani’ş-şevaib*, 113.

⁸² İbn Mâce, “Fiten”, 22.

⁸³ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlısa ani’ş-şevaib*, 115-6.

Buna, Ca'fer Sâdık'ın vefatının ardından kimin imam olacağı konusunu örnek verir. Bu mezhep mensuplarına göre Allah önce İsmail'i imam tayin etmiştir, ancak sonradan karar değiştirerek (bedâ) imamın Musâ Kazım olduğunu haber vermiştir.⁸⁴ Yine onların beklenen imamın kendi akranlarının vefat etmesinden sonra da ortaya çıkmaması durumunda Allah'ın karar değiştirdiği iddialarına sığındıklarını belirten Dameğânî, Allah'ın onları, bekledikleri bu kişi gerçekte var olmaksızın bıraktığını dile getirir. Onların Kur'ân'da noksan ve fazlalığı da câiz gördüklerini belirtir.⁸⁵

Dameğânî, Nebî ve imamlardan birinin hataen veya kasten günah işlemesinin mümkün olmadığına inandıklarını, bu inançlarından hareketle Kur'ân ayetlerinde geçen Peygamberlerin hatalarını da takıyye ve bedâ bağlamında yorumladıklarını zikreder. Bu tür görüşlerinin din anlayışında büyük bozulmalara ve Allah'ın sıfatlarını da inkâra varabileceğini vurgular.⁸⁶

Bu mezhep mensuplarının eleştirilen diğer bir anlayışı da takıyye yapmaya dair görüşleridir.⁸⁷ Dameğânî onların, takıyyeyi her durumda mübah görüp, mezheplerini de takıyye üzerine inşa etmekte bir sakınca görmediklerini ifade eder. Hatta imamlarının rivayetlerinden akidelerine uymayan şeyleri, onların bunları takıyye olarak söylediklerini iddia etmekten de çekinmediklerini kaydeder. Yine kendilerinden bir kişinin yalan yere yemin etmesine, gerektiğinde küfür ve normalde câiz olmayan şeyleri açıkça ifade etmesine takıyye bahanesiyle cevaz verdiklerini belirtir. Takıyyenin imamlara da başkalarına da hiçbir şartta câiz olmadığını zikreden Dameğânî, böyle bir uygulamaya cevaz verildiği takdirde söz konusu firkanın altüst olup, mezhep içinde hiç bir kişinin sözüne güvenilemeyeceğini dile getirir. Nifaka, dinden çıkmaya ve Müslümanların sözlerinin güvenilir olmasına sebebiyet verebilecek bu uygulamanın, can korkusuna yol açan zorlama dışında kullanılamayacağını da özellikle vurgular.⁸⁸

Bu mezhep mensuplarının yanlış olan bir diğer tutumları da sahâbeye,⁸⁹ sâlih kimselere ve Ehl-i beyt'e sebbetmeleridir. Kendilerinin Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'inden olduklarını iddia etmelerine rağmen, onun soyundan 12 imam dışında

⁸⁴ Krş. Kummî/Nevbahtî, *Şîî firkalar*, 202; Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 310-314; Cemil Hakyemez, "Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/10 (2006/2), 29-49.

⁸⁵ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni's-şevaiib*, 118.

⁸⁶ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni's-şevaiib*, 119.

⁸⁷ İmâmiyye Şiası'nda takıyye inancı ve teşekkülü hususunda bkz. Cemil Hakyemez, "Şîî Takıyye İnancının Teşekkülü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (2004/2), 129-146.

⁸⁸ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni's-şevaiib*, 105.

⁸⁹ İmâmiyye Şiası'nın sahâbe hakkındaki görüşleri için bkz. Etan Kohlberg, "Some Imâmî Shi'î Views on the Companions", *In Praise of the Few Studies in Shi'î Thought and History*, edit. Amin Ehteshami (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2020), 51-84.

kalan kişilere, Ali evladından bu 12 imam dışında, hilafet iddiasıyla ortaya çıkanlara sebettiklerini, üstelik bu kişilerin, kendi imamlarının çocukları olup olmamasını da önemsemediklerini dile getirir. Buna Ca'fer Sâdık'ın imam olduğuna inanmalarına rağmen, onun çocukları ve hatta torunlarına dahi sebbetmelerini örnek verir. Onların isimlerinin içerdiği Şîa yani taraftar olma durumunun böyle çirkin fiillerle uyuşmadığını ifade eder.⁹⁰ Dameğânî, onların, dinlerini sebbetmeye dönüştürdüklerini, yaptıkları bu kötü fiil sebebiyle simâlarında ne kadar ibadet etseler de kaybolmayan bir siyahlık olduğunu belirtir.⁹¹

Bu mezhep mensuplarının inançlarından biri de açamadıkları bir kapı olduğu zaman, sebbetmenin o kapıyı açacağına dair inançlarıdır. Dameğânî, sebbetmenin gıybet ve laf taşıyıcılığından daha ağır bir günah olduğunu dile getirir ve bu fiilin yanlışlığını âyetler ve hadislerle delillendirir. Ayrıca İsnâşeriyye'nin benimsedikleri mezhep imamlarının sebbeden, beddua ve lanette bulunan kimseler olmamalarına rağmen onların, şeytana dahi sahâbeye ve sâlih kimselere ettikleri kadar sebbetmediklerini zikreder.⁹²

Sonuç olarak Dameğânî'nin düşüncesine göre; hadislerde ahir zamanda ortaya çıkacağı haber verilen Mehdî, İsnâşeriyye'nin inandığı gibi Hüseyin evladından 12. İmam değil de Hasan evladından olacaktır. Yine Hasan el-Askerî de oğlu olmadan vefat etmiştir. Dolayısıyla bu mezhep mensuplarının varlığına inandığı 12. İmam, tarihi gerçek bir şahsiyet olmayıp, kurgu bir kimsedir.⁹³

2.3. İsmâiliyye

Şîa'nın üçüncü ana kolu olarak İsmâiliyye'yi ele alan Dameğânî, bu mezhep hakkında genel bir bilgilendirme yaptıktan sonra bu mezhebe verilen isimleri ve bu isimlendirmelerin sebeplerini açıklar. Akabinde bu mezhebin eleştirilen bazı görüşlerini ele alır.

Dameğânî, İsmâîlilerin ümmetin icmâsı ile inkâr ehli, Bâtınî kâfirler olduklarını, zâhiren Müslüman gözükmelerine rağmen Hz. Muhammed ümmetine mensup olmadıklarını belirtir. Böyle değerlendirilmelerinin birçok sebebi bulunduğunu dile getirerek bu sebepleri şöyle sıralar: Vahyi inkâr eden bu fırkaya göre resûller, Allah ile doğrudan iletişime geçen insanlar değildir; onlar Allah'ın ruhânî delilleri, sembolleridir.⁹⁴ Bu mezhebin âlimleri astrolojiden başka bir ilimle

⁹⁰ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ anî's-şevaib*, 105.

⁹¹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ anî's-şevaib*, 108.

⁹² Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ anî's-şevaib*, 108-9.

⁹³ Dameğânî'nin İmâmiyye Şiası'na yönelik eleştirileri hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, *Şemseddin ed-Dameğânî ve itikâdî İslâm mezheplerine yaklaşımı*, 97-118.

⁹⁴ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ anî's-şevaib*, 106.

pek ilgilenmemektedirler. Astroloji ile de toplulukların bilmediği gayba dair bilgileri biliyormuş izlenimi vermek için ilgilenmekte, güneş tutulmasının tam tarihini vermek suretiyle de ünlerini yaymaktadırlar. Yeniden dirilme ve kabir azabı, cennet ve cehennem varlığını da inkâr etmektedirler. Tenâsüh inancını benimsemektedirler. Bu anlayışlarına göre ruhlar kadîmdir ve bedenlerde dolaşmaktadırlar.⁹⁵ Bu bilgilerin makâlât kitaplarında onlar hakkında meşhur olmuş bilgiler olduğunu zikreden Dameğânî, bu bilgileri muhaliflerinden gizlemeye çalışsalar da kendi metinlerinde bulunduğunu belirtir. İslâm âlimlerinin bu mezhebin sapkın görüşlerine karşı çıktıklarını ve onlara cevaplar verdiklerini ifade eden Dameğânî, ortaya çıktıkları günden kendi zamanına kadar, İran'da ve yaşadıkları diğer yerlerde fitneye sebep olduklarını ve onların, tehlikeli fitneleri ve büyük hileleri olduğunu dile getirir.⁹⁶

İsmâiliyye ile İsnâşeriyye'nin aralarında bazı farklar bulunduğunu da vurgulayan Dameğânî, İsmâiliyye'nin imamlarının 7 tane, bekledikleri, gâib imamın da İsnâşeriyye'nin gâib imamından farklı olduğunu belirtir. Yine İsnâşeriyye İsmâil'in imametini inanmazken İsmâiliyye'nin inandığını zikreder.⁹⁷

İsmâiliyye'nin birçok farklı ismi bulunduğunu belirterek, onlardan bazılarını şu şekilde aktarır: Bâtıniyye, Seb'iyye, Hürremdîniyye, Ta'lîmiyye, Karâmita, Karmâtiyye, Hürremiyye, Bâbekiyye, İsmâiliyye, Muhammeriyye, Ehl-i Davet, Mazdekiyye.⁹⁸ Bunlardan, farklı olarak zikredilenlere kısaca işaret edecek olursak; Hurremiyye isminin, Farsça, kendisinden etkilenilen ve kendisi ile rahatlanan lezzetli şey anlamındaki, hurm/hurrem kelimesinden geldiğini ve Hurremiyye'nin Mazdekilerin lakabı olduğunu belirtir. Abbâsî halifesi Mu'tasım döneminde Abbasoğullarına karşı ayaklanan, Azerbeycanlı Bâbek'e tâbî olmaları nedeniyle Bâbekiyye olarak isimlendirildiklerini kaydeder. Babek'in isyanında kıyafetlerini kırmızı renge boyamaları ve sembollerinin kırmızı olması nedeniyle Muhammira diye isimlendirildiklerini ifade eder.⁹⁹

2.3.1. İsmâiliyye'nin Eleştirilen Görüşleri

Dameğânî, İsmâiliyye'nin eleştirilen görüşlerinden bazılarını ele alır. Bu mezhep mensuplarının, kendilerine tâbî olan insanlara fırka içinde yüksek konumlara gelinceye kadar zâhid olarak yaşamaları ve haram kılınan hususlardan

⁹⁵ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni'ş-şevâib*, 128. Krş. Muzaffer Tan, "Erken Dönem İsmaililik ve Temel Görüşleri", *EKEV Akademi Dergisi* XIII/39 (2009), 82-84; Ali Avcu, "İsmâilîlik", Mehmet Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (ed.), *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 151.

⁹⁶ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni'ş-şevâib*, 128.

⁹⁷ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni'ş-şevâib*, 125.

⁹⁸ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni'ş-şevâib*, 128.

⁹⁹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni'ş-şevâib*, 123-124.

hassasiyetle kaçınmalarını öğütleyerek onlardan söz aldıklarını belirtir. Yüksek derecelere ulaşıncı da kendilerince şeriatı iptal ettiklerini, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve onun soyuna iftirada bulunmaya başladıklarını zikreder.¹⁰⁰

Yıldızların ve aritmetiğin tesirine inanan bu grubun, bütün dinî ahkâmlarında takvimi kullanarak onun tesirini kabul ettiklerini ve bu yolla da Nebî'nin şeriatını göz ardı ettiklerini kaydeder. Bunun sonucu olarak da Müslümanlardan bir gün önce oruç tutmaya başladıklarını, bir gün önce haccettiklerini ve diğer Müslümanlardan önce iftar ettiklerini belirtir. Allah tarafından helal kılınan şeyleri haram, haram kılınanları da helal saydıklarını ifade eder. Aritmetiğin tesirine sıkı bir şekilde inanan bu insanların aritmetiğin verilerine başvurmadan ya da aritmetik verilerine ters bir iş yapan tabiiilerinin doğruya erişemeyeceği ve işlerinde muvaffak olamayacakları inancına sahip olduklarını zikreder.¹⁰¹ Bu ve yukarıda İsmaililerle ilgili aktarılan bazı görüşler, onların kısmen de olsa bilimsel gelişmeleri takip etmeye çalıştıkları, bu çerçevede oruca başlama zamanını sadece gözle görmeye değil bu araştırmalarına göre tespit etmeye çalıştıkları intibahı vermektedir.

İsmailiye mensuplarının eleştirilen diğer bir görüşünün, imamları ve davetçilerinin, kendilerine bir sır ya da gizli bir bilgi/haber getiren toplulukların günahlarını para mukabilinde bağışlayabildiklerini iddia etmeleri olduğunu aktarır. Bu iddialarını Kur'ân'dan; "İnananlara söyle, Allah'ın (ceza) günlerinin geleceğini ummayanları (şimdilik) bağışlasınlar..." (Câsiye 45/14) âyeti ile temellendirdiklerini belirten Dameğânî, onların bu âyeti bağlamından kopararak, iddiaları doğrultusunda farklı yorumladıklarını ifade eder.¹⁰²

Bir diğer eleştiri konusu ise bu mezhep ehlinin, Kur'ân ve Sünnet'ten kaçınmalarıdır. Dameğânî, onların, Kur'ân'ın, Hz. Osman'ın sözleri olduğunu ileri sürdüklerini, Sünnet'in de Hz. Muhammed'in devri bittiği için artık geçersiz olduğuna ve kendi imamlarının sünnetinin geçerli olduğuna inandıklarını belirtir. Yine "Korunmuş bir kitaptadır. Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir." (Vâkıa 56/78-79) âyetinde geçen korunmuş kitaba da yaratılmışlardan ancak melekler gibi tertemiz olanların ulaşabileceğine inandıklarını ifade eder.¹⁰³

Dameğânî, bu mezhep ehlinin, şeriatın çelişkiler barındırdığını iddia ettiklerini, hurûf-u mukattaa veya ümmetten hiçbir âlimin yorum yapmadığı konuları/ayetleri bularak bunlar hakkında insanların zihinlerinde şüpheye yol açabilecek söylentiler yaydıklarını ifade eder. Onların bu şekilde yorumladıkları âyetlere örnek olarak şunu verir: "...size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikahlayın..." (Nisâ 4/3). Onların bu âyetten dil kuralları

¹⁰⁰ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlısa ani's-şevaib*, 128.

¹⁰¹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlısa ani's-şevaib*, 126.

¹⁰² Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlısa ani's-şevaib*, 127.

¹⁰³ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlısa ani's-şevaib*, 127.

çerçevesinde dokuz eşliliğin çıkarılmasının mümkün olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Hz. Peygamber'e mükâfat olarak dörtten fazla kadınla evliliğe izin verildiği bir durumda, başka insanlar için de buna izin verilebileceğini iddia ettiklerini aktarır. Onların bununla kalmayıp, tâbîlerine dahi göstermedikleri eserlerinde dokuz eşliliğin üzerine çıkılmasını da meşru gördüklerini zikreder. Bu mezhep ehlinin bir adım daha ileri giderek nikahsız ilişkiyi de mubah gördüklerini vurgulayan Dameğânî, bu görüşlerini de; "De ki: 'Allah'ın, kulları için yarattığı zîneti ve temiz rızkı kim haram kılmış?'..." (A'râf 7/32) âyetine dayandırdıklarını dile getirir. Ayrıca bu âyeti delil getirerek içki, hınzır eti yeme ve homoseksüellik gibi haram kılınanları da mubah gördüklerini aktarır.¹⁰⁴

Bu mezhep ehlinin kendileri haricinde Müslümanların tamamının kan ve mallarını mübah görüp, ellerine fırsat geçse onları ortadan kaldırmak istediklerini, ancak Allah'ın onları yüzüstü bıraktığını, savaş için ateş yakma/fitne teşebbüsünde buldukları her durumda, Allah'ın bu ateşi söndürüp, bu fırka mensuplarını da baş aşağı bıraktığını ifade eder.¹⁰⁵

Dameğânî, onların namaz, zekât ve miras konularında da ümmete muhalif görüşler ortaya attıklarını, beş vakit namazda çoğaltmalar yaparak, ikişer ikişer kıldıklarını, cemaatle namaz kılmadıklarını belirtir. Miras konusunda altının miras olarak bırakılmayıp, imama verilmek üzere mezhep içerisindeki daîlerine teslim edilmesi gerektiğine inandıklarını ifade eder.¹⁰⁶

Son olarak da bu mezhep mensuplarının her sene ifada ve Gadir gecesi olarak isimlendirdikleri bir gece tertip ederek, bu toplantıya erkekler ve kadınların katıldıklarını, söylenildiğine göre söz konusu gecelerin bazılarında da kandilleri söndürerek, haramları mübah kıldıklarını aktarır. Bu söylentiye İsmâîlîler reddetmelerine karşın diğer sapkın görüşlerinin de bu söylentiden daha aşağı kalır bir yanı olmadığını belirtir.¹⁰⁷

Bu ifadelerin önemli bir kısmı, İsmaililerin kendi kaynaklarından tespit edilip, teyit edilememektedir. Dolayısıyla yazarın, İsmaililer hakkındaki kanaati ve bakış açısını ortaya koyar niteliktedir.

Nihayetinde Dâmeğânî, risaleyi yazmasına sebep olan ve hangi mezhebe ittiba edilmesi gerektiğini soran arkadaşına, önce Hz. Peygamberden "Gönlüne sinmeyi bırak ve kalbinin kendisinde sekinet bulduğunu da öne geçir, kendisinde sekinet bulmadığını da bırak"¹⁰⁸ hadisini aktarır. Sonra şayet imkânı varsa ve ehliyet/yetkinlik niteliklerini taşıyorsa, Kur'ân ve Sünnet ile yetinip, sahâbe ve tâbîîn gibi yaşamasını, bunu yapamıyorsa ve âlim bir kimseyi taklid

¹⁰⁴ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa ani's-şevaib*, 128.

¹⁰⁵ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa ani's-şevaib*, 129.

¹⁰⁶ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa ani's-şevaib*, 130.

¹⁰⁷ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa ani's-şevaib*, 130.

¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, 29, 18001.

etmesi gerekmekeyse, böyle bir durumda, taklid edeceği kimsenin yaşadığı hayatı, hâli ve metoduna dikkat etmesini, ayrıca faziletli ve zâhid olmaya da hassasiyet göstermesini tavsiye eder. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet mezhebinden birini taklid etmeyi isterse, onlardan en iyisinin Süfyân Sevrî (161/778), Fudayl b. İyâz (187/803), Cüneyd-i Bağdâdî (297/909), Serî es-Sakatî (251/865) gibi temsilcileri bulunan Sûfîyye olduğunu zikreder. Bunlar içinden de Ehl-i Sünnet mensuplarına yaptığı eleştirilerden uzak kimseyi bulur ve kendi kalbine de sinesine o kişiye uymasını önerir. Şîa'dan bir grubu taklit etmek isterse, onların en takvalısının Zeydiyye olduğunu, Zeydîlerin zâhid olanlarının, tavsiye ettiği Sünnî Sûfî grubu gibi, dünya ve dünyevî işlerle değil, sadece kendileriyle meşgul kimseler olduklarını belirtir. Onlardan birini taklid etmek isterse de önemli bir kısmını yukarıda aktardığımız Şîa hakkındaki eleştirilerini taşımayan birini bulduğu takdirde ona uymasını tavsiye eder.¹⁰⁹

Sonuç

Köken olarak İranlı ama Irak'ta yaşamış olan ve İmâmiyye mezhebi üzere yetiştirilen Şemseddin ed-Dameğânî, eğitim ve seyahat için İslâm dünyasının birçok yerini gezmiş ve İslâm mezhepleri mensuplarını yerinde görüp tanıma fırsatı bulmuştur.

Dameğânî'nin yaşadığı dönem eldeki veriler ışığında 7./13. yüzyıl olarak tespit edilebilmektedir. Başta Bağdat ve Irak olmak üzere genel olarak İslâm dünyasında onun yaşadığı zaman diliminin siyasî, sosyal ve kültürel açıdan sancılı bir dönem olduğu göze çarpmaktadır. Nitekim söz konusu dönemde Müslümanlar bir taraftan Moğollarla mücadele etmekte, bir taraftan da Haçlılara karşı koymaya çalışmışlardır. Bu sancılı süreçte Irak'ta 5 asır varlığını sürdüren Bağdat merkezli Abbasî Devleti de yıkılmıştır. Bu siyasi durumun ve savaşların neticesi olarak Müslümanların içinde bulunduğu karamsar durumda, aklî ilimlerden ziyade tasavvufî-dinî hareketlere yönelmeye yol açmıştır. Böylece Müslümanların, yaşadıkları maddi çöküşü maneviyatla onarmanın yollarını aradıkları söylenebilir. Nitekim bu dönemin, tasavvuf önderlerinin gerek halk gerek devlet nezdinde büyük itibar gördükleri tarihî bir dönem olması da tesadüf olmasa gerektir. Yine bu yüzyıl Sünnî İslâm dünyasının İsmâîlîlere karşı ilmî ve askerî olarak büyük bir mücadele yürüttüğü bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Bütün bu tarihi arka plan, içinde bulunduğu şartlar bağlamında Dameğânî'nin eserinde tekfir edilebilecek tek fırkanın Bâtınîler/İsmâîlîler olduğunu söylemesi ve onların, kendilerini Müslümanmış gibi gösterdiklerini ifade etmesi dikkat çekicidir. Yine onun Sünnîlerin Sûfîlerinden, Şîîlerden de Zeydîlerin zâhid olanlarından takdirle

¹⁰⁹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâni'ş-şevâib*, 132-133.

bahsetmesi vakıyla uyumludur. Nitekim ona göre bu dönemde Zeydiyye, İmâmiyye'den güç ve etkinlik bakımından daha ön plandadır.

Dameğânî, 73 Fırka hadisini klasik mezhepler tarihçilerinden ayrılarak çoğunluğun hak üzere olmadığını naklî delillerinden biri olarak zikretmekte ve eserini bu hadise göre tasnif etmemektedir. Ehl-i Sünnet içerisinde Haşvîlik, Cehmîlik ve Eş'ârîlik'i ele alan Dameğânî'nin, Hâricîlerin de zamanla Ehl-i Sünnet'e dönüştüğü ifade etmesi dikkat çekicidir. O eserinde Mâtürîdiyye mezhebinden bahsetmez. Bu durumun muhtemel sebeplerinden biri, Dameğânî'nin yaşadığı dönemde bu mezhebin Irak, çevresi ve yazarın gittiği beldelerde henüz etkili olmaması olabilir. Mu'tezîle'nin ise zamanla Şîa'ya dâhil olduğuna dikkat çeken Dameğânî Şîa'yı da İsnâaşeriyye, Zeydiyye ve İsmâiliyye şeklinde üç ana kol olarak ele almaktadır.

İmâmiyye mezhebi üzere yetişen Dameğânî, kendi ifadesiyle, hayatının ilerleyen dönemlerinde bu mezhepten ayrılmış, ancak başka bir mezhebe de geçmemiş ve neticede herhangi bir mezhebe mensup olmadığını dile getirmiştir. O, kişinin ehliyeti/yetkinliği varsa Kur'ân, Sünnet, ashab ve tâbîn'in görüşleriyle yetinmesinin daha faziletli olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte bir kimsenin ilmî yeterliliği bu seviyede değilse, uyacağı mezhebi/şahsı titiz bir şekilde araştırması gerektiğini ifade etmektedir.

Dameğânî, dönemindeki mevcut mezheplerden Ehl-i Sünnet'ten temsilcileri Süfyân Sevrî, Fudayl b. İyâz, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî olan Sûfiyye'den, Şîa'dan da Zeydiyye'nin zâhid olanlarından takdirle bahsetmektedir. Dolayısıyla onun eserinde de sıklıkla bahsettiği Sûfiyye öyle anlaşılmaktadır ki klasik ve felsefî anlamdaki Sûfilikten daha ziyade zühd ve zâhitliktir. Nitekim bu şahıslara eserinde çokça atıfta bulunurken felsefî manadaki Sûfiyye'ye ise olumsuz atıflar ve îmâlarda bulunmaktadır.

Şîî İmâmî bir gelenek içerisinde yetişmiş bir şahsın bu mezhepten ayrıldıktan sonra söz konusu mezhebe yönelttiği eleştiriler belki de onun en ilgi çekici yönlerinden birisidir. Onun artık İmâmî bir şahıs olmadığı da bu mezhebe yönelttiği eleştirilerden gayet açık bir biçimde anlaşılmaktadır. Bütün bunların yanında görüşlerini temellendirirken başta Zeydiyye ile Mu'tezîle olmak üzere zaman zaman da Ehl-i Sünnet'e daha yakın bir duruşa sahip olduğu dikkat çekmektedir. Zeydiyye'den Cârûdiyye fırkasının benimsediği görüşlerine ilişkin zikrettiği fikirler de genel makâlât metinlerinden farklı olması bakımından önem taşımaktadır.

Sonuç olarak mezheplerin birbirlerini ölçsüzce tekfir ettiği bir dönemde yaşayan Şemseddin ed-Dameğânî, bu durumdan rahatsız olmuş, bir arkadaşının konuya ilişkin sorusunu da vesile kılarak mezheplere ilişkin fikirlerini ifade ettiği böyle bir eser kaleme almıştır. O, bu dönemde Bâtıniyye/İsmâiliyye haricinde herhangi bir fırkanın doğrudan küfürle itham edilemeyeceğini ifade etmiş, diğer

mezhepler hakkındaki eleştirilerini de ifade ettiği aklî ve naklî delillerle gerekçelendirmiştir.

Kaynakça

- Aslan, Ali. *Bâkılânî'nin Keşfü Esrârî'l-Bâtıniyye adlı eserinin tahkik ve tahlili*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018.
- Aydın, Şeyma. *Şemseddin ed-Dameğânî ve İtikâdî İslâm Mezheplerine Yaklaşımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bağdâdî, Abdulkâhir el-. *Ehl-i Sünnet Akâidi: -Kitâbu Usûlü'd-dîn*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Baskı., 2016.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 7. baskı., 2014.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temimi Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Dârülfünun İlahiyat Fakültesi, 1928.
- Benli, Yusuf. "Rafıza Adlandırılmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler". *Hikmet Yurdu* 1/1 (2008), 31-69.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Dameğânî, Şemseddin Abdüssamed b. Abdullah Alevî. *el-Cevheretü'l-hâliisa ani's-şevaib fi'l-akaidi'l-menkume ala cemi'l-mezâhib*. thk. Abdullah b. Yahyâ es-Süreyhî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Eren, Muhammet Emin. *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2014.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 2. Baskı, 1969.
- Gökalp, Yusuf. *Şîî Geleneğe Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydilik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Hakyemez, Cemil. "Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/10 (2006/2), 29-49.
- Hakyemez, Cemil. "Şîî Takiyye İnancının Teşekkülü". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004/2), 129-146.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yâkût. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- Kohlberg, Etan - Bulut, Halil İbrahim. "İmâmiyye Şîası Geleneğinde 'Râfizî' Terimi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)* II/2 (2004), 117-124.
- Kohlberg, Etan. "Some Imâmî Shi'î Views on the Companions". *In Praise of the Few Studies in Shi'î Thought and History*. edit. Amin Ehteshami. 51-84, Leiden: Koninklijke Brill NV, 2020.

- Köktaş, Yavuz. “Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (2003), 113-143.
- Kummî/Nevbahtî. *Şii fırkalar = Kitabü'l-makalat ve'l-fırak Fıraku's-Şîa*. çev. Hasan Onat vd. Ankara : Ankara Okulu, 2004.
- Maviş, Nezir. “Râfıza İsminin Şîî Düşünce ve İmâmiyye ile İltisâkı”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 294-316.
- Oktan, Yusuf. “Mehdînin Nesebi Hakkındaki Rivâyetlerin Yorumlamasında Mezhebî Temâyül”. *İslâmî İlimler Dergisi* 16/2 (2021), 7-30.
- Râzî, Seyyid Murteza b. Dâî Hasan er-. *Tabsiratü'l-Avâm fi Marifet-i Makâlât-i Enâm*. thk. Abbas İkbâl Aştıyanî. Tahran: Esatir, 2. Baskı, 1383.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet - Mehmet Ümit (ed.). *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2022.
- Seber, Abdülkerim. “Muasır Şii Alimlerin Kur'an'da Tahrif İddialarına Bakışı: Şii Kur'an Tarihleri Çerçevesinde Bazı Tespitler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 767-792.
- Şahavatov, Sabuhi. “İmâmiyye Şîası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 22 (2014), 43-61.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Tan, Muzaffer. “Erken Dönem İsmaililik ve Temel Görüşleri”. *EKEV Akademi Dergisi* 13/39 (2009), 73-86.
- Ümit, Mehmet. “Kur'an'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydî Tepki”. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Ocak 2006), 65-80.
- Ümit, Mehmet. “Zeydiler ile Hanefiler Arasındaki İlişkiler Üzerine”. *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu* 1 (2017), 281-294.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Yaşaroğlu, Hasan. *Taberistan Zeydileri*. Ankara: Afşar Matbaası, 2012.
- Yoncalık, Yalçın. *Tabsiratü'l-Avâm Adlı Eserde Şii fırkalar ile İlgili Görüşler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 5 Sayı | Issue: 2 Aralık | December 2023

Lübnan'ın Cebel-i Âmil Bölgesinde Şiî İlim Geleneğinin Oluşumu

The Formation of the Shi'ite Scientific Tradition in the Jabal 'Âmil Region of Lebanon

Duran ESKİ

<https://orcid.org/0000-0002-4234-5360> | eskiduran@gmail.com

Arş. Gör. Dr., Giresun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Giresun/TÜRKİYE
Res. Assist. PhD, Giresun University, Faculty of Divinity, Giresun/TÜRKİYE

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 05.12.2023

Kabul Tarihi | Date Accepted: 29.12.2023

Yayın Tarihi | Date Published: 31.12.2023

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1400407>

Atıf/Citation: Eski, Duran. "Lübnan'ın Cebel-i Âmil Bölgesinde Şiî İlim Geleneğinin Oluşumu". *Turkish Journal of Shiite Studies* 5/2 (Aralık 2023): 138-165. doi: 10.48203/siader.1400407

Etik Beyan: Bu makale "Şiî-Usûlî Gelenekte Cebel-i Âmil Bölgesinin Yeri: Muhammed b. Mekki el-Âmilî (Şehîd-i Evvel) Örneği" başlıklı Doktora tezinden üretilmiştir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Copyright & License: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

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

Öz

Cebel-i Âmil bugün Güney Lübnan olarak bilinen bir bölgedir. Bazı Şîî alimler, bu bölgede Şîîliğin yayılmasını Ebû Zer'e (öl. 32/653) dayandırmaktadır. Bu görüşün desteklenmesi oldukça zor olup bölgede Şîîliğin ne zaman yayıldığı ise tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte toplumun Şîî görünümünün 4./10. asırdan itibaren belirginleştiği söylenebilir. Şehîd-i Evvel lakabıyla bilinen Muhammed b. Mekkî el-Âmilî (öl. 786/1384), Cizzîn merkezli olarak yürüttüğü faaliyetlerle Cebel-i Âmil bölgesinin ilmî ve kültürel açıdan gelişmesine katkı sağlamıştır. Ondan önce bölgede yetişen bazı âlimler olmakla birlikte Şehîd-i Evvel, Cebel-i Âmil bölgesinde ilim geleneğinin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Görüşleri ve telif etmiş olduğu eserleri ile bir ekol haline gelmiştir. Cebel-i Âmil bölgesi Şehîd-i Evvel'den sonraki süreçte en önemli Şîî merkezlerinden biri olmuştur. Bu çalışmada kaynaklardan elde edilen bilgiler çerçevesinde Cebel-i Âmil bölgesinde Şîîliğin yayılması, ilmî hareketliliğin ortaya çıkışı ve Şehîd-i Evvel ile birlikte kurulmaya başlayan medreseler bağlamında Şîî ilim geleneğinin oluşum süreci ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Lübnan, Cebel-i Âmil, Şîî, Şehîd-i Evvel.

Abstract

Although there is disagreement about its historical borders, Jabal 'Âmil is a region known today as Southern Lebanon. Some Shi'ite scholars attribute the spread of Shi'ism in this region to Abu Dharr (d. 32/653). This view is very difficult to support and it is not known exactly when Shi'ism spread in the region. However, Shi'ism has been prominent in society since the 4/10th century. Muhammad ibn Makkî known as al-Shahîd al-Awwal (d. 786/1384) contributed to the scientific, cultural and social development of the Jabal 'Âmil region with the activities he carried out based in Jezzîne. Although there were some scholars who grew up in the region before him, al-Shahîd al-Awwal was accepted as the founder of a scientific tradition in the Jabal 'Âmil region. al-Shahîd al-Awwal has become a school with the methods, views and the works he has compiled. Jabal 'Âmil region became one of the most important Shi'ite centers in the period after al-Shahîd al-Awwal. In this study, the spread of Shi'ism in the region of Jabal 'Âmil, the scientific revival, and the formation of the Shi'i scholarly tradition in the context of the madrasas that began to be established with al-Shahîd al-Awwal are discussed.

Keywords: History of Islamic Sects, Lebanon, Jabal 'Âmil, Shi'a, al-Shahîd al-Awwal.

Giriş

Cebel-i Âmil bölgesi, batıda Akdeniz, güneyde Filistin, doğuda Ürdün, Hûle, Vâditteym ve Bekâ' beldeleriyle Lübnan dağlarının bir kısmı, kuzeyde ise eski dönemlerde el-Ferâdis diye bilinen Evvelî ırmağı ile çevrilmiştir.¹ Bunun yanı sıra Tarşîhâ'nın yakınından geçen Karn ırmağını² veya Safed'i³ güney sınırı olarak kabul edenler de vardır.

Günümüzde ise Cebel-i Âmil, aşağı yukarı güney Lübnan sınırlarına eşit olarak kabul edilmektedir.⁴ Halbuki geçmişte bölgenin sınırı daha geniş olarak algılanmıştır. Nitekim *Mu'cemü'l-Büldân*'da Safed, Cebel-i Âmil'e dahil edilmiştir.⁵ Ayrıca *Emelü'l-Âmil*'in Cebel-i Âmil'de yetişen ulemâya tahsis edilen birinci cildinde Meşgarâ ve Kerek kökenli âlimlere de yer verilmiş ve bu âlimler için de "el-Âmilî" nisbesi kullanılmıştır.⁶

Bu bölgenin Cebel-i Âmil ismiyle anılması, Âmile kabilesine nispetle olmuştur. "Âmile"nin kim ya da kimler olduğu hususunda kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Yaygın görüşe göre, Cebel-i Âmil'e yerleşen Âmile kabilesi, Yemen Araplarından bir kabile olup Âmile b. Sebe'ye nispet edilmektedir.⁷ Ayrıca bu bölge

¹ Muhsin el-Emîn, *Hitatu Cebeli Âmil* (Beyrut: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1983), 61; Süleyman Zâhir, "Cebelü Âmil 1", *el-İrfân* 31 (1942), 36; Mustafa Öz, "Cebeliâmil", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/251.

² Ahmet Rıza, "Benû Âmile", *el-İrfân* 31 (1945), 220; Muhammed Kâzım Mekkî, *el-Hareketü'l-Fikriyye ve'l-Edebiyye fi Cebeli Âmil* (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1402/1982), 11; Muhammed Kâzım Mekkî, *Müntalaku'l-Hayâti's-Sekâfiyye fi Cebeli Âmil* (Beyrut: Dâru'z-Zehrâ, 1411/1991), 46; Muhammed Takî el-Fakîh, *Cebelü Âmil fi't-Târih* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1406/1986), 15; Muhammed Câbir Âlu Safâ, *Târîhu Cebeli Âmil* (Beyrut: Dâru'n-Nehâr, t.y.), 24; Süleyman Zâhir, *Safahâtü min Târîhi Cebeli Âmil* (Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 2002), 23.

³ Muhammed b. Abdirezzâk b. Muhammed Kürd Ali, *Hitatu's-Şâm* (Dimaşk: Mektebetü'n-Nûrî, 1983), 6/247; Mustafa Mahmud Sübeytî, *el-Hayatü'l-Fikriyye li'l-Ekalliyâti'l-Mezhebiyye fi Lübnan fi'l-Ahdi'l-Memlûki* (Beyrut: Dâru'l-Mevâsım, 1427/2007), 136.

⁴ Sabrina Mervin, "Shi'ites in Lebanon", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 30 Ekim 2020).

⁵ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 3/412.

⁶ Bk. Muhammed b. el-Hasan el-Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Bağdad: Mektebetü'l-Endelüs, t.y.), 1/30, 56, 121, 129, 134, 141.

⁷ Emîn, *Hitat*, 47, 50. Âmile kabilesinin seylü'l-arım sırasında Lahm, Cüzâm ve Gassân gibi kabilelerle birlikte Bilâd-ı Şam'a doğru hareket ettiği ve Dimaşk yakınlarındaki Cebel-i Âmil olarak bilinen yere yerleştiği kaynaklarda geçmektedir. Bk. Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988), 2/194; Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer* (el-Matbaatül-Huseyniyye el-Mısıriyye, t.y.), 4/22; Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fi Sinâ'ati'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 4/89.

için Cebel-i Celîl,⁸ Cebel-i Halîl,⁹ Bilâd-ı Bişâra¹⁰ ve Bilâd-ı Metâvile¹¹ gibi farklı isimler de kullanılmıştır. Lübnan Devleti kurulduktan sonra ise bu bölgeye resmi bir isim olan Güney (Cenûb) veya Güney Lübnan denilmiştir.¹²

Cebel-i Âmil bölgesinin ilk fıkıh medresesi olarak bilinen Cizzîn (Cezzîn) medresesini kuran¹³ Şehîd-i Evvel, bu yönüyle bölgedeki Şîî (İmâmiyye) ilim geleneğinin teşekkülünde öncü olarak kabul edilmiştir.¹⁴ Şehîd-i Evvel'in 786/1384 yılındaki idamından yaklaşık bir asır sonra 9./15. asrın sonları ve 10./16. asrın başlarında Cebel-i Âmil, en önemli Şîî ilim merkezi haline gelmiştir. Bu dönemde çoğu İran'a, Irak'a ve Mekke'ye yerleşen en az yüz elli sekiz âlim yetiştirmiştir.¹⁵ Şehîd-i Sâni (öl. 965/1558) zamanında Cebel-i Âmil'in bir köyündeki cenaze

⁸ Cebel-i Celîl, Cebel-i Âmil'den önceki ismi olup Âmile kabilesinin yerleştiği yerdir. Ca'fer el-Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn* (Dimaşk: el-Ma'hedü'l-Fransiyyü li Şarki'l-Ednâ, 2005), 21; Ali Dâvud Câbir, *el-Halkatü'd-Dâ'a min Târîhi Cebeli Âmil* (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1426/2005), 20.

⁹ Bu isim *el-Kâmil*'de geçmektedir. Burada geçen bilgilere göre, Haçlıların Tibnîn kalesini kuşatması sırasında Melikü'l-Azîz (589/1193-595/1198) ve askerleri, Cebel-i Âmil olarak bilinen Cebel-i Halîl'e gitmiştir. Bk. İbnü'l-Esîr Ebu'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 10/147. Diğer taraftan Muhsin Emîn, *Hitat*'da İbnü'l-Esîr'e atıfla Cebel-i Âmil'in isimlerinden birinin de "Cebel-i Hayl" olduğunu ama böyle bir isimlendirmenin sebebini bilmediğini kaydetmiştir. Bk. Emîn, *Hitat*, 51. *el-Kâmil*'in başka baskılarında Emîn'in dediği gibi bu isim "Cebel-i Hayl" şeklinde de geçmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, haz. Muhammed Yusuf ed-Dukâk (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 10/247. Bu durumda farklı baskılarda geçen Cebel-i Halîl (جبل الخليل) veya Cebel-i Hayl (جبل الخيل) şeklindeki yazımlardan birisi yanlıştır. Bu bakımdan harflerin noktasız yazılmasından ya da müstensihlerin hatalı noktalamasından kaynaklanan sebeplerle bu ismin aslının Cebel-i Celîl (جبل الجليل) olması da muhtemeldir.

¹⁰ Cebel-i Âmil'in kuzey kısmına -Şakîf kalesine nispetle- Bilâd-ı Şakîf veya Şakîf Arnûn, güney kısmına ise Bilâd-ı Bişâra denilmiştir. İki birlikte Bişaratân olarak da anılmıştır. Bu iki bölgenin arasını Litâni nehri bölmektedir. Ayrıca Bilâd-ı Bişâra, Cebel-i Âmil'in tamamını kapsayacak şekilde de kullanılabilir. Emîn, *Hitat*, 133; Fakîh, *Cebelü Âmil*, 15; Mekkî, *el-Hareketü'l-Fikriyye*, 12; Sabrina Mervin, "Âmil, Jabal", *Encyclopaedia of Islam Three* (Erişim 20 Ekim 2020).

¹¹ Şîî bölgesi anlamındadır. Metâvile ismi Cebel-i Âmil, Ba'lebek ve Cebel-i Lübnan Şîilerine özel bir lakaptır. 11./17. asrın sonlarından itibaren kullanılmıştır. Emîn, *Hitat*, 67; Mekkî, *el-Hayâtü's-Sekâfiyye*, 65; Sübeytî, *el-Hayâtü'l-Fikriyye*, 136; Mustafa Öz, "Metâvile", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/404.

¹² Ca'fer el-Muhâcir, *et-Te'sîs li Târîhi's-Şîa fi Lübnân ve Sûriye* (Beyrut: Dâru'l-Melâk, 1992), 229.

¹³ Süleyman Zâhir, "Sılatü'l-İlm beyne Dimaşk ve Cebel-i Âmil", *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmîyyi'l-Arabî* 9/5 (Dimaşk 1929), 274; Muhammed Mehdî el-Âsafî, "Taktîm", *er-Ravzatü'l-Behiyye fi Şerhi'l-Lüm'ati'd-Dimaşkiyye*, nşr. Muhammed Kelânter (Necf: Menşûrâtü Câmîati'n-Necef ed-Dîniyye, 1386), 1/84, 115; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/437-438.

¹⁴ Zâhir, "Sılatü'l-İlm", 273-274; Âsafî, "Taktîm", 1/115; Muhammed Hüseyin el-Emânî, *eş-Şehîdü'l-Evvel: Fakîhü's-Serbedârân*, çev. Kemal es-Seyyîd (Kum: Müessesetü Ensâriyân, 1415/1995), 47-48; Sübeytî, *el-Hayâtü'l-Fikriyye*, 154.

¹⁵ Rula Abisaab, "Shi'ite Beginnings and Scholastic Tradition in Jabal Âmil in Lebanon", *The Muslim World* 89 (1999), 15.

töreninde yetmiş müctehidin toplandığı kaydedilmiştir.¹⁶ 11./17. asırda vefat etmiş önde gelen Şîî âlimlerin kökenlerine bakıldığında ise Bahreyn'den otuz üç, Esterabad'dan on beş, Irak'ın güneyindeki Cezâir'den on bir, Horasan'dan on, Şiraz ve Necef'ten sekizer âlime kıyasla Âmilî nisbeli yüz kadar âlimin olduğu görülmektedir.¹⁷

907/1501 yılında Tebriz merkezli olarak kurulan Safevî Devleti, kendilerine yardımcı olmaları amacıyla Irak, Bahreyn ve Cebel-i Âmil bölgelerinden İmâmî ulemâyı İran'a davet etmişlerdir.¹⁸ Bunlar arasında Cebel-i Âmil, beyin göçünün/ulemâ ithalinin ilk ve en etkili durağı olmuş ve Safevîlerin ilk dönemlerinden son dönemlerine kadar bu bölgeden göçler devam etmiştir.¹⁹ Safevî Devleti'nin en köklü ve kalıcı icraatı İran'ın Şîîleştirilmesi olup bu da büyük oranda dışarıdan gelen özellikle Âmilî nisbeli âlimlerin eliyle gerçekleşmiştir.²⁰ Arjomand, Safevî Devleti'nin ilk 140 yılı boyunca Cebel-i Âmil ulemâsının, son 50 yılında da Bahreyn ulemâsının İran'da etkin olduğunu ileri sürmektedir.²¹ Bu noktada Cebel-i Âmil bölgesinin tarihin belli bir döneminde en önemli Şîî ilim merkezlerinden biri olduğunu söylemek mümkündür.

1. Cebel-i Âmil Bölgesinde Şîîliğin Yayılması

Şîîliğin Cebel-i Âmil bölgesinde ne zaman ve nasıl yayıldığı tartışmalı bir konudur. Hür el-Âmilî (öl. 1104/1693) tarafından ortaya atılan görüşe göre;

“Cebel-i Âmil bölgesinin Şîîliği diğer yerlere nazaran en eski olan Şîîliktir. Nitekim Ebû Zer (öl. 32/653), Halife Osman (23/644-35/656) döneminde Şam'a sürgün edilince bir müddet burada kalmış ve bu süre zarfında birçok kişi Şîî olmuştur. Muâviye'nin (41/661-60/680) kendisini merkezden uzaklaştırmasıyla birlikte de Ebû Zer, Cebel-i Âmil'e gitmiştir. O günden beri bu bölge Şîî olarak kalmıştır. Bu bakımdan Medine, Mekke, Tâif, Yemen, Irak ve Acem diyarında bulunan az sayıdaki Şîî istisna edilirse,

¹⁶ Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1/15; Emîn, *Hitat*, 74.

¹⁷ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'î Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University, 1985), 122-123. Momen, bu verileri Muhammed Ali el-Keşmîrî'nin *Nücümü's-Semâ fi Terâcimi'l-Ulemâ* adlı eserine dayandırmaktadır.

¹⁸ Albert Hourani, “Cebel-i 'Amil'den İran'a”, çev. Habib Kartaloğlu, *Usûl İslâm Araştırmaları* 23/23 (2015), 220; Ali Mürüvve, *et-Teşeyyu' beyne Cebel-i Âmil ve İran* (London: Riyad er-Rayyes li'l Kütüb ve'n-Neşr, 1987), 43; Andrew J. Newman, “The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran”, *Die Welt des Islams* 33 (1993), 66-67; Rula Jurdi Abisaab, “The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change”, *Iranian Studies* 27 (1994), 103-104; Rula Jurdi Abisaab, “Jabal 'Amil”, *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 29 Aralık 2020).

¹⁹ Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şîîliğin Seyri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 263-264.

²⁰ Çelenk, *İran'da Şîîliğin Seyri*, 256.

²¹ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and The Hidden Imam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 129.

Cebel-i Âmil bölgesi Şîliğin ilk kabul edildiği ve o dönemde en çok Şîin bulunduğu yerdir.”²²

Hür el-Âmilî'nin bu görüşü, Âmilî müellifler tarafından benimsenmiş ve Ebû Zer'e nisbet edilen Meys ve Sarfend'deki iki mescid, Ebû Zer'in bölgedeki faaliyetlerine delil olarak getirilmiştir.²³ Ayrıca Muâviye'nin adeti üzerine bölgenin bazı yerlerini mecburi ikamet ve hapis olarak kullanması sebebiyle de Ebû Zer'i buraya göndermiş olabileceği belirtilmiştir.²⁴ Muhsin Emîn'e göre, bu iki mescidin Ebû Zer tarafından buralarda dolaştığı sırada inşa ettirilmesi veya insanların onun ikamet ettiği yerde mescit yaparak ona nispet etmeleri mümkündür.²⁵ Âmililerin sözlü tarihinde de memleketlerinde Şîliğin Ebû Zer tarafından yayıldığı düşüncesi kabul görmüştür. Hatta kendilerini Ebû Zer'in Şîleri (Şîatü Ebî Zer) olarak isimlendirmiş ve bunu nesiller boyunca aktarmışlardır.²⁶

Elimizdeki verilere göre ise Ebû Zer, Bilâd-ı Şam'da bulunduğu sıralarda buranın valisi Muâviye'nin bazı harcamalarını ve Müslümanların mallarını Allah yolunda infak etmeyip biriktirmelerini eleştirmiştir. Ebû Zer'in faaliyetlerinden rahatsızlık duyan Muâviye, onu Halife Osman'a şikayet ederek Medine'ye çağrılmasını sağlamıştır.²⁷ Fakat Hür el-Âmilî'nin ifade ettiği gibi “Muâviye'nin Ebû Zer'i Cebel-i Âmil'in köylerine doğru sürgün ettiği ve buralarda Şîliği yaydığı” varsayımını destekleyecek bir bilgi ise yoktur.²⁸ Kaynaklarda böyle bir ifadenin geçmemesiyle ilgili olarak Ali Mürüvve, tarihçilerin muhtemelen bu durumdan haberdar olmadıkları ya da mevcut yönetimden duyulan korku sebebiyle takıyye yapılarak bu sürecin gizli tutulmasından kaynaklanmış olabileceği şeklinde bir açıklama yapmıştır.²⁹ Bununla birlikte Ebû Zer, o sıralarda Hz. Ali taraftarlığını yaymış olsa bile bu düşünce daha sonraki dönemlerde Cebel-i Âmil'de gelişen Şî görüşlerinden oldukça uzak olmalıdır³⁰ ve muhtemelen “siyasi bir taraftarlıktan” öteye geçmemektedir.

²² Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1/13.

²³ Bkz. Emîn, *Hıtat*, 83-84; Mekkî, *el-Hayâtü's-Sekâfiyye*, 61; Fakîh, *Cebelü Âmil*, 34-39; Câbir, *el-Halkatü'd-Dâ'i'a*, 57-59.

²⁴ Mekkî, *el-Hareketü'l-Fikriyye*, 23; Mekkî, *el-Hayâtü's-Sekâfiyye*, 61. Nitekim Muâviye, Hz. Osman'ın katil zanlılarından yakaladığı kimseleri Cebel-i Celil'in bir yerinde hapsedmiştir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/157-158.

²⁵ Emîn, *Hıtat*, 84.

²⁶ Fakîh, *Cebelü Âmil*, 38; Âlu Safâ, *Târîhu Cebeli Âmil*, 233.

²⁷ İbn Sa'd Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 4/170-171; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîh* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 4/283-284; Abdullah Aydınlı, “Ebû Zer el-Gıfârî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/267.

²⁸ Abisaab, “Shi'ite Beginnings”, 5-6.

²⁹ Mürüvve, *et-Teşeyyu'*, 13.

³⁰ Abisaab, “Shi'ite Beginnings”, 6. Neticede Şî fikirlerin gelişimi bir an da değil, süreç içerisinde kademeli olarak gerçekleşmiştir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîliği* (Ankara: TDV Yayınları, 1993); Etan Kohlberg, “İmâmiyye'den

Şîî âlim Ca'fer el-Muhâcir de Ebû Zer'in Cebel-i Âmil'de Şîîliği yaydığı iddiasını efsane nitelendirmiştir. Ona göre, iki defa Şam'da bulunan Ebû Zer'in sürgünden önce geldiği dönemde Beyrut ve Beytül-Makdis arasında hareket ederken bu iki yerin ortasındaki Cebel-i Âmil'den geçmesi ya da bir müddet burada kalması mümkündür. Fakat Ebû Zer'in burada kalıcı büyük bir etkisi olmamıştır. Bu durum insanların geçmişlerini ünlü motiflerle süslemeye çalışmasından kaynaklanmaktadır.³¹

Diğer taraftan Hamdân kabilesi gibi Şîî eğilimleri olan bazı kabilelerin 4./10. asırdan önce Cebel-i Âmil'e yerleşmesiyle bölgede Şîîliğin yayılmış olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur.³² Nitekim Yemenli Hamdânîler Ba'lebek, Trablus ve çevreleri gibi Lübnan'ın ve genel olarak Bilâd-ı Şam'ın çeşitli yerlerine gelip yerleşmişlerdir.³³ Ayrıca Emevîler döneminde Bizans saldırılarını önlemek için Lübnan'ın sahil kesimlerinin imar ve iskanına önem verilmiş ve bazı kabileler burada iskan edilmiştir.³⁴ Bu kabilelerden biri olan Benî Rebîa ve söz konusu Hamdânîler'in, Hz. Ali taraftarı oldukları ve Siffin savaşında onun yanında yer aldıkları kaydedilmiştir.³⁵ Yine Cebel-i Âmil'e yakın bir noktadaki Ürdün şehri Taberiyye'de Kufe'den gelen Eş'ariyye kabilesi çoğunluk olarak bulunmaktadır.³⁶ Makdîsî, Taberiyye'nin Şîî olduğunu belirtmiştir.³⁷ Bu bakımdan Cebel-i Âmil'de Şîîliğin yayılması konusunda bu gibi kabile göçlerinin etkisinin olması imkan dahilindedir.

Bunların yanı sıra Rula Abisaab, erken dönem Irak toplumunun Şîîleşme süreciyle kıyaslayarak Cebel-i Âmil'in dinî tarihine yönelik bazı ipuçları elde edilebileceğini söylemektedir. Nitekim Kufe ve Basra, Emevîler'e muhalif ideolojiyi besleyen, sosyo-ekonomik kötüleşme ve sınıf ayrılıklarından muzdarip iki şehirdir. Yezid (60/680-64/683), babası Muâviye'nin yerine geçince ona ilk karşı çıkanlar

İsaşeriyye'ye", çev. Cemil Hakyemez, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3, (2005), 288-301.

³¹ Muhâcir, *et-Te'sîs li Târîhi's-Şîa*, 21-33; Ca'fer el-Muhâcir, *eş-Şîa fi'l-Âlem* (Ba'lebek: Merkezü Bahâeddîn el-Âmilî, 2019), 67-68.

³² Abisaab, "Shi'ite Beginnings", 6.

³³ Detaylı bilgi için bk. Muhâcir, *et-Te'sîs li Târîhi's-Şîa*, 91-157; Ca'fer el-Muhâcir, *Şîatü Lübnân ve'l-Müntalaku'l-Hakîkî li-Târîhihi* (Ba'lebek: Dâru Bahâeddîn el-Âmilî, 1434/2013), 35-69.

³⁴ Ya'kûbî Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Vâzlı, *Büldân*, nşr. Muhammed Emîn Dinnâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 164-165; Mustafa L. Bilge, "Lübnan (Tarih)", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/244.

³⁵ Muhâcir, *et-Te'sîs li Târîhi's-Şîa*, 72-73; Muhâcir, *Şîatü Lübnân*, 37-38; Ca'fer el-Muhâcir, "eş-Şehidü'l-Evvel: asruhü, sîretühü, a'mâlühü ve mâ mekese minhâ", *Mevsûatü's-Şehîdî'l-Evvel: el-Medhal* (Kum: Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1435/2014), 150.

³⁶ Ya'kûbî, *Büldân*, 165; Muhâcir, *et-Te'sîs li Târîhi's-Şîa*, 255.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991), 179.

Kufeliler olmuş ve Hz. Hüseyin'e heyet göndererek ondan Emevîler'e karşı bir isyan başlatmasını istemişlerdir. Buna benzer bir şekilde Âmilî toplumunun da Şîliği muhalefet aracı olarak gören bazı gruplara ev sahipliği yapmış olması mümkündür.³⁸

Erken dönemde Cebel-i Âmil'de Şîliğin yayılması konusunda kaynaklarda yeterli bilgi olmasa da genel olarak Bilâd-ı Şam'da Şîliğin yayılması 4./10. asır itibarıyla gerçekleşmiştir. Halep'te yönetimi elinde bulunduran Hamdânîler'in (333/944-394/1004) ve ardından bölgenin büyük bir bölümünü ele geçiren Fâtîmîlerin (297/909-567/1171) bu konuda önemli rolleri olduğu düşünülmektedir.³⁹ Bu dönemde İslâm toprakları genel olarak Şîî yöneticilerin elinde bulunmuştur. Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de Fâtîmîler, Irak ve İran'da Büveyhîler (320/932-454/1062), Halep ve Musûl civarında Hamdânîler hakimiyet kurmuştur. Bundan dolayı Büveyhîlerin 334/945 yılında Bağdat'ı ele geçirmelerinden Selçukluların 447/1055 yılında Bağdat'ı almasına kadar olan döneme "Şîî Asrı" denilmiş ve bu asrı Selçukluların sona erdirdiği kabul edilmiştir.⁴⁰

Suyûtî (öl. 911/1505), 364/974 yılı olaylarını anlatırken söz konusu tarihte ve bundan sonraki dönemde Râfıza'nın Mısır'da, Şam'da, doğuda ve batıda aşırı derecede yayıldığını ifade etmiştir.⁴¹ Makdîsî de, Filistin ve Ürdün şehirlerinden olan Taberiyye'nin, Nablus'un ve Kades'in yarısının, Amman'ın çoğunluğunun Şîî olduğunu kaydetmiştir.⁴² 440/1048 yılı civarında Halep'teki fakihlerin İmâmiyye mezhebi üzerine hüküm verdikleri belirtilmiştir.⁴³ Lübnan'ın sahil kesimindeki Trablus, Sayda ve Sur'da da Şîîler vardır.⁴⁴ Özellikle Trablus'ta İmâmî Şîî olan Ammâroğulları (462/1070-502/1109) bağımsızlığını ilan ederek müstakil bir hanedanlık kurmuştur. Dâru'l-Hikme adında bir medrese ve yüz bin cildi aşan bir kütüphane inşa ederek şehrin Şîî ilim merkezi haline gelmesi için çaba göstermiştir.⁴⁵ Burada Şerîf el-Murtazâ'nın (öl. 436/1044) öğrencisi Abdülazîz b. Berrâc et-Trablusî (öl. 481/1088) uzun bir süre kadılık yapmıştır.⁴⁶ Sonrasında da

³⁸ Abisaab, "Shi'ite Beginnings", 7.

³⁹ Emîn, *Hitat*, 86; Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 214.

⁴⁰ Ahmet Güner, *Büveyhîler'in Şîî-Sünnî Siyaseti* (İzmir: 1999), 184; Adem Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şîa* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 2; Adem Arıkan, "Abbâsî Halifesi Nasır Lidinillâh'ın Şîî Siyaseti", *İlahiyat Akademik Dergisi* 5 (2017), 149, 160.

⁴¹ Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ* (Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1425/2004), 291.

⁴² Makdîsî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 179.

⁴³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/283; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa* (Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1403/1983), 1/201.

⁴⁴ Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme* (el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993), 57-61.

⁴⁵ Kürd Ali, *Hitatu's-Şâm*, 4/33; Muhâcir, *Şiatü Lübnân*, 116, 127-128; Abdulkemim Özeydın, "Ammâroğulları", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/76.

⁴⁶ Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/188.

bu görevi öğrencisi Es'ad İbn Ebî Rûh (öl. 520/1126'den önce) devralmıştır.⁴⁷ Bu bilgiler, Şîîliğin Bilâd-ı Şam'da 4./10. asırdan itibaren giderek yayıldığını göstermektedir. Bu süreç Memlûkler (648/1250-923/1517) dönemiyle birlikte Sünnîlik lehine tersine dönmüştür. Selçukluların 5./11. asırda başlattığı bölgeyi Sünnîleştirme çalışmaları Memlûkler tarafından pekiştirilmiştir.⁴⁸

Cebel-i Âmil'de ise Fâtîmîlerin gelmesinden önceki dönemde Hamdânîler'in elinde bulunan Halep ve Cebel-i Âmil arasındaki maddî ve manevî etkileşimin, Âmilî bölgelerde İmâmîliğin gelişmesine katkı sağlamış olması mümkündür.⁴⁹ Fâtîmîlerin bölgede hakimiyet kurmasıyla birlikte ise Âmilîler, daha hür bir ortama sahip olmuşlardır.⁵⁰ İmâmîyye ile İsmâilî kurumlar arasındaki mezhebî farklılıklara rağmen İsmâilî kelâm ve fihkî, Cebel-i Âmil'in dinî ve ilmî kültüründe mevcut olan temel imâmet esaslarını korumuştur.⁵¹

438/1047 yılında Lübnan sahillerinden geçen Nasır Hüsrev (öl. 465/1073'ten sonra), bazı şehirlerin mezhebî durumu hakkında da bilgi vermiştir. Onun kaydettiğine göre, Trablus şehrinin tamamı; Sur'un ise büyük bir kısmı Şîî'dir. Sur'un kadısı ise İbn Ebî Akîl adında bir Sünnî'dir.⁵² Bu ifadeler söz konusu şehirlerde Şîî varlığının daha önceden olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Şâfiî fakihî ve hadisçi Nasr b. İbrahim el-Makdisî'nin (öl. 490/1096) Sur'da on yıl yaşadığı ve Râfıza'dan ona muhalefet eden birçok kimse olmasına rağmen bu şehirde ilmî faaliyetlerde bulunduğu bilgisi de kaynaklarda geçmektedir.⁵³

5./11. asırda Âmilîler ve önde gelen Irak ulemâsı arasında kültürel bir bağlantı olduğu görülmektedir. Nitekim Sur'da doğan ve burada vefat eden Âmilî şair Abdulmuhsîn es-Sûrî (öl. 419/1028),⁵⁴ Şeyh Müfîd (öl. 413/1022) anısına bir ağıt yazmıştır.⁵⁵ Ağıtta Şeyh Müfîd'e yönelik derin ve içten duygularını ifade etmiştir. Bu durum onun Şeyh Müfîd'in çalışmalarını yakından tanıdığını ve Şîî gelenekteki önemini bildiğini göstermektedir.⁵⁶

⁴⁷ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân* (Beirut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1971), 1/386; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 3/294-295.

⁴⁸ Bilge, "Lübnan (Tarih)", 27/246; Cengiz Tomar, "Suriye (Kültür ve Medeniyet)", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/556-557.

⁴⁹ Abisaab, "Shi'ite Beginnings", 8.

⁵⁰ Mekkî, *el-Hayâtü's-Sekâfiyye*, 110.

⁵¹ Abisaab, "Shi'ite Beginnings", 8; Süleyman Zâhir, "Cebelü Âmil 2", *el-İrfân* 31 (1942), 123.

⁵² Nâsir-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 57-61.

⁵³ Ebû Muhammed Affüddîn Abdullah b. Es'ad el-Yâfi, *Mir'âtü'l-Cenân ve 'İbratü'l-Yakzân fi Ma'rifeti mâ Yu'teberu min Havâdisi'z-Zamân* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3/116; Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ* (Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1413), 5/352.

⁵⁴ Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 4/152-153.

⁵⁵ Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 8/95, 98.

⁵⁶ Abisaab, "Shi'ite Beginnings", 9.

Şerîf el-Murtazâ, Sayda ve Trablus ehli için *Cevâbâtü'l-Mesâili's-Saydâviyye* ve *Cevâbâtü'l-Mesâili't-Trablusiyye* adında bazı risâleler kaleme almıştır.⁵⁷ Bu şehirlerdeki Şiîlerden gelen sorulara verilen cevapları içeren söz konusu risâleler de Irak ile kurulan irtibata delalet etmektedir. Yine bu bağlamda Sayda şehrinde olan Ebu'l-Feth es-Saydavî, Trablus kadısı ve Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencisi olan Abdülazîz b. Berrâc et-Trablusî'den ders almıştır.⁵⁸ Başka bir âlim olarak Şeyh Müfîd'in ve Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencisi Kerâcekî, 449/1057 yılında Sur'da ölmüştür. O, zaman zaman Lübnan sahillerindeki Trablus, Sayda ve Sur gibi şehirlerde ikamet ederek buralarda Şiîliğin gelişmesi için gayret göstermiştir. Saydalı Şiîler için *İntifâu'l-Müminîn* ve Surlu Şiîler için *el-Usûl ilâ Mezhebi Âli Rasûl* adlı eserleri telif etmiştir.⁵⁹ Buraya kadar yazılanlardan hareketle Şiîliğin Cebel-i Âmil'de ilk ne zaman yayılmaya başladığı bilinmese de toplumun Şiî görünümünün 4./10. asırdan itibaren belirginleştiği anlaşılmaktadır.⁶⁰

İslâm fethi sırasında halkın çoğu göç ettiği için Cebel-i Âmil'in Sur ve Sayda gibi sahil şeridindeki şehirlerinin nüfusları oldukça az kalmıştır.⁶¹ Daha önce geçtiği üzere buralarda Arap ve İranlı kabileler iskan edilmiştir. Şiîlik zamanla bu şehirlerde yayılmıştır. Cebel-i Âmil'in iç taraflarına gelince Muhâcir, Âmile kabilesinin büyük çoğunluğunun Müslümanlara yenilen Rumlarla beraber göç ettiğini ve dolayısıyla bazı mezralar ve üç küçük köy dışında buraların nüfus bakımından neredeyse boş kaldığını iddia etmiştir.⁶² Ona göre, buralar tam anlamıyla 5./11. asrın sonlarından itibaren Haçlı etkisiyle dolmuştur.⁶³ Muhâcir'in Âmile kabilesinin Rumlarla birlikte göç ettiği ve Cebel'in nüfus bakımından neredeyse boş kaldığı iddiasını desteklemek zor görünmektedir. Çünkü Âmile kabilesinin bir kısmı Rumlarla birlikte gitmiş olsa bile yerleştikleri Cebel-i Celîl bölgesine Cebel-i Âmil isminin verilmesine neden olacak kadar önemli bir nüfusun geride kalmış olması gerekir. Nitekim Ya'kûbî (öl. 292/905'ten sonra), Cebel-i Celîl bölgesinde yaşayan halkın Âmile'den bir topluluk olduğunu açıkça belirtmiştir.⁶⁴ Bu ifadelerden bölgenin söz konusu tarihte Cebel-i Celîl şeklindeki eski adıyla bilindiği anlaşılmaktadır. Ya'kûbî'den yaklaşık bir asır sonra Makdîsî, bu bölgeden

⁵⁷ Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 8/219. Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şîa* (Beirut: Dâru'l-Edvâ, 1403/1983), 5/226.

⁵⁸ Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 2/393. Muhsin Emin, burada bu şahsın Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali b. Osman el-Kerâceki ile aynı kişi olması ihtimali üzerinde durmuştur. Ona göre, Sayda'ya çokça gidip gelmesinden ve bir süre orada kalmasından dolayı ona "es-Saydavî" nisbesi verilmiş olabilir.

⁵⁹ Abdullah Ni'me, "Mukaddime", *Kenzü'l-Fevâid* (Beirut: Dâru'l-Edvâ, 1405/1985), 1/13-16, 23; Mekkî, *el-Hareketü'l-Fikriyye*, 24.

⁶⁰ Abisaab, "Shi'ite Beginnings", 11.

⁶¹ Muhâcir, *Şîatü Lübnân*, 23-26.

⁶² Muhâcir, *et-Te'sîs li Târîhi's-Şîa*, 212-214, 221; Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 34-35; Muhâcir, *Şîatü Lübnân*, 26-27; Muhâcir, *eş-Şîa fi'l-Âlem*, 67-68.

⁶³ Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 41-42, 48-49; Muhâcir, *et-Te'sîs li Târîhi's-Şîa*, 234; Muhâcir, *Şîatü Lübnân*, 29.

⁶⁴ Ya'kûbî, *Büldân*, 164.

artık Cebel-i Âmil şeklinde bahsetmiş ve coğrafi konumu hakkında bilgi vererek güzel köylerin bulunduğunu belirtmiştir.⁶⁵ Dolayısıyla hicri üçüncü asırda bu bölgede Âmile kabilesinden insanların mevcut olduğunu ve bölgenin zamanla Âmile kabilesinin ismiyle anılmaya başlandığını söylemek mümkündür.

Cebel-i Âmil'in iç taraflarındaki nüfusun Haçlı saldırıları etkisiyle daha da artmış olması ise muhtemeldir. Nitekim Haçlıların bölgedeki şehirleri tek tek ele geçirmeye başlamasıyla birlikte bu şehirlerin halkları, onların zulmünden kurtulmak için en yakın dağlara sığınmıştır. Bu bağlamda Sur'dan, Ürdün vadisinden, özellikle Taberiyye'den ve Filistin civarından insanlar Cebel-i Âmil'e göç etmişlerdir.⁶⁶ Burada Taberiyye'nin tamamının ve Sur'un çoğunluğunun Şîî olmasından⁶⁷ hareketle göç eden kimselerin çoğunluğunun da Şîî olduğu söylenebilir.

Cebel-i Âmil'in büyük bir kısmı yaklaşık iki asır boyunca Haçlı yönetiminde kalmıştır. Haçlılar, iç taraflarda Tibnîn, Hûnin ve Şakîf gibi kaleler inşa etmişlerdir.⁶⁸ Onlar Cebel-i Âmil'i imar etmiş ve bu Taberiyye ve Sur'dan gelen göçlerle eş zamanlı olmuştur. Birçok köy bu dönemde ortaya çıkmıştır.⁶⁹ İbn Cübeyr (öl. 614/1217), 580/1184 yılında Bâniyâs'tan Akka'ya yaptığı yolculuk sırasında Cebel-i Âmil'in içinden geçmiştir. Tibnîn'den hareket ettikten sonra yolu üzerinde sıralı köylerin ve düzenli yapıların bulunduğunu, halkının Müslüman olduğunu ve Haçlılarla rahat bir halde yaşadıklarını, yetiştirdikleri mahsüller için vergi ve kişi başı cizye verdiklerini kaydetmiştir.⁷⁰ İbn Cübeyr'in bu ifadeleri, Haçlılar döneminde en azından gittiği yol güzergahındaki imarlaşmayı göstermesi ve buradaki Müslümanların durumu hakkında bazı ipuçları vermesi bakımından önemlidir.

⁶⁵ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 162.

⁶⁶ Câbir, *el-Halkatü'd-Dâ'i'a*, 290; Muhâcir, *et-Te'sîs li Târîhi's-Şîa*, 217, 234; Muhâcir, *Şîatü Lübnân*, 136-137.

⁶⁷ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 179; Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 60.

⁶⁸ Cihâd Bennût, *Harekâtü'n-Nidâl fi Cebeli Âmil* (Beyrut: Dâru'l-Mîzân, 1993), 46, 54.

⁶⁹ Muhâcir, *Cebeli Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 48-50; Muhâcir, *et-Te'sîs li Târîhi's-Şîa*, 220-221. Muhâcir, bu sayfalarda günümüzdeki bazı köy isimlerinin Haçlılar arasında hâkim dil olan Fransızca'ya benzerliği ile ilgili örnekler vererek bu köylerin Haçlılarla birlikte ortaya çıktığına delil getirmektedir.

⁷⁰ Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.), 246-248.

2. Cebel-i Âmil Bölgesinde İlmî Hareketliliğin Ortaya Çıkışı

Cebel-i Âmil bölgesi Şîî âlimlerinin 6./12. asırdan önceki tarihi pek bilinmemektedir.⁷¹ Zira Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*'de bu asırdan sonraki kişilerin biyografisine yer vermiştir. Ayrıca Cebel-i Âmil'de bir ilim geleneğinin kurulmasına öncülük eden Şehîd-i Evvel'in icâzet silsilesi de Âmilî âlimlerden değildir.

6./12. asra geldiğinde ise bu tarihten itibaren Cebel-i Âmil bölgesinde bazı âlimlerin yetiştiğine ve bu âlimlerin ilim öğrenmek amacıyla Hille'ye gittiğine dair bilgiler kaynaklarda bulunmaktadır. Nitekim Hille, İbn İdrîs Hillî (ö. 598/1202), Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277) ve Allâme el-Hillî (ö. 726/1325) gibi âlimler sayesinde 6./12. asırdan itibaren Şîa'nın önde gelen ilim merkezlerinden birisi olmuştur.⁷² Cebel-i Âmil bölgesinden Hille'ye giden İsmâil b. el-Hüseyn el-Avdî el-Cizzînî (öl. 580/1184), bu hususta öncü olarak kabul edilmiştir.⁷³ Hakkında fazla bilgi bulunmayan İsmâil el-Avdî, Irak'a giderek buradaki kutsal mekanları ziyaret etmiş, Hille'de eğitim almış ve sonra memleketi Cizzîn'e geri dönmüştür.⁷⁴

İsmâil el-Avdî'den sonraki dönemde Cebel-i Âmil'de yetişen bazı kişiler de eğitim almak için Irak şehirlerine gitmiştir. Bu bağlamda Cemâlüddîn Yûsuf b. Hâtim eş-Şâmî el-Meşgarî el-Âmilî (664/1265'te hayatta) de Hille'ye gitmiş ve orada Muhakkık el-Hillî, Yahya b. Saîd el-Hillî (öl. 690/1291) ve İbn Tâvûs (öl. 664/1266) gibi âlimlerden ders almıştır. Muhakkık el-Hillî'ye bazı sorular

⁷¹ Cebel-i Âmil bölgesi Şîî âlimlerinin tarihi, araştırmacılar tarafından tartışılan bir konudur. Nitekim Muhsin Emin, Cebel-i Âmil bölgesindeki âlimlerin tarihinin 6./12. asırdan önce neredeyse meçhul olduğunu kaydetmiştir. Ancak ona göre, bu tarihten sonra birçok âlimin ortaya çıkması ve bunun kısa bir sürede meydana gelmesinin mümkün olmaması nedeniyle beşinci ve dördüncü asırda hatta daha öncesinde de âlimlerin bulunması gerekir. Bu âlimlerin de Halep, Trablus ve Sayda'dan buraya göç etmiş olmaları imkan dahilindedir. Diğer taraftan Ca'fer el-Muhâcir ise Muhsin Emin'in bu görüşünü eleştirip hepsine tek tek cevap vermiştir. Ona göre, Cebel-i Âmil'deki âlimlerin 6./12. asırdan önceki durumu neredeyse değil, tamamen meçhuldür. Bu dönemde sadece âlimlerin durumu değil, daha genel olarak kültürel, siyasî ve toplumsal olarak da bir bilinmezlik söz konusudur. Cebel-i Âmil'de birçok âlimin ortaya çıkması ancak Şehîd-i Evvel sayesinde 9./15. asırdan itibaren yani söz konusu asırdan üç asır sonra gerçekleşmiştir. Şehîd-i Evvel öncesinde ise sınırlı sayıda bazı fakihler bulunmaktadır. 6./12. asırdan önce âlimlerin başka şehirlerden Cebel-i Âmil'e hicret etmiş olması ihtimali ise sadece bir varsayımdır. Halep'ten Cebel-i Âmil'e Ebu'l-Kâsım b. el-Hüseyn b. el-Avd el-Esedî'nin (öl. 676/1278) hicreti olmuştur ama bu da 6./12. asırdan sonradır. Krş. Emîn, *Hitat*, 77-78; Mürüvve, *et-Teşeyyu'*, 13-14; Muhâcir, *et-Te'sîs li Târîhi's-Şîa*, 207-211; Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 64-66.

⁷² Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 67.

⁷³ Mekkî, *el-Hareketü'l-Fikriyye*, 25; Mürüvve, *et-Teşeyyu'*, 18; Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 67; Muhâcir, *eş-Şîa fi'l-Âlem*, 68; Abisaab, "Shi'ite Beginnings", 12.

⁷⁴ Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1/41; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 3/319.

yönelmiş ve o da *el-Mesâilü'l-Bağdâdiyye* adlı eserinde bu sorulara cevap vermiştir.⁷⁵

Yine Hille'ye gidip gelen Necmüddîn Tumân b. Ahmed el-Menârî el-Âmilî (öl. 728/1327), Hille müfredatından daha düşük ve kapsamı daha az olsa da Cebel-i Âmil'de dinî bir eğitim-öğretim hareketi oluşturmaya yönelik girişimde bulunmuştur.⁷⁶ Nitekim Şehîd-i Evvel'in babası Mekkî b. Muhammed b. Hâmid el-Cizzînî (öl. 728/1327'den sonra) ve Alâüddîn b. Zühre el-Halebî onun öğrencilerindedir.⁷⁷

Şehîd-i Sâni'nin atalarından biri olan Sâlih b. Müşrif et-Tallûsî (8/14. asrın başlarında hayatta) bu dönemde yetişen Âmilî bir âlimdir. O, *Emelü'l-Âmil*'de Allâme el-Hillî'nin öğrencilerinden biri olarak kaydedilmiştir.⁷⁸

Şîîlerin imamlarından biri olarak vasedilen fakih Cemalüddîn İbnü'l-Hüssâm İbrâhim b. Ebi'l-Ğays el-Buhârî (736/1335'te hayatta), Cebel-i Âmil'de bulunan Mecdel Silm'de ikamet etmiştir. Kendisi insanların değer verdiği bir kimse olmuştur. İbnü'l-Avd el-Esedî ve İbnü Mukbil el-Hımsî'den ilim tahsil etmiştir. Irak'a giderek Allâme el-Hillî'den ders almıştır. İki meclis hazırlayıp bunlardan birini ziyaretçilerle sohbet etmek ve ilmî tartışmalar yapmak, diğerini de ilim talebelerine ders vermek için kullanmıştır. Safedî (öl. 764/1363), onunla uzun tartışmalar yaptığını zikretmiştir. Safedî'nin Kadı Şehâbeddin'den naklettiğine göre, İbnü'l-Hüssâm'la Kadı Şehâbeddin, İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) meclisinde bir araya gelmişler ve ilmî tartışmalarda bulunmuşlardır.⁷⁹ Safedî, bir başka eserinde de İbnü'l-Hüssâm'ın İbn Teymiyye'yi ziyaret ettiğini ve bizzat onunla münazara yaptığını kaydetmiştir.⁸⁰

Öte yandan İbnü'l-Hüssâm'ın hocalarından biri olan Necîbüddîn Ebu'l-Kâsım İbnü'l-Hüseyn b. el-Avd el-Esedî el-Hillî'nin (öl. 677/1278) Halep'ten Cizzîn'e göç edip burada yaşadığı ve ders verdiği görülmektedir. Nitekim Zehebî'nin (öl.

⁷⁵ Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1/190; Muhammed Bâkır Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, thk. Esedullah İsmâiliyyân (Kum: İsmâiliyyân, 1392), 8/199; Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 68-72; Abisaab, "Shi'ite Beginnings", 12. Söz konusu Yûsuf el-Meşgarî, *el-Erba'ün Hadîsen ve ed-Dürrü'n-Nazîm fî Menâkibi'l-Eimme* gibi bazı eserler telif etmiştir.

⁷⁶ Abisaab, "Shi'ite Beginnings", 12; Muhâcir, *et-Te'sîs li Târîhi's-Şîa*, 232; Ca'fer el-Muhâcir, *Neş'etü'l-Fıkhî'l-İmâmî ve Medârisühü* (Beyrut: Merkezü'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2017), 422.

⁷⁷ Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1/103-104; Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, 4/147; Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 73-75, 77.

⁷⁸ Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1/102; Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 75-76.

⁷⁹ Selâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût ve Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000), 6/52-53; Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 78-87.

⁸⁰ Selâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *A'yânü'l-Asr ve A'vânü'n-Nasr*, nşr. Ali Ebû Zeyd v.d. (Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikr el-Muâsır-Dâru'l-Fikr, 1418/1998), 1/107-108.

748/1348) kaydettiğine göre, Râfıza'nın başı, Şîa'nın şeyhi, imamı ve âlimi olan İbnü'l-Avd el-Esedî, Halep'te maruz kaldığı bazı sıkıntılar sebebiyle Cizzîn'e göç etmiştir. Burada halk kendisine hürmet göstermiştir. Doksan küsur sene yaşayıp 677/1278 yılında Cizzîn'de vefat etmiştir.⁸¹ Muhâcir, Şehîd-i Evvel'in babası Mekkî b. Muhammed'in de İbnü'l-Avd el-Esedî'nin öğrencilerinden biri olması ihtimali üzerinde durmuştur.⁸² Bu noktada İbnü'l-Avd el-Esedî'nin Cizzîn'e gelerek burada hayatına devam etmesinin ve tedris faaliyetlerinde bulunmasının Cebel-i Âmil için bir kazanım olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle o, bölgenin ilmî canlanmasına katkı sağlamıştır.

İzzüddîn el-Hasan b. el-Hüsâm el-Âmilî, Allâme el-Hillî'nin oğlu Fahreddin Muhammed'in (öl. 771/1370) derslerine katılmış ve ondan 753/1352 yılında icâzet almıştır.⁸³ Söz konusu icazet tarihinde Şehîd-i Evvel de Hille'de bulunmaktadır. Bu bakımdan Şehîd-i Evvel ile İzzüddîn el-Hasan'ın birbirini tanıması ve hatta Fahreddin Muhammed'den ders almaları sebebiyle ders arkadaşlığı yapmış olmaları mümkündür.

Söz konusu isimlerin dışında A'yânü's-Şîa'da kaydedilene göre, Esedüddîn el-Sâîğ el-Âmilî (8/14. asrın ilk yarısında hayatta) Şehîd-i Evvel'in hem hocası hem kayınpederi hem de babasının amcasıdır. Riyâzî ilimlerde ön plana çıktığı için fakihler arasında meşhur olmamıştır.⁸⁴

3. Cebel-i Âmil Bölgesinde Şîf İlim Geleneğinin Kurucusu: Şehîd-i Evvel

Şehîd-i Evvel'in adı Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Mekkî b. Muhammed b. Hâmid el-Âmilî el-Cizzînî'dir. Bazı aşırı görüşleri benimsediği iddiasıyla yargılanması ve ardından haksız yere idam edildiği gerekçesiyle Şîf literatürde "Şehîd-i Evvel" lakabıyla meşhur olmuştur.⁸⁵ Şehîd-i Evvel, Cebel-i Âmil bölgesindeki Cizzîn'de 724/1324[?] yılında doğmuştur.⁸⁶ Cizzîn'deki ilk eğitimini muhtemelen babası Şeyh Cemâlüddîn Mekkî'den ve Esedüddîn el-Sâîğ el-Âmilî'den almıştır.⁸⁷ 750/1349 yılı civarında ilim öğrenmek amacıyla memleketinden

⁸¹ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003), 15/381-382; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/335.

⁸² Muhâcir, "eş-Şehîdü'l-Evvel", 179.

⁸³ Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1/66-67.

⁸⁴ Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 3/281; Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 78.

⁸⁵ Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", 38/437.

⁸⁶ Muhâcir, "eş-Şehîdü'l-Evvel", 186-187. Krş. Rızâ el-Muhtârî, "eş-Şehîdü'l-Evvel: Hayâtühü ve Âsârühü", *Mevsûatü's-Şehîdi'l-Evvel: el-Medhal* (Kum: Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1435/2014), 39-42.

⁸⁷ Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1/103-104, 185-186; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 3/281; Âsafî, "Takdîm", 1/84-85.

ayrılmıştır. Yaklaşık yedi yıl kalacağı dönemin en önemli Şîî ilim merkezlerinden Hille'ye gitmiştir. Burada kaldığı süre zarfında Kerbelâ'ya da uğrayan Şehîd-i Evvel, Allâme el-Hillî'nin oğlu Fahreddin Muhammed'den, yeğenleri Amîdüddîn ve Ziyâüddîn el-A'recî el-Hüseynî'den ve yine çoğu Allâme el-Hillî'nin öğrencisi olan başka âlimlerden icâzetler almıştır.⁸⁸ Ayrıca Mekke, Medine, Bağdat, Mısır, Dımaşk, Kudüs ve Makâm-ı Halîl İbrâhim'de kırka yakın Sünnî âlimden rivayette bulunmuştur.⁸⁹

Şehîd-i Evvel, daha sonra memleketi Cizzîn'e dönerek bir fıkıh medresesi kurmuş ve öğrenci yetiştirmeye başlamıştır.⁹⁰ Şehîd-i Evvel'in başlattığı bu faaliyetler neticesinde Cizzîn kısa zamanda gelişerek Şîa'nın Hille'den sonraki en önemli ilim merkezi haline dönüşmüştür.⁹¹ Şehîd-i Evvel'den ders almak amacıyla birçok bölgeden öğrenciler Cizzîn'e gelmeye başlamıştır.⁹² Bu tarihten itibaren artık önemli sayıda Âmilî âlim Şîî rical kitaplarında yer almıştır.⁹³

Şehîd-i Evvel, daha Hille'de iken ders vermeye başlamış ve ömrünün sonuna kadar da bunu devam ettirmiştir. Kaynaklarda “Şehîd-i Evvel'in öğrencisi” veya “ondan rivayet eden” kaydıyla geçen yirmi sekiz kişi tespit edilmiştir.⁹⁴ Öğrenci yetiştirmenin yanı sıra eser telifine de önem veren Şehîd-i Evvel'in, büyük çoğunluğu fıkıh ve fıkıh usûlü ile ilgili otuza yakın eseri günümüzde basılmış halde bulunmaktadır. Altmışlı yaşlarda iken idam edilmesi bu eserlerin bir kısmının eksik kalmasına sebep olmuştur. Şîî fıkıh literatürünün en güzel örneklerinden sayılan⁹⁵ ve sadece Şîî âlimlerin görüşlerine yer verilen *ed-Dürûsü's-Şer'iyye fî Fikhi'l-İmâmiyye*, muhtasar ve özgün bir fıkıh kitabı olan *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye fî Fikhi'l-İmâmiyye*, Şîî fıkıhında kavâid literatürünün ilk örneği olan⁹⁶ *el-Kavâ'id ve'l-Fevâ'id*,

⁸⁸ Şehîd-i Evvel'in öğrencilerine verdiği icâzetnamelerde kendisinden ders aldığı hocalara ve onlardan hangi kitapları okuduğuna dair ilmî bağlantılarını ortaya koyan birtakım bilgilere yer vermiştir. Bk. Muhammed Bâkir el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1403/1983), 107/186-201.

⁸⁹ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 107/190. Muhtârî'ye göre bu ifade, Şehîd-i Evvel'in söz konusu yerlere gittiğine değil, bu yerlerde yaşayan âlimlerden rivayette bulunduğu işaret etmektedir. Bu noktada Şehîd-i Evvel'in Mekke, Medine, Bağdat, Dımaşk ve Kudüs'e gittiğine dair deliller bulunmakla birlikte Mısır'a gittiği hususunda bir kayıt yoktur. Bk. Muhtârî, “eş-Şehîdül-Evvel”, 69-70.

⁹⁰ Zâhir, “Sılatül-İlm”, 273-274; Âlu Safâ, *Târîhu Cebeli Âmil*, 234-235; Âsafî, “Takkîm”, 1/84, 115; Mekkî, *el-Hareketü'l-Fikriyye*, 29-30; Çavuşoğlu, “Şehîd-i Evvel”, 38/437.

⁹¹ Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 159; Muhâcir, “eş-Şehîdül-Evvel”, 199; Çavuşoğlu, “Şehîd-i Evvel”, 38/437.

⁹² Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 159.

⁹³ Stefan H. Winter, “Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî “al-Shahîd al-Awwal” (d.1384) and the Shi'ah of Syria”, *Mamluk Studies Review* 3 (1999), 158.

⁹⁴ Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 154-159; Muhâcir, “eş-Şehîdül-Evvel”, 198-199.

⁹⁵ Çavuşoğlu, “Şehîd-i Evvel”, 38/439.

⁹⁶ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 107/187.

eksik kalmış olsa da fikhî meseleleri delilleriyle ve ayrıntılı biçimde inceleyen *Zikra'sh-Şî'a fi Ahkâmi'sh-Serî'a* Şehîd-i Evvel'in en meşhur eserleri arasındadır.

Yaşadığı dönemin en önemli Şîî âlimlerinden biri olan Şehîd-i Evvel'in şöhreti Horasan gibi diğer bölgelere kadar yayılmıştır. Nitekim Serbedârîler'in son yöneticisi Ali Müeyyed (766/1364-783/1382), bir mektup yazarak Şehîd-i Evvel'i Horasan'a davet etmiştir.⁹⁷ Ancak Şehîd-i Evvel, Ali Müeyyed tarafından kendisine teklif edilen bu davete özür beyan ederek icabet etmemiştir. Bununla beraber İmâmîyye fikhına dair yazmış olduğu *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye* adlı eserini, fikhın öğretimi ve uygulanmasında esas alınmak üzere Ali Müeyyed'in elçisi Şemseddin el-Âvî ile Horasan'a göndermiştir.⁹⁸

Şehîd-i Evvel, kendisine izafe edilen sapkın görüşler nedeniyle Memlûkler döneminde 786/1384 yılında yargılanıp idam edilmiştir.⁹⁹ Kaynaklarda konuyla ilgili birtakım belirsizlikler ve farklı anlatılar söz konusudur. Bu nedenle yargılama süreci tam olarak anlaşılamamaktadır.

Şehîd-i Evvel, Muhakkık el-Hillî ve Allâme el-Hillî'den sonra Usûlî düşünceyi geliştirmiş ve ictihad hareketini devam ettirmiştir.¹⁰⁰ Şehîd-i Evvel'in fikh düşüncesi kendisinden önceki âlimlerden oldukça farklı bir şekilde temayüz etmiş, *el-Kavâ'id ve'l-Fevâ'id* ve diğer eserleriyle Şîî fikhına hem metot hem de içerik bakımından yeni bir hüviyet kazandırmıştır. Bu eserler, öğrencileri ile birlikte fikhî faaliyetlerin merkezine yerleşmiştir. Bu yüzden Cebel-i Âmil ve Şehîd-i Evvel isimlerinden bir ekol olarak bahsedilmiştir.¹⁰¹

Şehîd-i Evvel'in kurmuş olduğu Cizzîn medresesinden sonraki süreçte Aynâtâ, Kerek, Meys, Cübâ' ve Meşgarâ gibi Cebel-i Âmil bölgesinin diğer kasaba ve

⁹⁷ Yakûb Ajend, *Kıyâm-ı Şîî Serbedârân* (Tahran: Neşr-i Göstere, 1363), 199-200; Emânî, *eş-Şehîdü'l-Evvel*, 85-87; Muhtârî, "eş-Şehîdü'l-Evvel", 372-373.

⁹⁸ Şehîd-i Sâni Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî, *er-Ravzatü'l-Behiyye fi Şerhi'l-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye*, nşr. Muhammed Kelânter (Necf: Menşûrâtü Câmiati'n-Necef ed-Dîniyye, 1386), 1/24; Kâdı Nurullâh el-Mar'aşî et-Tüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn* (Dâru Hişâm, t.y.), 3/449.

⁹⁹ Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kâdı Şühbe, *Târîhu İbn Kâdı Şühbe*, thk. Adnan Derviş (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabîyye, 1977), 1/134; Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcim-i Ricâli'l-Hadîs*, thk. Muhammed Sâdık Bahru'l-Ulûm (Bahreyn: Mektebetü Fahrâvî, 1429/2008), 141; Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1/182; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 107/185-186.

¹⁰⁰ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi*, 93-94.

¹⁰¹ Hossein Modarressi Tabâtâbâ'i, *An Introduction to Shîî Law: A Bibliographical Study* (London: Ithaca Press, 1984), 49; Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi*, 93; Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", 38/438; Hayreddîn Karaman, "Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 325.

köylerinde başka medreseler de ortaya çıkmıştır.¹⁰² Âmilî nisbesiyle anılan ve Şîî fikhî üzerinde derin tesirler icra eden birçok âlim bu medreselerde yetişmiştir.¹⁰³

4. Cebel-i Âmil Bölgesinde Kurulan Medreseler ve Şîî İlim Geleneği

8./14. asrın ikinci yarısında Cizzîn medresesinin kurulmasıyla başlayıp yaklaşık 10./16. asrın sonlarına kadar devam eden dönem, Cebel-i Âmil bölgesi medreseler tarihinin “kuruluş dönemi” olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁴ Bu dönemde ortaya çıkan medreseler ile birlikte Cebel-i Âmil bölgesi önemli bir Şîî ilim merkezi haline gelmiştir.

Cizzîn Medresesi: Cebel-i Âmil'in kuzeyinde ve Meşgarâ'nın doğusunda bulunan¹⁰⁵ Cizzîn'de 6./12. asırdan itibaren ilmî olarak bir hareketlilik görülmeye başlanmıştır.¹⁰⁶ Bu noktada Cizzîn'in çevresine göre daha gelişmiş bir durumda olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁷ Yukarıda geçtiği üzere burada yetişen İsmâil b. el-Hüseyn el-Avdî el-Cizzînî, Hille'ye eğitim almak amacıyla gitmiştir. Bundan dolayı o, Cebel-i Âmil ile Hille arasındaki bağlantının kurulmasında rol oynayan ilk kişi olarak kaydedilmiştir.¹⁰⁸ Yine İbnü'l-Avd el-Esedî'nin Halep'ten Cizzîn'e göç edip buraya yerleşmesi de bu beldenin önemli bir hale gelmeye başladığını göstermektedir.¹⁰⁹ Şehîd-i Evvel'in burada Cebel-i Âmil bölgesinin ilk fikhî medresesini kurmasıyla birlikte de Cizzîn bir ilim merkezi haline dönüşmüştür.¹¹⁰ Şehîd-i Evvel'den sonraki süreçte de öğrenciler Cizzîn'e gelmeye devam etmiştir. Nitekim Ahmed b. Fehd el-Hillî (öl. 841/1437) Irak'tan Cizzîn'e gelip Şehîd-i Evvel'in oğlu Ziyâüddîn Ebu'l-Kâsım Ali'den ders okumuştur.¹¹¹

¹⁰² Burada söz konusu dönemdeki medrese kavramının fiziksel bir yapıdan ziyade öğrencilerin ders almak için kendisine geldiği âlimin merkezi konumda bulunmasıyla ilişkili olduğunu belirtmek gerekir. Tamara Chalabi, *The Shi'is of Jabal 'Amil and the New Lebanon: Community and Nation State, 1918-1943* (Newyork: Palgrave Macmillan, 2006), 39.

¹⁰³ Öz, “Cebeliâmil”, Ek-1/251.

¹⁰⁴ Adnân Ferhân, *Târîhu Havzâti'l-İlmiyye ve'l-Medârisi'd-Dîniyye inde-ş-Şîati'l-İmâmiyye* (Beirut: Dâru's-Selâm, 1436/2016), 5/145. Ferhan'ın bu taksimindeki diğer dönemler ise “durgunluk dönemi”, “yeniden diriliş dönemi” ve “çağdaş diriliş dönemi” şeklindedir.

¹⁰⁵ Süleyman Zâhir, *Mu'cemü Kurâ Cebeli Âmil* (Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik li Buhûsi fi Tûrâsi Ulemâ-i Cebeli Âmil, t.y.), 1/191.

¹⁰⁶ Mekkî, *el-Hareketü'l-Fikriyye*, 29.

¹⁰⁷ Muhâcir, “eş-Şehidü'l-Evvel”, 180.

¹⁰⁸ Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 67; Muhâcir, *eş-Şîa fi'l-Âlem*, 68.

¹⁰⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/381-382; Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 151-152.

¹¹⁰ Zâhir, “Silatü'l-İlm”, 273-274; Âlu Safâ, *Târîhu Cebeli Âmil*, 234-235; Âsafî, “Takdîm”, 1/84, 115; Mekkî, *el-Hareketü'l-Fikriyye*, 29-30; Çavuşoğlu, “Şehîd-i Evvel”, 38/437.

¹¹¹ Emîn, *Hittat*, 74-75.

Aynâtâ Medresesi: Cebel-i Âmil'in güneyinde yer alan ve Bint-i Cübeyl şehrine yakın olan Aynâtâ'da birçok âlim yetişmiştir.¹¹² 9./15. asrın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilen Zeynüddîn Ca'fer b. el-Hüsâm el-Âmilî el-Aynâtî, Aynâtâ'daki ilmî gelişmenin öncüsü sayılmıştır.¹¹³ Bu kişi, Şehîd-i Evvel'in öğrencisi Hasan b. Eyyûb İbn Necmeddin el-Hüseynî el-A'recî'den rivayette bulunmuştur.¹¹⁴

Zeynüddîn İbnü'l-Hüsâm ve ondan sonra gelen nesille birlikte Aynâtâ ilmî bakımdan önemli bir konuma ulaşmıştır.¹¹⁵ Bu dönemde soyu Büveyhîlere dayanan Nâsır b. İbrâhim el-Büveyhî (öl. 853/1449) genç yaşta ilim öğrenmek için Cebel-i Âmil bölgesine gelmiş ve Aynâtâ'ya yerleşmiştir. Vebadan vefat edinceye kadar da burada yaşamıştır. Şair ve fakih bir kimse olup fıkıh ve usûl kitapları üzerine çok sayıda hâşiye yazmıştır.¹¹⁶ Aynı zamanda mantık, kelâm, akâid ve felsefe konularında çalışmaları olan Ali b. Yûnus en-Nebâtî (öl. 877/1472) gibi bazı Âmilî öğrencilere ders vermiştir.¹¹⁷

İlme verdikleri önemle bilinen Hâtûn ailesi de Aynâtâ'nın fikrî ve kültürel açıdan ilerlemesinde etkili olmuştur.¹¹⁸ Bu aileden biri olan Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Hâtûn, 11 Zilhicce 900/2 Eylül 1495 yılında Muhakkık-ı Sâni el-Kerekî'ye (öl. 940/1534) icâzet vermiştir.¹¹⁹ Muhammed b. Hâtûn'un torunu olan Nî'metullah Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Hâtûn ve onun oğlu Ahmed b. Nî'metullah da kendi dönemlerinde ilmî açıdan mevki sahibi kimseler olmuşlardır. Nitekim hacdan sonra Aynâtâ'ya uğrayan Abdullah b. Hüseyin et-Tüsterî'ye (öl. 1021/1612) 17 Muharrem 988/4 Mart 1580 yılında icâzet vermişlerdir.¹²⁰

Kerek Medresesi: Lübnan dağının güneyinde bulunan Kerek, Cebel-i Âmil'in coğrafi sınırları içerisinde olmasa da Cebel-i Âmil'den bir yer olarak bilinmektedir.¹²¹ Şehîd-i Evvel'in öğrencileri arasında Hüseyin b. Muhammed b. Hilâl el-Kerekî (757/1356'da hayatta) ve Şemseddîn Muhammed b. Abdülâlî el-Kerekî (öl. 808/1405) gibi Kerekli bazı isimler zikredilmiştir.¹²²

Kerek'in ilmî bir merkez haline gelmesinde ise Şehîd-i Evvel'in iki öğrencisinden ders alan İzzeddîn el-Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Aşara el-Kesravânî'nin

¹¹² Emîn, *Hitat*, 327-331.

¹¹³ Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 163, 165; Ja'far al-Muhâjir, "Jabal 'Âmil", *Hawza-yi 'Ilmiyya: Shi'i Teaching Institution*, ed. Gholamali Haddad Adel v.d. (London: EWI Press, 2012), 162.

¹¹⁴ Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1/45.

¹¹⁵ Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 167.

¹¹⁶ Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1/187-188; Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâdu'l-Ulemâ ve Hiyâdu'l-Fudalâ*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Mektebetü Âyetillâhi'l-Uzmâ el-Mar'aş en-Necefi, 1403), 5/232-235.

¹¹⁷ Mekkî, *el-Hareketü'l-Fikriyye*, 75; Abisaab, "Shi'ite Beginnings", 16.

¹¹⁸ Emîn, *Hitat*, 328; Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 169.

¹¹⁹ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 108/20-27.

¹²⁰ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 109/88-96.

¹²¹ Emîn, *Hitat*, 182, 339.

¹²² Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 179-180; Ferhân, *Târîhu Havzâti'l-İlmiyye*, 5/158.

(öl. 862/1457) önemli bir rol oynadığı belirtilmiştir.¹²³ İbnü'l-Aşara'nın bilinen altı öğrencisi vardır. Bunlar arasında ileride geleceği üzere Cübâ'daki ilmî hareketin başlamasına öncülük eden Muhammed b. Ali el-Cübâî (öl. 886/1487) ve Muhakkık-ı Sâni el-Kerekî'nin hocası Zeynüddîn Ali b. Hilâl el-Cezâirî (öl. 928/1521'den önce) bulunmaktadır.¹²⁴

Kerek'te yetişen en meşhur âlim olan Muhakkık-ı Sâni el-Kerekî, Safevî devletinin kurulmasından kısa bir süre sonra devlet yönetimiyle irtibata geçmiştir. Şah İsmail'i birçok kez ziyaret etmiş ve onun idaresinin sonlarına doğru da İran'a göç etmeye karar vermiştir.¹²⁵ Şah Tahmasb (930/1524-984/1576) zamanında dinî meselelerde devlete rehberlik etme konusunda tam yetkili kılınmıştır. 939/1532 yılında çıkan bir fermanla Şah, Kerekî'yi resmen "hâtemü'l-müctehidîn" ve "nâibi imâm" olarak ilân edip ona dinî ve askerî görevlileri tayin ve azil yetkisi vermiştir.¹²⁶ Bu bakımdan Kerekî, Safevîler döneminde Cebel-i Âmil'den İran'a gelen ilk âlimlerden biri ve etkili olanıdır.¹²⁷

Meys Medresesi: Meysü'l-Cebel olarak da bilinen Meys, Cebel-i Âmil'in güneyinde ve Hûle'nin batısında yer alan eski bir yerleşim yeridir.¹²⁸ Daha önce geçtiği üzere Cebel-i Âmil'de Şîîliğin sahabe döneminden itibaren var olduğu iddia edilmiştir. Bu bağlamda Ebû Zer'e nispet edilerek onun bölgedeki faaliyetlerine delil getirilen iki mescitten biri Meys'tedir.¹²⁹

Muhakkık Meysî lakabıyla meşhur olan Ali b. Abdulâlî el-Meysî (öl. 938/1531), Meys medresesinin kurucusu sayılmıştır.¹³⁰ O, Muhakkık-ı Sâni el-Kerekî'den, 879/1475 yılında Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Sayhûnî'den ve 884/1479 yılında Şehîd-i Evvel'in amcaoğlu Muhammed b. Muhammed b. el-Müezzin el-Cizzîni'den icâzet almıştır.¹³¹ Yürüttüğü faaliyetler neticesinde Meys'teki ilmî hareket, kısa bir süre içerisinde önemli bir seviyeye gelmiştir. Bu dönemde Meys, aralarında Şehîd-i Sâni'nin de bulunduğu çeşitli bölgelerden gelen dört yüz öğrenciye ev sahipliği yapmıştır.¹³² Ancak Muhakkık Meysî sayesinde hızlı bir şekilde yükselen bu ilmî hareketin ondan sonraki süreçte de yine hızlı bir şekilde

¹²³ Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 180-181; Muhâjir, "Jabal 'Âmil", 165.

¹²⁴ Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 186-190.

¹²⁵ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi*, 124.

¹²⁶ Cengiz Kallek, "Kerekî, Muhakkık-ı Sâni", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/281; Habib Kartaloğlu, *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 160.

¹²⁷ Mürüvve, *et-Teşeyyu'*, 44; Çelenk, *İran'da Şîîliğin Seyri*, 271.

¹²⁸ Emîn, *Hıtat*, 362; Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 201.

¹²⁹ Emîn, *Hıtat*, 84; Mekki, *el-Hayâtü's-Sekâfiyye*, 61; Fakih, *Cebelü Âmil*, 34-35.

¹³⁰ Âlu Safâ, *Târîhu Cebeli Âmil*, 236; Ferhân, *Târîhu Havzâti'l-İlmiyye*, 5/150.

¹³¹ Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1/123; İsfahânî, *Riyâdu'l-Ulemâ*, 4/118-119; Râmiz Rezzak, *Meysü'l-Cebel Lü'lü'eti Cebeli Âmil* (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1426/2005), 166-167.

¹³² Âlu Safâ, *Târîhu Cebeli Âmil*, 237; Ferhân, *Târîhu Havzâti'l-İlmiyye*, 5/150.

gerilediği ifade edilmiştir.¹³³ İsfahan'a göç edip burada vefat eden Lütfullah el-Meysî (öl. 1033/1623) Meys'ten çıkan en önemli âlimlerden biri olmuştur.¹³⁴

Cübâ' Medresesi: Cebel-i Âmil'in kuzeyinde yer alan Cübâ'da otuzdan fazla âlim yetişmiş ve önemli eserler telif edilmiştir.¹³⁵ Cübâ', Şehîd-i Sâni sayesinde bir ilim merkezine dönüşmüştür.¹³⁶ Ancak Şehîd-i Sâni'den önceki dönemde de Cübâ'lı bazı âlimlerin bulunduğunu belirtmek gerekir.¹³⁷ Özellikle İbnü'l-Aşara'nın öğrencisi Muhammed b. Ali el-Cübâ'î'nin, Cübâ'daki ilmî hareketin başlamasına öncülük eden kişi olduğu kaydedilmiştir.¹³⁸

Önde gelen Şii âlimlerden biri olan Şehîd-i Sâni, 13 Şevval 911/9 Mart 1506 tarihinde Cübâ'da doğmuştur. O, ilk eğitimini babasından almış ve babasının 925/1519 yılındaki vefatından sonra Meys'e giderek Muhakkık Meysî'nin öğrencisi olmuştur. Meys'ten sonra Kerek'e geçmiştir. Daha sonraki süreçte de Dımaşk, Mısır ve Kudüs gibi yerlerde bulunarak değişik mezheplerden birçok âlimden çeşitli konularda dersler almıştır. Çıktığı yolculuklardan sonra her defasında memleketi Cübâ'ya dönerek ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür. 953/1546 tarihinden itibaren yaklaşık iki yıl Ba'lebek'teki Nuriyye medresesinde görev yapmıştır. Buradaki fıkıh derslerini beş mezhep üzerine okutmuştur. 965/1558 yılında da Osmanlı yönetimi tarafından Râfizîlik ve Safevîler lehine faaliyetler yürüttüğü suçlaması ile öldürülmüştür.¹³⁹ Şehîd-i Sâni'nin soyundan gelen on iki âlim "silsiletü'z-zeheb" lakabıyla tanınmaktadır.¹⁴⁰ Kariyeri ve İmâmî fıkına katkısı Şehîd-i Evvel ile benzerlik gösteren Şehîd-i Sâni, Şehîd-i Evvel'in *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye* adlı eserine *er-Ravzatü'l-Behiyye* adında meşhur bir şerh yazmıştır.¹⁴¹

Meşgarâ Medresesi: Batı Bekâ'da bulunup Lübnan dağlarının eteklerinde yer alan Meşgarâ, Cebel-i Âmil bölgesinden sayılan bir yerdir.¹⁴² Daha önce de zikredilen Meşgarâ nisbeli Cemâlüddîn Yûsuf b. Hâtim eş-Şâmî el-Meşgarî el-Âmilî, Şehîd-i Evvel'den önceki dönemde Cebel-i Âmil bölgesi âlimlerinden biri olarak kaydedilmiştir.¹⁴³

¹³³ Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 206.

¹³⁴ Emîn, *Hitat*, 363; Ferhân, *Târîhu Havzâti'l-İlmiyye*, 5/150-151.

¹³⁵ Emîn, *Hitat*, 256-259.

¹³⁶ Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 214.

¹³⁷ Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 214-215; Ferhân, *Târîhu Havzâti'l-İlmiyye*, 5/152-153.

¹³⁸ Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 214.

¹³⁹ Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 7/147-153; Mustafa Öz, "Şehîd-i Sâni", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/440. Şehîd-i Sâni'nin öldürülmesi konusundaki rivayetlerin bir değerlendirmesi için bk. Adem Arıkan, "Zeynüddin el-Âmilî'nin Öldürülmesiyle İlgili İmâmiyye Tabakât Kitaplarındaki Kurguların Değerlendirilmesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 87-112.

¹⁴⁰ Mekkî, *el-Hareketü'l-Fikriyye*, 33.

¹⁴¹ Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesi*, 121.

¹⁴² Emîn, *Hitat*, 356.

¹⁴³ Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1/190; Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 68-72.

Daha sonraki süreçte Meşgarâ'daki ilmî gelişme, Cebel-i Âmil'in diğer yerlerinden farklı bir şekilde gerçekleşmiştir. Buradaki ilmî gelişmenin Hille medresesi ve Şehîd-i Evvel medresesi ile bir bağlantısının bulunmadığı ifade edilmiştir.¹⁴⁴ Bu noktada Hür ailesinin önemli etkileri olduğu belirtilmiştir.¹⁴⁵ Hür el-Âmilî'nin babasının dedesi olan Muhammed b. el-Hüseyn Hür el-Âmilî el-Meşgarî (903/1498'de hayatta) Meşgarâ'daki ilmî gelişmenin öncüsü olarak görülmüştür.¹⁴⁶ Onun soyundan birçok âlim yetişmiştir. Bu âlimlerden Hür el-Âmilî, Ahbâriyye ekolünün önde gelen temsilcilerinden biridir. *Emelü'l-Âmil* adlı eserindeki otobiyografisine göre, 8 Recep 1033/26 Nisan 1624 yılında Meşgarâ'da doğmuştur. Babasının, amcasının, dedesinin ve babasının dayısının yanında başladığı öğrenimini Cübâ'ya giderek devam ettirmiştir. Kırk yıl boyunca Cebel-i Âmil'de kaldıktan sonra İran'a gidip Meşhed'e yerleşmiştir.¹⁴⁷ En önemli eseri *Vesâilü's-Şî'a* olan Hür el-Âmilî, ölünceye kadar Meşhed'de şeyhülislâm ve kâdilkudât makamlarını şahsında birleştirmiştir.¹⁴⁸

Söz konusu medreseler sayesinde Cebel-i Âmil bölgesi, Hille medresesinden sonra mezhebin yeni ilim merkezine dönüşmüştür.¹⁴⁹ Dinî ilimlerde tam bir eğitim müfredatı sunarak kendi kendine yetebilen bir seviyeye ulaşmıştır.¹⁵⁰ Âmilî âlimler, usûlî yöntemin geliştirilmesi konusunda önemli katkılar yapmışlardır.¹⁵¹ Hille medresesinde işlenen itikadî ve fikhî konuları, ilgileri ve toplumlarının ihtiyaçları doğrultusunda kendi eserlerinde müzakere etmişler ve seçici bir şekilde uyarlamışlardır.¹⁵²

Cebel-i Âmil bölgesindeki kırsal ve nispeten fakir kalmış yerlerde böyle bir yüksek ilmî eğitim geleneğinin ortaya çıkması hususunda araştırmacılar tarafından bazı açıklamalar yapılmıştır. Hourani'ye göre bunun iki sebebinin olması mümkündür. İlk sebep, Cebel-i Âmil'in güç merkezlerinden uzak olması ve küçük çapta bir yaşamın sürülmesi sebebiyle, ikamet edenlerin siyasî bir tehlike oluşturmadığı sürece merkezi yönetim tarafından doğrudan kontrol edilmemesi, dolayısıyla bölgenin yerel beyler tarafından yönetilmesi ve bu beylerin Âmilî öğrenim merkezlerini ve âlimlerini himaye etmeleridir. Bu sürece katkı sağlayan diğer bir sebep ise, Sünnî ve Şîî eğitim arasında pratikte kesin bir ayrım olmadığı için burada yetişen Şîî âlimlerin kendi toplumlarının dar kalıpları içerisinde

¹⁴⁴ Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 199, 240.

¹⁴⁵ Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 238.

¹⁴⁶ Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1/154; Muhâcir, *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*, 231-233.

¹⁴⁷ Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 1/141-142.

¹⁴⁸ Hamid Algar, "Hür el-Âmilî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/493.

¹⁴⁹ Abisaab, "Shi'ite Beginnings", 15.

¹⁵⁰ Abisaab, "Shi'ite Beginnings", 18.

¹⁵¹ Ferhân, *Târîhu Havzâti'l-İlmiyye*, 5/228.

¹⁵² Abisaab, "Shi'ite Beginnings", 15.

kalmayıp ister Sünnî ister Şîî olsun bulabiledikleri her âlimden ders almalarıdır.¹⁵³ Bu bağlamda burada Şehîd-i Evvel'in Şîî hocalarının yanı sıra kırka yakın Sünnî âlimden de ders almış olması örnek olarak zikredilebilir. Abisaab ise bunların yanı sıra aile içi bağlantılara dikkat çekmiştir. Onun kaydettiğine göre, bazı köylerde bulunan fakih aileler, babadan oğula bir gelenek olarak ilmin gelişmesine vesile olmuşlardır. Hocalar ve öğrencilerinin birbirleriyle olan ilmî bağlantılarının yanı sıra evlilik ya da akrabalık ilişkilerinin mevcut olması da din adamlarının dayanışmasının güçlenmesine ve seçkin bir grubun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Âmilî medreseleri katı bir şekilde kurumsallaşmak yerine hoca ve öğrenci arasında bireysel ilişkilerin korunmasını teşvik etmiştir.¹⁵⁴ Örneğin Esedüddîn el-Sâîğ el-Âmilî, Şehîd-i Evvel'in hem hocası hem kayınpederi hem de babasının amcasıdır.¹⁵⁵

Sonuç

Lübnan'ın Cebel-i Âmil bölgesinin konu edildiği bu çalışmada, ele alınan meseleler çerçevesinde Şîî ilim geleneğinin oluşum süreci ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak bölgede Şîîliğin ne zaman ve nasıl yayıldığı üzerinde durulmuştur. Şîî âlim Hür el-Âmilî'ye göre, Cebel-i Âmil bölgesinde Şîîliğin yayılması Hz. Osman döneminde Ebû Zer sayesinde olmuştur. Ancak kaynaklarda bu iddiayı destekleyecek bir bilgiye rastlanılmamıştır. Bununla birlikte Hür el-Âmilî'nin görüşü, sonraki bazı alimler tarafından da benimsenmiştir. Diğer taraftan Hamdân, Benî Rebîa ve Eş'ariyye gibi Hz. Ali taraftarı kabilelerin göçleri sebebiyle Şîîlik, Cebel-i Âmil bölgesinde yayılmış olabilir. Ayrıca bölgenin Emevîler'e karşı Şîîliği muhalefet aracı olarak gören bazı gruplara ev sahipliği yapmış olması da ihtimal dahilindedir. Bu noktada Şîîliğin Cebel-i Âmil'de ne zaman yayıldığı tam olarak tespit edilemese de kaynaklardan elde edilen bilgiler ışığında toplumun Şîî görünümünün 4./10. asırdan itibaren belirginleştiğini söylemek mümkündür.

Cebel-i Âmil bölgesi Şîî âlimlerinin 6./12. asırdan önceki tarihi konusunda da yeterli bilgi yoktur. Ancak bu tarihten sonra bölgede bazı âlimlerin ortaya çıktığına ve ilmî bir canlanmanın olduğuna dair bilgiler kaynaklarda yer almaktadır. Bu dönemde yetişen alimler, eğitim almak için Hille'ye gitmişlerdir. İsmâil b. el-Hüseyn el-Avdî el-Cizzînî (öl. 580/1184) de bu konuda öncü olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla burada Cebel-i Âmil bölgesinin ilmî ve kültürel olarak kalkınmasının arka planında Hille ile kurulan söz konusu bağlantının önemli bir katkısı olduğunu belirtmek gerekir.

¹⁵³ Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", 216-218.

¹⁵⁴ Abisaab, "Shi'ite Beginnings", 19.

¹⁵⁵ Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 3/281.

Öte yandan Cebel-i Âmil bölgesinde ilim geleneğinin oluşması, Şehîd-i Evvel sayesinde gerçekleşmiştir. Benimsemiş olduğu usûl ve görüşler, telif etmiş olduğu eserler ile bir ekol haline gelmiş ve kendisinden sonraki alimler belli bir süre onu takip etmişlerdir. Şehîd-i Evvel'in memleketi Cizzîn'de kurduğu medrese, Cebel-i Âmil bölgesinin ilk fıkıh medresesi olarak kabul görmüştür. Cizzîn'deki bu medresenin yanı sıra ilerleyen süreçte Aynâtâ, Kerek, Meys, Cübâ' ve Meşgarâ gibi Cebel-i Âmil bölgesinin diğer kasaba ve köylerinde başka Şîî medreseleri de ortaya çıkmıştır. Şehîd-i Evvel'in 786/1384 yılındaki idamından yaklaşık bir asır sonra Cebel-i Âmil, en önemli Şîî ilim merkezi olmuştur. Dinî ilimlerde tam bir eğitim müfredatı sunarak kendi kendine yetebilen bir seviyeye ulaşmıştır. Âmilî nisbesiyle anılan ve Şîî fıkıhı üzerinde derin tesirler icra eden birçok âlim bu bölgede yetişmiştir.

Kaynakça

- Abisaab, Rula Jurdi. "Jabal 'Âmil". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 29 Aralık 2020. www.iranicaonline.org/articles/jabal-amel-2
- Abisaab, Rula Jurdi. "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change". *Iranian Studies* 27 (1994), 103-122.
- Abisaab, Rula. "Shi'ite Beginnings and Scholastic Tradition in Jabal 'Amil in Lebanon". *The Muslim World* 89 (1999), 1-21.
- Ajend, Yakûb. *Kıyâm-ı Şî'î Serbedârân*. Tahran: Neşr-i Göstere, 1363.
- Algar, Hamid. "Hür el-Âmilî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/493-494. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Âlu Safâ, Muhammed Câbir. *Târîhu Cebeli Âmil*. Beyrut: Dâru'n-Nehâr, t.y.
- Arıkan, Adem. "Abbasî Halifesi Nasır Lidinillâh'ın Şî'î Siyaseti". *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 147-164.
- Arıkan, Adem. "Zeynüddin el-Âmilî'nin Öldürülmesiyle İlgili İmâmiyye Tabakât Kitaplarındaki Kurguların Değerlendirilmesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 87-112.
- Arıkan, Adem. *Büyük Selçuklular Döneminde Şî'a*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and The Hidden Imam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Âsafî, Muhammed Mehdî. "Takdîm". *er-Ravzatü'l-Behiyye fî Şerhi'l-Lüm'ati'd-Dimaşkiyye*. nşr. Muhammed Kelânter. 77-148. Necef: Menşûrâtü Câmîati'n-Necef ed-Dîniyye, 1386.
- Aydınlı, Abdullah. "Ebû Zer el-Gıfârî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/266-269. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Bahrânî, Yusuf b. Ahmed. *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcim-i Ricâli'l-Hadîs*. thk. Muhammed Sâdık Bahru'l-Ulûm. Bahreyn: Mektebetü Fahrâvî, 1429/2008.
- Bennût, Cihâd. *Harekâtü'n-Nidâl fî Cebeli Âmil*. Beyrut: Dâru'l-Mîzân, 1993.
- Bilge, Mustafa L. "Lübnan (Tarih)". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/244-246. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Câbir, Ali Dâvud. *el-Halkatü'd-Dâ'â min Târîhi Cebeli Âmil*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1426/2005.
- Chalabi, Tamara. *The Shi'is of Jabal 'Amil and the New Lebanon: Community and Nation State, 1918-1943*. Newyork: Palgrave Macmillan, 2006.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Şehîd-i Evvel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/437-440. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Çelenk, Mehmet. *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Ebu'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâîl: *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*. el-Matbaatül-Huseyniyye el-Mısriyye, t.y.

- Emânî, Muhammed Hüseyin. *eş-Şehîdü'l-Evvel: Fakîhü's-Serbedârân*. çev. Kemâl es-Seyyîd. Kum: Müessesetü Ensâriyân, 1415/1995.
- Emîn, Muhsin. *A'yânü's-Şîa*. Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1403/1983.
- Emîn, Muhsin. *Hıtatu Cebeli Âmil*. Beyrut: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1983.
- Fakîh, Muhammed Takî. *Cebeli Âmil fi't-Târîh*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1406/1986.
- Ferhân, Adnân. *Târîhu Havzâti'l-İlmiyye ve'l-Medârisi'd-Dîniyye inde's-Şiati'l-İmâmiyye*. Beyrut: Dâru's-Selâm, 1436/2016.
- Güner, Ahmet. *Büveyhîler'in Şii-Sünnî Siyaseti*. İzmir: 1999.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır. *Ravzâtü'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*. thk. Esedullah İsmâiliyyân. Kum: İsmâiliyyân, 1392.
- Hourani, Albert. "Cebel-i 'Amil'den İran'a". çev. Habib Kartaloğlu. *Usûl İslâm Araştırmaları* 23/23 (2015), 213-226.
- Hür el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasan. *Emelü'l-Âmil*. thk. Ahmed el-Hüseyinî. Bağdad: Mektebetü'l-Endelüs, t.y.
- İbn Cübeyr, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed. *Rihletü İbn Cübeyr*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
- İbn Hacer, Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1971.
- İbn Kâdı Şühbe, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed. *Târîhu İbn Kâdı Şühbe*. thk. Adnan Derviş. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabîyye, 1977.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ali Şîrî. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.
- İsfahânî, Abdullâh Efendi. *Riyâdu'l-Ulemâ ve Hiyâdu'l-Fudalâ*. thk. Ahmed el-Hüseyinî. Kum: Mektebetü Âyetillâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1403.
- Kalkaşendî, Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Alî. *Subhu'l-A'sâ fi Sinâ'ati'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Kallek, Cengiz. "Kerekî, Muhakkık-ı Sâni". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/280-282. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Karaman, Hayreddîn. "Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. 319-355. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993.
- Kartaloğlu, Habib. *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Kohlberg, Etan "İmâmiyye'den İsaâşeriyye'ye". çev. Cemil Hakyemez. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3, (2005), 288-301.

- Kürd Ali, Muhammed b. Abdirrezzâk b. Muhammed. *Hitatu's-Şâm*. Dimaşk: Mektebetü'n-Nûrî, 1983.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihâru'l-Envâr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1403/1983.
- Mekkî, Muhammed Kâzım. *el-Hareketü'l-Fikriyye ve'l-Edebiyye fî Cebeli Âmil*. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1402/1982.
- Mekkî, Muhammed Kâzım. *Müntalaku'l-Hayâti's-Sekâfiyye fî Cebeli Âmil*. Beyrut: Dâru'z-Zehrâ, 1411/1991.
- Mervin, Sabrina. "Âmil, Jabal". *Encyclopaedia of Islam Three*. Erişim 20 Ekim 2020. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22954
- Mervin, Sabrina. "Shi'ites in Lebanon". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 30 Ekim 2020. <http://www.iranicaonline.org/articles/shiites-in-lebanon>
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shi' Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University, 1985.
- Muhâcir, Ca'fer. "eş-Şehidü'l-Evvel: asruhü, sîretühü, a'mâlühü ve mâ mekese minhâ". *Mevsûatü's-Şehîdi'l-Evvel: el-Medhal*. 137-284. Kum: Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1435/2014.
- Muhâcir, Ca'fer. *Cebelü Âmil Beyne's-Şehîdeyn*. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-Fransiyyü li Şarki'l-Ednâ, 2005.
- Muhâcir, Ca'fer. *eş-Şîa fî'l-Âlem*. Ba'lebek: Merkezü Bahâeddîn el-Âmilî, 2019.
- Muhâcir, Ca'fer. *et-Te'sîs li Târîhi's-Şîa fî Lübnân ve Sûriye*. Beyrut: Dâru'l-Melâk, 1992.
- Muhâcir, Ca'fer. *Neş'etü'l-Fıkhî'l-İmâmî ve Medârisühü*. Beyrut: Merkezü'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2017.
- Muhâcir, Ca'fer. *Şîatü Lübnân ve'l-Müntalaku'l-Hakîkî li-Târîhihi*. Ba'lebek: Dâru Bahâeddîn el-Âmilî, 1434/2013.
- Muhâjir, Ja'far. "Jabal 'Âmil". *Hawza-yı 'İlmiyya: Shi'i Teaching Institution*, ed. Gholamali Haddad Adel v.d. 157-174. London: EWI Press, 2012.
- Muhtârî, Rızâ. "eş-Şehidü'l-Evvel: Hayâtühü ve Âsâruhü". *Mevsûatü's-Şehîdi'l-Evvel: el-Medhal*. Kum: Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1435/2014.
- Mürüvve, Ali. *et-Teşeyyü' beyne Cebel-i Âmil ve İran*. London: Riyad er-Rayyes li'l Kütüb ve'n-Neşr, 1987.
- Nâsir-ı Hüsrev. *Sefernâme*. el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993.
- Newman, Andrew J. "The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran". *Die Welt des Islams* 33 (1993), 66-112.
- Ni'me, Abdullah. "Mukaddime". *Kenzü'l-Fevâid*. 7-31. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1405/1985.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîliği*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

- Öz, Mustafa. “Cebeliâmil”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/251-252. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Öz, Mustafa. “Metâvile”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/404-405. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Öz, Mustafa. “Şehîd-i Sâni”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/440-441. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özaydın, Abdülkerim. “Ammâroğulları”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/76-77. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Rezzak, Râmiz. *Meysü'l-Cebel Lü'lü'eti Cebeli Âmil*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1426/2005.
- Rıza, Ahmet. “Benû Âmile”. *el-İrfân* 31 (1945), 218-224.
- Safedî, Selâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh. *A'yânü'l-Asr ve A'vânü'n-Nasr*. nşr. Ali Ebû Zeyd v.d. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikr el-Muâsır-Dâru'l-Fikr, 1418/1998.
- Safedî, Selâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût ve Türkî Mustafâ. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000.
- Sübeytî, Mustafa Mahmud. *el-Hayatü'l-Fikriyye li'l-Ekalliyâti'l-Mezhebiyye fi Lübnan fi'l-Ahdi'l-Memlûkî*. Beyrut: Dâru'l-Mevâsım, 1427/2007.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*. Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1413.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-Hulefâ*. Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1425/2004.
- Şehîd-i Sâni, Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî. *er-Ravzatü'l-Behiyye fi Şerhi'l-Lüm'ati'd-Dımaşkiyye*. nşr. Muhammed Kelânter. Necef: Menşûrâtü Câmîati'n-Necef ed-Dîniyye, 1386.
- Tabâtabâ'i, Hossein Modarressi. *An Introduction to Shî'i Law: A Bibliographical Study*. London: Ithaca Press, 1984.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîh*. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387.
- Tahrânî, Âgâ Büziürg. *ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şâa*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1403/1983.
- Tomar, Cengiz. “Suriye (Kültür ve Medeniyet)”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/555-557. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Tüsterî, Kâdı Nurullâh el-Mar'aşî. *Mecâlisü'l-Mü'minîn*. Dâru Hişâm, t.y.
- Uyar, Mazlum. *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Winter, Stefan H. “Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî “al-Shahîd al-Awwal” (d.1384) and the Shi'ah of Syria”. *Mamluk Studies Review* 3 (1999), 149-182.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Vâzih. *Büldân*. nşr. Muhammed Emîn Dinnâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad. *Mir'âtü'l-Cenân ve 'İbratü'l-Yakzân fi Ma'rifeti mâ Yu'teberu min Havâdisi'z-Zamân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Zâhir, Süleyman. "Cebelü Âmil 1". *el-İrfân* 31 (1942), 36-41.
- Zâhir, Süleyman. "Cebelü Âmil 2". *el-İrfân* 31 (1942), 121-130.
- Zâhir, Süleyman. "Sılatü'l-İlm beyne Dımaşk ve Cebel-i Âmil". *Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmîyyi'l-Arabî* 9/5 (Dımaşk 1929), 269-279.
- Zâhir, Süleyman. *Mu'cemü Kurâ Cebeli Âmil*. Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık li Buhûsi fî Tûrâsi Ulemâ-i Cebeli Âmil, t.y.
- Zâhir, Süleyman. *Safahâtü min Târîhi Cebeli Âmil*. Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 2002.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî. *el-A'lâm*. Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 5 Sayı | Issue: 2 Aralık | December 2023

Altan Çetin-Kaan Dilek. *Safevi Tarihi (Safevi Tarihinin Kaynakları)*. Ankara: İraniyat Yayınları, 2017.

Altan Çetin-Kaan Dilek. *Safavid History (Sources of Safavid History)*. Ankara: İraniyat Publications, 2017.

Değerlendiren / Reviewed by

Alper YILDIRIM | <https://orcid.org/0000-0001-9803-0766> | alper.tae@gmail.com

Dr., Bağımsız araştırmacı, Eskişehir/TÜRKİYE
PhD, Independent Researcher, Eskişehir/TÜRKİYE

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi | Date Received: 29.11.2023

Kabul Tarihi | Date Accepted: 05.12.2023

Yayın Tarihi | Date Published: 31.12.2023

Atıf | Citation: Yıldırım, Alper. "Altan Çetin-Kaan Dilek. *Safevi Tarihi (Safevi Tarihinin Kaynakları)*. Ankara: İraniyat Yayınları, 2017." *Turkish Journal of Shiite Studies* 5/2 (Aralık 2023): 166-171.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.

Copyright & License: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the **CC BY-NC 4.0** license.

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

Öz

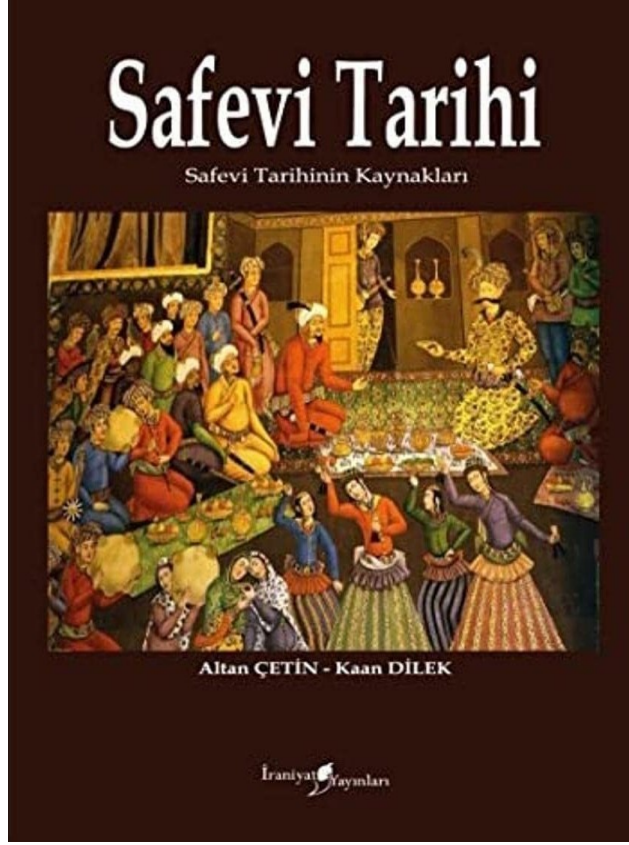
İslam tarihi, tek bir milletin ve bölgenin ürünü olmaktan ziyade, farklı coğrafyalardaki çeşitli milletlerin katkılarıyla şekillenmiştir. Bu nedenle İslam tarihi, birçok bölgeden ve milletten gelen çeşitli etkileri bünyesinde barındıran bir yapıya dönüşmüştür. Bu süreçte farklı kültürlerin etkisi, İslamiyet'in gelişmesine ve zenginleşmesine olanak tanımıştır. Bunlardan biri de İran kültürüdür. Zira İslamiyet'in İran topraklarına ulaşması çok uzun sürmemiştir. Bu da bölge kültürünün erken dönemde İslam kültürüne nüfuz etmesine olanak tanımıştır. Safevîlerin saltanat sahnesine çıkışıyla birlikte gelişen Şiilik olgusu kısa sürede tüm İran'da etkili olmaya başlamıştır. Günümüze kadar devam eden bu etkiler, özellikle Safevî devri İran tarihinde müstakil kaynakların oluşmasında belirleyici bir rol oynamıştır. İran kültürünün İslam tarihine kattığı çeşitlilik ve zenginlik hem İslam Tarihi hem Türk tarihi açısından önemli bir döneme işaret etmektedir. Safevîler devri, bu etkileşimlerin izlerini taşıyan çeşitli kültürlerin birleşim noktasını oluşturan bir tarih kesiti olarak öne çıkmaktadır. Bu hususta incelememize konu olan kitap, Safevî tarihine dair en önemli temel kaynakları ele alarak bunların Safevî devri İran tarihindeki yerine ve önemine vurgu yapmaktadır. Bu minvalde söz konusu kitap, alan araştırmacıları için bir külliyat niteliğinde ve kapsamlı bir eser olma hüviyetine haizdir.

Anahtar Kelimeler: Tarih, İran, Safevîler, Şîa, Kaynaklar.

Abstract

The history of Islam, rather than being the product of a single nation or region, has been shaped by the contributions of various nations in different geographical areas. Therefore, Islamic history has evolved into a structure that encompasses diverse influences from various regions and nations. During this process, the influence of different cultures has provided opportunities for the development and enrichment of Islam. One of these significant influences is the culture of Iran. The penetration of Islam into the lands of Iran occurred relatively quickly, allowing the early integration of the regional culture into Islamic culture. With the rise of the Safavids to power, the development of the Shiite phenomenon became influential throughout Iran in a short period. The enduring impact of these developments has played a decisive role, particularly in the formation of independent sources in the history of Iran during the Safavid period. The diversity and richness contributed by Iranian culture to Islamic history signify an important period for both Islamic and Turkish history. The Safavid era stands out as a historical period that serves as a focal point for the convergence of various cultures bearing the traces of these interactions. In this context, the book under consideration for our analysis emphasizes the foundational sources related to Safavid history, highlighting their place and significance in the Safavid era of Iranian history. In this regard, the mentioned book possesses the nature of a comprehensive and monumental work for researchers in the field, providing an extensive compilation of essential information.

Keywords: History, Iran, Safavids, Shia, Resources.



İran tarihinde dinî, siyasî, sosyal ve kültürel açılardan değişimin önemli örneklerini teşkil eden Safevîler devri (1501-1737) gerek İslam tarihinin gerekse Türk tarihinin daha iyi anlaşılması bakımından araştırılması önem arz eden bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. İran'ın devlet dini olarak on iki imam Şiiliğini tesis eden Safevîler, ülkenin çeşitli etnik ve dinsel unsurlarını bir çatı altında birleştirerek İran'da ulusal bilincin oluşmasında önemli katkılar sunmuştur. Bu

dönemde ülkede yaşanan mezhepsel dönüşüm, dönemin tarihi kaynakları üzerinde de etkili olmuştur. Bu hususta incelememize konu olan kitap, Safevî tarihi ile ilgili dönem kaynaklarının derlenip bir araya getirilmesi fikriyle ortaya çıkmıştır.

2017 senesinde İraniyat Yayınları'ndan çıkan bu kitabın yazarları Altan Çetin ve Kaan Dilek'tir. Önsöz, giriş, üç bölüm, kaynakça ve dizinden oluşan kitap toplamda 107 sayfadır. Kitabın önsöz kısmında tarih ve tarihçiliğin tanımı yapılmış, ardından Sefevîlerin İslam ve Türk tarihindeki yerine değinilmiştir. Safevîler devrinde gelişen tarih yazıcılığının önemine dikkat çekerek devrin ve kaynaklarının ülkemizde yeterli değeri görmediğine vurgu yapılmıştır. Ardından çalışmanın amacından, yönteminden ve kapsamından söz edilerek, önsöz kısmı bir teşekkürle bitirilmiştir.

Kitabın giriş kısmı genel Safevî tarihini ve İran tarih yazıcılığını ele alan iki alt başlığı içermektedir. Birinci alt başlıkta Safevî Devleti'nin başlangıcından sonuna kadar süregelen olaylar özetlenmiştir. İkinci alt başlıkta ise İran'da gelişen tarih yazıcılığın, dönemin önemli görülen çağdaş ve tarihî eserlerinden ve müelliflerinden kısaca bahsedilmiştir.

Birinci bölüm, “Farsça Kaynaklar” üst başlığıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu bölüm “1-Umumî Tarihler/ 2-Hususî Tarihler/ 3-Biyografik Eserler/ 4-Teşkilata Dair Eserler” olmak üzere dört alt başlığa ayrılmıştır. “1-Umumî Tarihler” alt başlığı kendi içerisinde “A- On Altıncı Yüzyıl Safevî Kaynakları, B- On Yedinci Yüzyıl Safevî Kaynakları, C- On Sekizinci Yüzyıl Safevî Kaynakları” olmak üzere başlıklandırılmıştır. “2-Hususî Tarihler” alt başlığı kendi içerisinde “A- On Altıncı Yüzyıl Hususî Tarihleri, B- On Yedinci Yüzyıl Hususî Tarihleri” şeklinde başlıklandırılmıştır. “3-Biyografik Eserler” alt başlığı ise kendi içerisinde “A- Tezkireler, B- Terâcim-i Ahvâl Kitapları” olarak başlıklandırılmıştır.

Çalışmada hacim olarak en fazla alanı kaplayan birinci bölüm 27-74 sayfaları arasında yer almaktadır. Yaklaşık elli sayfalık bu bölümün “Umumî Tarihler” aldı birinci alt başlığının “A” maddesinde, 16. yüzyıla dair yirmi eser özet olarak tanıtılmıştır. Söz konusu eserlerin yazılış tarihi, müellifleri, varsa basım yerleri ve tercümelerine ve eserin önemine kısaca değinilmiştir. Eserlerin künyelerinde yer alan eksikler (müellifi, basım tarihi vb.) ayrıca belirtilmiştir (s. 29-46).

Umumî Tarihler alt başlığının “B” maddesi, 17. yüzyıla dair eserlerden oluşmaktadır. Yine aynı yazım usulleri izlenerek yirmi beş eserin kısa tanıtımı gerçekleştirilmiştir (s. 47-61). “C” maddesinde ise daha çok Osmanlılar ve Afganlarla yapılan savaşların yer aldığı, Safevîlerin son dönemini içeren 18. yüzyıla dair eserler konu edilmiştir. Söz konusunun savaşlar dönemin eserlerine de yansımıştır. Böylece bu eserlerden Osmanlı tarihine yönelik bilgiler edinmek mümkündür. Bunlar yedi ayrı eser olarak ele alınmıştır. Ayrıca dönemle ilgili Ermeni, Gürcü ve Avrupa kaynaklarının adlarına da değinilmiştir (s. 62-66).

Birinci bölümün “Hususî Tarihler” adlı ikinci alt başlığı, 16. ve 17. yüzyıl hususî tarihleri olmak üzere ikiye ayrılır. Burada Safevîler devrine ait mahallî tarihlere yer verilmiştir. Bu eserlerde daha çok bölgenin yöneticilerinin emriyle yazılan bölge tarihleri yer almaktadır. Burada eser tanıtımları yerine eserin künyelerine değinmekle yetinilmiştir (s. 67-68).

Birinci bölümün “Biyografik Eserler” adlı üçüncü alt başlığı, tezkireleri ve terâcim-i ahvâl kitaplarını içermektedir. Kitaptan; tezkirelerin, Safevîler devrinin önemli şahsiyetlerini incelediği ve zaman zaman tarihî bilgiler verdiği anlaşılmaktadır. Bu tezkirelerin, dönemin sanat ve sanatçıları ele almakla birlikte coğrafi ve sosyal yapısı hakkında da bilgiler sunduğu ifade edilmiştir. Terâcim-i ahvâl kitaplarına ise örnek olarak Tezkire-i Şâh Tahmasb, Saffet es-Safâ gibi eserler verilmiştir ve bunlar Safevîler devrinin ilk önemli eserleri arasında yer almaktadır. Bu ve bunun gibi diğer örneklerin Safevîler devrinin bilginleri, sultanları ve tasavvuf ehilleri hakkında bilgiler içerdiği belirtilmiştir (s. 69-73).

Birinci bölümün “Teşkilâta Dair Eserler” adlı son alt başlığında ise Safevîlerin idari yapısı ve müesseseleri hakkında bilgiler veren çeşitli eserler kısaca ele alınmıştır. Bunlara örnek olarak Tezkiret el-Mulûk, Düstur el-Mulûk, Mecma’ el-İnşâ gibi eserler verilebilir (s. 74).

Kitabın ikinci bölümü “Osmanlı Vekayinâmeleri” başlığıyla sunulmuştur. 16. ve 17. yüzyıl vekayinâmelerini konu edinen bu bölümde Osmanlı Devleti ile ilgili yazılmış yerli ve yabancı eserlerin künye bilgisi verilmiştir (s. 77).

Kitabın üçüncü bölümünde “Seyahatnâmeler” konusu ele alınmıştır. Yabancılar seyyahlar tarafından kaleme alınan bu seyahatnâmelerin bazıları yer yer Safevîler devriyle ilgili bilgiler sunarken bazısının da doğrudan Safevî devrini konu edindiği anlaşılmaktadır. Bunlar İtalyan, Portekiz ve İspanyol, İngiliz, Hollandalı, Alman, Fransız, Polonyalı, Rus, Türk seyahatnâmeleri olarak ayrı başlıklar altında tarif edilmiştir (s. 79-93). Son olarak “Kaynakça” ve “Dizin” bölümlerine yer verilmiştir (s. 95-107).

Kitapta da ifade edildiği üzere, bu çalışma bir değerlendirmeden ziyade bir tasvir yazımıdır. Yani adı geçen eserlerin tanıtımı amaçlanmıştır. Bu eserlerin varsa yazarı, yeri ve tarihi konu sonlarında belirtilmiştir. Ayrıca eserlerin hicrî ve milâdî tarihleri birlikte verilmiştir.

İncelememize tâbi tutulan bu kitap, Sefevîlere dair yazılan dönem eserlerini ve kısmen çağdaş çalışmaları tek bir kaynakta toplanması açısından oldukça önem arz etmektedir. Bu bakımdan çalışmanın Safevîler alandaki araştırmacılara bir bibliyografik rehber niteliğinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dahası bu hususta ülkemizde bu denli geniş kapsamlı yapılmış başkaca bir çalışmanın olmayışı, bu kitabın özgünlüğünü de ön plana çıkarmaktadır. Kitapta sadece Farsça kaynaklar yer almamış, ayrıca Batılı kaynaklarla Türk, Ermeni, Gürcü ve Rus kaynaklarına da yer verilmiştir. Böylece alan ilgilileri için daha kapsamlı bir araştırma fırsatı sunulmuştur. Kitapta bulunan kimi eserlerin hangi kütüphanelerde olduğu bilgisi de araştırmacılara ayrıca bir kolaylık sunmaktadır. Bu minvalde söz konusu kitabın alana ve alan araştırmacılara önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

Çetin, Altan-Dilek, Kaan. *Safevi Tarihi (Safevi Tarihinin Kaynakları)*. Ankara: İraniyat Yayınları, 2017.

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 5 Sayı | Issue: 2 Aralık | December 2023

Şehba Yazıcı'nın İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru İsimli Kitaba Yazdığı Kitap İncelemesindeki Eleştirilerine Kitabın Yazarının Cevabı

The Response of Author of the Book, to Şehba Yazıcı's Criticisms in His Book Review of the Book Called
The Conception of the Companions in al-Shī'ah al-Imāmīyah

Abdulalim DEMİR

<https://orcid.org/0000-0002-6815-7739> | abdulalimdemir@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Muş/TÜRKİYE
Assist. Professor, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith, Muş/TÜRKİYE

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Editöre Mektup / Letter to the Editor

Geliş Tarihi | Date Received: 06.12.2023

Kabul Tarihi | Date Accepted: 29.12.2023

Yayın Tarihi | Date Published: 31.12.2023

Atıf | Citation: Demir, Abdulalim. "Şehba Yazıcı'nın İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru İsimli Kitaba Yazdığı Kitap İncelemesindeki Eleştirilerine Kitabın Yazarının Cevabı". *Turkish Journal of Shiite Studies* 5/2 (Aralık 2023): 172-185.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.

Copyright & License: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the **CC BY-NC 4.0** license.

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

Öz

Büyük emek ve uzun soluklu bir çalışmanın sonucunda ortaya çıkan, Türkiye'nin alanında en saygın olan hocalarının önünde başarı ile savunulan ve Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından basılan çalışmamıza Sayın Şehba Yazıcı'nın hazırladığı kitap incelemesinde esere yapılan bazı eleştiriler kitabın değerine ve emeğe hanel getirebileceği endişesi bu nameyi yazmayı gerekli kılmıştır. Bu mektup onun bazı tenkitlerine cevap verme hüviyetine sahiptir.

Anahtar Kelimeler: İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru, Abdulalim Demir, Şehba Yazıcı.

Abstract

In the book review made by Dear Şehba Yazıcı about our work, which was produced as a result of a great effort and long-term work, was successfully defended in front of the most respected academicians in Turkey's field, and was published by Turkish Religious Foundation Publications, there was a concern that some criticisms made to the work might harm the value and effort of the book. It made it necessary to write this letter. This letter has the capacity to respond to his criticisms.

Keywords: The al-Şahâbah's Conception in al-Imâmîyah al-Shî'ah, Abdulalim Demir, Şehba Yazıcı.

Giriş

Allah'ın kitabı dışında diğer kitap ve çalışmaların hemen hepsinde eksiklikler bulunabilir. Yazarların büyük fedakârlıklar ve uzun mesailerle güçleri ölçüsünce noksanlıklarını minimize etmeye çalışmalarına rağmen eksiklikleri sifra indirmeleri neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla çalışmamızda da bazı eksikliklerin ya da tenkit edilebilecek noktaların bulunması normaldir. Ancak herhangi bir çalışmayı eleştirmek için eleştirmek, kendisini ve görüşlerini temel doğru olarak görüp yazarını yanlış görmek, onu bir tarafın savunucusu yapmak, ilmî nezaketi elden bırakıp kesin yargılarda bulunmanın tenkit sınırlarını aşacağı ehline müsellemidir.

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı'nda doktora öğrencisi olan Şehba Yazıcı, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru* isimli kitabımız için bir kitap incelemesi hazırlamıştır. Sayın Yazıcı'ya bu çalışması sebebiyle teşekkür eder, başarılarının devamını dileriz. Onun çalışmaya yönelik bazı tespit ve eleştirilerine katılmakla birlikte katılmadığımız bazı konuları ise aşağıda başlık açmadan belli bir örgü içerisinde ele alacağız. Kimi tenkitleri kanaatimizce hadis alanına yabancı olması, çalışmayı bütünlük

içerisinde okumaması ile kimisi ise yazarı Ehl-i Sünnet savunucusu olarak görmesiyle açıklanabilir.

Sayın Yazıcı, kitap eleştirisinde ağırlıklı olarak bizleri Ehl-i Sünnet savunucusu olarak lanse etmektedir. Örneğin o, Ehl-i Sünnet görüşleriyle kıyaslar yaptığımızı, zaman zaman Şîa görüşlerini Ehl-i Sünnet'i merkeze alarak işlediğimizi iddia etmektedir.¹ Onun iddiasının aksine gerekçelikçe Ehl-i Sünnet kaynaklarına başvurulduğu, çalışmada şu şekilde açıklanmıştır: "Bu kitap mukayeseli bir çalışma olmadığı için İmâmiyye Şîası kaynakları esas alınmıştır."² Kitap, 620 sayfadan oluşan oldukça hacimli bir yapıya sahiptir. Eğer Ehl-i Sünnet'le mukayese yapılmış olsaydı tez nerdeyse iki katına çıkmış olacaktı. Dolayısıyla bu iddia akim kalmaktadır. Ayrıca kitapta hiçbir görüş merkeze alınmamış, bilimsel kriterlerin gereklerine bağlı kalınarak eser yazılmıştır. Bu da çalışmanın girişinde açık bir şekilde ifade edilmiştir.³ Nitekim İmâmiyye mezhebine mensup alanın uzmanı iki akademisyen ve bir yazar çalışmayı okuyup katkı sunarken Yazıcı'nın iddiasını ya da bu iddiaya benzer bir düşünceyi esere yöneltmemişlerdir.

Yazıcı, kavramları açıklarken bizim referans kaynaklarımızın daha çok Ehl-i Sünnet'ten olduğunu ve onların yaklaşımını önemseyişimizi iddia etmektedir (s. 59-60). Oysa çalışmanın üzerine bina edildiği kavramları girişte Ehl-i Sünnet ve Şîa ekollerinin onlara yükledikleri anlamlar çerçevesinde ve buna işaret eden başlıklarla ele aldık. Bununla çalışmayı okuyanın zihninde kavramla ilgili bilgilerin şekillenmesini ve ona göre eserden azami derecede istifade etmesini istedik. Ehl-i Sünnet'in kavrama yüklediği anlamları incelerken Ehl-i Sünnet'in, Şîa'nın kavrama yüklediği manaları incelerken Şîa kaynaklarına başvurduk. Zaten bunun dışında daha iyi bir yöntem takip edilemezdi. Yazıcı, ilk önce Ehl-i Sünnet'in kavramlara yüklediği anlamı ele aldığımızdan böyle bir yanılığa kapılmış olabilir. Tezlerdeki genel teamülün de böyle olduğunu düşünüyoruz. Yazıcı'nın çalışmamızdan aktardığı bilgiler bile (s. 61) hiçbir mezhebi merkeze almadığımızı, aksine bilimsel metodu öncelediğimizi göstermektedir.

Yazıcı, anlatımın odağının Ehl-i Sünnet cihetinin görüşlerine doğru kaydığını, Şîa algısının Ehl-i Sünnet ile kıyasının kitabın temel problemleri arasında yer almadığını, Giriş bölümünde buna işaret edilmediğini belirtmektedir (s. 60). Hâlbuki çalışmada mukayese yapmayacağımızı belirtmenin yanı sıra ihtiyaca binaen gerek duyulan yerlerde Ehl-i Sünnet kaynaklarından da faydalanma yoluna gidileceğini belirtmiştik.⁴ Kavramları ekollere göre açıklayıp değerlendirmek, her

¹ Şehba Yazıcı, "Abdulalim Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.", *Turkish Journal of Shiite Studies* 5/1 (30 Haziran 2023), 57.

² Abdulalim Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 7.

³ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 13.

⁴ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 7.

tezde var olan bir teamüldür. Türkiye ve İran’da yapılan çalışmalara bakıldığında onlarda da ağırlıklı olarak aynı durum söz konusudur. Dolayısıyla bu, çalışma için bir eksiklikten ziyade zenginliktir. Kavramların girişte değerlendirilmesi buna binâendir.

Yazıcı, “Muhaddisler ve fakihlerin sahâbe kavramına yaklaşımını kıyaslamasının amacı belirsizdir. Çünkü her iki yaklaşım Ehl-i Sünnet’e aittir.” (s. 60) sözleriyle bize eleştiri getirmektedir. Ehl-i Sünnet muhaddislerinin ve fakihlerinin sahâbe tanımları ve onlardan gelen rivayetlere yaklaşımları birbirinden farklı olduğundan her iki yaklaşım Ehl-i Sünnet başlığı altında işlenmiştir. Eğer bir tarafın yaklaşımına değinilip diğerininki göz ardı edilseydi eksiklik olacaktı. İki yaklaşım bilindikten sonra Şîa’nın yaklaşımını anlamak kolaylaşmaktadır. Dolayısıyla kıyaslama amacının açık olduğunu düşünüyoruz. Yazıcı’nın “Kavramların tanıtımında okuyucuyu ana konudan uzaklaştıran genişletme metodu yazar tarafından izah da edilmemiştir.” (s. 60) görüşüne kısmen katılmakla birlikte tez yazımında kavramları derinlemesine incelemek alanda teamül olarak var olan bir gerçekliktir. Bu kimi zaman Yazıcı’nın da belirttiği gibi akışı bozabilmektedir. Aslında İngiltere gibi bazı batılı ülkelerde tez yazımı için giriş ve kavramsal çerçeveye gerek olup olmadığı tartışılmış ve direkt birinci bölümle başlanması gerektiğini belirtenler olmuştur. Ancak bu düşünce henüz ülkemizde de kabul görececek seviyeye gelmemiştir.

Çalışmada yapılan bir kıyastan hareketle Ehl-i Sünnet’le kıyasın önemli olduğunu Yazıcı da belirtmiştir (s. 61). Girişte gerekli görülen yerlerde gerektiği kadar mukayesenin yapılacağını belirtmiştik. Yazıcı, “Şîi müelliflerin Şîi oldukları belirtilmeden metinde geçiş yapılması okuyucunun görüşleri tanınması bakımından bir güçlük” meydana getirdiğini iddia etmektedir (s. 61). Bu güçlüğü ortadan kaldırmak için kavramsal çerçeve uzun tutulmuş ve kavramlara ekollerin yüklediği anlamlar izah edilmiştir. Girişi ve kavramları okuyan biri, hangi görüşün hangi mezhebe ait olduğunu ayırt edebilir. Ayrıca çalışmada kavramsal çerçevenin Ehl-i Sünnet’i ilgilendiren başlıkları hariç eserde geçen müelliflerin kahir ekseriyeti Şîa mezhebindedir. Dolayısıyla büyük bir güçlüğün meydana geleceğini düşünmüyoruz.

Yazıcı “İlk Öncüler” başlığın altında yaptığımız yorumdan hareketle bizi “Ehl-i Sünnet görüşünü benimseyerek...” (s. 64) ifadeleriyle eleştirmektedir. Oysa ilgili yerde “Ehl-i Sünnet şöyle demektedir.” ya da “haklıdır” gibi bir ifade geçmemektedir. Yapılan yorumla, Ehl-i Sünnet’e yaklaşmış demesi daha ilmî olurdu. Ayrıca çalışmanın başka yerlerinde de “Şu yorumuyla Şîa görüşüne yaklaşmıştır.” deseydi daha objektif olabilirdi.

Yazıcı, “Eser, İmâmiyye Şîası’na dair önemli tespitler yapmakla birlikte eserin hacmini işlediği konunun derinine doğru değil, Ehl-i Sünnet cihetinin görüşlerine doğru genişletmiştir. Kanaatimizce bu husus, eserin temel problemidir. Şîi iddialara cevap verme kaygısı kendisini hissettirmektedir.” (s. 77) ifadeleri öznel

yaklaşımının sonucudur. Onun ifade ettiği şu sözleri bunları nakzetmektedir: “Ehl-i Sünnet merkezli bir mukayeseden ziyade Şîa yaklaşımını öne çıkaran tasnif dikkat çekmektedir. Bu bölümde yazar, sahâbenin irtidat ettiğine dair Şîî görüşü önemsemiş görünmektedir.” (s. 65). “Yazar İmâmiyye'nin görüşünün, ashâbın tamamını küfürle itham eden gulât kesimlerin görüşü ile sahâbenin tamamını adil kabul eden Ehl-i Sünnet'in görüşünün arasında bir görüş olduğunu tespit etmiştir.” (s. 60-61). Ayrıca eserin kaynakçasını derinlemesine inceleyeydi böyle bir yargıya varmayabilirdi. İddiasının aksine “Şîî iddialara cevap verme kaygısı” taşımamakta yer yer eserde onun da ifade ettiği gibi Şîa'ya hak verildiği yerler bulunmaktadır. Bu da ilmin bir gereğidir.

Yazıcı, tabakât ve ricâl kaynaklarını Sünnî kaynaklar olarak değerlendirdiğimizi (s. 59) iddia etmekte hâlbuki kendisinin de işaret ettiği sayfada mezheplere göre ayrıma gidilmediği gibi her iki ekolün de kabul ettiği eserlere aynı başlıkta yer verilmiştir.⁵ Ehlince malum olduğu üzere Şîa'da sahâbe tabakâtı ile ilgili çalışmalar çok yenidir. İlgili sayfada buna değinilmiş ve Şîa'nın yazdığı sahâbe tabakâtları da tanıtılmıştır.

Yazıcı, eserde aktardığımız Şîî yazarların değerlendirmelerini yorumlarımız gibi algılamıştır. Örneğin, “Resulullah'ın Hz. Âişe hakkında yapılan dedikoduların etkisinde kalıp kalmadığını tartışan yazar, onun bu dedikoduların etkisiyle hareket ettiği ile ilgili haberlerin Resulullah'ın ismet sıfatı ile bağdaşmadığı kanaatini izhar etmiş ve bu haberleri reddetmiştir.” (s. 62). Yazıcı'nın aktardığı bu görüşleri biz çağdaş Şîî âlimlere referansta bulunarak açıklamıştık.⁶

Yazıcı, İfk hadisesi ile ilgili haberlerin sahâbenin adaletiyle bir ilgisinin olmadığını metin içinde de böyle bir bağlamın kurulamadığını iddia etmektedir (s. 62). Oysa daha bölümün başında -Yazıcı da buna değindi- Şîa, sahâbîlerin hepsini tek tek ele alıp değerlendirilmesi gerektiğinden bahsederken bu düşüncelerini İfk hadisesinin de içerisinde bulunduğu sahâbîlerin adaletine etki eden olaylar başlığında açıkladığımız meseleler üzerinden temellendirmektedir. Bağlantı gayet açıktır. Öneme binaen konu etraflıca ele alınmıştır. Bu okuyucunun dikkatini dağıtmak yerine onu konunun içerisine çekme amacı taşımaktadır. Yazıcı, İfk hadisesinde ismi geçen Hamne bint Cahş, Hassân b. Sâbit ve Mistah b. Üsâse adlı sahâbîlerin Resulullah'tan hadis nakletmeleriyle bilinen sahâbîlerden olmadığını onlardan nakledilen hadis rivayeti sayısının oldukça düşük olduğundan bahsetmektedir (s. 62). Müksirûn sahâbîlerin dışında kalan sahâbîlerin ezici çoğunluğu zaten bir veya iki hadis rivayet ettiği ehlince bilinmektedir. Dolayısıyla bahsi geçen sahâbîlerden rivayetin az olmasının İfk hadisesiyle bir bağlantısı

⁵ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 9.

⁶ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 129-130.

bulunmamaktadır. Rivayetin içerisinde ismi geçen Abdullah b. Übey'i Yazıcı, "Yazarın ele aldığı râvilerden biri olan Abdullah b. Übey ise münafıklığı ile bilinmektedir." (s. 62) diyerek metin içerisinde ismi geçen kişiyi râvi olarak algılamıştır. Bilindiği üzere rivayetin kabul şartlarından birisi de râvinin Müslüman olmasıdır. İsmi rivayet metninde geçmesi râvi olduğu anlamına gelmemektedir. Zaten ilgili yerde râvi olduğuna dair herhangi bir bilgide geçmemektedir. Yazıcı'nın "kabul etmedikleri bir hadiseye göre şahısları değerlendirdikleri iddiası doğru olmasa gerektir." (s. 62-63) ifadeleri alana yabancı olduğunu ihsas ettirmektedir. İfk hadisesi Şîa'nın hadis kitaplarında geçmese bile Nûr sûresinin ilgili ayetlerini tefsir eden rivayet tefsirlerinde ve sahâbenin adaletini konu eden çalışmalarda geçmektedir. Onların konuya yaklaşımları "Şîa Tefsirlerinde İfk Hadisesi" başlığında detaylı bir biçimde anlatılmıştır. Bir kısım Şîf müellifler İfk âyetlerinin Hz. Âişe'nin Hz. Mâriye'ye attığı iftira sonucu indiğini ileri sürerek onu cerh etmişlerdir. Bu sadece onu cerh etmelerinin bir sebebidir, onun dışında -Yazıcı'nın da eserinde tespit ettiği üzere- daha başka sebepleri de bulunmaktadır. İfk hadisesinde ismi geçen sahâbîleri de Şîa örnek getirerek bütün sahâbîlerin adil olarak kabul edilmemesi gerektiğini savunduğundan konu incelenmiştir. Kitabın ilgili yerlerinde detaylı ele alındığı üzere, Şîa içerisinde İfk hadisesini Ehl-i Sünnet'e uygun olarak açıklayanlar olduğu gibi onu Hz. Âişe'nin (!) Hz. Mariye'ye attığı iftira ile açıklayanlar da bulunmaktadır. İfk hadisesinde hiçbir olayı dikkate almadan âyetleri yorumlayan az sayıda müfessir de bulunmaktadır. Ancak bu bütün müfessirlere teşmil edilemez. Çalışmada üç yaklaşım ayrıntılı olarak işlenmiştir. Şîa'nın İfk hadisesine ismi karışanlardan rivayet almaması onları adil olarak kabul etmediği anlamına gelmektedir. Şîa rivayet alsaydı sahâbîlerin adaletiyle ilgili savunmuş oldukları tezleriyle çelişmiş olacaktı. Başlık biraz daha dikkatli okunsaydı sahâbenin adaletiyle bağlantısı kolaylıkla görülecekti.

"İmâmiyye'nin Sahâbîleri Ta'dîl Eden Âyetler ve Rivayetlere Yaklaşımı" başlığımızı "yazar burada ele aldığı âyet ve rivayetlerin sahâbeyi ta'dîl ettiği iddialarının Ehl-i Sünnet'e ait olduğunu başlığa yansıtılmamıştır." (s. 63) şeklinde eleştirmektedir. Ehline malum olduğu üzere her şeyi başlığa yansıtmak mümkün değildir. Girişte ya da uygun bir yerde buna değinilir. Biz de hem eserin girişinde⁷ hem de başlığın altında değindik.⁸ Onun belirttiği "Bunların kesin bilgiden ziyade birer görüşü temsil ettikleri başlıkta da ihsas ettirilmelidir." (s. 63) ifadesi her başlık ve düşünce için yapılması güç olduğu ehline bilinmektedir. Yazıcı, hangi kaynaklara başvurulmadığını belirtmeden, "yazar, söz konusu âyetlerin sahâbeyi ta'dîl ettiği görüşünün hangi Sünnî müelliflere ait olduğuna dair çok az referans

⁷ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 11.

⁸ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 221.

kullanmıştır.” (s. 63) iddia etmesi kanaatimizce onun adına bir eksiklik olarak görülmelidir.

Yazıcı, “Allah’ın sahâbe üzerinden ümmete mesaj verdiği” ifadelerimizi sorunlu görerek şöyle demiştir: “Oysa bu ifadeler, sahâbenin davranışlarını ilahî saiklerle ilişkilendirme riski barındırmaktadır. Bu açıdan ele alındığında sahâbenin ilahî bir güçle yönlendirildiği, Allah’ın takdiri ile iyilik ettikleri veya hata işledikleri ve bunun diğer insanlığın ders çıkarması amacına matuf olduğu düşünceleri doğmaktadır.” (s. 67) Yazıcı’nın bu ifadeleriyle zorlama bir yorum yaptığı görülmektedir. Zira kastımız sahâbîlerin Kur’ân ve sünnet’i ilk hayata aktaranlar olduklarını belirtmek suretiyle Müslümanlar için din konusunda rol model olduklarını ifade etmektir. Kur’ân’ın da onlar üzerinden ümmete dini ilgilendiren meselelerde birçok mesaj verdiği ehlince müsellemdir.

Yazıcı söylediklerini gerekçelendirmeden, “Bu paragraf bağlamdan kopuktur.” (s. 66) demektedir. Oysa hangi yönden bağlamından kopuk olduğunu söylemesi ondan beklenmektedir. O, yorumdan önce verilen rivayetleri görmezden gelerek “Her üç yorum da herhangi bir bilgi üzerine geliştirilmemiştir.” şeklindeki ifadesi sorunludur (s. 72). Yorum geliştirilirken hem rivayetler hem de yorumcunun ilmî mükteşebatinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Aynı şekilde “Hz. Ebû Bekir’in Kureyş’in ileri gelenlerinden olmasından dolayı çardakta tutulduğu yorumu ise sorunludur.” (s. 72) Neden sorunlu olduğuna değinmemiştir. Yazıcı, Şîî müfessir Mekârim Şîrâzî’nin tefsirinden faydalanarak oluşturduğumuz maddeleri “Şîî görüşleri ile bağlamı kurulmamıştır.” (s. 67) şeklindeki eleştirisini alana yabancı olduğuna yormak mümkündür. Zira orada aktarılan görüşler Şîa kaynaklarından süzülmüştür.

Şîa’nın sahâbeyi cerh ederken Hz. Peygamber’in affedip affetmediğiyle ilgilenmeden “aralarında casusluk yapanlar da vardır” iddialarına verdiğimiz örneğe şu itirazı getirmektedir: “Resulullah’ın affi ile sonuçlanmış, Şîîler tarafından da itham sebebi olarak kullanılmamışsa bu tasnifte yer alması da gerekli değildir.” (s. 67) itirazı yerinde olmakla birlikte Şîa affetme konusuyla ilgilenmeden mezkûr örnekten hareketle daha başka casusların da olabileceğini ileri sürerek sahâbîlerin hepsinin adalet açısından aynı kefeye konulamayacağını belirtmektedir. Eleştirilerimizde “zaman zaman öznel ifadelerin de yer aldığını” (s. 75) belirtirken kendisinin yaptıklarının da öznel eleştiri olduğunu hatırlatmakta fayda vardır.

Yazıcı, “yazarın bu bölümün başında Şîa’nın sahâbeyi ta’dîl etmesinden kastını izah etmemiş olması bu anlatımda bir muğlaklık meydana getirmiştir.” (s. 68) demektedir. Hâlbuki hem girişte⁹ hem de ikinci bölümde *İmâmiyye Şîası'nda*

⁹ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 12.

cerh ve ta'dilin ortaya çıkış tarihine kısaca değinilmiştir.¹⁰ Hadis alanına aşına olan herkes cerh ve ta'dilin anlamını bilebilir ya da az bir araştırmayla öğrenebilir. Yazıcı'nın "Yazarın ta'dil kavramını hadis ilmine mahsus mu kullandığı, yoksa Şîa'da ta'dilin masumluk gibi bir anlam mı taşıdığı konusunu müphem bıraktığı görülmektedir." (s. 68) eleştirisine şu şekilde cevap verilebilir: Ta'dil her iki ekolde kullanılan bir kavram olmasına rağmen hiçbiri ona masumluk anlamı yüklememiştir. Şîa'nın masum kabul ettiği sahâbîler belli olup çalışmada müstakil bir başlıkta ele alınmıştır. Çalışma hadis alanında yapıldığından çalışmadaki ta'dilden kasıt hadisçilerin kavrama yüklediği anlamlardır. Yazıcı'nın "Mikdâd b. Esved'in biyografisinde Resulullah'ın ta'dil etmesi, Hz. Ali'nin ta'dil etmesi şeklinde ifadeler kullanan yazar, bu ifadelerin Şîa müelliflerine mi ait olduğunu belirlememiştir." (s. 68) Şîa kaynaklarında geçen rivayetlerden hareketle başlıklandırma tarafımızca yapılmış ve ilgili eserlere atıfta (dipnot 223-229 ve 280-285) bulunmuştur. Ayrıca İmamiyye Şîası alanında yazılan bir çalışmanın her yerine Şîa'ya göre yazmaya gerek olmadığı düşünüyoruz. Ta'dil ile neyin kastedildiğini alanda çalışan herkes bilebilir düşüncesiyle yapılmamıştır. Ayrıca doktora tezinde her kavramın açıklanması hacmi arttıracığı gibi okuyucuyu da yorabilir.

Yazıcı, "cerh ve ta'dil edilen sahâbîlerin o yönlerine işaret eden kısa biyografilerini aktarmamızın gerekçesine değindikten sonra bu biyografilerin Şîa kaynaklarından derlenmiş olmasının Şîa'nın sahâbe tasavvurunu tamamlayıcı bir parça olabileceğini ancak yazar bu bilgileri daha çok kendisinin Ehl-i Sünnet'e ait olduklarını söylediği kaynaklardan derlediği dikkat çekmektedir. Bu bölümde yer alan bu kısa biyografiler, ele alınan sahâbe sayısı düşünüldüğünde eserin hacmini büyük ölçüde arttırmıştır. Üstelik okuyucunun dikkatini dağıtarak ana meseleden kopmasına sebep olmuştur." (s. 69-70) iddiasında bulunmaktadır. Tezin girişinde de ifade edildiği üzere Şîa'da sahâbe tabakâtı ile ilgili çalışmalar çok yenidir. Onlar da ismi geçen Ehl-i Sünnet kaynaklarından istifade etmiştir. Ona rağmen Yazıcı'nın dikkatinden kaçmış olabilir, kronolojik sıraya göre verdiğimiz için en sonlarda Şîa tabakât kitaplarına da yer verdik. İlgili sahâbîlerin hayatını detaylı vermek çalışmanın sınırlarını aşacağından cerhine ya da ta'diline gerekçe olabilecek pasajlarına yer verilmiş, ayrıntılı bilgi için dipnotlardaki kaynaklara okuyucu havale edilmiştir. Örneğin sahâbe, Hz. Ali'nin safında Cemel, Sıffin ve Nehrevân savaşlarına katılmışsa ta'diline aynı savaşlarda karşı cepheye yer almışsa cerhine gerekçe olarak görülmüştür. Şîa'nın Ehl-i Sünnet kaynaklarına müracaat ettiği ve onlardan kendilerine delil getirdikleri gözden irak tutulmamalıdır.

Yazıcı, "birçok yerde tarihî bilgilerin referansları belirtilmeden verildiğini" (s. 71) iddia ettiği bilgilerin onun dediğinin aksine (referanslı) olduğu aşağıda detaylandırılmıştır.

¹⁰ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 220.

1- “Üsâme b. Zeyd'in sahâbenin iç mücadelesinde tarafsız kaldığı” ile ilgili yaptığımız çıkarımın kaynaksız olduğunu belirtmiştir. Oysaki onun hayatını ele aldığımız kısımda “Üsâme, Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde ortaya çıkan fitne ve iç savaşlar sırasında, ‘Müslümanlar arasında kan dökülmesinden çekiniyorum.’ diyerek tarafsız kaldığına işaret ettik ve konunun ayrıntısı için dipnotta birden fazla kaynak verdik.¹¹

2- Yazıcı'nın kaynaksız olarak “Resulullah'ın teravih namazı uygulaması ve Hz. Ömer döneminde uygulamanın değiştirilmesi,” (s. 71) ifadesine yer verdiğimizizi belirtmiştir. Yazıcı'nın ifade ettiği şekliyle belirttiği sayfada böyle bir ifademiz geçmemektedir. Ancak Hz. Peygamber döneminde tek tek kılınan namazın Hz. Ömer tarafından cemaate çevrilmesi ve Şîa'nın bunu bidat olarak gördüğüne dair bilgiler dipnotlarıyla birlikte aktarılmıştır.¹²

3- “Hz. Ömer'in cenaze namazında tekbir sayısını dörde indirmesinin kişilerin faziletlerinin azlığına yorumlanmaması” bilgisinin kaynağı kitabın ilgili yerinde dipnotta verilmiştir.¹³

4- “Mut'a nikâhı ile ilgili verilen bilgilerin” kaynakları kitabın ilgili yerinde dipnotta verilmiştir.¹⁴

5- “Hz. Osman'ın bid'at olarak nitelenen uygulamaları” ile ilgili rivayetler kitabın ilgili yerlerinde alt başlıklarıyla birlikte işlenmiş ve kaynaklarına dipnotlarda yer verilmiştir.¹⁵

6- “İçkinin hicretin IV. yılında haram kılındığı Amr b. Âs'ın Mekke'nin fethine yakın bir zamanda Müslüman olduğu” Amr b. Âs'ın kısa biyografisi verilirken hemen ilk cümlede Mekke'nin fethinden kısa bir süre önce Müslüman olduğuna değinilmiş ve hayatının ayrıntısı için dipnotta kaynaklar verilmiştir.¹⁶ Amr b. Âs ile Velid b. Ukbe'nin içki içtiğine ve Hz. Peygamber'in onlara bedduasına ilişkin rivayeti ve kaynağı Yazıcı'nın işaret ettiği sayfada verilmiş ve rivayet de değerlendirilmiştir.¹⁷ Herkesin bildiği ve bizim yorum olarak aktardığımız “içkinin hicretin IV. yılında haram kılındığı” ile ilgili bir bilgi Yazıcı'nın verdiği sayfada geçmemektedir. Biz rivayeti yorumlarken içkinin hicretin ilk dört yılında tedrici olarak inen ayetlerle haram kılındığını belirtip rivayeti tarih açısından değerlendirmişiz.¹⁸

¹¹ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 385 (364. dipnot).

¹² Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 435-436 (663-667. dipnotlar).

¹³ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 437 (668. dipnot).

¹⁴ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 438-441, (672-683. dipnotlar).

¹⁵ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 460-462 (794-804. dipnotlar).

¹⁶ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 488-489 (938. dipnot).

¹⁷ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 489 (939. dipnot).

¹⁸ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 489.

7- Yazıcı, “Fitne hadiseleri esnasında Ebû Hüreyre’nin dağa kaçmasının korkaklığından değil Müslüman kanı dökmek istememesinden kaynaklanması” yorumumuzun bir kısmını alarak başına “fitne hadiseleri esnasında” sözcüklerini eklemiştir. Oysa ilgili yerde şöyle demişiz: “Siffin Savaşı öncesi dağa kaçması onun Müslümanların kanını dökmek istemediğine yorumlamak da mümkündür. Zira eğer iddia edildiği gibi korkak birisi olsaydı ne Hz. Ömer ne de Emevîler ona valilik görevi verirlerdi.”¹⁹ Rivayetleri değerlendirirken yaptığımız yorumdur. Dolayısıyla kaynaklıdır. Yazıcı, “Ebû Hüreyre’nin Emevî ailesine yakın durması, iç savaşlarda tarafsız kalması” (s. 71-72) ifadelerini konunun sonunda yaptığımız yorumdan hareketle kaynaqsız aktardığımızı iddia etmiştir. Oysaki hayatını anlattığımız yerde “Hz. Ali dönemindeki fitne olaylarında tarafsız kalan Ebû Hüreyre 58/678 yılında vefat etmiştir.” diyerek dipnot vermişiz.²⁰ Emevî ailesine yakın durmasını sayfa 497’de aktardığımız “Şîa’ya göre Emevîler, sırf kendi görüşüne uygun olan hadisleri rivâyet ettiği için Ebû Hüreyre’yi Medine emîrliğine yükseltmişler, önceden fakir olduğu halde ona Akik’te bir saray yaptırmışlardır. Bu lütuflar karşısında Ebû Hüreyre, Benî Ümeyye’nin işlerini kolaylaştırmış ve anlayışlarını destekleyen yeni bir din yorumu sunmuştur. Bu vb. iddialarından hareketle Kâşifu’l-Ğitâ; Ebû Hüreyre, Semüre b. Cündeb, Mervân b. el-Hakem, İmrân b. Husayn, Amr b. el-Âs vb. râvilerin rivâyetlerinin Şîa nezdinde sivrisineğin kanadı kadar değeri olmadığını söylemektedir.”²¹ Bu bilgiden hareketle konunun sonunda yaptığımız değerlendirmede Emevî ailesine yakın durmayı çıkarmışız. Dolayısıyla daha önce zikredilen bir rivayetten çıkarılan kaynaklı bilgidir.

8- “Hz. Ebû Bekir’in mağarada korkmasını şahsi bir korkudan ziyade Resulullah’a gelebilecek bir zararın ümmetin helakine yol açacağını düşünmüş olabilir.” düşüncemizin “Mesned teşkil etmesi için mutlaka bir rivayete dayanması gerekir.” (s. 72) diyerek bizi mesnedsiz yorum yapmakla ve geliştirdiğimiz bazı eleştirilerimizi dolaylı olarak bize yöneltmektedir. Yazıcı’nın iddiasının aksine biz öncesinde Şîa’nın kaynaklarından rivayetleri aktarmış²² daha sonra geliştirdiğimiz yoruma destek olarak da Tevbe sûresinin 40. âyetini getirmişiz.²³ Oysa bunun yerine şöyle de yorumlanabilir diye alternatif yorumlar geliştirmesi beklenirdi. İddiasının aksine bu ifadelerde sorun olmadığını söylemek mümkündür.

9- “Yine Hz. Fatıma’nın Fedek arazisi meselesini ele alan yazar, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in, arazinin mülkiyetinin kendisine ait olduğuna dair şahit getirmesini istediklerini, Hz. Fatıma’nın iki şahit getirmesine rağmen lehine karar verilmediğini beyan etmiştir.” (s. 72) bilgileri referansız aktardığımızı iddia etmiştir. Dipnot verdiği sayfa bizim tezle ilgili genel değerlendirme yaptığımız

¹⁹ Demir, *İmâmiyye Şîasi’nda Sahâbe Tasavvuru*, 501.

²⁰ Demir, *İmâmiyye Şîasi’nda Sahâbe Tasavvuru*, 494 (970. dipnot).

²¹ Demir, *İmâmiyye Şîasi’nda Sahâbe Tasavvuru*, 497 (982-983. dipnotlar).

²² Demir, *İmâmiyye Şîasi’nda Sahâbe Tasavvuru*, 406-407 (513-515. dipnotlar).

²³ Demir, *İmâmiyye Şîasi’nda Sahâbe Tasavvuru*, 407.

başlıktır. Oradaki bilgileri kaynaklarıyla birlikte tezin farklı yerlerinde ele aldık. Onun belirttiği konu ise “Hz. Peygamber’in Mirası ve Fedek Arazisi”²⁴ başlığında derinlemesine işlenmiş ve dipnot da verilmiştir.²⁵ Ayrıca “Şîî müelliflerin, Hz. Ömer’in Ümmü Eymen ve Hz. Ali’nin şahitliklerini kabul etmediği rivayetlerine karşılık, Sünnî kaynaklarda ise Hz. Ebû Bekir’in kabul etmediği geçmektedir. Hz. Ebû Bekir’in bu şahitliği kabul etmemesinin nedeni de Müdâyene âyetinde (Bakara, 2/282) belirtildiği üzere bir erkek-iki kadın veya iki erkek şâhid şartının yerine gelmemiş olmasından dolayı olduğu ifade edilmiştir.” şeklinde yorum geliştirilirken de kaynak verilmiştir.²⁶ “İmâmiyye Şîası’nın Sahâbe Tasavvurunun Analiz ve Tenkidi” başlığı çalışma boyunca ele alınan rivayetlerin belli başlıklar altında analiz edilmesi için yapılmıştır. Buradaki analizlerin hepsinin kaynağı çalışmanın içerisinde geçmektedir. Zaten rivayetlerin hepsi tek tek burada kaynaklarıyla birlikte zikredilse hem çalışma iki katına çıkar hem de tekrar olur. Bunların önüne geçmek için analiz, çıkarım ve tenkitlerin çok kritik yerlerine dipnot verilmiştir. Yazıcı’nın “Öte yandan Fedek arazisi meselesinde Hz. Ebû Bekir’in kararında etkili olduğu rivayet edilen şahit meselesinin dışında karara etki eden başka saikler de vardır. Resulullah’ın uyguladığı şekliyle uygulamanın sürdürülmesi düşüncesi ve Hz. Ebû Bekir’in peygamberlerin miras bırakmayacağına dair hadisi referans göstermesi bunların başında gelmektedir.” diyerek bizim ele almadığımızı iddia ettiği konuları/rivayetleri detaylı bir biçimde “Hz. Peygamber’in Mirası ve Fedek Arazisi”²⁷ ele aldık. Daha önce de dediğimiz gibi Yazıcı çalışmaya bir bütün olarak bakmamış olabilir. Bu da muhtemelen çalışmanın hacminden kaynaklanmıştır. Ayrıca makalenin sayfa 72-73’te eksik olarak addettiği konuları “Hz. Peygamber’in Mirası ve Fedek Arazisi”²⁸ başlığında ayrıntılı bir biçimde ele almışız.

Yazıcı, “Çok yönlü tartışmaların bir iki rivayetle kritik edilerek yargılar verilmesi de eserde tarih anlatımı ile ilgili gördüğümüz sorunlardandır.” (s. 74) dedikten sonra getirmiş olduğu “Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekir’e biati meselesini kitabın 185-202 sayfaları arasında geniş bir biçimde işlemişiz. Dolayısıyla bu konu bir iki rivayetle geçiştirilmemiştir. İddiasının aksine rivayet farklılığına işaret etmek (s. 74) onları kabul ettiğimiz anlamına gelmemektedir. Görüldüğü üzere onun kaynaksız bilgi dediği her bilginin kaynağı çalışmada yer almaktadır.

Yazıcı’nın “Tarihî hadiselerin Şîa’nın sahâbe ile ilgili ithamlarında kullandıkları temel delillerden olması bakımından yazar, bunları önemsemekte

²⁴ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 202-214.

²⁵ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 204 (631. dipnot).

²⁶ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 214 (684. dipnot).

²⁷ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 202-214.

²⁸ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 202-214.

haklıdır.” (s. 74) dedikten sonra kendi görüşlerini merkeze alarak yaptığı eleştiriler ve çalışmanın Ehl-i Sünnet kaynaklarından faydalanarak oluşturulduğu iddiası onun Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın kaynaklarını birbirine karıştırdığı izlenimini vermektedir. Ayrıca bize ait olmayan dipnotta kaynağını verdiğimiz bazı düşünceleri bize atfetme yanlışlığına düşmüştür. “Bu çok tartışmalı meselelere temas edilmemesi” dediği ifadenin öncesinde bahsettiği herhangi bir mesele bulunmamaktadır. Tez boyunca aktarılan yüzlerce rivayetten de anlaşıldığı üzere ihtilafli görüşleri kesin bilgi gibi aktarmadık. Dolayısıyla nesnellikten uzak eleştirilerine katılmıyoruz.

Yazıcı'nın muğlak dediği bazı konularda kendisine hak vermekle birlikte bazısında muğlak olarak ifade ettiği şeyi çalışmanın başka bir yerinde açıkladığımızı gözden kaçırmış olabilir. Çalışmanın konusuyla doğrudan ilgisi olmayan yerlerde detay bilgi vermememizi tespit etmesi önemlidir. Ancak bunu eleştirmesi düşündürücüdür. Yazıcı'nın yer yer tespitlerimizi önemli bularak aktarması (s. 60, 66) daha fazla örnek vermenin faydalı olacağını belirtmesi önemli (s. 71) olmakla birlikte tezin sınırlarını aşacağından konuyla doğrudan ilgisi olmayan yerlerde fazla örnek vermekten kaçındık.

Yazıcı, eleştirilerinde kitap bütünlüğünü merkeze alsaydı birçoğunu yapmayabilirdi. Örneğin, konu boyunca anlattıklarımızı en sonunda değerlendirirken o, daha önceki anlatımları görmeyerek “Bu iddiasını destekleyecek yeterli bilgiye yer vermemesi dikkat çekmektedir.” (s. 65) gibi ifadeler kullanmaktadır. Değerlendirmelerinin birçok yerinde “Ehl-i Sünnet görüşünü benimseyerek” (s. 64), “Anlatımın odağını Ehl-i Sünnet cihetinin görüşlerine doğru kaydirmiştir.” (s. 60), “savunmuştur” (s. 64,65,66) “tehdit etmiştir” (s. 73) gibi keskin ifadeler kullanması ilmî değildir. Ayrıca Ehl-i Sünnet'in birden fazla fırkası, tonu ve fraksiyonu vardır. Hangi Ehl-i Sünnet ve kime göre Ehl-i Sünnet'i tespit etmek bile çok ince bir çalışmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla bu türden eleştirilerinin isabetli olmadığını söylemek mümkündür.

Sonuç

Sayın Yazıcı'nın değerlendirmelerinde vardığımız bazı sonuçları aktarması, onlara önem atfetmesi önemli olmakla birlikte değerlendirmelerinde bizi Ehl-i Sünnet savunucusu olarak lanse etmesi, eleştirmek için zorlama yorumlar yapması, kitap bütünlüğünü göz ardı etmesi, keskin ifadeler kullanması, kaynaksız bilgi aktarmamamıza rağmen bunu iddia etmesi değerlendirmelerinin en zayıf halkalarını oluşturmaktadır. Yazıcı yorumlarımızı beğenmeyebilir ki her çalışmada herkesin her şeyi beğenmesi söz konusu olmayabilir. Ancak yazarı töhmet altında bırakacak ifadeler kullanmaktan kaçınması gerekirdi.

Her ne kadar 22 sayfa gibi geniş bir değerlendirme yapmış olsa da değerlendirmeleri yer yer birbirinden kopuk ve kitap bütünlüğü ile ilişkisi zor

görülmektedir. Yapılan çalışmayı yüzeysel bir biçimde, ya da parça parça okumuş olabileceği düşüncesi bizde ağır basmaktadır. Çalışma ile ilgili bulguları ve tespitleri aktarırken yumuşak, kendince gördüğü noksanlıkları belirtirken daha sert ve keskin bir dil kullanmıştır. Çalışmanın hazırlandığı alanın kavram ve literatürünü göz önünde bulundursaydı bazı eleştirileri yapmayabilirdi. Son tahlilde emeğine saygı duyduğumuzu ifade eder tekrar teşekkür ederiz.

Kaynakça

Demir, Abdulalim. *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: TDV Yayınları, 1.Basım., 2022.

Yazıcı, Şehba. "Abdulalim Demir, İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022." *Turkish Journal of Shiite Studies* 5/1 (30 Haziran 2023), 56-77.