FARHAD
DAFTARY



ŞİİLİK TARİHİ

Şii İslam üzerine yapılan bütün modern
bilimsel araştırmaların sonuçlarının
önyargısız ve nesnel bir sunumu.

ALFA® | TARİH

FARHAD DAFTARY



Şii İSLAM TARİHİ

ALFA®

2993 | ALFA | TARİH | 88

Şİİ İSLAM TARİHİ

FERHAD DAFTARY

Londra'da İsmaili Araştırmaları Enstitüsünün eşmüdürü ve Enstitünün Akademik Araştırmalar ve Yayınlar Bölümünün başkanıdır. Berkeley'de California Üniversitesinde doktora çalışmalarını sürdürdüğü 1960'ların ortasından beri Şii araştırmalarına, özellikle İsmaili geleneğine ilgi duymaktadır; İsmaili gelenek konusunda otoritedir. Çeşitli yayın kurullarında görev yapmanın yanı sıra Dr. Daftary *Encyclopaedia Iranica*'nın danışman editörü, *Encyclopaedia Islamica*'nın eş-editörü (W. Madelung'la birlikte) ve "İsmaili Mirası Dizisi" ile "İsmaili Metinler ve Çeviriler Dizisi"nin başeditörüdür. Çok sayıda makalenin ve ansiklopedi maddesinin yanı sıra *İsmaililer* (1990, 2007), *The Assassin Legends* (1994), *A Short History of the İsmailis* (1998), *Intellectual Traditions in Islam* (2000), *Ismaili Literature* (2004), *A Modern History of the İsmailis* de (2011) aralarında olmak üzere sayısız yayının yazarı ve editörüdür. Dr. Daftary'nin kitapları Arapçaya, Farsçaya, Türkçeye, Urducaya, Guceratçaya, Çinceye ve çeşitli Avrupa dillerine çevrilmiştir.

AHMET FETHİ YILDIRIM

1959 yılında doğdu. 1990'dan bu yana çeviri yapmaktadır. Yayımlanmış elliyi aşkın çevirilerinden bazıları: George Duby ve Michael Perrot (ed.), *Kadınların Tarihi*, 5 cilt (İş Kültür Yayınları, 2005); G. N. Smith, *Dünya Sinema Tarihi* (Kabalcı, 2003); John Freely, *Büyük Türk* (Doğan Kitap, 2011); William Hale, *Türkiye'de Ordu ve Siyaset* (Alfa, 2013); Peter Hart, *Gelibolu 1915* (Alfa, 2014); Richard Hawkins, *Ataların Hikâyesi* (Hil, 2014); Tom Standage, *Altı Bardakta Dünya Tarihi* (Kırmızı Kedi, 2012); Julia M.H. Smith, *Roma'dan Sonra Avrupa* (Alfa, 2015), David Modatel, *İslam ve Naziler* (Alfa, 2015).

Şii İslam Tarihi
© 2014, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

A History Shi'i Islam
© 2013, Islamic Publications Ltd.

Çeviriye temel alınan eser I. B. Tauris & Co Ltd. tarafından yayımlanmıştır.

Kitabın Türkçe yayın hakları I. B. Tauris & Co Ltd., London ve Akcalı Telif Hakları Ajans aracılığıyla Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtımı amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Yayına Hazırlayan S. Saydam
Çeviri Ahmet Fethi
Kapak Tasarımı Füsun Turcan Elmasoğlu

ISBN 978-605-171-320-5
1. Basım: Eylül 2016

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34410 Fatih-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika No: 10905

FARHAD
DAFTARY



ŞiiİSLAM TARİHİ

Şii İslam üzerine yapılan bütün modern
bilimsel araştırmaların sonuçlarının
önyargısız ve nesnel bir sunumu.

Çeviren AHMET FETHİ

ALFA | TARİH

İÇİNDEKİLER

İsmaili Araştırmaları Enstitüsü 7
Şii Mirası Dizisi 9
Önsöz 11
Transliterasyon ve Tarihler Üzerine Not 13
Kısaltmalar 14

Giriş: Şii İslam Araştırmalarında İlerleme 15
Şii İslamın Kökeni ve Erken Tarihi 44
İsnaaşariler ya da Oniki İmamcılar 80
İsmaililer 136
Zeydiler 186
Nusayriler ya da Aleviler 222

Kaynakça 243
Dizin 281

Şecere Tabloları ve Listeleri

2.1. Haşimiler ve Erken Şii İmamlar, *76*

3.1 Oniki İmamcı Şiilerin İmamları, *91*

4.1 Fatımi Halife-İmamlar (297-567/909-1171), *150*

4.2 Alamut'ta Nizari İsmaili Yöneticiler (483-654/1090-1256), *169*

4.3 Modern Zamanın Nizari İsmaili İmamları, *181*

İsmaili Araştırmaları Enstitüsü

İsmaili Araştırmaları Enstitüsü 1977'de, tarihsel ve çağdaş bağlamda İslam üzerine bilimsel çalışmaları ve bilgilenmeyi, diğer toplumlarla ve inançlarla ilişkisini daha iyi anlamayı teşvik etmek amacıyla kuruldu.

Enstitünün programları İslamın teolojik ve dinsel mirasıyla sınırlı olmayan, dinsel düşüncelerin toplumun ve kültürün daha geniş boyutlarıyla ilişkisini araştırmaya çalışan bir bakış açısını teşvik eder. Bu yüzden programlar, İslam tarihinin ve düşüncesinin malzemesine disiplinlerarası bir yaklaşımı özendirir. Müslümanlar kendi miraslarını çağdaş durumla ilişkilendirmeye çalışınca ortaya çıkan modernlik sorunlarına da özel ilgi gösterilir.

İslami gelenek içinde Enstitünün programları, bugüne kadar bilim insanlarından görece az ilgi gören alanlarda araştırmayı teşvik eder. Bu alanlar genel olarak Şiiliğin ve özel olarak İsmailiyenin entelektüel ve edebi ifadelerini kapsar.

İslami toplumlar bağlamında Enstitünün programları, Ortadoğu, Güney ve Orta Asya, Afrika'dan Batının sanayileşmiş toplumlarına kadar, bugün İslamın uygulandığı kültürlerin tüm çeşitliliğinden ve genişliğinden ilham alır; bu yüzden inancın ideallerini, inançlarını ve pratiklerini şekillendiren bağlam çeşitliliğini hesaba katar.

Bu amaçlar Enstitünün çeşitli bölümlerince örgütlenen ve uygulanan somut programlarla ve faaliyetlerle geçekleştirilir. Enstitü Birleşik Krallık'ta ve diğer yerlerde öğrenim kurumlarıyla özel program temelinde işbirliği de yapar.

Enstitünün akademik yayınları birbiriyle bağlantılı birçok kategoriye ayrılır:

1. Arada bir İslama özel göndermeyle din ile toplum arasındaki ilişki temalarını ele alan tebliğler ya da denemeler.
2. İslami inancın ve kültürün özgül yanlarını araştıran eserler ya da bireysel Müslüman düşünürlerin ya da yazarların katkıları.
3. Önemli birinci ya da ikinci metinlerin çevirileri ya da basımları.
4. Müslüman tarihindeki zengin manevi, dinsel ve simgesel ifade mirasının örnekleri olan şiirsel ya da edebi metinlerin çevirileri.
5. İsmaili tarihi ve düşüncesi, İsmaililerin İslamdaki diğer geleneklerle, cemaatlerle ve düşünce okullarıyla ilişkisi üzerine eserler.
6. Enstitünün desteklediği konferans ve seminerlerin tutanakları.
7. Elyazmalarını, basılı metinleri ve diğer kaynak malzemeleri belgeleyen kataloglar ve kaynakça eserleri.

Bu kitap yukarıda sıralanan ikinci kategoriye girer.

Bu ve diğer yayınları kolaylaştırırken Enstitünün tek amacı, özgün araştırmayı ve ilgili konuların çözümlenmesini teşvik etmektir. Yayınların yüksek akademik standartta olmasını sağlamak için her türlü çaba gösterilirken, görüş, düşünce ve yorum çeşitliliği doğal olarak kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu yayınlarda ifade edilen görüşlerin, yalnızca yazarlarına ait olduğu bilinmelidir.

Şii Mirası Dizisi

Zengin entelektüel ve kültürel miraslarıyla Şii Müslümanlar yüzyıllar boyunca İslami geleneğin yaratıcılığına ve çeşitliliğine katkıda bulundu, İslamın hem büyük bir din olarak hem bir uygarlık olarak gelişip güçlenmesini olanaklı kıldı. Buna rağmen Şii İslam hem ortaçağda hem modern zamanda Batıda fazla bilimsel ilgi görmedi. Ancak son on yıllarda akademik ilgi, daha geniş İslam araştırmaları içinde Şii İslama giderek daha fazla odaklandı.

İsmaili Araştırmaları Enstitüsünün başlattığı *Şii Mirası Dizisi*'nin başlıca amacı, Şii İslamla ilgili genel bilgiyi arttırmak, tarihsel ve çağdaş tezahürleri içinde Şii İslamın tarihinin, öğretilerinin ve pratiklerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. Bütün Şii cemaatleri ele alan dizi bu alanda daha fazla araştırmayı telkin ederken, teorik ve yöntembilimsel konularda tartışmaya girmeyi de amaçlar.

Dizide yayımlanan eserler monografileri, kolektif kitapları, temel metinlerin basımlarını ve çevirilerini, bibliyografik projeleri içerecek, disiplinlerarası bir yaklaşımla Şii İslam araştırmalarının en anlamlı kimi temalarını bir araya getirip daha geniş bir okur kitlesi için ulaşılabilir kılacaktır.

Önsöz

Berkeley'de California Üniversitesinde doktora çalışmalarımı tamamlamaya çalıştığım 1960'ların ortalarından beri İsmaililerin tarihini ve öğretilerini araştırıyorum. Şii araştırmalarının bu alanı hâlâ görece yeniydi; bir avuç bilim insanı yakın zamanda keşfedilen İsmaili yazmalar temelinde özgün katkılarda bulunmaktaydı. Bu arada 1988'de Londra'da İsmaili Araştırmaları Enstitüsüne girdim ve İsmaili geleneğine özel ilgiyle birlikte Şii araştırmalarına ilgimi orada da sürdürdüm.

Yüzyıllar boyunca çeşitli nedenlerle yanlış tanıtılan İsmaililerin tarihinin ve öğretilerinin gerçek doğasının anlaşılmasında epeyce ilerleme kaydedildi. Bununla birlikte İsmaililer, büyük Şii cemaatlerin yalnızca birisini oluşturur; büyüklük bakımından, İran, Irak ve Ortadoğunun diğer bazı bölgelerinde egemen olan, Oniki İmamcılar olarak da bilinen İmamiyeden sonra ikinci sırada gelir. Bütün geleneklerden Şii cemaatlerin hem diğer Müslümanlar hem gayrimüslimler tarafından hâlâ yanlış anlaşıldığı ve yanlış tanıtıldığı bir gerçektir. Bu gerçeklikleri fark edince, birkaç yıl önce büyük Şii Müslüman cemaatleri ve ayrı geleneklerini daha kapsamlı incelemeye koyuldum. Sonuç, bu alandaki modern bilimsel çalışmaların dağınık bulgularından yararlanan bu kitaptır. Şii İslamın oluşma dönemini, çok sayıda Müslüman grubun ve düşünce okulunun kendi öğretilerini geliştirdiği zamanı açıklamaya çalıştım; sonra Oniki İmamcıların, İsmaililerin, Zeydilerin ve daha çok Alevi olarak bilinen Nusayrilerin tarihine ayrı bölümler ayırıyorum. Bu dört cemaat, dünyadaki Şii Müslüman nüfusun neredeyse tamamını oluşturur. Hem akademisyenler hem uzman olmayan genel okur için kolay bir başvuru eseri işlevi görebilecek bir Şii İslam araştırması üretmeye çabaladım. Bu hedefe, en azından bir ölçüde ulaştığımı umuyorum.

Şii İslam araştırmalarında en önde gelen otorite Profesör Wilferd Madelung'a, bu kitabın taslak metninin tamamını okuduğu için en derin minnettarlığımı ifade etmem gerekiyor; onun bireysel yorumları ve önerileri son ürünü iyileştirdi. İstekli editörlüğünden ötürü Tara Woolnoough'a ve yazılı taslakları titizlikle hazırladığı için Nadia Holmes'e de teşekkür etmek isterim. Son olarak, İsmaili Araştırmaları Enstitüsüne ve muhterem hamisine, bilim insanlarının eşi görülmemiş kurumsal destekle akademik faaliyetlerini yürütmelerini olanaklı kılan uygun entelektüel mekânı sağladığı için en derin minnet borcumu kaydetmeliyim.

FD
Haziran 2013

Transliterasyon ve Tarihler Üzerine Not

Arapça ve Farsça yazılar için bu kitapta kullanılan transliterasyon sistemi, özünde, *İslam Ansiklopedisi*'nin üçüncü baskında benimsenen sistemdir. Metinde ve dipnotlarda, *ayn* ve *hamza* için olanlar hariç, vurgu işaretleri kullanılmadı; ama Sözlükte ve Kaynakçada olduğu gibi korundu. Bununla birlikte kitapta sıkça geçen hanedan, cemaat ve coğrafi yer adları olduğu gibi bırakıldı.

Metin boyunca ve dipnotlarda (Bölüm 1 hariç) İslami takvimin ay yılları, onlara karşılık gelen Gregoryen güneş yılları ile birlikte verildi (örneğin 11/632). Hazreti Muhammed'in Eylül 622'de Mekke'den Medine'ye göçüyle başlayan İslami takvimin yılları, Greville S. P. Freeman-Grenville, *The Muslim and Christian Calendars*'ta (Londra, 1963) verilen dönüştürme tabloları temelinde miladi takvimin tarihlerine dönüştürüldü. İran'da (1936'ya kadar Batıda Persia denilen) 1920'lerde İslami bir güneş takvimi resmi olarak benimsendi. Bu nedenle modern İran'da yayımlanan kaynakların İslami tarihleri güneş yıllarıdır (Farsça Şemsi, dipnotlarda ve kaynakçada Şms olarak kısaltıldı), 21 Martta başlayan miladi yıllarla örtüşür.

Kısaltmalar

Aşağıdaki kısaltmalar, notlarda ve kaynakçada sıkça anılan dergi ve ansiklopediler için kullanılmıştır:

BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
EI	*The Encyclopaedia of Islam*, 1st edition
EI²	*The Encyclopaedia of Islam*, new (second) edition
EI³	*The Encyclopaedia of Islam, Three*
EIR	*Encyclopaedia Iranica*
EIS	*Encyclopaedia Islamica*
IJMES	*International Journal of Middle East Studies*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*

1

GİRİŞ:
Şii İslam Araştırmalarında İlerleme

İslam yeryüzünün neredeyse her bölgesine, özellikle Ortadoğu (İslamın doğum yeri), Asya ve Afrika'ya dağılmış 1,3 milyar kadar Müslümanla, büyük bir dünya dini olmanın yanı sıra bir uygarlıktır da. Şu anda dünyanın Müslüman nüfusunun yaklaşık yüzde 15'i Şii İslamın çeşitli cemaatlerine ya da kollarına mensuptur; en büyük grubu İsnaaşeriyye (ya da Oniki İmamcılar) oluşturur.

Oniki İmamcı Şiilik 16. yüzyılın başından itibaren İran'ın resmi dini olarak kaldı. İran'ın şimdiki 78 milyonluk nüfusunun ana gövdesi, yüzde 95'inden fazlası, Şii İslamın Oniki İmamcı koluna bağlıdır ve Güney Asya, Pakistan, Hindistan ve Bangladeş'te neredeyse bir o kadar Oniki İmamcı vardır. Oniki İmamcı Şiiler Irak ve Bahreyn'de çoğunluğu oluşturur. Ortadoğunun her ülkesinde, en başta Lübnan, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde, ayrıca Afganistan ve Orta Asya cumhuriyetlerinde çeşitli büyüklükte Oniki İmamcı cemaatler bulunabilir.

Resmi tahminlere göre sayıları 10 milyonu bulan çeşitli kollarıyla İsmaililer, dünyada en büyük ikinci Şii cemaatidir. Dinsel azınlık olarak Asya, Ortadoğu, Afrika, Avrupa ve Kuzey Amerika'nın otuzdan fazla ülkesine dağılan İsmaili Şii nüfusun çoğunluğu Ağa Han'ı manevi önderleri kabul eden Nizari

koluna mensuptur ve Afganistan, Tacikistan, Pakistan, Hindistan ve Suriye'de yoğunlaşmıştır. Güney Asya'da Nizari İsmaililere Hocalar denilirken, İsmaili Şiiliğin diğer egemen kolunu temsil eden Tayyibiler de, Bohralar olarak bilinir. Önemli bir Tayyibi İsmaili cemaat de Yemen'de bulunmaktadır ve Suudi Arabistan'da da taraftarları yaşamaktadır.

Zeydiler başka bir önemli Şii cemaati temsil eder. Ortaçağda İran'da önemli Zeydi cemaatler vardı, ama günümüzde Zeydi Şiiler neredeyse yalnızca Yemen'de toplanmıştır; 24 milyonluk ülke nüfusunun yüzde 20-40'ını oluştururlar. Ayrıca bir milyon kadar Zeydi, Suudi Arabistan'ın bugünkü sınırları içinde yaşar. Eskiden Nusayri olarak bilinen Alevi Şiiler de vardır. Aleviler Suriye'nin kuzeybatı vilayeti Lazkiye'de yoğunlaşmıştır; 22 milyonluk ülke nüfusunun yaklaşık yüzde 10'unu oluştururlar. Alevi Şiiler Kuzey Lübnan'da ve Güney Türkiye'de de bulunur.

Dünyanın toplam Şii Müslüman nüfusuna ulaşmak için, Türkiye'nin Bektaşileri gibi, Şii ya da Şii bağlantılı kimliklerini her zaman açıkça kabul etmeyen cemaatleri ve küçük grupları da hesaba katmak gerekir. Dahası Ortadoğunun Dürzileri gibi, İsmaililerden ayrılan ve herhangi bir Şii cemaatle bağlantıları kalmayan, teolojik olarak da kendilerini Şii Müslüman görmeyen cemaatler vardır. Kökeni muhtemelen İran'daki Oniki İmamcı Şiiliğe dayanan Bahailer de bu son kategoriye girebilir; çünkü Bahailer, Bahailiği yeni bir din sayarlar. Ama biz bu kitapta büyük Şii cemaatlere, en başta Oniki İmamcılar, İsmaililer, Zeydiler ve Alevilere yoğunlaşacağız.

Anlamlı sayıları (yaklaşık 200 milyon) dışında Şii Müslümanlar, İslam uygarlığının entelektüel ve sanatsal başarılarında büyük bir rol oynadılar. Gerçekten de çeşitli kollardan ve bölgelerden Şii bilginler ve edebiyatçılar, bilim insanları, filozoflar, ilahiyatçılar, hukukçular ve şairler, İslam düşüncesine ve kültürüne çığır açıcı katkılarda bulundular. Ayrıca İslamı öğreten çeşitli kurumların yanı sıra bilginleri, şairleri ve sanatçıları koruyup kollayan sayısız Şii hanedan, aile ya da bireysel hükümdar vardı. Bu tür Şii hanedanlardan, Kuzey Afrika'nın, Ortadoğunun ve Hindistan'ın daha küçük ya da yerel hanedanlarıyla

birlikte Büveyhiler, Fatımiler, Hamdaniler ve Safevilerden özel olarak söz edilebilir. Sonuçta Şii Müslümanlar İslam tarihi boyunca, İslami geleneklerin zenginliğine ve çeşitliliğine anlamlı katkılarda bulunup, İslamın yalnızca bir din olarak değil büyük bir dünya uygarlığı olarak da gelişip güçlenmesini olanaklı kıldı. Ne var ki, bu göreli önemine rağmen Şii İslam hem ortaçağda hem modern zamanda Batıda fazla bilimsel ilgi görmedi. Genel olarak ya da alt-kollarından biriyle bağlantılı olarak tartışıldığında da, genellikle bir "tarikat," bir "sapma" hatta "sapkınlık" olarak ele alıp, Müslüman toplumun çoğunluğunu oluşturan Sünni Müslümanların tutumunu tekrarladılar.

Erken İslamda Çeşitlilik

Müslümanların ilahi rehber kabul ettiği Hazreti Muhammed, İbrahimi geleneğin son tektanrıcı büyük dini olarak yayılan yeni bir dinin temellerini attı. Başından beri Müslümanlar arasında "ehlikitap" olarak özel bir statüye sahip olan Museviliğin ve Hıristiyanlığın vahiyle gelen mesajlarının İslamla aşıldığı iddia edildi. Öyle de olsa, yeni oluşan Müslüman cemaatin ya da ümmetin kendisi, Hazreti Muhammed'in 11/632 yılında ölümünden sonra Müslümanlar bir dizi temel konuda anlaşamayınca kısa sürede sayısız rakip hizbe ve küçük gruba bölündü.

Modern bilimsel araştırmalar, İslamın oluşum dönemi olarak belirtilen ilk üç yüzyılda Müslümanların, çok geniş kapsamlı dinsel-siyasal konularda görüş çeşitliliğine sahip çok sayıda tefsir topluluğunun ve düşünce okulunun karakterize ettiği, entelektüel açıdan dinamik ve akışkan bir ortamda yaşadıklarını göstermiştir. İlk Müslümanlar dinsel bilgilerinde ve İslami vahiy anlayışlarında birçok boşlukla karşı karşıya kaldılar; bu boşluklar, diğer ilahiyat konularının yanı sıra Allah'ın öznitelikleri, otoritenin doğası, gerçek mümin ve günahkâr tanımları gibi konularla ilgiliydi. Farklı gruplar ve hareketler, kendi öğretilerini geliştirmeye ve giderek ayırıcı kimliklerini ve inanç sistemlerinin merkezi yanlarını özetleyen adlarını kazanmaya bu oluşum döneminde başladılar. Bu enerjik ortamda Müslü-

manlar ilahiyat, fıkıh ve siyaset konularında canlı bir tartışma ve söyleşme içindeyken, sıradan Müslümanlar ve âlimleri farklı cemaatler ve düşünce okulları arasında oldukça serbest dolaşıyordu. İlahiyatla ilgili bakış açılarıyla yakından bağlantılı kalan siyasal bağlılıklar bakımından erken İslamda çoğulculuk, daha sonra Sünni denilen ve Müslüman toplumda fiilen ortaya çıkan otorite-iktidar yapısını ve hilafeti uygun bulan Müslümanların duruşundan, yeni toplumsal düzenlerin ve önderlik yapılarının kurulmasını isteyen çeşitli dinsel-siyasal cemaatlere ya da "tefsir cemaatleri"ne, özellikle Şiilere ve Haricilere kadar uzanıyordu.

Ortaya çıkmakta olan bu partizan bağlamda, Sünni Müslümanların ortaçağdaki uleması, konuyla ilgili modern bilimsel araştırmaların bulgularıyla hiç uyuşmayan bir resim çizdi. İlk kuşak oryantalistlerin de farkında olmadan onayladığı bu Sünni bakış açısına göre İslam, başından itibaren yekpare bir görüngüydü; iyi tanımlanmış bir öğreti temeline sahipti ve zaman içinde farklı gruplar bu temelden saptı. Bu şekilde Sünni İslam, onu savunanlar tarafından İslamın "doğru" yorumu olarak sunulurken; güya doğru yoldan "sapan" gayri-Sünni Müslüman cemaatler, özellikle Şiiler sapkınlıkla (*ilhad*), yenilikçilikle (*bid'at*), hatta imansızlıkla (*küfr*) suçlandılar.

Belirtmek gerekir ki, aynı şekilde Şiiler de, tikel bir erken İslam tarihi yorumuna ve Hazreti Muhammed'in ailesine (*ehlibeyt*) ait kabul edilen ayrı bir dinsel otorite kavrayışına dayandırdıkları kendi paradigmatik "doğru İslam" modelini geliştirmişti. Ortaçağ Şii uleması, Sünni ulemaya benzer şekilde, öğreti evrimine genellikle izin vermedi ve kısa sürede, cemaatin meşru manevi liderlerinin ya da imamların kimliği konusunda kendi arasında anlaşmazlığa düştü. Sonuç olarak Şiiler de kendi tarihlerinin seyri içinde İsnaaşariler (Oniki İmamcılar), İsmaililer ve Zeydiler gibi büyük cemaatlere ve daha küçük gruplara bölündü. Ayrıca Keysaniyye gibi, Şii İslamın oluşum evresinde önemli bir yer işgal etmesine rağmen varlığını sürdüremeyen Şii cemaatler de vardı. Her neyse, her Şii cemaat kendi en eski tarihine ilişkin ayrı bir öz-imaj ve algı geliştirdi; kendi iddia-

larını rasyonelleştirdi ve kendi önderliğinin ve imam soyunun otoritesini, diğer Şii cemaatlerin benzer iddialarını dışlayacak şekilde meşrulaştırdı.

Müslümanların mezhepler tarihi geleneğine bolca yansıyan böyle bir teolojik çoğulculuğun, yorum ve siyasal sadakat çeşitliliğinin bulunduğu bir ortamda tek bir İslam yorumunu "doğru İslam" olarak belirlemek için genel bir uzlaşmaya varılamazdı. Farklı rejimlerin, toplumda ayrıcalıklı bir konum verilen ulemasıyla devleti meşrulaştıran belirli öğretilere destek vermesi işleri daha da zorlaştırdı. Şurası ne kadar vurgulansa azdır: Sünniler, Şiiler ve diğer Müslümanlar arasında birçok özgün ve temel anlaşmazlık, özellikle İslam tarihinin ilk yüzyıllarına ait güvenilir kaynak yokluğundan ötürü çok büyük olasılıkla asla doyurucu bir biçimde açıklanıp çözüme kavuşturulmayacaktır. Bilindiği gibi, İslamın kutsal kitabı Kuran'ın metni hariç, o ilk yüzyıllara ait neredeyse hiçbir yazılı kayıt bugüne kalmamıştır; ama tarihçilerin, ilahiyatçıların ve diğer kategorilerde Müslüman yazarların daha sonra yazdıkları, rengârenk "mezhepçi" önyargılar sergiler. Hem Müslüman hem Hıristiyan dünyada ötekilerin Şii Müslümanlara ilişkin algıları ve kabulleri, yanı sıra Şii İslam araştırmalarında modern gelişmeler büyüleyici bir evrim gösterdi. Söylediklerimize ek olarak, şimdi bu konulara ilişkin daha öne çıkan noktalara döneceğiz.

Ortaçağda Sünni Algılar

Farklı okullara ve edebi geleneklere mensup Sünni yazarların çok büyük bölümü, Şii İslam ve iç bölünmeleriyle ilgili doğru bilgi toplamakla hiç ilgilenmedi; çünkü İslama ilişkin bütün Şii yorumlarını doğru yorumdan sapma olarak ve bu yüzden kâfirlikle bir gördüler. Sünni Abbasi düzeninin meşruiyetine ve otoritesine meydan okuyan devrimci bir hareket şeklinde örgütlenen İsmaili Şiilere ilişkin değerlendirmelerinde özellikle haşindiler. Gerçekten de İsmaililer, Şiiliğin siyasal bakımdan en aktif kanadını temsil ediyorlardı; Abbasilerin kökünü kazımayı ve halifeliği, Şii cemaatin kabul ettiği Ali soyundan imamlara

geri vermeyi amaçlayan dinsel-siyasal bir gündemleri vardı. Devrimci mesajları özellikle 3./9. yüzyıldan itibaren bütün İslam topraklarına yayıldı.

Bu koşullar altında İsmaililer en başından itibaren kurulu Sünni düzenin düşmanlığını uyandırdı. İsmaili imamların yönettiği Fatımi halifeliğinin 297/909'da kurulmasıyla birlikte, yerleşik düzene İsmaili meydan okuma gerçeğe dönüştü ve yoğun Sünni tepkilere neden oldu. Neredeyse anında Sünni Abbasi devleti ve uleması, İsmaililere karşı yaygın bir edebi kampanya başlattı. Uzun süreli bu hakaret kampanyasının genel amacı, İsmaililer diğer Müslümanlar tarafından öğreti gerekçesiyle "kâfir" diye mahkûm edilebilsin diye, İsmaili cemaati bizzat kökeninden itibaren itibarsızlaştırmaktı. 4./10. yüzyılın ilk yarısında Bağdat'ta yaşayan İbn Rizam'la başlamak üzere, bu polemikçiler, İsmaili imamların Ali soyundan geldiğini çürütürken, İsmaililerin sözde şeytani öğretilerine ve pratiklerine ilişkin çetrefilli anlatımları zekice uyduruverdiler. İsmaili düşmanı bu polemikler, İsmaililere ve diğer Şii cemaatlere ve gruplara karşı büyük bir derleme çıkaran el-Bağdadi (ö. 429/1037)[1] gibi Sünni mezhep tarihçileri için önemli bir "bilgi" kaynağı oldu. Sayıları daha az, ama Şiiliğin iç bölünmeleri ve öğretileri hakkında daha bilgili olan el-Nevbahti (ö. 300/912'den sonra) gibi İmami Şii mezhep tarihçileri, farklı bir imam soyunu desteklemelerine rağmen, İsmaili Şiilere çok daha az düşmandı.[2]

Bir propaganda kampanyasının oldukça enerjik ortaçağ versiyonu olarak görülebilecek bir faaliyete girişen İsmaili düşmanı yazarlar, 4./10. yüzyılda bir "kara efsane" üretti. İsmaili Şiilik, İslamı içeriden yıkmak için Ali soyundan olmayan sahtekârların

---

1 *Bkz.* Abu Mansur 'Abd al-Qahir b. Tahir al-Baghdadi, *al-Farq bayn al-firaq*, ed. M. Badr (Kahire, 1328/1910), s. 265-299; İngilizce çeviri, *Moslem Schisms and Sects*, bölüm II, çev. A. S. Halkin (Tel Aviv, 1935), s. 107-157.

2 *Bkz.* örneğin al-Hasan b. Musa al-Nawbakhti, *Kitab firaq al-Shi'a*, ed. H. Ritter (Istanbul, 1931), s. 37-41, 57-60; ve Sa'd b. 'Abd Allah al-Ash'ari al-Qummi, *Kitab al-maqalat wa'l-firaq*, ed. M. J. Mashkur (Tahran, 1963), s. 50-55, 63-64, 80-83. Bu eserler en eski İmami mezhep tarihlerini temsil eder.

özenle tasarladığı İslamın başsapkınlığı olarak tasvir edildi. 5./11. yüzyıla gelindiğinde, kapsamlı ayrıntıları ve yedi aşamalı kabul töreniyle bu uydurma geniş bir alana yayılmıştı ve İsmaili motiflerin, inançların ve pratiklerin doğru ve güvenilir bir tasviri olarak kabul edilmekteydi; bu durum, daha fazla İsmaili düşmanı polemiklere ve teolojik suçlamalara yol açtı.[3] Hasan Sabbah'ın (ö. 518/1124) önderliğinde İranlı İsmaililerin, Abbasilerin yeni efendileri ateşli Sünni Selçuklu Türklerine karşı mücadelesi, İsmaililere karşı şiddetli bir Sünni tepkisine daha neden oldu. Askeri seferler eşliğinde yeni edebi karalama kampanyasını, zamanın en önde gelen Sünni ilahiyatçı ve fakihi Gazali (ö. 505/1111) başlattı. Abbasi Halife el-Mustazhir tarafından Batınileri çürüten büyük bir ilmi eser hazırlamakla görevlendirildi –"batını" muarızların İsmaililer için uydurduğu bir addı; İsmaili imamın yorumladığı şekliyle İslami mesajın iç anlamına, yani *batınına* ulaşmanın yolunu bulduklarını iddia ettikleri için, İsmailileri *zahirden*, yani şeriatın emir ve yasaklarından vazgeçmekle suçladılar. Genellikle *el-Mustazhiri* olarak bilinen ve elden ele dolaşan bu kitapta Gazali, aşamalı bir İsmaili dine kabul sisteminin, sonunda Allahsızlığa ve imansızlığa götürecek ayrıntılı bir versiyonunu hayal gücüne dayanarak uydurdu.[4] Sonuçta, İsmaililerle ilgili bir yığın efsane ve yanlış bilgi, Müslüman toplum içinde kuşaktan kuşağa dolaşıma sokuldu. Bu uydurmalar, zaman içinde güvenilir olgular olarak kabul edildi.

Diğer Şii cemaatler, özellikle Oniki İmamcılar, esas olarak sükûnetçi politikalarından ötürü daha az söz dalaşına hedef oldular, ama yine de mezhepler tarihi literatüründe ve Sünni yazarların diğer eserlerinde "doğru yol"dan sapma olarak ele

---

3 *Bkz.* S. M. Stern, "The Book of the Highest Initiation and Other Anti-Isma'ili Travesties," *Studies in Early Isma'ilism* (Kudüs ve Leiden, 1983) içinde, s. 56-83.

4 Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Fada'ih al-Batiniyya*, ed. 'Abd al-Rahman Badawi (Kahire, 1964); kısmi İngilizce çevirisi, Richard J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston, 1980) içinde, s. 175-286. Ayrıca *bkz.* H. Corbin, "The Isma'ili Response to the Polemic of Ghazali," S. H. Nasr, ed., *Isma'ili Contributions to Islamic Culture* (Tahran, 1977) içinde, s. 67-98.

alındılar. 3./9. yüzyılın sonunda Kuzey İran'da ve Yemen'de iki devlet kurmuş olan Zeydiler bölgesel temelde de olsa bir miktar dikkat çektiler. Zeydiler eylemci politikalar izlemelerine rağmen, teolojik olarak Sünni konumlarla daha az çelişen duruşlar benimsemişti. Ortaçağda Zeydiler, hem İran'da hem de Yemen'de İsmaili komşularıyla da polemikçi tartışmalara ve siyasal çatışmalara girdiler.[5] Bununla birlikte İsmaililer, Sünnilerin polemikçi saldırılarının ve teolojik çürütmelerinin ana hedefi olarak kaldı.

Ortaçağda Avrupalıların Algıları

Ortaçağda Avrupalıların bir din olarak Şii İslama ve onun iç bölünmelerine ilişkin bilgileri ve algıları, İslama ilişkin genel bilgileri son derece sınırlı olduğu için daha da yetersiz ve uydurmaydı; daha da kötüsü bu sınırlı bilgi, Avrupalılar istese-lerdi ulaşabilecekleri doğru bilgi kaynaklarına değil, daha çok "imgesel cehalete" dayanmaktaydı. Batının İslama ilişkin birkaç yüzyıl varlığını sürdüren ilk izlenimleri ve algıları neredeyse yalnızca dinsel polemiklerden kaynaklandı; çünkü ortaçağda Avrupalıların niyeti Hıristiyanlığın teolojik iddialarını savunmak, Müslümanlarınkini yalanlamaktı. Bu yüzden kısa sürede teolojik polemiklere girişip İslama ve tarihine ilişkin bilinçli yanlış temsiller uydurdular. Müslüman ordular Arabistan yarımadasının dışında fetih savaşlarına girişip yeni doğan İslam devletinin sınırlarını doğuda ve batıda genişletince, Hıristiyan ve Müslüman dünyalar arasında süregiden uzlaşmazlığın tohumları ekildi; İslam, "öteki" dünya, Batılı Hıristiyan dünya tarafından bir sorun olarak, başlangıçtaki siyasal ve askeri yanlarına ek olarak zaman içinde önemli dinsel ve entelektüel boyutlar da kazanan bir sorun olarak görülmeye başladı. Gerçekten de ortaçağda Hıristiyan Avrupa'da bu kadar korku ve kaygı uyandıran İslam, Avrupa için kalıcı bir travma olacaktı. Temelden olumsuz bu İslam algısı neredeyse bin yıl, Müslü-

---

5 Yemen'e yerleşen Hazarlı bir Zeydinin 707/1308'de yazdığı bu tür bir İsmaili cerhi için *bkz.* Muhammad b. al-Hasan al-Daylami, *Bayan madhhab al-Batiniyya wa-butlanih*, ed. R. Strothmann (Istanbul, 1939).

manların geçmişteki ihtişamını ve özlemlerini kendi imparatorluklarında yeniden tutuşturan Osmanlı Türklerinin, Hıristiyanlığın ve Avrupa ülkelerinin huzur ve istikrarına hâlâ ciddi bir askeri tehdit oluşturduğu 17. yüzyıla kadar korundu.

Doğduktan sonra neredeyse dört yüzyıl boyunca Avrupalılar İslamı hem askeri hem entelektüel bir görüngü olarak göz ardı etmeyi tercih etti ve İbrahimi gelenekte yeni bir tektanrıcı din olma statüsünü de inkâr etti. Esasında Avrupalıların İslam algısı korkudan ve bilgisizlikten kaynaklandı ve Batılı zihinlerde oldukça çarpık ve son derece saçma bir İslam imgesiyle sonuçlandı. Özellikle 11. yüzyılın sonuna doğru başlayan Haçlı Seferlerine katıldıktan sonra Avrupalılar İslamla ilgili bilgiye ulaşma olanağı bulmalarına rağmen, bu imgenin ortaçağ boyunca ve sonrasında korunduğunu not etmek önemlidir.

Ortaçağda Hıristiyan-Müslüman karşılaşmalarının doğasına ve Avrupalıların İslam algısının gelişiminde çeşitli evrelere ilişkin bir soruşturma, bu bölümün kapsamını aşar.[6] Burada konunun yalnızca seçme özelliklerini ele alacağız. Hıristiyanlık ile İslam arasında, Haçlı hareketinin başladığı 11. yüzyılın sonuna kadar süren temasın ilk dört yüzyılında İslamla ilgili bilgi ve kaynaklar son derece sınırlıydı; dahası bu kaynaklar esas olarak polemik türündeydi ve Damaskoslu İoannes'in (ö. 750 c.) ve Bizanslı teologların polemik eserleri ile Mozarapların –İspanya'da Müslüman egemenliği altında yaşayan Hıristiyanlar– raporlarından oluşmaktaydı. Hıristiyan-Müslüman ilişkilerinin, fiilen "bilgisizlik çağı" olarak anılacak dönemi temsil eden bu ilk yüzyılların seyri içinde Avrupalılar İslamı başlıca düşmanlarından biri olarak incelediler ve Kitabı Mukaddes'in

[6] Modern zamanda birçok bilim insanı bu konunun çeşitli yanlarını, özellikle ortaçağ Avrupasında gelişen İslam düşmanı polemikçi geleneği inceledi. *Bkz.* N. Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh, 1966); Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, MA, 1962); A. Hourani, *Islam in European Thought* (Cambridge, 1991), özellikle s. 7-60; H. Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations* (Edinburgh ve Chicago, 2000); John V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination* (New York, 2002).

ışığında anlamaya çalıştılar. Bu yüzden Müslümanların ya da ortaçağ Avrupasında yanlış bir biçimde adlandırıldığı şekliyle Sarazenlerin kökeni Eski Ahit metninde arandı. Hatta Toledo Piskoposu Eulogius (ö. 859) gibi, İspanya'da yaşayan birçok Hıristiyan teolog İslamı Hıristiyanlığa karşı şeytani bir komplo olarak tasvir etti; onlara göre Muhammed, Deccal'dı ve İslamın gelişi kıyametin habercisiydi.

11. yüzyılın son on yıllarına gelindiğinde Avrupalılar Müslüman İspanya'da, 1085'te Toledo'nun fethiyle sonuçlanan Hıristiyan Reconquisita ile ve Kutsal Topraklardaki Hıristiyanlık düşmanlarıyla savaşmak için Haçlı hareketiyle, İslamın meydan okumasına askeri olarak da karşılık vermeye başlamıştı. Böylece Hıristiyan-Müslüman karşılaşmalarından yeni bir dönem, Yakındoğuya sayısız Haçlı seferiyle birlikte başladı; burada Avrupalı Haçlılar iki yüzyıl kadar kalıcı üsler kazanacaktı. Birinci Haçlı Seferinin (1096-1099) Hıristiyan hacı-askerleri öncelikle hedefleri Kudüs'ü 1099'da ele geçirdi. Ne var ki, Birinci Haçlı Seferinin hızlı zaferi, hiç de azımsanmayacak ölçüde, Müslüman kamptaki siyasal gerilemeden ve dağınıklıktan kaynaklandı. Müslümanlar karşısındaki zaferden hemen sonra Birinci Haçlı Seferinin Frenk liderleri, Yakındoğunun fethedilen topraklarında, daha sonra Outremer, yani "denizin ötesindeki toprak" olarak anacakları bölgede dört küçük devlet kurdu.

Haçlı Seferlerinin ve Otremer'deki dört Frenk devletin olayları, özellikle Hıristiyanlığın kutsal mekânlarına sahip olmasından ötürü diğerlerinden üstün görülen Latin Kudüs Krallığıyla ilgili olaylar, zamanın Batılı birçok vakanüvisi tarafından kayda alındı. Bunlardan bazıları, Surlu William gibi (ö. 1184 c.), fiilen Latin Doğuda yaşadı ve Haçlıların o zamanın Müslümanlarına ilişkin bilgisinin önemli birincil kaynakları oldular. Arapça bilen ve uzun bir dönem Yakındoğuda yaşayan ve çalışan en büyük Haçlı tarihçi Surlu William, ana ilgi alanlarından biri olmadığı için, bir din olarak İslamla ilgili önemli bir bilgi vermez. Kendisinden öncekilerin yerleştirdiği geleneğe uygun olarak, 1175'te Sur başpiskoposu seçilen William'ın ana amacı, Haçlı Seferinin Sarazenlere karşı kutsal bir savaş olduğunu ve

kazanılan zaferlerin, Frenkler aracılığıyla yapılan ilahi işler olduğunu göstermekti.

Haçlıların kendileri de Müslümanlar ve dinsel öğretileri hakkında doğru bilgi toplamakla ilgilenmedi. Hem Haçlıların hem Surlu William ve Vitry'li James (ö. 1240) gibi önde gelen tarihçilerinin uzun dönem askeri, diplomatik, toplumsal ve ticari ilişki içinde oldukları Müslümanlara yakın yaşadıkları hatırlanınca, ilgi yokluğu daha da belirginleşir. Aslında Yakındoğudaki Haçlı yerleşimciler ve Frenk yöneticiler, esas olarak Sünni ve Şii Müslümanlardan oluşan ve Arapça konuşan yerli bir topluluktan beslendiler. Özetle, Haçlılar bir din ve uygarlık olarak İslamın neredeyse her yanı ve konusunda bilgisiz kalmaya devam ettiklerine göre, Haçlı Seferleri sırasında Frenklerle Müslümanlar arasındaki doğrudan temas hem Latin Doğuda hem Avrupa'da Batının İslam algılarında bir iyileşmeye yol açmamıştır.

Yine de Haçlı hareketinin bir sonucu olarak Avrupalılar İslamın varlığının daha fazla farkına vardılar. Bu şekilde İslam ve Hazreti Muhammed 12. yüzyılın ilk on yıllarından itibaren Avrupa'da daha tanıdık hale gelirken, Avrupalıların bu konularda sahip oldukları bilgi hâlâ esas olarak imgelemlerine dayanmaktaydı. R. W. Southern'in (1912-2001) sözleriyle, bu yeni algının yazarları, muzaffer imgelemin bilgisizliğinin tadını çıkarmaktaydı.[7] Sözlü tanıklığa ve yanlış bilgiye dayanan, geri dönen Haçlıların ocak başı masallarından güç alan bu İslam tasviri, hayal gücünün Avrupa'da büyük gelişim gösterdiği bir zamanında uyduruldu; aynı dönem Charlemagne'ın romansları gibi bir yığın popüler Avrupa masalının ortaya çıkışına da tanık olmuştu. Bu nedenle en azından 13. yüzyılın ortasına kadar İslamla ilgili efsanelerin bu kadar kolay dolaşıma girmesi, Müslümanlara ve öğretilerine ilişkin güvenilir tasvir iddiasında bulunması şaşırtıcı değildir. Kısa sürede kendi başına edebi bir yaşam edinen bu efsanelere göre Sarazenler (Müslümanlar), sahte bir üçlemeye tapan putperestlerdi ve Muhammed bir büyücüydü; hatta, başkaldırıp Arabistan'a kaçan ve orada kendi

---

7 Southern, *Western Views*, s. 27-28.

kilisesini kuran Roma Kilisesinin muhalif bir kardinali olarak bile tasvir edildi.

Bu arada, Avrupa'da İslamı daha ciddi inceleme yönünde birkaç bireyin dağınık ve istisnai girişimleri oldu; temel amaçları çürütme ve lanetleme olarak kalmasına rağmen, komikliklere gözlem ve metinsel kanıt eklediler. Bir din olarak İslamla ilgili ilk olgusal gözlemlere yol açan bu yeni araştırma ruhu esas olarak İspanya'da ortaya çıktı. 1122'den 1156'da ölene kadar Fransa'da Benedikten Cluny Manastırının başkeşişi Muhterem Peter de vardı. Müslümanları askeri olarak yenilgiye uğratmak yerine, onların misyonerlik faaliyetiyle kazanılabileceğine inanıyordu. Bu yüzden, bu dinin sahte akideleri ortaya çıkabilsin diye, İslamla ilgili, özellikle zayıf yanlarıyla ilgili bilgi toplamayı dert edindi. Kafasında bu amaçla Peter 1142'de İspanya'ya giderken, Kuran da dahil çok sayıda İslami metnin Arapçadan Latinceye çevrilmesini gerektiren büyük bir proje tasarladı. Bu işi, yakın zamanda Arapça bilimsel eserleri Latinceye çeviri merkezi haline gelmiş olan Toledo'da bir çevirmenler ekibine emanet etti. Bu ihtiraslı projenin sonuçları, Culniac Corpus ya da Toledo Derlemesi olarak bilinen bir düzine Latince metin, ortaçağ Avrupasında İslamı incelemenin ilk bilimsel kaynaklarını temsil eder. Ne var ki, Toledo Derlemesi de Avrupalıların algıları üzerinde dolaysız ya da kalıcı bir etki yaratamadı. Daha geniş ölçekte ciddi İslam araştırmaları, o sırada, 12. yüzyılın ikinci yarısında hâlâ Müslümanları Haçlı Seferleriyle yenmeye heves eden Hıristiyan Avrupalılara kendisini bir eksiklik olarak sunmadı. Dolayısıyla İslamla ilgili efsaneler hem Avrupa'da hem Outremer'de dolaşımda kalmaya devam etti ve uydurmalar doğru anlatım olarak ele alındı.

13. yüzyılın sonuna gelindiğinde Haçlı hareketi, iki yüzyıllık hac ve "kutsal savaş"tan sonra sonunda normal seyrine girmişti; ortaçağ Avrupalıları ve genel olarak Hıristiyanlık İslamın tarihsel gerçekliğini artık kabul etmek üzereydi. Hıristiyan bir bakış açısını savunan bazı bilginler, Haçlı hareketi yerine Müslümanlar arasında misyonerlik faaliyetlerini geçirmekten, İslami akideleri ve dilleri daha sistematik araştırmayı gerektirecek gayretlerden daha ciddi söz ediyordu. Örneğin Lull'lu Raymond

1276'da, geleceğin Hıristiyan misyonerleri için Mayorka'da bir Arapça okulu kurdu; yine onun düşünceleri sayesinde 1311'de Viyana Konsili beş Avrupa üniversitesinde Doğu dilleri kürsüsü kurulmasını önerdi. Ama bu çabaların da çok az kalıcı sonucu oldu; misyonerlik girişimlerinin etkisiz olduğu anlaşıldı. Gerçekten 14. yüzyılda ve sonrasında İslamı inceleme ve anlama dürtüsü bir kez daha Avrupa'da neredeyse tamamen yok oldu. Marco Polo'nun (ö. 1324) renkli masalları, Avrupalıların İslamla ve Ortadoğuyla ilgili fantezilerine yeni bir itici güç sağladı. 15. yüzyılın sonuna gelindiğinde Roma Kilisesinin onayladığı standart Avrupalı İslam algısı hâlâ bilgisizliğe ve fanteziye dayanan polemikçi ve oldukça çarpık bir imgeyi temsil etmekteydi. Dolayısıyla İslam hâlâ esasında sahte bir şiddet dini olarak algılanmakta ve Muhammed, Deccal olarak görülmekteydi.[8]

Ortaçağ Avrupalıları İslami mesajın en temel yanları konusunda şaşırtıcı ölçüde bilgisiz kaldılarsa, İslamın iç bölünmelerini, özellikle Şii-Sünni bölünmesini ve İslami cemaatlerle ve akideleriyle ilgili yorum inceliklerini bilmeleri (ve bilmeye merak salmaları) beklenemezdi. Gerçekten de Yakındoğuda on yıllarca kalan ve yerel Müslümanlarla ilişki içinde olan en bilgili Haçlı tarihçilerin bile bölgenin Müslüman cemaatleri hakkında bilgi toplama girişiminde bulunduklarını gösteren hiçbir kanıt yoktur. İşin tuhafı, bu tarihçilerden bazıları, Surlu William ve Vitry'li James gibi, Outremer'in Haçlı devletlerinde piskoposluk ve başpiskoposluk yapan ve bu itibarla yerel Müslüman cemaatlerin mensuplarını Hıristiyanlaştırmayı amaçlayan teologlardı. İslamı sahte bir din, hatta Hıristiyan bir sapkınlık olarak algılayan Haçlılar ve onların tarihçileri İslam hakkında birinci elden bilgi almakla ilgilenmediler; o sırada dolaşımda olan sahte raporlara inanmanın dışında gerekli kanıtları uydurmak, çürütme ve lanetleme amacına çok daha uygundu.

12. yüzyılın ilk yıllarından itibaren Haçlılar Suriyeli Nizari İsmaililerle ve Mısırlı Fatımilerle başlamak üzere Yakındoğuda

---

8 *Bkz.* W. Montgomery Watt, *Muslim-Christian Encounters* (Londra, 1991), s. 85-86 ve *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh, 1972), s. 73-77.

çeşitli Şii cemaatlerle ilişkiye geçmiş olmalarına rağmen, Avrupalıların Şii İslam ve Sünni İslamdan farklılıkları hakkında neredeyse tamamen bilgisiz kalması bu koşullar altında oldu. Haçlılar, Avrupa'da Haşişiler olarak meşhur ettikleri Suriyeli Nizarileri ve Şii İslamın büyük bir kolunu temsil eden İsmaili Şiiliğin rakip hiziplerine mensup Fatımileri açıkça anlayamamışlardı; o sırada Suriye'de ve Yakındoğunun diğer bölgelerinde bulunan Oniki İmamcı Şii cemaatlerin Şii İslamın önemli bir kolunu temsil ettiklerinin de farkında değillerdi. Eklemeye gerek yok; Suriye'de Nusayri yerleşim yerlerinin civarında kaleleri bulunan Haçlılar, şimdi Alevi denilen Nusayrilerin Şii kimliğini de fark etmediler.

Yine de çeşitli Şii cemaatlerle temasın bir sonucu olarak Haçlılar, Şiileri Müslüman cemaatin geri kalanından ayıran bazı farklılıkların, son derece bulanık bir biçimde de olsa, bir şekilde fark ettiler. Örneğin konuyla ilgili söyleyecek sözü olan en erken Haçlı tarihçi Surlu William 1180 civarında Şii İslama ilişkin bilgisini şöyle özetledi: Şiilerin kendilerine göre Allah, İslamın mesajını tek gerçek peygamber olan Ali'ye (Hali) emanet etmek istemişti; ama melek Cebrail yanıldı (ya da yanıltıldı) ve mesajı Muhammed'e (Mehemeth) verdi.[9] Haçlıların bilgili kabul edilen diğer tarihçisi Vitry'li James Şiiler ile Sünniler arasındaki teolojik farklılıkların biraz farkında olduğunu gösterir; ama o da farklılıkları yanlış anlar ve Ali taraftarlarının, Muhammed'in kurduğundan farklı bir şeriata uyduklarını, Ali ve destekçilerinin Muhammed'i karaladıklarını ifade eder.[10] Ancak 907/1501'de Oniki İmamcı Şiilik, Safevi İran'ın devlet dini olarak kabul edildikten sonra, o ülkeye seyahat eden Avrupalılar Şii İslam konusunda daha güvenilir bilgi toplamaya başladılar.

---

9 William of Tyre, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, ed. Robert B. C. Huygens (Turnhout, 1986), s. 890-892; İngilizce çeviri, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily A. Babcock ve A. C. Krey (New York, 1943), cilt 2, s. 323-325.

10 James of Vitry (Jacobi de Vitriaco), *Historia Orientalis, Gesta Dei per Francos*, ed. J. Bongars (Hanover, 1611), cilt 1 içinde, s. 1060-1061. Ayrıca *bkz.* Daniel, *Islam and the West*, s. 318.

Özetle Haçlılar zamanında ve sonraki yüzyıllarda Avrupalılar Şiilikten ve genel olarak İslamın iç bölünmelerinden, hatta Haçlıların kapsamlı etkileşim içinde oldukları çeşitli Şii cemaatlerin akidelerinden neredeyse tamamen habersiz kaldılar. Bu durum ortadayken, Haçlı çevrelerinin, karşılaştıkları ilk Şii Müslümanlar olan Suriyeli Nizari İsmaililerin gizli öğretileri-ni ve pratiklerini öğrendiklerini iddia etmeleri çok şaşırtıcıdır. Nizariler ile Haçlılar Suriye'nin orta kesiminde birçok yerde savaştılar. Ama özellikle 12. yüzyılın ikinci yarısında Raşidüddin Sinan Suriyeli Nizarilerin başına geçince, Batılı seyyahlar, elçiler ve Haçlı Seferlerinin vakanüvisleri, farklı Avrupa dillerinde "*Assassin*" teriminin değişik biçimleriyle adlandırdıkları, esrarengiz bir "Dağların İhtiyarı"nın izleyicileri hakkında yazı yazmaya başladılar. *Assassin* terimi, "ahlakı gevşek insanlar" anlamında Nizarileri aşağılamak için diğer Müslümanların kullandığı Arapça *haşişi* (çoğulu *haşişiyye* ya da *haşişin*) sözcüğüne dayanmaktaydı; Haçlılar ve onları gözlemleyen Avrupalılar bu adlandırmayı Levant'ta kaptı. Aynı zamanda Haçlı çevreleri ve Batılı vakanüvisler, belirtildiği gibi, İsmaililerin ve diğer Şii Müslümanların savundukları da dahil, İslamdan ve İslamın akidelerinden tamamen bihaber kalmıştı. Frenk çevreler, Nizari İsmaililerin gizli pratikleriyle ilgili bir dizi masalı bu koşullarda uydurup hem Latin Doğuya hem Avrupa'ya yaydı.

Haçlılar, Nizari suikastlara ve ölümden çekinmeyen fedailerin korkusuz davranışlarına ilişkin oldukça abartılı rapor ve söylentilerden özellikle etkilendiler. Bu uydurmaların, fedailerin toplanması ve eğitilmesi etrafında dönmesinin nedeni budur: Ortaçağda Batılı zihne tuhaf ya da akıldışı görünen davranışlara doyurucu açıklamalar getirmeyi amaçlayan uydurmalar. Bu sözde Haşişi efsaneleri ayrı, ama birbiriyle bağlantılı birçok masaldan oluşmaktaydı: "eğitim efsanesi," "cennet efsanesi," "haşhaş efsanesi" ve "ölüm atlayışı efsanesi." Efsaneler aşamalı olarak tedricen gelişti ve sonunda, Marco Polo'nun popülerleştirdiği sentezlenmiş bir versiyonla sonuçlandı.[11] Venedikli sey-

[11] Bu efsanelerle ve Avrupa kaynaklarıyla ilgili bir araştırma için *bkz*. F. Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis* (Londra, 1994), s.

yalı bu hayali bilgi alanına, "gizli bir cennet bahçesi" biçiminde kendi katkısını da ekledi; güya bu cennet bahçesinde, sinsi liderleri "İhtiyar," müstakbel fedailere, eğitimlerinin ve öğretimlerinin bir parçası olarak bedensel hazlar yaşatıyordu.

14. yüzyılın ilk on yıllarına gelindiğinde, Haşişi efsaneleri yaygınlaşmıştı ve gizli Nizari pratiklerin güvenilir tasviri olarak kabul edilmekteydi –daha önce Müslüman polemikçilerin İsmaili düşmanı "kara efsane"yi İsmaili motiflerin, inançların ve pratiklerin doğru bir açıklaması olarak kabul etmelerini hatırlatan bir biçimde. Nizarilere aşağılayıcı haşişi (çoğulu haşişiyye) terimiyle işaret eden zamanın İslami metinlerinde Haşişi efsanelerinin yer almadığını not etmek önemlidir.[12] Nizari İsmaililere ilişkin, onların gerçek öğretilerini ve pratiklerini açıklayan metinsel kaynaklar, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar Avrupalıların eline geçmedi. Ama bu arada Nizariler, ortaçağdaki ve daha sonraki Avrupa kaynaklarında, anlamsız cinayete ve sakatlamaya meyyal uyuşturucu bağımlısı suikastçılardan oluşan şeytani bir tarikat olarak tasvir edildi.

Belirtildiği gibi, 907/1501'de Oniki İmamcı Şiiliğin Safevi İran'ın devlet dini olmasıyla birlikte, o ülkeyi ziyaret eden Batılıların Şii İslamla ilgili daha iyi bilgi edinmelerinin yolu açıldı. Safeviler ile Avrupalı güçler arasında artan diplomatik, ticari ve kültürel temasların ardından çok sayıda Batılı İran'a seyahate gitti ve Sir John Chardin (1643-1712)[13] gibi bazıları uzun süre İran'da kaldı. Bu Avrupalı ziyaretçilerden birçoğu Safevi sarayına, dinsel ritüellere ve kamusal pratiklere ilişkin gördüklerini yazıya döktü. Ne var ki, bu diplomatların, tüccarların ve misyonerlerin seyahatnameleri Avrupa'da fazla umursanmadı; oysa akademilerde, yazarlarının gözüyle Şii İslamla ilgili değerli bir malzeme olarak kullanılabilirdi. Teoloji ve filoloji eğitimi

---

88-127; ayrıca *bkz. İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri* (2. bs., Alfa, çıkacak).

12 *Bkz.* örneğin Abu Shama, *Kitab al-rawdatayn fi akhbar aldawlatayn* (Kahire, 1287-1288/1870-1871), cilt 1, s. 240, 258.

13 *Bkz.* Ronald W. Ferrier (ed. ve çev.), *A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of a Seventeenth-century Empire* (Londra, 1996) ve J. Emerson, "Chardin," *EIR*, cilt 5, s. 369-377.

almış Avrupalı bilim insanları, İslamı incelemelerinde, önceki kuşakların İslam düşmanı polemiklerinin varsayımlarından kurtulmuş bir atılıma yol açacak İslami metinlere henüz ulaşmamıştı. Gerçekten de Avrupa'da İslam teolojisine ve tarihine ilişkin sistematik incelemelerin başlangıcı, Paris'te Collège de France'ta düzenli Arapça öğretiminin başladığı 16. yüzyılın sonuna kadar götürülebilir. Ancak 1613'te Leiden'de ve 1630'larda Cambridge ve Oxford'da Arapça kürsülerinin kurulmasından sonra, Avrupa'da İslami kaynaklara ilişkin ciddi araştırmalar gerçekten kanatlandı.

Bu arada, Osmanlı İmparatorluğu'yla temaslar gelişirken Arapça metinler de Avrupa'da giderek daha fazla bilinir oldu. Ancak 18. yüzyılın, Aydınlanma çağının başlamasıyla İslam araştırmalarına bilimsel yaklaşımlar, ortaçağda Avrupa'da İslama ilişkin bütün araştırmalara damgasını vuran dar ve katı polemikçi zihin çerçevesinin yerini tedrici de olsa almaya başladı.[14] Paris'te Bibliothèque Royale'de ve Avrupa'nın diğer kütüphanelerinde zengin İslami elyazmaları koleksiyonlarının giderek daha fazla bulunmasıyla birlikte, uydurma ve polemikçi anlatımları, sahici metinsel kanıtlara dayanan nesnel bilgiye tercih etme genel eğiliminin kaybolması, erken modern zamanda daha geniş oryantalizm alanı içinde İslamın akademik olarak incelenmesine zemin hazırladı. 19. yüzyılın başında Avrupalı oryantalistler, bir din olarak İslamı bilimsel ve yapısal bir tarzda, mahkûm etmekten çok anlamak amacıyla araştırmaya nihayet hazır oldular.

Oryantalist Bakış Açıları

Metinsel kanıtların incelenmesine dayanan bilimsel oryantalizm Avrupa'da 1795'te Paris'te École des Langues Orientales Vivantes'in kurulmasıyla fiilen başladı. Kendi zamanının en

14 Fred M. Donner, "Modern Approaches to Early Islamic History," *The New Cambridge History of Islam:* Volume 1, *The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*, ed. Chase F. Robinson (Cambridge, 2010) içinde, s. 625-626.

seçkin oryantalisti olan Baron A. I. Silvestre de Sacy (1758-1838) yeni kurulan bu kurumun ilk Arapça profesörü oldu ve 1806'da da Collège de France'ta Farsça kürsüsüne atandı. Sayıları sürekli artan araştırmacılarla ve geniş bir öğrenci çevresiyle de Sacy, 19. yüzyılın ilk yarısının önde gelen birçok oryantalistinin hocası olma eşsiz ayrıcalığını kazandı. Aynı zamanda Doğu araştırmaları, 1798-1799'da Napoleon'un Mısır ve Suriye seferlerinden de önemli bir destek almıştı. Bu gelişmelerden sonra Avrupa üniversitelerinde Doğu dilleri kürsülerinin yanı sıra Avrupa'da, özellikle Fransa ve Almanya'da oryantalistlerin sayısında önemli artışlar oldu. Oryantalizme artan bilimsel ilgi, 1809'da *Fundgruben des Orients*'le başlamak üzere uzman süreli yayınların yayımlanmasında ve bilgili derneklerin kurulmasında ifade buldu.

Avrupalı bilim insanları, o sırada esas olarak elyazması biçiminde bulunan Arapça metinler ve bizzat İslami gelenek temelinde kendi İslam araştırmalarını üretmeye başladılar. Ne var ki, o sırada Avrupa'da bulunan özgün metinlerin çok büyük bölümü Sünni yazarlarca yazılmıştı ve onların özel bakış açılarını yansıtmaktaydı; çünkü çok az Şii metin 19. yüzyılda Avrupa kütüphanelerine ulaşmanın yolunu bulmuştu. Dolayısıyla oryantalistler İslamı, ellerindeki elyazması kaynakların Sünni bakış açılarına göre incelediler ve kendi Hıristiyan bağlamlarından sınıflandırmaları ödünç alarak, Sünni İslam yorumunu "ortodoksluk" olarak, ona karşı Şiiliği bir "heterodoksluk," hatta "sapkınlık" olarak gördüler. Bilimsel bir temelde yürütüldüğünde bile İslam araştırmalarına Sünni-merkezli yaklaşım, bu alanda Batılı bilimsel araştırmalarda çeşitli derecelerde önde olmaya devam etti; bu durum, zamanın en ünlü oryantalistlerinin işbirliğinin ürünü olan ve 1913-1938'de İngilizce, Fransızca ve Almanca yayımlanan *Encyclopaedia of Islam*'ın birinci baskısının maddelerine de yansımıştır. Bu ansiklopedinin 1954-2004'de yayımlanan gözden geçirilmiş basımı da, bu arada sayısız Şii metin bulunabilir olmasına rağmen, daha iyi olmadı. Bu standart referans eserin 2007'den beri yayımlanmakta olan üçüncü basımına yol gösteren bakış açıları, durumu düzeltmeyi vaat ediyor. Daha ya-

kın zamanda yayımlanan *Encyclopaedia Iranica* ve *Encyclopaedia Islamica* da, Şii İslama ve Arap olmayan Müslümanlara daha dengeli yaklaşımıyla dikkat çekmektedir.

Bununla birlikte ellerinde İsmaili elyazmaları bulunmamasına rağmen, 19. yüzyıl oryantalistlerinin İsmailileri ana Şii cemaat olarak bilimsel ilgi konusu yapmaları dikkate değerdir. Avrupa kaynaklarının Assassin efsanelerini –hiçbir zaman büyüleyiciliğini yitirmeyen efsaneler– tamamladığı anlaşılan Sünni kaynakların İsmaili düşmanı anlatımları, İsmaililere yeni oryantalist ilgi dalgasını dolaylı bir biçimde ateşlemişti. Bütün bunlar, de Sacy'yle başlamak üzere, İsmailileri doğru bir biçimde Şii İslamın bir kolu olarak tanımlayan çok sayıda ünlü oryantalistin, Mısırlı Fatımilerin yanı sıra İran'ın ve Suriye'nin İsmailileriyle de ilgilenmelerinin nedenini açıklar.

De Sacy ömrü boyunca ilgilendiği Dürzi diniyle bağlantılı olarak erken İsmailileri araştırdı.[15] Sonunda Assassin adının gizemini de çözmeyi başardı. 1809'da hazırlanan bir *Memoir*'da bu adın *assassini* ve *assissini* gibi değişik biçimlerinin Arapça *haşiş* sözcüğüyle bağlantısını gösterip, alternatif Arapça biçim *haşişi* (çoğulu *haşişiyye*) sözcüğünden türediğini öne sürdü ve Ebu Şâme'nin bu terimleri ortaçağda Suriye'deki Nizari İsmaililer için kullandığını hatırlattı.[16] Bununla birlikte genellikle düşman Sünni kaynaklardan ve Haçlıların hayal ürünü anlatımlarından yararlanan de Sacy de Sünni polemikçilerin İsmaili düşmanı "kara efsane"sini ve Haçlı çevrelerin Assassin efsanelerini farkında olmadan en azından kısmen onaylamak zorunda kaldı.

15 Silvestre de Sacy'nin Dürziler üzerine incelemeleri, ölümünden sonra yayımlanan kitabıyla sonuçlandı: *Exposé de la religion des Druzes* (Paris, 1838; Paris, 1964), 2 cilt, ilk İsmaililer üzerine önemli bir giriş bölümü ve Fatımi halife-imam el-Hakim'in bir biyografisiyle birlikte.

16 A. I. Silvestre de Sacy, "Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur nom," *Mémoires de l'Institut Royal de France*, 4 (1818), s. 1-84; ayrıca Bryan S. Turner, ed., *Orientalism: Early Sources*, Volume 1, *Readings in Orientalism* (Londra, 2000) içinde, s. 118-169; tam İngilizce çevirisi, F. Daftary, *The Assassin Legends* içinde, s. 129-188.

De Sacy'nin eseri daha sonraki oryantalistlerin İsmaili araştırmalarına zemin hazırladı. Bu tür oryantalist İsmaili araştırmaları arasında en çok okunan kitap, Avusturyalı diplomat-oryantalist Joseph von Hammer-Purgstall'ın (1774-1856) yazdığı Alamut dönemi Nizari İsmaililer üzerine bir kitaptı. 1818'de Almanca yayımlanan kitabında von Hammer-Purgstall, Assassin efsanelerini ve Sünni muarızların İsmaililerle ilgili bütün karalamalarını kabul etti.[17] Bu kitap Avrupa'da büyük başarı kazandı; kısa sürede Fransızcaya ve İngilizceye çevrildi ve Nizari İsmaililerin standart tarihi olarak görülmeye devam edildi. Kendi özel koleksiyonunun yanı sıra Viyana'da İmparatorluk Kütüphanesinde bulunan İslami elyazmalarına ek olarak Haçlı vakayinamelerini de kullanan von Hammer'ın hiçbir İsmaili kaynağa ulaşmadığını hatırlatmak gerekir.[18] İsmaililerle ilgili Avrupa'daki bilimsel çalışmalar, birkaç istisna hariç, 1930'lara kadar fazla ileri gitmedi; daha önceki kuşakların masalları ve İsmaili düşmanı polemikleri, temel bakış açılarını belirlemeye devam etti ve Avrupalı oryantalistler Şii cemaatini bu bakış açılarıyla araştırdı. Bu arada bazı İsmaili elyazmaları Suriye'de, Yemen'de ve Orta Asya'da ortaya çıkarıldı. Bir avuç Fransız ve Rus oryantalist bu malzemeyle çalışmaya başlamıştı; ama büyük ölçekte İsmaili metinlere erişim hâlâ oldukça sınırlı kalmaya devam etmişti.[19]

---

17 Joseph von Hammer-Purgstall, *Die Geschichte der Assassinen aus Morgenländischen Quellen* (Stuttgart ve Tübingen, 1818); Fransızca çeviri., *Histoire de l'ordre des Assassins*, çev. J. J. Hellert ve P. A. de la Nourais (Paris, 1833; Paris, 1961); İngilizce çeviri, *The History of the Assassins*, çev. O. C. Wood (Londra, 1835; New York, 1968).

18 Bu esere ilişkin bir çözümleme için *bkz.* F. Daftary, "The 'Order of the Assassins': J. von Hammer and the Orientalist Misrepresentations of the Nizari Ismailis," *Iranian Studies*, 39 (2006), s. 71-81.

19 1922'de oryantalistlerin bildiği İsmaili eserlerin azlığı, o yıl çıkan yayımlanmış ve yayımlanmamış İsmaili metinlerin ilk Batılı kaynakçasına yansır; *bkz.* L. Massignon, "Esquisse d'une bibliographie Qarmate," T. W. Arnold ve R. A. Nicholson, ed., *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday* (Cambridge, 1922), s. 329-338; ayrıca L. Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac (Paris, 1969), cilt 1 içinde, s. 627-639.

Şii İslam Üzerine Modern Bilimsel Çalışmalar

20. yüzyılın ortasına kadar İslam araştırmalarında sistematik ilerleme, bilimsel Şii İslam araştırmalarında önemli bir iyileşmeye yol açmadı; çünkü sahici Şii metinler, Sünni kaynaklara yaslanmaya devam etmek zorunda kalan Batılı bilim insanları için hâlâ görece erişilmezdi. 19. yüzyıl boyunca Avrupa'da kütüphanelere ve özel koleksiyonlara Şii elyazmaları kazandırma girişimleri yalnızca arada bir görüldü; Oniki İmamcıların da dahil, Şii metinlerin yayımlanması, çağdaş oryantalistlerin istisna bir uğraşıydı. Aslında Şiilik, oryantalizmin önemli bir ilgi alanı olarak seçilmedi. Yine de birkaç anlamlı çıkış oldu. Batıda Şii metinlerin kıtlığı bağlamında birkaç bilim insanının, özellikle Julius Welhausen (1844-1918) ve Ignaz Goldziher'in (1850-1921) öncü katkıları ne kadar vurgulansa azdır.[20] Seçkin Alman bilim insanı Welhausen İslamın ve Şiiliğin oluşum döneminin karmaşık olaylarını çözerken;[21] ünlü Macar oryantalist Goldziher de sayısız Şii öğretiyi araştırdı ve Şii İslamın yükselişini İranlıların Arap karşıtı duygularına bağlayan çağdaş Batılı efsaneleri de çürüttü.[22] Bununla birlikte Goldziher de, büyük ölçüde Sünni kaynaklarının Şii düşmanı önyargılarından etkilendi. Bir süre sonra Rudolf Strothmann (1877-1960) Oniki İmamcı Şiiliğe ilgisini sürdürmeye ek olarak, özgün kaynaklar temelinde Zeydi ve

---

20 *Bkz.* E. Kohlberg, "Western Studies of Shi'a Islam," M. Kramer, ed., *Shi'ism, Resistance, and Revolution* (Boulder ve Londra, 1987), s. 33-39; ayrıca *Belief and Law in Imami Shi'ism* (Aldershot, 1991) içinde, II. makale.

21 *Bkz.* özellikle J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, çev. Margaret G. Weir (Kalküta, 1927; Beyrut, 1963), ilk kez 1902'de Almanca yayımlandı; *The Religio-Political Factions in Early Islam*, çev. R. C. Ostle ve S. M. Walzer (Amsterdam, 1975), ilk kez 1901'de Almanca yayımlandı.

22 *Bkz.* özellikle I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, ed. F. Babinger (2. bs., Heidelberg, 1925), s. 188-253; İngilizce çeviri, *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. A. ve R. Hamori (Princeton, 1981), s. 167-229. Bu kitap neredeyse tamamen birincil kaynaklara dayanır. Goldziher'in Batıdaki Şiilik araştırmalarına anlamlı katkıları, *Muhammedanische Studien* (Halle, 1889-1890) içinde de vardır; English çeviri, *Muslim Studies*, çev. C. R. Baber ve S. M. Stern (Londra, 1967-1971), 2 cilt.

İsmaili araştırmalarına çığır açıcı katkılarda bulundu.[23] İran'da çalışan Hıristiyan misyoner Dwight M. Donaldson (1884-1976) Oniki İmamcı Şiiliğin bir tarihini hazırlamaya çalıştı.[24] 1933'te yayımlanan kitabı on yıllar boyunca Oniki İmamcı Şiilik üzerine standart eser olarak kaldı.

Daha sonra seçkin bir bilgin grubu farklı kollarıyla Şii İslamı incelemeye daha ciddi ilgi göstermeye çalıştı. Fransız oryantalist Louis Massignon'un (1883-1962) öncülük ettiği bu bilginler Şiiliği manevi, batını ve mistik boyutlarına özel gönderıneyle ve Oniki İmamcı ve İsmaili geleneklerde tezahür ettiği şekliyle araştırdılar. Bu arada, esas olarak Oniki İmamcı gelenekte İran'da, Irak'ta, Lübnan'da ve Hindistan'da çıkan sayısız Şii metnin incelenmesiyle yeni araştırma olanakları açılmıştı. Massignon, Batıda Şii İslamın bilimsel araştırılmasına öncülük etti ve bir sonraki kuşağın birçok bilginini, en başta da Paul Kraus (1904-1944) ve Henry Corbin'i (1903-1978) yetiştirdi.

Paris'te École Pratique des Hautes Études'te Massignon'un halefi olarak çalışan Corbin'in katkıları, genel olarak Şii düşünceyi ve özel olarak İran'da geliştiği şekliyle teosofik ve metafizik yanlarını anlama bakımından değerlidir. Corbin'in İranlı geleneksel Oniki İmamcı Şii ulemayla yakın işbirliğinin yararlarını da yansıtan eserleri, Şiiliğin birçok entelektüel boyutuyla ilgili bir Avrupa dilinde yayımlanmış en önemli tek kaynaktır. Corbin'in yazılarının çok büyük bölümü, yayıma hazırladığı sayısız Oniki İmamcı ve İsmaili metinle birlikte, 1949'dan itibaren Tahran'da ve Paris'te eşzamanlı yayımlanan Bibliothèque Iranienne dizisinde çıktı.[25]

---

23 R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen* (Strassburg, 1912); *Kultus der Zaiditen* (Strassburg, 1912) ve *Die Zwölfer-Schi'a* (Leipzig, 1926; Hildesheim, 1975). Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten* başlıklı Tayyibi eserler koleksiyonu (Göttingen, 1943) da dahil, çok sayıda İsmaili metni düzenleyip yayına hazırlayan ilk Avrupalı bilim insanları arasındaydı.

24 D. M. Donaldson, *The Shi'ite Religion* (Londra, 1933).

25 D. Shayegan, "Corbin, Henry," *EIR*, cilt 6, s. 268-272; Corbin'in düşüncesinin daha ayrıntılı bir serimi, *Henry Corbin: La topographie spirituelle de l'Islam Iranien* (Paris, 1990) içinde; Christian Jambet, "Bibliographie générale," *Les cahiers de l'Herne: Henry Corbin*, ed. C. Jambet (Paris,

Bu ilerlemelere rağmen tamamen Oniki İmamcı Şiiliğe ayrılmış ilk uluslararası kolokyum 1968'e kadar gerçekleşmedi.[26] Bu olay kırk yıl sonra, İmami Şiilik üzerine Etan Kohlberg onuruna yayımlanan bir deneme derlemesiyle kutlandı.[27] 1960'lara gelindiğinde çok sayıda İslam-bilimci ve Oniki İmamcı cemaate mensup din âlimi Şiiliğin bu kolunun öğretilerini geleneksel, ama daha sistematik temelde geliştirme inisiyatifini almıştı. Bu din âlimleri, Allame Seyit Muhammed Hüseyin Tabatabai (1903-1981) gibi,[28] İran'ın medreselerinde, özellikle Kum, Isfahan ve Meşhed'deki medreselerde ders de verdi. Bu kurumlar, İran'da etkileyici sayıda geleneksel Oniki İmamcı Şii din âlimi yetiştirmeye devam etmiştir. Bununla birlikte geleneksel Şii ulema ile Batılı taydaşları arasında anlamlı ölçekte ciddi diyaloglar henüz gerçekleşmediği halde, Seyit Hüseyin Nasr gibi, Şii cemaatlerden birine bağlı çok sayıda akademisyenin Şii araştırmalarına katkıda bulunduğunu de eklemek gerekir. Özetle, çok zengin Şii elyazmaları koleksiyonlarına, canlı medreselere ve Şii teolojik geleneklere sahip İran ve Irak dışında, Müslüman ülkelerde Şii araştırmaları son derece marjinal olmuştur. İran'da İslami araştırmalar ağırlıklı olarak Şii ve daha özel olarak Oniki İmamcı Şii araştırmalarını ima eder; kelam ve hadis incelemelerine Şii katkıların yanı sıra teosofi, felsefe ve fıkıh alanları irdelenir.

1979 İslam Devrimi, İran'da ve bir ölçüde bütün dünyada Şii İslam incelemelerine yeni bir ilgiyi ateşledi. İslam Devrimi-

---

1981) içinde, s. 345-360. Ayrıca *bkz.* H. Corbin, *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques* (Paris, 1971-1972), 4 cilt.

26 T. Fahd, ed., *Le Shi'isme Imamite. Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)* (Paris, 1970), H. Corbin, W. Madelung, S. H. Nasr ve diğerlerinin katkılarıyla.

27 *Bkz.* M. A. Amir-Moezzi vd, ed., *Le Shi'isme Imamite quarante ans apres. Hommage a Etan Kohlberg* (Turnhout, 2009).

28 Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *Shi'a dar Islam* (Tahran, 1348 Sh./1969); İngilizce çeviri, *Shi'ite Islam*, ed. ve çev. S. H. Nasr (Londra, 1975). Bu, modern zamanda geleneksel bir bilginin yazdığı ilk yetkin Şii İslama giriş kitabıdır. Ayrıca *bkz.* Ja'far Sobhani, *Manshur-i 'aqa'id-i Imamiyya* (Kum, 1376 h./1997); İngilizce çeviri, *Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices*, ed. ve çev. Reza Shah-Kazemi (Londra, 2001).

nin yalnızca İran'ın toplumsal-siyasal dokusunda değil, Oniki İmam Şiiliğinin İran biçiminin ve güçlü bir din adamları sınıfının önderliğinde teolojik temelinin popülerliğinde de bir dönüm noktası olduğu anlaşıldı. Sonuç olarak, Şii İslam ile devletin otorite-iktidar yapısı arasındaki ilişkiler gibi bir dizi yeni araştırma konusuna artan bir ilgi gösterildi. Aynı zamanda, Ayetullah Humeyni'nin (1902-1989) önderliğinde ve onun *velâyet-i fakih* öğretisine uygun bir İslam cumhuriyetinin kurulmasının ardından İran'da, Oniki İmamcı biçimine özel göndermeyle Şii İslam araştırmaları önemli ölçüde arttı. Bunun sonucunda, tarih, ilahiyat ve fıkıh üzerine Oniki İmamcı eserlerin yanı sıra Oniki İmamcı Şii geleneğinin klasik metinlerini de kapsayan çok sayıda birincil kaynak, İran medreselerinin denetiminde yayıma hazırlanmakta ve yayımlanmaktadır. İran'da Şii İslam araştırmaları yönünde kurumsal girişimler de oldu. Bu bakımdan, ülke medreselerinin desteklediği büyük projelere ek olarak, Şii şahsiyetler, öğretiler ve olaylarla ilgili önemli miktarda madde içeren çok-ciltli Farsça İslam ansiklopedileri çıkarmaktan sorumlu iki akademik örgütlenmeden özellikle söz etmek gerekir.[29] Özetle, çağdaş İranlı bilim insanları ve kurumlar modern Şii araştırmaları alanına büyük katkılarda bulunuyorlar.

Bu arada Batıda E. Kohlberg, H. Algar, N. Calder (1950-1998), M. A. Amir-Moezzi, A. Newman, S. Amir Arjomand ve R. Gleave gibi yeni bir kuşağa mensup seçkin bir bilim insanı grubu, Oniki İmamcı Şiiliğin çeşitli yanları üzerine oldukça etkili eserler üretmekteydi. Bununla birlikte M. Momen'in konuyla ilgili daha bilimsel ve kapsamlı eserinin Donaldson'un kitabını aşması yarım yüzyıl aldı.[30] Batıda ve Müslüman ülkelerde çok az bilim insanının Şii İslamın bütün kollarıyla ilgilendiğinden de söz etmek gerekir. Daha yakın zamanda yalnızca W. Madelung Oniki

29 Şunlar: *Danishnama-yi Jahan-i Islam* (*İslam Dünyası Ansiklopedisi*) (Tahran, 1375 h.-/1996-) ve *Da'irat al-Ma'arif-i Buzurg-i Islami* (*Büyük İslam Ansiklopedisi*), ed. K. M. Bujnurdi (Tahran, 1367 h.-/1989-); kısaltılmış İngilizce çeviri, *Encyclopaedia Islamica*, ed. W. Madelung ve F. Daftary (Leiden, 2008-).

30 M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven, 1985).

İmamcı, İsmaili ve Zeydi kollara ilişkin incelemelere özgün katkılarda bulundu ve *Encyclopeaedia of Islam*'ın ikinci basımına çığır açıcı iki madde de yazdı.[31] Josef van Ess de, İslam teolojisi üzerine anıtsal eserinde çeşitli Şii geleneklerin teolojik yanlarını soruşturdu.[32]

İslam araştırmalarının yeni bir alanı olarak İsmaili araştırmalarının, modern zamanda kendine ait bir gelişim seyri oldu. Büyük ölçekte sahici İsmaili metinlerin –Yemen, Suriye, İran, Orta Asya, Afganistan ve Güney Asya'da sayısız koleksiyonda korunmuş olan elyazması kaynaklar– keşfedilişiyle ve incelenmesiyle, bu araştırma alanında görece kısa bir süre içinde devrim oldu. Bu atılım, önemli İsmaili elyazması koleksiyonlarının korunduğu Hindistan'da 1930'larda gerçekleşti; esas olarak, o sırada Bombay'a yerleşmiş olan Rus oryantalist Vladimir İvanov'un (1886-1970) çabalarıyla oldu.[33] Aslında, 48. Nizari İsmaili İmam Sultan Muhammed Şah III. Ağa Han (1877-1957) tarafından, İsmaililerin edebiyatına ve tarihine ilişkin yöntemli araştırma yürütmekle görevlendirilmişti.

Modern bilimsel İsmaili araştırmaları, üç İsmaili Bohra bilginin, yani Asaf A. A. Feyzi (1899-1981), Hüseyin F. el-Hamdani (1901) ve Zahid Ali'nin (1888-1958) öncü çabalarından da güç aldı. Zahid Ali İngiltere'de üniversite eğitimi almıştı ve kendi atalarına ait elyazması koleksiyonlar temelinde bilimsel incelemeler üretiyordu. Daha sonra bu elyazması koleksiyonların bir kısmı çeşitli akademik kurumlara bağışlandı ve böylece bütün bilim insanlarının kullanımına sunuldu. Bu Bohra bilginler, bu arada Nizari İsmaililerin edebi mirasına da ulaşmış olan İvanov'la da işbirliği yaptı. Sonuç olarak İvanov, İsmaili eserlerin ilk ayrıntılı kataloğunu hazırladı; İsmaililerin edebi ve entelektüel geleneklerinin o zamana kadar bilinmeyen zenginliğine

31 *Bkz.* F. Daftary, "Bibliography of the Works of Wilferd Madelung," F. Daftary ve J. W. Meri, ed., *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung* (Londra, 2003) içinde, s. 5-40.

32 *Bkz.* J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin ve New York, 1991-1997), 6 cilt.

33 *Bkz.* F. Daftary, "Ivanow, Vladimir," *EIR*, cilt 14, s. 298-300.

ve çeşitliliğine tanıklık eden 700 kadar ayrı başlık çıkardı.[34] Bu kataloğun 1933'te yayımlanması bu alanda daha ileri araştırmalara ilk kez bilimsel bir çerçeve sağlayıp, İsmaili araştırmalardan tamamen yeni bir çağın habercisi oldu.

Bilimsel İsmaili araştırmaları, 1946'da Bombay'da III. Ağa Han'ın himayesinde İsmaili Derneği'nin kurulmasından da güç aldı. İsmaili Derneği'nin kurulmasında İvanov önemli bir rol oynadı; dernek yayınları esas olarak onun monografları ile Nizari İsmaili metinlerin basımlarından ve çevirilerinden oluşmaktaydı.[35] İvanov, İsmaili Derneği'nin kütüphanesine çok sayıda Arapça ve Farsça elyazması da kazandırdı ve o sırada yeni olan İsmaili araştırmaları alanına girmekte olan Henry Corbin gibi birçok bilim insanının hizmetine sundu. Sayısız İsmaili metin eleştirel süzgeçten geçirilip düzenlendi ve İsmaili araştırmalarında daha fazla ilerlemenin zemini hazırlandı.

İvanov'un İsmaili kataloğun genişletilmiş bir basımını yayımladığı 1963'e gelindiğinde çok daha fazla kaynak bilinir olmuştu ve İsmaili araştırmalarındaki ilerlemeler gerçekten de şaşırtıcı olmuştu.[36] İsmaili metinlerin bulunup yayımlanmasında ve bilimsel incelemelerde daha sonra kaydedilen ilerleme, I. K. Poonawala'nın ve benim hazırladığım iki kataloğa yansır.[37] Bu arada bu gelişmeler, Marshall G. S. Hodgson'un (1922-1968), Alamut dönemi Nizari İsmaililerin ilk bilimsel tarihini hazırlamasını olanaklı kıldı; böylece Hammer-Purgstall'ın 19. yüzyıl polemikçi eserini yerinden etti.[38] Aynı zamanda yeni bir bilim insanı kuşağı, en başta B. Lewis, S. M. Stern (1920-1969), W. Madelung ve A. Hamdani, özellikle ilk İsmaililer ve onların muhalif Karmatilerle ilişkileri konusunda özgün incelemeler üretti.

34 W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (Londra, 1933).

35 *Bkz.* F. Daftary, "Bibliography of the Publications of the late W. Ivanow," *Islamic Culture*, 45 (1971), s. 55-67 ve 56 (1982), s. 239-240.

36 W. Ivanow, *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey* (Tahran, 1963).

37 Ismail K. Poonawala, *Biobibliography of Isma'ili Literature* (Malibu, CA, 1977) ve F. Daftary, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies* (Londra, 2004).

38 Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Isma'ilis against the Islamic World* (Lahey, 1955; New York, 1980; Philadelphia, 2005).

Bilimsel İsmaili araştırmaları son birkaç on yılda, I. K. Poonawala, H. Halın, P. E. Walker ve M. Brett'in içinde yer aldığı başka bir bilim insanı kuşağının çabalarıyla hızlı bir biçimde ilerledi; 1990'lara gelindiğinde, İsmaili tarihinin haritasını çıkarabildim.[39] Ali S. Asani, Azim Nanji ve Aziz Esmail gibi başka bilginler, Güney Asyalı Nizari Hocaların, *ginan* ibadet literatürüne yansıdığı şekliyle Satpanth geleneğiyle ilgilendiler. Bununla birlikte Şii İslama ilişkin bölgesel ve antropolojik incelemeler genel olarak geri durumdadır. Yine de bilimsel İsmaili araştırmaları sürekli artan bir hızla devam etmeyi vaat ediyor; çünkü Bedahşan'dan (şimdi Tacikistan ile Afganistan arasında bölüşülmüş) ve diğer bölgelerden yeni İsmaili metinler düzenli olarak keşfedilmektedir ve İsmaililer de kendi miraslarını incelemeyle giderek daha fazla ilgileniyorlar. Bu bağlamda, Nizari İsmaililerin 49. ve şimdiki imamı Prens IV. Kerim Ağa Han'ın 1977'de Londra'da kurduğu İsmaili Araştırmaları Enstitüsünün çalışmaları, anlamlı bir girişimi temsil etmektedir. Bu kurum şu anda çeşitli araştırma ve yayın programlarıyla alana katkıda bulunuyor ve kendi İsmaili kaynaklarını dünyadaki bütün araştırmacılara açıyor. Enstitünün kütüphanesi, Batıdaki en büyük İsmaili elyazmaları derlemesini barındırmaktadır. Daha önce İsmaili Derneği'nin elinde bulundurduğu ve sonrasındaki edinimlerle çoğalan koleksiyonlara ek olarak Enstitü, İsmaili elyazmalarının Hamdani Koleksiyonunun bir kısmına ve Zahid Ali Koleksiyonuna da sahiptir.[40] Esas olarak Hocki alfabesiyle

39 F. Daftary, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri* (İstanbul: Alfa, çıkacak); *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community* (Edinburgh, 1998), Arapça, Farsça, Urduca, Guceratça, Tacikçe (Kiril alfabesiyle), Çince, Uygurca ve birçok Avrupa diline çevrildi. Ayrıca *bkz.* "Bibliography of the Works of Farhad Daftary," Omar Alí-de-Unzaga, ed., *Fortresses of the Intellect: Ismaili and other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary* (Londra, 2011) içinde, s. 33-57.

40 *Bkz.* A. Gacek, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies* (Londra, 1984-1985), 2 cilt; Delia Cortese, *Ismaili and Other Arabic Manuscripts: A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies* (Londra, 2000); ayrıca *Arabic Ismaili Manuscripts: The Zahid 'Ali Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies* (Londra, 2003); F. de Blois,

yazılı en büyük *ginan* koleksiyonu da Enstitü kütüphanesinde bulunmaktadır. Şu anda, Surat ve Bombay'daki kütüphanelerinde kapsamlı İsmaili elyazması koleksiyonları bulunan Hindistanlı İsmaili Bohralar bu kaynakları bilim insanlarına açmıyorlar; önderleri izin vermediği için, kendileri de bu İsmaili metinleri düzenlemeye ve yayımlamaya girişmiyorlar.

Daha yakın zamana kadar Nusayri (Alevi) ve daha az ölçüde Zeydi araştırmaları, hem bu toplulukların kendi içinde hem Batıda bilimsel incelemeler bakımından Şii araştırmalarının görece geri alanları olarak kalmıştı. Bununla birlikte Zeydi araştırmalarında çok ilerleme kaydedildi. Zeydi cemaatinin yoğunlaştığı Yemen'in çeşitli yerleşim birimlerinde Zeydi ilahiyatı ve fıkhı üzerine büyük elyazması koleksiyonlarının bulunduğu bilinmektedir. Son on yıllarda bilimsel Zeydi araştırmalarının çoğu Yemen'de yapıldı. Batıda da birçok bilim insanı Zeydi tarihini ve düşüncesini incelemekle ilgilendi. R. Strothmann'ın ve daha az ölçüde E. Griffini (1878-1925) ve C. van Arendonk'un (1881-1946) öncü çabalarından sonra yalnızca W. Madelung, Şii araştırmalarının bu alanına önemli katkılarda bulundu. Aslında Madelung, Batıda modern Zeydi araştırmalarının kurucusu sayılabilir. Zeydiler üzerine yazı yazan diğer bilim insanları arasında, B. Abrahamow ve M. S. Khan'dan söz edilebilir.[41]

Şimdi Alevi denilen Nusayriler üzerine bilimsel araştırmalar daha da karışık olmuştur; çünkü bilim insanları, genellikle *gulat*, yani aşırı Şii gruplara mensup diye nitelenen bu Şii cemaatinin kökeni konusunda hemfikir olamadılar. Ortaçağda Nusayrilerin Suriye'de İsmaili komşularıyla uzun çatışmaları oldu ve edebi miraslarının bir kısmını kaybettiler. 19. yüzyılın sonunda Suriye vilayetlerinde Nusayri elyazmaları Avrupa kütüphanelerinden görülmeye başladı. Bununla birlikte bu metinlerin yalnızca birkaçı şimdiye kadar incelenmiş ve yayımlan-

---

Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts: The Hamdani Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies (Londra, 2011); P. E. Walker, "Institute of Isınaili Studies," *EIR*, cilt 12, s. 164-166.

41 Ayrıntılar için *bkz*. Sabine Schmidtke, "The History of Zaydi Studies: An Introduction," *Arabica*, 59 (2012), s. 185-199.

mıştır. René Dussaud (1868-1958), o sırada Paris'te Bibliothèque Nationale'de bulunan Nusayri metinler temelinde Nusayri dini üzerine bir monograf yayımlayan ilk Avrupalı bilim insanıydı.[42] Bunu, hem Nusayrileri hem İsmailileri, erken Şii *gulatlar* arasında en ünlü grup olan Hattabilerin varisleri olarak gören R. Strothmann ve L. Massignon'un Nusayriler üzerine öncü araştırmaları izledi. Daha yakın zamanda Heinz Halm, Nusayrileri daha geniş *gulat* çevresi içinde inceledi;[43] ama daha fazla Nusayri metnin incelenmesi ve yayımlanmasıyla, ihmal edilen bu alana yeni yollar döşenmektedir.[44] Sonuç olarak Dussaud'nun 1900'de yayımlanan Nusayri tarihi, 2010'da kapsamlı bir eserle nihayet aşıldı.[45]

Özetle Şii araştırmaları, (Şii) İslam ve İslamın iç bölünmeleri hakkında neredeyse hiçbir şey bilmeyen Avrupalı gözlemcilerin, Müslümanları genellikle hayali ve polemikçi bir biçimde algıladığı Haçlı zamanından bu yana büyük bir gelişme göstermiştir. Şii metinlere erişim, yakın zamana kadar Şiiliği çok marjinal bir biçimde İslamın "heterodoks" yorumu olarak gören Batılı bilim insanlarının kafa yapısında ve algılarında köklü değişikliklere yol açtı. Yukarıda da belirtildiği gibi, Şii İslamın başlıca kollarıyla ilgili bilimsel araştırmalar farklı yollarda ve değişik hızlarda ilerledi. Bu kitap Şii İslam üzerine modern bilimsel çalışmaların sonuçlarından yararlanır ve bu bulguları önyargısız ve tutarlı bir biçimde sunmaya çalışır.

---

42 R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis* (Paris, 1900).

43 *Bkz.* özelikle H. Halın, *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten* (Zurich ve Munich, 1982).

44 *Bkz.* özellikle Meir M. Bar-Asher ve A. Kofsky, *The Nusayri-'Alawi Religion: An Enquiry into its Theology and Liturgy* (Leiden, 2002).

45 Y. Friedman, *The Nusayri-'Alawis: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria* (Leiden, 2010). Nusayriler üzerine cemaat mensuplarınca ya da muarızları tarafından yazılan çok sayıda Arapça monograf çıkmıştır.

2

Şii İslamın Kökeni ve Erken Tarihi

Muhammed, Resulullah (Allahın Elçisi), İbrahimi geleneğin son büyük vahiy dini olarak tasvir edilen yeni bir dinin temellerini attı. Hatırı sayılır güce ve itibara sahip bir ümmet kurmayı başardı. Muhammed'in 622 Eylülünde Mekke'den Medine'ye hicretinden, 11/632'de kısa bir hastalıktan sonra ölmesine kadar geçen on yıllık bir süre içinde Arabistan yarımadasının çölde yaşayan Bedevi kabilelerinin çok büyük bölümü Peygambere biat etti. Ne var ki, Hazreti Muhammed'in ölümü yeni doğan İslam ümmetini ilk büyük kriziyle karşı karşıya getirdi.

Şiiliğin Kökeni

İslamın Sünni ve Şii diye ikiye bölünmesinin kökeni, aslında, Hazreti Muhammed'in halefi krizine dayandırılabilir. Muhammed'in halefi başka bir nebi olamazdı; çünkü Muhammed'in "son peygamber" (*hâtemü'l-enbiya*) olduğu vahiyle bildirilmişti. Hazreti Muhammed İslamın mesajını iletme ve yorumlama dışında, ümmetin lideri olarak da hareket etmişti. Bu nedenle İslam ümmetinin birliğinin devamını sağlamak için bir halife zorunluydu. Sünni görüşe göre, Peygamber kendi manevi varisiyle ilgili ne bir talimat ne de bir vasiyet bırakmıştı. Sonraki tartışmalar arasında, ilk Müslümanlardan biri ve güvenilir bir sahabe olan Ebubekir, bir grup önde gelen Müslüman tarafından halife seçildi. Ebubekir'in seçilmesi,

Peygamberle birlikte Mekke'den Medine'ye hicret eden Ömer b. el-Hattab'ın önerisiyle ve Ebubekir'e bağlılık yemini (*biat*) eden öteki sahabilerin onayıyla gerçekleşti. Ebubekir, *Resulullahın halifesi* unvanını aldı. Müslümanlar ilk halifeyi seçmekle, kendine özgü İslami halifelik kurumunu da kurmuştu.

Ebubekir'in ve ondan hemen sonrakilerin otoritesinin kesin mahiyeti oldukça karanlıkta kalıyor. Ta başından itibaren tarihsel halifeliğin ümmetin önderliğinin hem dinsel hem siyasal yanlarını cisimleştirdiği artık giderek daha fazla alenileşiyor.[1] Bu benzersiz düzenleme, İslamın öğretisinin doğasından ve bizzat Peygamberin önderliğinde ilk İslam cemaatinin sınırlı yönetim deneyiminden beklenmeliydi. İlk Müslümanlar din ile devlet arasında ya da dinsel otorite ile din dışı otorite arasında hiçbir fark görmüyordu. Gerçekten de katı teokratik bir düzen kavrayışı Hazreti Muhammed'in mesajının ve sünnetinin ayrılmaz bir parçası olmuştu; bu düzende İslam yalnızca bir din değil, insanoğlunun ahlaki, manevi ve toplumsal-siyasal yönetimi için Allah'ın buyurduğu eksiksiz bir sistemdir. O dönemde, binlerce grup, dinsel-siyasal otoriteye ve halifenin ümmete karşı ahlaki sorumluğuna ilişkin farklı kavrayışlar formüle etmeye başlamıştı.

Mekke'nin nüfuzlu Kureyş kabilesine mensup olan Ebubekir (h. 11-13/632-634) ve sonraki iki halefi, Ömer (h. 13-23/634-644) ve Osman (h. 23-35/644-656) ilk Müslüman olanlardandı ve sahabeydi. Osman, Peygamberin yakın akrabası da sayılırdı. Muhammed'in halası Ümmü Hakim binti Abdulmuttalib'in torunuydu ve Peygamberin iki kızıyla, Ümmü Gülsüm ve Rukiye ile evlenmişti. Yalnızca dördüncü halife, Şii İslam yıllıklarında eşsiz bir yer işgal eden Ali bin Ebu Talib (h. 35-40/656-661), Kureyş kabilesi içinde Peygamberin Beni Haşim ailesine mensuptu. Ali'nin Peygamberle de çok yakın bağları vardı, amcasının oğluydu ve kızı Fatıma ile evliydi. Bu ilk dört halife, genellikle *Hulefa-i Raşidin*, yani "doğru yoldan giden halifeler" olarak bilinir. Böylece Peygamberin ölümünden sonra ilk halifelik bir bütün olarak Kureyş için ayrıcalıklı bir konum temelinde

[1] *Bkz.* P. Crone ve M. Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge, 1986), özellikle s. 4-23.

kurulurken Peygamberin ailesi (*ehlibeyt*), Peygamber sağken sahip olduğu manevi statüden yoksun kaldı ve savaş ganimetinden Peygambere ayrılan beşte birlik payı –*hums*– ve diğer mülk gelirlerini almaları da engellendi. 132/750'de Emevi dönemi son bulana kadar Peygamberin büyük dedesi Haşim b. Abdümenaf'tan itibaren bütün kolları kapsayacak şekilde tanımlanan Beni Haşim, ayrıcalıklı statülerinin ellerinden gitmesine itiraz ettiler, ama boşuna.

Bu arada Peygamberin ölümünden hemen sonra Medine'de Ali'nin Peygamberin yerine geçmeye, Ebubekir de dahil diğer Müslümanlardan daha fazla layık olduğuna inanan küçük bir grup ortaya çıkmıştı. Başlangıçta Ali'nin bazı destekçilerinden ve arkadaşlarından oluşan bu küçük grup zaman içinde büyüdü ve Ali'nin kısa halifelik döneminde genellikle *Şiat Ali*, yani Ali'nin taraftarları, daha sonra da kısaca *Şia* olarak adlandırıldı. Ali, Peygamberden hemen sonra halife olup Şia'nın özlemlerini yerine getirmek yerine, sonunda dördüncü halife olarak Müslümanların başına geçti. Ali'nin kendisi de, Peygamberle yakın akraba ve birlikte oluşuna, İslam bilgisine ve İslam davası uğruna gösterdiği meziyetlere dayanarak Muhammed'in halefi olma iddiasının meşruiyetine inanmaktaydı. Gerçekten de Ali konuşmalarında ve mektuplarında, ehlibeytten Kuran'ı ezbere okuyan, sünneti bilen ve hakikat dinine bağlı kalan tek bir kişi kaldığı sürece Müslümanların liderliğinin ehlibeytin hakkı olduğunu düşündüğünü açıkça belirtti.[2] Bu bağlamda Ali, Şia'nın ilk hocası sayılabilir. Başından itibaren Ali'nin, Peygamberin yerine geçmeye diğer sahabeden daha uygun olduğuna inanan bir çevresi vardı. Çok geçmeden Ali'nin muhalifleri, onun des-

---

2 W. Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge, 1997) içinde bu konuda tarih yazımının kapsamlı bir çözümlemesini üretti; ayrıca *bkz.* aynı yazar, "Shi'ism in the Age of the Rightly-Guided Caliphs," L. Clarke, ed., *Shi'ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions* (Binghamton, NY, 2001) içinde, s. 9-18; *Studies in Medieval Shi'ism*, ed. S. Schmidtke (Farnham, UK, 2012) içinde, makale II ve "Shi'a," *EI²*, cilt 9 içinde, s. 420-424. Bu bağlamda ayrıca *bkz.* al-Baladhuri, *Ansab al-ashraf*, cilt 2, ed. W. Madelung (Beyrut, 2003), Peygamberin varisini ve Ali'nin halifeliğini de kapsıyor.

tekleyenlere işaret ederken *din Ali*'den, yani "Ali'nin dini"nden söz ettiler –Muhammed'in dinini temsil ettiğini ısrarla belirten Ali'yi öfkelendiren bir fikir.[3] Her neyse, yaklaşık altı aylık bir gecikmeden –Fatıma'nın ölümüyle örtüşen bir gecikme– sonra Ali de Ebubekir'in halifeliğini kabul edince işler daha da karışık hale gelir. Bu arada Peygamberin sahibi olduğu bir mülk konusunda Fatıma'nın Ebubekir'le oldukça karışık bir miras tartışmasına girdiğini de belirtmek gerekir.

Şii İslamın kökeni konusunda daha özgül bir Şii görüşü vardır. Bütün kollarıyla Şia'nın temel inancı şudur: Peygamber kendi halefi olarak Ali'yi tayin etmişti –ilahi buyrukla belirtilen ve Peygamberin ölümünden kısa süre önce Veda Hacından dönerken 18 Zilhicce 10/16 Mart 632'de Gadir-i Hum'da açıkladığı bir tayin ya da *nass*. Hem Şii hem Sünni hadis derlemelerinde anlatıldığına göre, o olayda, kendisine eşlik eden hacılara önemli bir açıklama yapmak isteyen Peygamber, Ali'nin elini tuttu ve o ünlü cümleyi söyledi: *men kuntu mevlahu fa-Ali mevlahu* (Ben kimin dostu isem Ali de onun dostudur).[4] Şii ve Sünni Müslümanlar tarafından farklı yorumlanan bu hadis, bizzat Ali tarafından halifeliği sırasında Küfe'de, Peygamberin *vasi*'si, yani varisi ve dolayısıyla meşru halefi olduğu iddiasını desteklemek için açıklandı. Şia, Kuran'ın bazı ayetlerini de Ali'nin lehine yorumladı. Ne var ki, müminler topluluğunun birçok üyesi Peygamberin nassını görmezden gelip Ali'den yüz çevirmişti.

Şia'nın, onları diğer Müslümanlardan ayıran özel bir dinsel otorite kavrayışları da vardı. İslamın doğrudan insan aklıyla anlaşılamayan iç hakikatler barındırdığına inanıyorlardı. Bu nedenle dinsel bakımdan yetkin bir rehber ya da Şia'nın geleneksel olarak tercih ettiği şekliyle *imam* ihtiyacını fark etmişlerdi. Şia, Peygamberin halefini, Müslümanların çoğunluğunun

---

3 Bu ifadenin anlamı ve ilk kullanımı konusunda *bkz*. Madelung, *Succession to Muḥammad*, s. 178-179 ve M. A. Amir-Moezzi, "Reflections on the Expression *din ʿAli*: The Origins of the Shiʿi Faith," *The Spirituality of Shiʿi Islam: Beliefs and Practices*, çev. H. Karmali (Londra, 2011) içinde, s. 3-44.

4 *Bkz*. L. Veccia Vaglieri, "Ghadir Khumm," *EI*², cilt 2, s. 993-994.

algıladığı gibi İslami vahyin bekçisi ve ümmetin lideri olmanın dışında, İslami mesajın yorumlanması ve izahıyla bağlantılı anahtar bir manevi işlev olarak da görmekteydi. Şia'ya göre Peygamberin ailesi, yani ehlibeyt, İslam öğretilerini izah etmenin tek yetkin kanalıydı. Bu görüşe göre, Şii İslam yorumu ihtimali bizzat İslamın mesajının içinde vardı ve bu ihtimal Şiilikte gerçeğe dönüştü.[5] Bu düşünceler, sonunda, Şii imamet öğretisinde tam gelişmiş halini buldu. Ama en baştaki Şii düşüncelerin, Peygamberin kendi dinsel bilgisiyle, yani ilmiyle bağlantılı özel bir dinsel otorite fikrine odaklı olduğu güvenle belirtilebilir. Dahası Ali taraftarlarının, diğer Müslümanların aksine, düşüncelerinde bireylerin kalıtsal özniteliklerine daha fazla eğilimliymiş gibi göründükleri de eklenebilir. Bazı özel niteliklerin kalıtsal olduğu düşüncesi, elbette, seçkin insan niteliklerinin kabile soyuyla aktarıldığına inanan İslam öncesi Arapların fikriyatına da uygundu. Bu nedenle Peygamber ailesine özel saygı duyan Küfeli üstat hafızlar da (*kurra*) dahil, Ali'nin dinsel bakımdan bilgili taraftarlarının, Muhammed'in özel niteliklerinden bazılarının, en başta da dinsel bilgisinin, yani ilminin Beni Haşim ailesinin mensuplarından tevarüs edeceğine inanmaları doğaldı. Bu bağlamda, Beni Haşim ailesini lideri olarak Ali, ehlibeyti temsil etme bakımdan açıkça öne çıkmaktaydı.

Ne var ki, Şia'nın davası cemaatin geri kalan kısmınca önemsenmedi ve itirazlarının boşuna olduğu anlaşıldı. Yine de Şia, bütün manevi konuların, dinsel otoriteye sahip tek kişi olduğuna inandıkları Ali'ye havale edilmesi gerektiğini savunmaya devam etti. Şiiliğin kökenine ilişkin Şii bakış açısı, ilk Şiilere, özellikle Ali'nin ilk taraftarlarına atfedilemeyecek ayırıcı öğreti öğeleri içermektedir. İşin gerçeği, tedricen gelişip 2./8. yüzyılın ortasında formüle edilen imamet öğretisinde tam ifadesini bulan en eski Şii düşünceler ve eğilimler hakkında, tarihsel kesinliği olan çok az şey bilinmektedir.

[5] *Bkz.* S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (gözden geçirilmiş yeni basım., Cambridge, 2001), s. 141 vd.

Erken Şia

Ali'den yana duygular ve genel Şii eğilimler, Ali sağken devam etti. İlk yenilgiden sonra Şia coşkusunun çoğunu yitirdi. Şiilik, Ebubekir'in ve Ömer'in halifeliği sırasında özellikle uyku durumunda kaldı; bu sürede Ali'nin kendisi de, pasif ve gözden uzak durdu. İslam tarihinin bu ilk döneminde (11-23/632-644) Ali'nin davranışının en iyi örneği, devam eden fetih savaşlarına katılmaması ve ümmet işlerinin dışında kalmasıdır. Bu durum, daha önce cemaat içindeki aktif rolüyle ve Peygamber zamanında yapılan neredeyse bütün savaşların en ön safında görünmesiyle keskin bir karşıtlık içindeydi. Aslında ilk iki halife, Ali'yi ümmet içinde önemli her konumun dışında bırakmaya çalıştı. Yine de Ömer'in halefini seçecek altı üyeli sahabe divanına atandı.

Ali'nin ve taraftarlarının durumu, Osman b. Affan'ın (h. 23-35/644-656) halifeliği döneminde değişti; bu, ümmet içinde Şii özlemlerin yeniden canlanmasına da tanık olan bir kargaşa dönemiydi. Çok geçmeden Osman'a ve onun ekonomik ve toplumsal politikalarına, mensubu olduğu Beni Ümeyye kabilesini kollamasına karşı şikâyetler artmaya başladı. Osman'a karşı özellikle Güney Irak'taki garnizon kasabaları Basra ve Küfe'de yoğunlaşan taşra muhalefeti, halifeliğinin sonraki yıllarında ivme kazanınca, Küfeli *kurra* ve Ali'nin diğer taraftarları bastırılan özlemlerini canlandırmayı uygun buldu. Çıkarları Emeviler tarafından önemsenmeyen Beni Haşim kabilesinden de genel destek alan Şia, memnuniyetsiz taşra gruplarıyla birleşti ve Osman'ın azlini istedi. Osman'ın 35/656'da Medine'de bir grup taşralı asi tarafından öldürülmesini izleyen çalkantılı koşullarda Ali halife oldu.[6]

Osman'ın öldürülmesinden sonra İslam ümmeti, ona karşı yaygın bir isyana yol açanı suçu konusunda bölündü. Halifeliğinin başından itibaren Ali, kısa sürede alevlenip bir iç savaşa, yani İs-

[6] Osman'ın halifeliğinden hoşnutsuzluğun kökeni ve öldürüldüğü koşullar konusunda *bkz*. M. A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation* (Cambridge, 1971-1976), cilt 1, s. 60-70; ve M. Hinds, "The Murder of Caliph 'Uthman," *IJMES*, 3 (1972), s. 450-469; *Studies in Early Islamic History*, ed. J. Bacharach vd (Princeton, 1996) içinde, s. 29-55.

lamda *fitneye* dönüşen, kısa ömürlü halifeliği boyunca da devam eden zorluklarla karşı karşıya kaldı. Aslında Ali, İslam devletinin tamamında, özellikle Suriye'yi neredeyse yirmi yıldır demir yumrukla yöneten Osman'ın akrabası Muaviye b. Ebu Süfyan'ın topraklarında halifelik otoritesini kurmayı başaramadı.

Kureyş'in nüfuzlu kabilesi Beni Ümeyye'nin bir mensubu ve Osman'ın akrabası olarak Muaviye, Osman'ın intikamını alma çağrısını halifeliği Emevilere geçirmenin uygun bir bahanesi olarak gördü. Böylece Muaviye, Osman taraftarı bir grubun başında, biat etmeyi reddettiği yeni halifeye karşı bir seferberlik başlattı. Ali, tatsız bir durumda kapana kısıldı. Osman'ın gerçek katilleri Medine'den kaçmıştı ve Ali'nin etrafındaki birçok *kurra* da işe karışmıştı. Ali doğrudan sorumlu olanları cezalandıramayınca ya da cezalandırmak istemeyince, Muaviye açıkça başkaldırdı ve halifeliğinin meşruiyetine meydan okudu. Bu arada Ali, Muaviye ile beklenen çatışmaya destek almak amacıyla Küfe'ye girdi. Fırat'ın kıyısında, Şiiliğin erken tarihinde birçok olaya sahne olan Küfe, kısa halifeliği sırasında Ali'nin geçici başkenti işlevi gördü. Ali, Küfeli kabile gruplarını yeniden örgütledi ve ilk Küfeli *kurra*'nın birçok önderini, Malik el-Aştar gibi kişileri yetkili konumlara getirdi. Bu kişiler, Osman döneminde benzer durumda olup kabile aristokrasisinin (*eşraf el-kaba'il*) gölgesinde kalan Küfelilerle birlikte, Ali'nin kuvvetlerinin belkemiğini oluşturuyordu; bunlar, aslında, Şia'nın yeni liderleriydi.[7] Ali'nin kuvvetleri ile Muaviye'nin kuvvetleri, 37/657 baharında Yukarı Fırat kıyısındaki Sıffin'de bu koşullar altında karşı karşıya geldi. Uzun bir savaş, erken İslam tarihinin belki de en tartışmalı savaşı başladı. Sıffin Savaşının olayları, Suriyelilerin hakem önerisi ve Ali'nin bunu kabul etmesi ve yaklaşık bir yıl sonra açıklanan hakem kararı, arada bir grup muhalifin Ali'nin ordusundan ayrılmasına yol açan koşullar, ayrılanların

---

7 Daha fazla ayrıntı için *bkz.* M. Hinds, "Kufan Political Alignments and their Background in the Mid-Seventh Century A.D.," *IJMES*, 2 (1971), s. 358-365; ayrıca *Studies* içinde s. 1-28; G. H. A. Juynboll, "The Qurra' in Early Islamic History," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 16 (1973), s. 113-129.

daha sonra Harici olarak adlandırılması, bütün bunlar, modern bilim insanlarınca eleştirel bir biçimde incelenmiştir. Bu olaylar Ali'nin siyasal konumunu geri döndürülemez bir biçimde zayıflattı ve Küfe'ye çekilmek zorunda kaldı. Ali, 40/661'de Küfe'de bir Harici tarafından öldürüldü.

İslam topluluğu ilk iç savaşından, daha sonra dönem boyunca karşı karşıya gelecek hiziplere bölünerek çıktı. Ana hizipler Osman'ın halifeliğinin son yıllarında zaten şekillenmeye başlamıştı; ama ilk iç savaşta kristalleşip, daha açık karşıt partilere dönüştüler. Ondan sonra bu partiler, eklektik anlamda kişisel bağlılıklarını ve bölgesel bağlarını açığa vuran unvanlar kazandı. Ali'nin destekçilerine *Şiat Ali*'nin (Ali'nin Partisi) yanı sıra *ehl-i Irak* (Irak Halkı) denildi; hasımlarına ise, *Şiat Osman* (Osman'ın Partisi) ya da daha yaygın olarak Osmaniyye denildi. Osman'ın Partisi, Sıffin Savaşından sonra, *Şiat Muaviye* de (Muaviye'nin Partisi) denilen *ehl-i Şam*'ı (Suriye Halkını) oluşturdu. Ali'nin taraftarları gerçek Şia, *şiat ehl-i beyt* ya da *şiat el-Muhammed* (Peygamber Ailesinin Partisi) gibi daha kesin dinsel yan anlamları olan terimlerle anıldı. Daha önce belirtildiği gibi, Muaviye'nin ve Emevilerin öncülük ettiği Ali'nin muhalifleri artık *din Ali*'den, yani "Ali'nin dini"nden söz ediyorlardı –Ali'yi açıkça rahatsız eden bir fikir. Sıffin Savaşıyla birlikte üçüncü bir hizip, Hariciler ortaya çıktı. Ciddi bir biçimde hem Ali'ye hem Muaviye'ye ve partilerine karşı çıkan Hariciler hızla yayılan ve daha sonraki İslam tarihinde birçok kez meşruiyet biçimine ve hanedan ayrıcalığına meydan okuyan bir hareket örgütlemeyi başardı. Hariciler katı İslami eşitçiliğe bağlıydı; hangi etnik ya da kabile kökenine sahip olursa olsun meziyetli her Müslümanın halkoyuyla ümmetin meşru lideri ya da imamı seçilebileceğini savunuyorlardı.[8] Bu nedenle otoritenin ve önderliğin kabile ya da kalıtım değerlendirmelerine dayanmadığı bir toplum biçimi kurmayı amaçladılar.

[8] *Bkz.* P. Crone, "'Even an Ethiopian Slave': The Transformation of a Sunni Tradition," *BSOAS*, 57 (1994), s. 59-69; ayrıca *From Kavad to al-Ghazali: Religion, Law and Political Thought in the Near East, c.600-c.1100* (Aldershot, 2005) içinde, makale VIII; P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh, 2004), s. 54-64.

Erken Şia, Ali'nin öldürülmesini ve daha sonraki sayısız trajik olayı atlattı. Ali'den sonra Küfe'deki taraftarları yalnızca Peygamber ailesinin bir mensubunun Ali'nin yerine geçmesinin meşru olduğuna inanmaya devam ettiler; halife olarak Ali'nin büyük oğlu Hasan'ı kabul ettiler. Karanlık koşullar altında Hasan birkaç ay sonra Muaviye lehine halifelikten feragat etti. Muaviye hızla halife kabul edildi ve İslam'da ilk hanedanlığı, yaklaşık bir yüzyıl iktidarda kalan Emeviler hanedanlığını kurdu. Bu arada, Muaviye ile yaptığı barış antlaşmasından, *Şiat Ali*'nin can ve mal güvenliğine olanak veren antlaşmadan sonra Hasan, Medine'ye çekildi ve her türlü siyasal faaliyetten uzak durdu. Ne var ki, Şia onu Ali'den sonra kendi imamları olarak görmeye devam ederken, Aliiler de onu ailenin başı saydı.

Hasan 49/669'da (ya da belki bir yıl sonra) ölünce Küfeli Şia'nın halifeliği Peygamber ailesine geri verme özlemleri yeniden canlandı ve yeni imamları Hüseyin'i Emevilerin baskıcı yönetimine karşı ayaklanmaya ve meşru ehlibeyt yönetimini geri getirmeye davet etti. Bu arada Muaviye, Küfe valisine cuma namazlarında minberden Ali'ye lanet okunmasını emretmişti. Hüseyin, kardeşinin yaptığı anlaşma uyarınca Muaviye iktidarda kaldığı sürece harekete geçmek istemedi. 60/680'de Muaviye öldükten ve yerine oğlu Yezid geçtikten sonra, Küfeli Şia ileri gelenleri bir kez daha Hüseyin'e mektup yazıp, Emevilere karşı ona desteklerini sundular. Yezid'e biat etmeyen Hüseyin sonunda bu davetlere karşılık verip Küfe'ye doğru yola çıktı. 10 Muharrem 61/10 Ekim 680'de Hüseyin, akrabalarından ve arkadaşlarından oluşan küçük bir grupla birlikte, Küfe'ye yakın Kerbela'da önleri kesilen bir Emevi ordusu tarafından acımasızca katledildi. Yalnızca kadınlar ve bazı çocuklar kurtuldu; Ali b. Zeynelabidin unvanını/adını alan ve daha sonra İmami Şiilerin dördüncü imamı sayılan Ali b. Hüseyin, sağ kurtulan birkaç erkekten biriydi.

Peygamberin torunu Hüseyin'in çok sayıda ehlibeyt mensubuyla birlikte şehit edilmesi, Şia'da yeni bir dinsel hareketlilik yarattı ve Şii ruhun ve kimliğin pekişmesine önemli katkıda bulundu. Ondan sonra tövbe ve şehitlik çağrısı Şii maneviyatı-

nın ayrılmaz parçası haline geldi. Şia içinde radikal eğilimlerin oluşmasına da yol açtı; daha önce Küfeli Şia tarihsel halifelik konusunda görece ılımlı kalmıştı. Abu Mihnaf (ö. 157/774), Hüseyin'in şehit edilmesini ve Emevi döneminin daha sonraki Şii ayaklanmalarını kaydeden en eski Müslüman tarihçidir; ayrıntılı anlatımları daha sonraki kaynaklarda, özellikle Taberi'de (ö. 310/923) kısmen korunmuştur.[9] Daha sonra Şia, İmam Hüseyin b. Ali'nin şehadetini her yıl on Muharremde (*Aşure*) özel törenlerle ve *taziye* denilen çile canlandırmalarıyla anmaya başladı.[10]

Kerbela olaylarından hemen sonra eski Ali taraftarları ve Hüseyin'i davet eden, ama yardımına gidemeyen birçok Küfeli, pişmanlık duygusuyla hareket etti. Süleyman b. Surad el-Huzai'nin önderliğinde kendini feda edip, Peygamberin torununun intikamını alma çağrısında bulunan Tövbekârlar (Tevvabin) hareketini örgütlediler. 64/683'te Halife Yezid'in ölümü üzerine ve ardından çıkan halledilmemiş iç savaş koşullarında, 4.000 kadar Tövbekâr, bir Emevi ordusuyla savaşa tutuşmadan önce Kerbela'yı ziyaret edip, Hüseyin'in mezarı başında ağlayıp pişmanlıklarını dile getirdi. 65/684'te üç günlük bir savaşın sonunda Tövbekârların çoğu öldürüldü. Tevvabin hareketi, erken Şiiliğin Arap ve birleşik evresi olarak görülebilecek dönemin sonuna işaret eder.

9 *Bkz.* al-Tabari, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk*, ed. Michael J. de Goeje vd, dizi I-III (Leiden, 1879-1901), II, s. 227-391; İngilizce çevirisi, *The History of al-Tabari*: Cilt XIX, *The Caliphate of Yazid b. Mu'awiya*, çev. I. K. A. Howard (Albany, NY, 1990), s. 16-183. J. Wellhausen erken kaynaklardan ayrıntılı bir biçimde yararlandı; *bkz.* esas olarak al-Tabari'ye dayanan *Religio-Political Factions*, s. 105-120; S. Husain M. Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam* (Londra, 1979), s. 174-221; W. Madelung, "Hosayn b. 'Ali," *EIR*, cilt 12, s. 493-498.

10 *Bkz.* M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism* (Lahey, 1978); A. Amanat, "Meadow of Martyrs: Kashifi's Persianization of the Shi'i Martyrdom Narrative in the Late Timurid Herat," Daftary ve Meri, ed., *Culture and Memory in Medieval Islam* içinde, s. 250-275; ayrıca *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism* (Londra, 2009) içinde, s. 91-109; P. Chelkowski, "Ta'ziya," *EI²*, cilt 10, s. 406-408; F. Mehrvash, "'Ashura'," *EIS*, cilt 3, s. 883-892.

İlk yarım yüzyıl boyunca Şiilik birleşik kaldı ve neredeyse yalnızca Araplardan ibaret kaldı; Arap olmayan ve *mevali* denilen Müslümanların sayısı sınırlıydı. Şiiliğin erken tarihinde bir sonraki önemli olayla, Muhtar b. Ebi Ubeyd es-Sekafi'nin hareketiyle birlikte bu özellikle değişti. Şia'nın eski liderleri kayboldukça, Küfe'de yenileri ortaya çıktı. Küfeli Şia'nın önderliğini üstlenmeye çalışan Muhtar, bu yeteneklere sahip biriydi. Hüseyin'in katledilmesinin intikamını alma çağrısıyla Şii bir sefer başlattı. Küfeli Şia'nın çoğunluğunun desteğini alan Muhtar, Ali'nin o sırada hayatta olan tek oğlu, halifeliği sırasında Ali'ye çok yakın olan Muhammed b. Hanefiyye adına hareket ettiğini iddia etti. Muhammed b. Hanefiyye, Ali'nin, Beni Hanife kabilesinden bir kadın olan Havle'den olan oğluydu; Ali'nin Peygamberin kızı Fatıma'dan olan oğulları Hasan ve Hüseyin'in üvey kardeşiydi. Hareketin aktif önderliğini üstlenmek istemeyen ve Medine'de kalan Hanefiyye, Muhtar tarafından imam ve Mehdi ilan edildi –gerçek İslamı geri getirip, yeryüzünde adalet kuracak ve ezilenleri zorbalıktan kurtaracak kurtarıcı imam.

Mehdi kavramının çok önemli bir yenilik olduğu anlaşıldı ve *mevali*'ye, Emeviler yönetiminde ikinci sınıf Müslüman muamelesi gören ve Arap olmayan Müslümanlara özellikle çekici geldi. *Mevali* (tekili, *Mevla*) Arap Müslümanlar ile İslam devletinin gayrimüslim tebaası arasında önemli bir ara sınıfı temsil etmekteydi. İslami fetihlerin ardından, İranlılar, Aramiler, Berberiler ve fethedilen toprakların Arap olmayan diğer yerlileri arasında yeni Müslüman olanları anlatan bir terime ihtiyaç duyuldu. Bu amaçla, başlangıçta Arap toplumunda belli akrabalık tiplerine ve bir sözleşme ilişkisine (özellikle bireyle kabileler arasında) işaret etmek için kullanılan *mevla* terimi benimsendi. Yeni anlamında *mevla*, bir müşteri olarak Arap bir kabileye bağlanan Arap-kökenli olmayan Müslüman demekti; çünkü Arap olmayıp İslamı benimseyenlerden, bir müşteri olarak Arap kabilelere bağlanmaları beklenirdi. Bu müşterilik tipine göre, korunan müşteri ile koruyucusu arasında özel bir ilişki kurulurdu. *Mevali* farklı kültürleri ve dinsel gelenekleri temsil etmekteydi. Irak'ta esas olarak Aramilerden oluşuyorlardı; ama

İranlılar ve bölge nüfusunun daha eski katmanlarını temsil eden gayri-Araplar da vardı.

İslamın yayılmasıyla birlikte *mevali*'nin toplam sayısı da hızla arttı. Aslında birkaç on yıl içinde sayıları Arap Müslümanları aştı. Müslüman olarak *mevali*, Arap dindaşlarıyla aynı haklara ve ayrıcalıklara sahip olmak istiyordu. Her şeyden önce Peygamber bütün inananları, soy, ırk ve kabile bağlarından kaynaklanan farklılıklarına rağmen, Allah'ın huzurunda eşit ilan etmişti. Ne var ki, eskiden, *mevali* hâlâ azınlık bir grupken İslamin ilkelerine daha sıkı uyulmasına rağmen, Emeviler yönetiminde Arap egemen sınıfı İslami eşitlik öğretisini kabullenmedi. Her neyse, Emeviler yönetiminde *mevali* toplumsal ve ırksal bakımdan aşağı bir sınıfı, Arap Müslümanlara kıyasla ikinci sınıf bir yurttaşı temsil eder duruma gelmişti. Bununla birlikte mevali, İslam devletinin daha da aşağı bir statü verilen gayrimüslim tebaadan ayrı tutulmaktaydı. "Korunan halk" anlamına gelen *ehl-i zimme* ya da basitçe *zimmi*, tanınan bazı dinlerin, özelikle Musevilik, Hıristiyanlık ve daha sonra Zerdüştlüğün mensuplarıydı. Cizye denilen bir haraç karşılığında İslam devletinin korumasını (*zimme*) alıyorlardı. Belli toplumsal kısıtlamalara tabî olan bir *zimmi*, Müslüman olup Arap bir kabileye usulüne uygun bağlanınca *mevla* statüsü kazanırdı. Ne var ki, Araplar özellikle ekonomik olarak *mevali*'ye ayrımcılık yapıyorlardı. Her şeyden yeni Müslüman olanların ödediği vergiler, çoğu zaman gayrimüslim tebaadan istenenlere benzerdi. *Mevali* hoşnutsuzluğunun tek büyük nedeni, herhalde buydu; çünkü çoğu, ağır vergilerde kurtulmak için Müslüman olmuştu.

Kentsel çevrelerde yoğunlaşan, İslamın eşitlikçi ilkelerine dayanan bir düzen kurulmasını isteyen, büyük ve olanakları kısıtlı toplumsal bir sınıf olarak *mevali*, Emevilerin Arap hegemonyasına karşı çıkacak her hareketin insan kaynağıydı. Özellikle Muhtar'ın hareketiyle ve Şiilikle yakınlaşıp, kendilerine *şiat el-Mehdi* (Mehdi'nin Partisi) dediler. Muhtar 66/685'te açıktan bir ayaklanmayla Küfe'nin denetimini ele geçirdi. Şia, Kerbela'daki katliamdan sorumlu olanları öldürerek İmam Hüseyin'in intikamını aldı.

Ne var ki, Muhtar'ın başarısı kısa ömürlü oldu; çünkü karşısında, özellikle *mevali*'ye yönelik uzlaşıcı politikalarına karşı olan Küfeli kabile reislerinden, Emevilerden ve sonunda Emevilere başkaldırıp Güney Irak'ı kontrol eden halifelik karşıtı Zübeyrilerden oluşan bir koalisyon vardı. 67/687'de Muhtar yenildi ve binlerce *mevali* destekçisiyle birlikte öldürüldü.[11] Muhtar'ın kurduğu hareket onun ölümünden sonra da varlığını sürdürdü, Güney Irak'a ve başka yerlere yayıldı. 81/700'de ölene kadar Hanefiyye'yi imam ve Mehdi kabul eden Muhtar'ın izleyicilerine başlangıçta Muhtariyye denildi. Ama kısa süre sonra Muhtar'ın başkorumalarından Ebu Amre Keysan'a izafeten Keysaniyye denildi.

Muhtar'ın başkaldırısı ile Abbasi devrimi arasında geçen altmış yıllık ara dönem, erken Şiiliğin tarihinde ikinci evreye işaret eder. Bu dönemde, hem Araplardan hem *mevali*'den oluşan farklı Şii gruplar var oldu; bu gruplardan her birinin kendi imam soyu vardı ve kendi öğretilerini yayıyorlardı. Dahası Şii imamlar artık yalnızca genişleyen Ali ailesinin büyük kollarına, yani Hanefiler (Muhammed b. Hanefiyye'nin torunları), Hüseyniler (Hüseyin b. Ali'nin torunları) ve daha sonra Hasanilere (Hasan b. Ali'nin torunları) değil, Peygamberin Beni Haşim kabilesinin diğer kollarına da mensuptu. Bunun nedeni, Şia için kutsallığı üstün olan *ehlibeytin*, hâlâ eski Arap kabile anlayışıyla tanımlanmasıydı. Bu nedenle Beni Haşim'in çeşitli kollarını; Aliileri (Hüseynileri ve Hasanileri kapsayan Fatımiler ile Ali'nin Havle'den olma torunları) ve Peygamberin iki amcasının torunlarını, yani Ebu Talib'in oğulları Ali ve Cafer-i Tayyar (ö. 8/629) üzerinden torunları Talibileri ve Abbas'ın (ö. 32/653 c.) torunları Abbasileri kapsamaktaydı.[12] Özetle, Beni Haşim kabi-

[11] Muhtar'ın ayaklanmasının en ayrıntılı anlatımı, al-Tabari, *Ta'rikh*, II içinde, s. 520-752; İngilizce çevirisi, *The History of al-Tabari*: Volume XX, *The Collapse of Sufyanid Authority and the Coming of the Marwanids*, çev. G. R. Hawting (Albany, NY, 1989), s. 105-225; *The History of al-Tabari*: Volume XXI, *The Victory of the Marwanids*, çev. M. Fishbein (Albany, NY, 1990), s. 1-121; ayrıca *bkz*. Wellhausen, *Religio-Political Factions*, s. 125-145.

[12] *Bkz*. W. Madelung, "The *Hashimiyyat* of al-Kumayt and Hashimi Shi'ism," *Studia Islamica*, 70 (1989), s. 5-26; ayrıca *Religious and Eth-*

lesine mensup Fatımi ve Fatımi olmayan Aliilerin yanı sıra, Alii olmayan birçok Haşimi de ehlibeyte mensup olma yeterliliğine sahipti. Ancak Abbasi devriminden sonra Şia, ehlibeyti daha sınırlı bir biçimde, hem Hüseynileri hem Hasanileri kapsayan Fatımi Aliileri içerecek şekilde tanımladı; Zeydi olmayan Şiilerin çoğunluğu ise, esas olarak Hüseyni Aliileri kabul eder duruma gelmişti.

Bu akışkan ve çoğu kez kafa karıştıran ortamda Şiilik iki ana koldan gelişti: her biri kendi iç bölünmelerine sahip Keysaniyye ve İmamiyye; daha sonra başka bir Alii hareketi, başka bir büyük Şii cemaatin, Zeydiyye'nin kurulmasına yol açtı. Ayrıca Şii *gulat* (tekili *gali*), yani büyük Şii cemaatlerin arasında ya da kıyısında var olan küçük taraftar gruplarına sahip bireysel nazariyeciler vardı. Bu ilk gruplarla ve onların alt bölünmeleriyle ilgili bilgi için, daha sonra farklı bakış açılarına sahip kuşakların ürettiği Müslüman mezhepler tarihine yaslanmak zorundayız. Mezhepler tarihine ilişkin eserler, güya İslamın iç bölünmelerini açıklamak için yazıldı. Ne var ki, mezhepler tarihi yazanlarının tek amacı vardı: mensup oldukları tikel cemaatin meşruiyetini desteklerken, öteki cemaatleri "doğru yol"dan sapma olarak mahkûm edip çürütmek. Dahası Müslüman mezhep tarihçileri cemaatlerin ya da mezheplerin sayısını çoğu kez abartıyorlardı; tanımladıkları kendiliğin büyüklüğüne veya önemine aldırmaksızın hepsi için *fırka* (çoğulu *fırak*) terimini kullanıyorlardı. Bu tikel özelliği ilk kez Ignaz Goldziher fark etti ve bunu, Müslümanların 73 fırkaya bölüneceğini, bunlardan 72'sinin yanlış olduğunu, yalnızca birinin (*fırka-i naciyye'nin*) selamete kavuşup cennete gideceğini söyleyen bir hadisle ilişkilendirdi. Bu hadis açıkça, büyük hadis derlemesinde bulunan benzer bir hadisin yanlış anlaşılmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı.[13]

nic Movements in Medieval Islam (Hampshire, UK, 1992) içinde, makale V; ayrıca E. Kohlberg, ed., *Shi'ism* (Aldershot, 2003) içinde, s. 87-108. Ayrıca *bkz.* Claude Cahen, "Points de vue sur la 'Révolution 'Abbaside'", *Revue Historique*, 230 (1963), s. 295-338; ayrıca *Les peuples Musulmans dans l'histoire médiévale* (Şam, 1977) içinde, s. 105-160.

13 *Bkz.* I. Goldziher, "Le dénombrement des sectes Musulmanes," *Revue de l'Histoire des Religions*, 26 (1892), s. 129 vd; ayrıca *Gesammelte Schrif-*

Ne olursa olsun, mezhepler tarihi, yanlışlarına ve eksikliklerine rağmen, erken İslam ve Şiilikteki çeşitliliği incelemek bakımından önemli bir birinci dereceden kaynak kategorisi olmaya devam etmektedir. Bu bağlamda koyu Sünni olan Eşari (ö. 324/935), Bağdadi (ö. 429/1037) ve İbn Hazm (ö. 456/1064), kendisi gizli İsmaili olmasa bile İsmaili düşüncelerden büyük ölçüde etkilenen ünlü Eşari ilahiyatçı Şehristani (ö. 548/1153) bu bağlamda özellikle önemlidir. Ayrıca oluşum döneminde Şiiliğin iç bölünmeleri konusunda, çağdaşları Eşari de dahil olmak üzere Sünni taydaşlarından daha iyi bilgi veren en eski İmami Şii mezhep tarihçileri Nevbahti (ö. 300 ile 310/912 ile 922 arası) ve Kummi (ö. 301/913-914) de vardır.

Keysaniyye

Yukarıda belirtildiği gibi erken tarihinin ikinci evresinde Şiilik iki ana koldan gelişti: Keysaniyye ve İmamiyye. Muhtar'ın hareketinden hem öğreti hem politika bakımından radikal bir kol gelişti ve Abbasi devriminin hemen sonrasına kadar Şia'nın çoğunluğunu oluşturdu. Küfeli ilk Şia'nın dinsel bakımdan ılımlı tutumlarıyla ilişkisini kesen bu kol, ilk Müslüman cemaatlerin adlarını uyduran mezhep tarihçileri tarafından genellikle Keysaniyye olarak adlandırıldı. Mezhep tarihlerinin tarif ettiğine göre, Muhammed b. Hanefiyye'den sonra çeşitli Hanefi Aliileri ve diğer Haşimileri imam kabul eden ve birbiriyle bağlantılı birçok gruptan oluşan Keysaniyye, aralarında çok sayıda Arap da olmasına rağmen, esas olarak Güney Irak, İran ve diğer yerlerdeki *mevali*'nin desteğine sahipti. İslam öncesi çeşitli geleneklerin varisleri olan *mevali*, Şiiliğin, büyüklüğü ve öğreti temeli sınırlı bir Arap fırkası olmaktan çıkıp dinamik bir harekete dönüşmesinde can alıcı bir rol oynadı. Keysaniler zamanla, erken Şiiliğin mesihçi özlemlerin de karakterize ettiği radikal kanadını ayırt eden kimi öğretiler geliştirdiler.

ten, ed. J. de Somogyi (Hildesheim, 1967-1973), cilt 2 içinde, s. 406 vd. Ayrıca *bkz.* W. Montgomery Watt, "The Great Community and the Sects," ed. Gustave E. von Grunebaum, *Theology and Law in Islam* (Wiesbaden, 1971) içinde, s. 25-36; ayrıca *Early Islam: Collected Articles* (Edinburgh, 1990) içinde, s. 173-184.

Keysani Şiiler Muhtar'dan sonra Muhammed b. Hanefiyye harekete aktif bir şekilde katılmayınca bir süre öndersiz kaldı. Hanefiyye'nin 81/700'de ölümü üzerine Keysaniyye, bağımsız bir grup, bir alt-grup, bir düşünce okulu, hatta önemsiz bir öğreti konumunu bile ayrım gözetmeden aynı terimle ifa eden mezhep tarihçilerinin mezhep (*firka*) olarak tanımladığı en az üç gruba bölündü. Bir grup Hanefiyye'nin ölümünü inkâr etti ve Mehdi olarak tekrar ortaya çıkıp, daha önce adaletsizlik ve zulüm dolu olan dünyayı adaletle doldurmasını bekledi. Hanefiyye'nin ölümünü kabul eden ikinci grup, Hanefiyye'nin taraftarlarıyla birlikte dirilip yeryüzüne adalet yerleştireceğini savunuyordu. Esas olarak *mevali* arasında dolaşan bu Keysani inançlarda, *gayb* (ömrü mucizevi bir biçimde uzun olan ve zamanı gelince Mehdi olarak yeniden ortaya çıkan bir imamın yokluğu ya da gizliliği) ve *recat* (kurtarıcı bir şahsiyetin Kıyamet Gününden önce ölümden ya da gaybdan geri dönüşü) öğretiyle ilgili en eski Şii ifadeleri öğreniyoruz. Bunlarla yakından bağlantılı Mehdi kavramı, İslamda kurtarıcı olarak daha özel bir eskatolojik anlam kazandı; bunun anlamı şuydu: Kayıp olduğu sürede Mehdi'nin yerine geçecek başka imam olmayacaktı. Kuran'da Mehdi terimi geçmediği için, bu eskatolojik düşüncenin kökeni çeşitli açıklamalara konu olmuştur ve bunların arasında İslam öncesi İran ve Musevi-Hıristiyan kaynaklar da vardır. Yine de kıyametten önce ortaya çıkacak bir kurtarıcı düşüncesi, erken İsmaili ve İsnaaşari ya da Oniki İmamcı Şiiler de dahil, pek çok Müslüman grubun mezhepsel bir özelliği haline geldi.

Bununla birlikte Keysanilerin çoğunluğu yeni imamları olarak Hanefiyye'nin oğlu Ebu Haşim'i kabul etti. Ebu Haşim gizli bir devrimci Şii hareketin örgütlenmesinde aktif rol oynadı ve onun taraftarları, Haşimiyye, o zamanın Şia'sının çekirdeğini oluşturmaktaydı. Küfe'de üslenen Haşimiyye'nin diğer bölgelerden, özellikle Horasan *mevali*'sinden taraftar topladığı da bilinmektedir. Ebu Haşim 98/716'da ölünce Haşimiyye birkaç gruba bölündü. Çoğunluk, Peygamberin amcasının torununun oğlu Abbasi Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas'ı Ebu Haşim'den sonraki imam kabul etti. Ebu Haşim'in Abbasi akrabasını kendi

halefi olarak şahsen atadığını savundular. Bu grup Haşimiyye olarak anılmaya devam edildi ve daha sonra Abbasiyye de denildi. Ebu Haşim'in Abbasiler lehine vasiyetinin sahiciliği, yüzyıllar boyunca sorgulanmıştır. Bununla birlikte şu gerçek yerli yerinde duruyor: Bu imamet transferiyle birlikte Abbasiler, Emevileri devirmeyi başaran Abbasi hareketinin başlıca aracı olarak işlev görecek Haşimiyye'nin parti ve propaganda örgütlenmesini miras aldı.

Keysani gruplar, erken Şiiliğin radikal kanadını ayırt eder duruma gelen bazı öğretileri geliştirdi. Örneğin Ali'den önceki ilk üç halifeyi gasıp olarak lanetlediler ve ümmetin ve sahabenin çoğunluğunun onların gayri meşru yönetimini kabul ederek doğru yoldan saptığını savundular. Ali b. Ebu Talib ve üç oğlu Hasan, Hüseyin ve Muhammed'i dört esas imam, Peygamberin ilahi olarak atanmış ve doğaüstü niteliklerle donatılmış halefleri olarak gördüler. Keysaniyye'nin entelektüel mirasının belli yanları, özellikle imamet ve kıyametle ilgili düşünceleri, İmami İsnaaşariler ve İsmaililer de dahil, erken Abbasi döneminde ana Şii cemaatlerin öğretilerinde benimsenip geliştirildi. Diğer yanda, ilk radikal Şiilerin Tanrının birliğinde gölge düşürmeyi ima eden öğretileri Şiiliğin İmami kolunda terbiye edildi; ama daha sonra bu tür fikirler, İsmaililerden kopan Nusayriler ve Dürziler tarafından geri getirildi.

Gulat

Keysani öğretilerin çoğu *galiyye* ya da *gulat* denilen "müfritler" tarafından ortaya atıldı. *Gulat*, daha ılımlı Şiiler tarafından dini konularda ve imamları bakımından ifratla (*gulüvv*) suçlandı. Zaman içinde ifratın ölçütleri de değişmiş gibi görünüyor.[14] Bununla birlikte ilk radikal Şiilerin tümü ve 3./9. yüzyıl

[14] İslamın ilk üç yüzyılında ifratın değişen ölçütlerine ilişkin bir inceleme için *bkz*. W. al-Qadi, "The Development of the Term *Ghulat* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya," A. Dietrich, ed., *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, 1976) içinde, s. 295-319; ayrıca Kohlberg, ed., *Shi'ism* içinde, s. 169-193.

sonunun ve sonrasının İmami (Oniki İmamcı) Şiilerince yenilik (*bid'at*) sayılan serbest dinsel spekülasyonları, daha genel doğru bulmama terimine uygun bulundu. Bu yüzden genel kabul gören Şii görüşler haline gelen erken eskatolojik *gayb*, *recat* ve Mehdicilik öğretileri artık ifratı temsil etmemekteydi. Giderek daha fazla tarafgirleşen bu bağlamda Sünni Müslümanlar ve onların mezhep tarihçileri Şii *gulat*'a karşı daha sert bir tutum benimsedi, çoğu kez kâfir olarak ele aldı. Mezhep tarihçileri Şii *gulat*'ın kökenini, Ali'nin ölümünü kabul etmeyen ve onun ilah olduğunu vaaz ettiği iddia edilen Abdullah b. Sebe adlı birine dayandırır.

Erken Şii *gulat*, imamlarına insanüstü nitelikler atfetme dışında, çok çeşitli konularda özgürce spekülasyon yaptılar ve birçok öğretisel yenilikten (*bid'at*) sorumluydular.[15] Bazı Kuran pasajlarından esinlenen insanbiçimcilik (*teşbih*) yönünde güçlü eğilimlerle, Allah'ın doğası üzerine kurgusal düşünceler ürettiler. Birçok *gulat*, özellikle Mugire b. Said (ö. 119/737) ve Ebu Mansur el-İcli (ö. 124/742), Allah'ı insan özellikleriyle tasvir etmeleriyle ünlüdür. Daha yaygın olarak birçok *gulat*'a göre, Allah özü (*zatı*) itibariyle, değişik biçimlerde ya da yaratıklarda tezahür edebilen ilahi ruh ya da ışıktır; ilahi özün insan bedenine, özellikle imamların bedenine girdiğine (*hulul*) de inanıyorlardı. Ayrıca Allah'ın iradesinde değişikliğe (*beda*) da izin veriyorlardı –ilk kez Muhtar'ın kehanetlerinin gerçekleşmemesini gerekçelendirmek için savunduğu bir öğreti.

Gulat çoğu kez imamın özniteliklerini tanımlama bağlamında, ilahi esinin farklı tipleriyle ilgili kurgusal düşünceler üretmekle de ilgilendi. Dolayısıyla peygamberlik (*nübüvve*) fikrini

15 *Bkz.* al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 32-34, 35-37; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 44-46, 48-50. Bazı ayrıntılar şurada da bulunabilir: 'Abd al-Qahir b. Tahir al-Baghdadi, *al-Farq bayn al-Firaq*, ed. M. Badr (Kahire, 1328/1910), s. 214-217, 253 vd; İngilizce çevirisi, *Moslem Schisms and Sects*, bölüm II, çev. Abraham S. Halkin (Tel Aviv, 1935), s. 31-35, 91 vd. Ayrıca *bkz.* Marshall Hodgson, "How Did the Early Shi'a Become Sectarian?," *JAOS*, 75 (1955), s. 4-8; ayrıca Kohlberg, ed., *Shi'ism* içinde, s. 6-10; Hodgson'ın *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago, 1974), cilt 1, s. 258-267.

canlandırdılar ve Allah'ın, Hazreti Muhammed'den sonra başka aracılar ve elçiler aracılığıyla insanla konuşmaya devam etme olasılığını düşündüler. Bu nedenle Muhammed'e göre ikinci derecede de olsa ve İslamın mesajının yerini alacak yeni bir ilahi vahiy beklememelerine rağmen, kendi imamlarına bir peygamberlik otoritesi yakıştırdılar. Gerçekten de bu kurgusal düşüncelerin odağında her şeyden çok imamlar vardı. Bazıları ilahi özün imamın şahsında *hulul*'una inanırken, bazıları imama insanüstü nitelikler atfetmekteydi. Daha sık olarak *gulat*, imama bir peygamberlik otoritesi atfetmese bile en azından ilahi kılavuzun ve korumanın bir biçimini aldıklarına inanıyorlardı. Sonuç olarak imamın, günahsızlık ve yanılmazlık (*isma*) gibi ilahi olarak bahşedilmiş belli özniteliklerle donatılmış olduğu düşünüldü.

Bu fikirler ruh, ölüm ve ahiret konularında kurgusal düşünmeye bakış açıları sağladı. Birçok *gulat*, ruhu, bireysel ruhun (*nefs*) bir bedenden diğerine geçmesini gerektiren ve ruhun bedenden bağımsız varlığına inancı varsayan ruh göçü (*tenasüh*) bakımından düşündü. Bazıları bu ruh göçü sürecinin herhalde sonsuz bir biçimde döngüler (*devir*) halinde gerçekleşeceğini, her döngünün binlerce yıldan oluştuğunu savundu. Benzer bir biçimde *gulat*'tan bazıları, insanoğlunun dinsel tarihine ilişkin döngüsel bir görüş savundu; buna göre her peygamber yeni bir döngü başlatmıştı. *Gulat* bir imamın ruhunun halefinin bedenine geçtiğini de düşündü. Bu inanç, bir adayın imamlığını meşrulaştırmanın önemli bir gerekçesi oldu.

Gulat ruh göçü ve ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini vurgulamakla, ölümden sonra dirilmenin (*kıyam*) ruhsal bir yorumunu öne sürdü ve Kıyamet Günü ölülerin bedensel dirilişini inkâr etti. Benzer nedenlerle, geleneksel anlamda Cennetin, Cehennemin ve Hüküm Gününün varlığını da inkâr ettiler. Onun yerine birçoğu bu dünyada salt ruhsal dirilişe inandı; ödül ve ceza ruha verilecekti. Onlara göre bir kişinin ruhu onun iyiliğine ve günahkârlığına bağlı olarak dindar kişilerin ya da aşağı ve insan-dışı yaratıkların bedenlerinde dirilecekti. Bir kişinin dindarlığını ya da günahkârlığını belirlemenin ana ölçütü, esasın-

da zamanın doğru imamını tanıyıp tanımamasıyla ilişkiliydi. Gerçek müminin en önemli dinsel yükümlülüğü olarak zamanın doğru Şii imamını tanımaya bu vurguyla birlikte, o sırada gelişmekte olan kutsal İslam hukukunun (*şeriat*) rolü, Keysani Şiiler ve *gulat*'ları için daha az önemli oldu. Dolayısıyla güya şeriatın emir ve yasaklarını bir tarafa bırakmakla, *ibahe*'yi (her şeyi mubah sayma) savunmakla suçlandılar. Bununla birlikte bu ve benzer suçlamalar mezhep tarihçilerinin çıkarımlarını ve düşmanlıklarını da yansıtabilir.

Bu oluşum döneminde en fazla sayıda *gulat* Keysaniyye'de bulunmasına rağmen, hiçbir Şii grubun *gulat* düşünürlerden tamamen yoksun olmadığını belirtmek gerekir. Başlangıçta *gulat* liderlerinin çoğu Araptı ve bazı düşüncelerinin İslam öncesi Arap kökenli olması olasıdır; ölü bir kahramanın yaşama geri dönebileceği beklentisi, bu tür olası olaylardan biridir. Fikirlerinden birkaçı İslami öğretilere bile dayandırılabilir. Bununla birlikte çok geçmeden *gulat*, o sırada radikal Şiilerin çoğunluğunu oluşturan *mevali*'den de çıktı. Arap olmayan *gulat*, genel olarak *mevali* ile birlikte, farklı geçmişlerden çok sayıda düşünceyi beraberlerinde getirdiler.

Ruh ve ruhun cezasının ve ödülünün doğası konusunda kurgusal düşünceler Mani dininden kaynaklanmış, o da daha eski kaynaklardan türemiş olabilir. Her neyse, ilk *gulat*'ın manevi bağımsızlığı ve cüretli düşünceleri, Şiiliğe ayırt edici dinsel temelinin ve kimliğinin verilmesine anlamlı katkılarda bulundu. İlk radikal Şiilerin, özellikle de *gulat*'ın mirasının çoğu, zaman içinde ana Şii cemaatlere emildi. Özellikle imamet ve eskatoloji üzerine düşünceleri, Oniki İmamcı ve İsmaili Şiiler tarafından benimsendi ve geliştirildi. Ali'den önceki halifeleri ve Emevileri, Ali'nin, Aliilerin ve diğer Haşimilerin haklarını gaspedenler olarak lanetleyen ve halifeliği ehlibeyte geri vermeyi amaçlayan radikal Şiiler, aynı zamanda aktif, yerleşik düzen karşıtı bir politika da izlediler. Emevi rejimi dağılma işaretleri vermeye başlayınca, Beyan b. Seman, Mugire ve Ebu Mansur el-İcli gibi *gulat* teorisyenlerin öncülüğünde birçok Keysani grup Emevilere ve Irak'taki, özellikle Küfe ve civarındaki Aliilere karşı isyancı

faaliyetlere girişti.[16] Bu Keysani ayaklanmalar iyi örgütlenmedikleri ve merkezleri Şam'daki Emevi tahtına çok yakın olduğu için hepsi başarısız oldu. 3./9. yüzyılın ortasına gelindiğinde, çeşitli Şii cemaatlerin tedricen oluşmasıyla birlikte *gulat* terimi de eski anlamını yitirmeye başladı. Gerçekten de mezhep tarihçileri Cafer Sadık'ın (148/765) imamlığından sonra ortaya çıkan bireylere ya da gruplara işaret ederken *gulat* terimini oldukça seyrek kullanırlar.

İlk İmamiyye

Şiiliğin daha sonra İmamiyye diye adlandırılan diğer büyük kolu, Oniki İmamcıların ve İsmaililerin ortak mirası, Şii İslamın bu oluşum döneminde ortaya çıkmıştı. İmami Şiiler, Hüseyin soyundan imamları tanıdılar. Emevi döneminin diğer Şiileri gibi Küfe'de yoğunlaşan ilk İmamiyye, öğreti bakımından, Ali'den önceki halifeleri lanetleme gibi, Keysaniyye'nin bazı radikal görüşlerini kabul ederken, siyasal alanda sessiz bir politika izledi. İmamiyye imameti, Hüseyin b. Ali'nin hayatta kalan tek oğlu Ali b. el-Hüseyin Zeynelabidin, Ali soyundan imamların Hüseyin soyunun atası üzerinden sürdürdü. Zeynelabidin, Kerbela olayından sonra Aliilerin daimi evi Medine'ye çekilip Emevilere ve daha sonra Muhtar hareketine karşı sessiz bir tutum benimsedi. Gerçekten de her türlü siyasal faaliyetten uzak durdu –İmami Şiilerin daha sonraki imamlarınca öğretisel olarak doğru bulunan bir duruş. Ne var ki, amcası Muhammed b. Hanefiyye'nin ölümünden sonra, Zeynelabidin en yaşlı Hüseyni Alii olarak Ali ailesi içinde nüfuzlu bir konuma sahip olmaya başladı. Ayrıca herkesçe bilinen sofuluğundan ötürü, Medine'nin dindar çevrelerinde büyük bir saygı da görmeye başlamıştı. Ama her türlü siyasal faaliyetten uzak durduğu ve zamanını esas olarak ibadete ve dua etmeye ayırdığı için (bu yüzden bir unvanı da *Seccad*'dır), fazla taraftarı olmadı. Ömrünün son yılına gelindiğinde Zeynelabidin'in akrabalarından ve dindar Araplardan oluşan bir çevresi vardı.

[16] *Bkz.* William F. Tucker, *Mahdis and Millenarians: Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq* (Cambridge, 2008), yazarın çığır açıcı eski makalelerinden birkaçını içerir.

Özetle Zeynelabidin sağken, Şiiliğin ılımlı İmami kolu, esas olarak Haşimiyye'nin temsil ettiği radikal kolun gölgesinde kaldı. Ancak Zeynelabidin 95/714 civarında öldükten sonra, oğlu ve halefi, Bakır olarak da bilinen Muhammed b. Ali yönetiminde İmamiyye önem kazanmaya başladı. Kendisini tek meşru Alii yetkili gören ve onu bu şekilde kabul eden taraftarlar edinen[17] Muhammed Bakır, babasının Emevilere karşı sessiz tutumunu sürdürdü, ama dinsel ve hukuksal öğretiyle uğraştı; oğlu ve halefi İmam Cafer Sadık'ın daha da geliştirdiği bu öğretiler, İmami Şiiliğin temelini oluşturdu. Gerçekten de öğreti ve ritüel bakımından ayrı kimliğiyle İmami Şii cemaati, bu iki imamın öğretileri etrafına kristalleşti.[18]

İmam Muhammed Bakır, Şii İslamın İmami kolunun meşruiyetçi ilkeleri haline gelecek düşüncelerin temellerini öğretmeye ve açıklamaya yoğunlaştı. Her şeyden önce, ilahi esinli sayılan bilgiye sahip imamların dinsel rütbesi ve manevi otoritesiyle ilgilendi. Dünyanın böyle bir imama sürekli muhtaç olduğunu öğretti. *Takiye* ilkesini, olumsuz koşullarda imamı ve taraftarlarını korumak için kişinin kendi gerçek dinsel inancını ve pratiğini önlem olarak gizlemesi ilkesini sağlayan kişi olarak da bilinir. Bu ilke daha sonra Oniki İmamcı ve İsmaili Şiilerce de benimsendi, ama Zeydi öğretide fazla öne çıkmadı.

Bakır'ın imamlığının, İslam fıkhının gelişiminin ilk evreleriyle örtüştüğü de hatırlanabilir. Bununla birlikte İslamın ikinci yüzyılının son on yıllarında, İslam yönetiminde kendisini yeniden hissettiren eski Arabi *sünnet* kavramı, ümmetin normatif geleneği ya da yerleşik pratiği, dindar Müslümanlar tarafından Peygamberin *sünnetiyle* açıkça özdeşleştirildi. Bu özdeşleştirme, Peygamberin söyledikleri ve yaptıkları üzerine

---

17 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 52-53; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 74-76.

18 Bu kimlik oluşumu sürecinin belli yanlarına ilişkin bir çözümleme için *bkz*. N. Haider, *The Origins of the Shi'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufa* (Cambridge, 2011), özellikle s. 3-17, 215-253. İslamın ilk iki yüzyılında özel olarak dinsel bir Şii cemaat kimliğinin ortaya çıkışı üzerine benzer bir çalışma için *bkz*. Maria M. Dakake, *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam* (Albany, NY, 2007).

sahici bilgi olduğu iddia edilen, kesintisiz bir güvenilir otoriteler zinciriyle sözlü olarak aktarılan hadisleri toplamayı zorunlu kıldı. Çok geçmeden, başlangıçta kadıların insan muhakemesini fazlaca kullanmalarına muhalefet olarak ve doğru hukuksal pratikleri belirlemek için Peygamberin otoritesine başvurmak üzere ortaya çıkan hadis toplama ve inceleme faaliyeti, fıkıh bilimini tamamlayan önemli bir İslami öğrenim alanı haline geldi. İslami dinsel bilimlerin bu oluşum döneminde İmam Bakır, hadis nakilcisi, özellikle Şii davasını destekleyen ve büyük-büyük dedesi Ali'den kaynaklanan hadislerin nakilcisi olarak anılmıştır. Bununla birlikte İmam Bakır şeriatı çok büyük ölçüde kendi yetkinliğine dayanarak yorumlamış, kendisinden önceki otoritelere çok az başvurmuştur. Belirtmek gerekir ki, Şiilikte hadisler imamların otoritesine dayanarak nakledilir ve Peygamberin hadislerine ek olarak imamların söylediklerini de kapsar.

İmam Bakır'ın şeriata ve ibadete ilişkin öğretisi, ezanda *heyy ala hayr el-amel* ifadesi, abdest alırken ayakkabının altını temizleme (*mesh ala'l-huffeyn*) yasağı ve İsmaili ve Zeydi yasaların kabul etmediği *muta*'ya (geçici evlilik) izin vermek gibi,[19] daha sonra İmami Şii şeriatının ayırıcı yanları olarak görülen özelliklerin birçoğunu kapsamaktaydı. Peygamberin ve Ali'nin amcasının oğlu Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib'in (68/687) telkininin, erken İmami Şii dinsel ve hukuksal öğretisi üzerinde önemli bir etkisi olduğunu eklemek gerekir.[20] İmam Bakır, *muta* da dahil tartışmalı birçok konuda Abdullah b. Abbas'ın görüşlerini benimsedi. Örneğin Abdullah b. Abbas *muta*'yı caiz görürken, Peygamberin zamanında, Ebubekir'in halifeliği sırasında ve daha sonra *muta*'yı yasaklayan Ömer'in halifeliğinin ilk zamanlarında uygulandığını savundu.

19 Bakır'ın öğretileri konusunda *bkz.* Arzina R. Lalani, *Early Shi'i Thought: The Teachings of Imam Muhammad al-Baqir* (Londra, 2000), özellikle s. 84-95, 114-126.

20 Daha fazla ayrıntı için *bkz.* W. Madelung, "'Abd Allah b. 'Abbas and Shi'ite Law," U. Vermeulen ve J. M. F. Van Reeth, ed., *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society* (Leuven, 1998), s. 13-25; ayrıca *Studies in Medieval Shi'ism* içinde makale I.

Birçok zorluğa rağmen İmam Muhammed Bakır yirmi yıl kadar süren imameti süresince, taraftarlarının sayısını çoğaltmayı ve Küfe'deki Şiiler arasında saygın bir konum kazanmayı, Sünni ulema arasında da bir muhaddis olarak saygı görmeyi başardı. Küfe'nin Zurara b. Ayan (ö. 150/767) gibi ünlü muhaddisleri ve fakihleri arasında çok sayıda taraftar buldu. Ünlü şair Kümeyt b. Zeyd el-Esedi (ö. 126/743) de İmam Bakır'ın izleyicisiydi.

İmam Bakır, Hüseyni Ali soyundan, birkaç *gulat* teorisyeni saflarına çeken ilk imamdı. Bu arada İmam Bakır'ın, Orta Asyalı Nizari İsmaililerin sakladığı *Ummü'l-Kitab* başlıklı esrarengiz kitapta merkezi bir yer işgal ettiği de eklenebilir. Eski Farsça yazılan bu kitap, Cabir el-Cufi (ö. 128/745) ve diğer müritlerin sorduğu sorulara İmam Bakır'ın verdiği yanıtları içerir. Modern bilimsel araştırmalar *Ummü'l Kitab*'ın 2./8. yüzyılın ortasında, İmamiyyenin kıyısında var olan ve Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'den oluşan ilahi bir beşliye inanan Beşçiler ya da Muhammise olarak bilen Küfeli bir *gulat* grubunda hazırlandığını göstermiştir.[21]

Bakır'ın ve Hüseyni Ali soyundan diğer imamların önde gelen taraftarlarının adları, 4./10. yüzyılın ilk yarısında yetişen İmami muhaddis Kaşi'nin Şii şahsiyetlere ilişkin hazırladığı en eski biyografik incelemede kaydedilir.[22] Daha sonra aynı *kütüb-i rical*, yani biyografik kaynakça kitapları kategorisine ait, Necaşi (ö. 450/1058) ve Şeyh Tusi (ö. 460/1067) gibi önde gelen diğer On iki İmamcı Şii alimlerin hazırladığı eserler de İmami Şiilerle ilgili değerli bilgiler içerir.[23] İmami Şiilik için ayırıcı bir kimlik

---

21 *Bkz.* al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 56-59; H. Halm, *Die islamische Gnosis*, s. 113-198, 218 vd; Daftary, *İsmaililer*.

22 *Bkz.* Abu 'Amr Muhammad b. 'Umar al-Kashshi, *Ikhtiyar ma'rifat al-rijal*, Muhammad b. al-Hasan al-Tusi kısaltığı şekliyle, ed. H. al-Mustafawi (Meşhed, 1348 Sh./1969).

23 *Bkz.* Ahmad b. 'Ali al-Najashi, *Kitab al-rijal* (Bombay, 1317/1899); Abu Ja'far Muhammad b. al-Hasan al-Tusi, *Fihrist kutub al-Shi'a*, ed. A. Sprenger vd (Kalküta, 1853-1855); *Rijal al-Tusi*, ed. M. S. Al Bahr al-'Ulum (Necef, 1381/1961); Ibn Shahrashub, *Kitab ma'alim al-'ulama'*, ed. 'A. Iqbal (Tahran, 1353/1934); bu ve benzer başka eserler Necef, Kum, Meşed ve Tahran'da birçok kez basılmıştır.

kuran İmam Ebu Cafer Muhammed b. Ali el-Bakır, Peygamberin ölümünden bir yüzyıl sonra 114/732 civarında öldü.

İmam Bakır ölünce, İmami Şii taraftarları birkaç gruba bölündü.[24] Bakıriyye grubu İmam Bakır'ın Mehdi olarak yeniden zuhur etmesini beklerken; diğer bir grup Hasan b. Ali b. Ebu Talib'in torununun oğlu, babası tarafından Mehdiliğe hazırlanan, en-Nefsüzzekiyye olarak da bilinen Muhammed b. Abdullah adına başlatılan Hasani Alii hareketine bağlandı. Ne var ki, İmam Bakır'ın taraftarlarının çoğunluğu onun en büyük oğlu Ebu Abdullah Cafer'i (daha sonra Sadık da denilen) imam kabul etti. Hüseyni Aliiler arasında en önde gelen âlim ve öğretmen Cafer Sadık'ın uzun ve olaylı imameti süresince İmamiyye önemli ölçüde genişledi ve büyük bir dinsel cemaat haline geldi. Bununla birlikte İmam Sadık'ın ön plana çıkması, Abbasilerin sonunda Emevilerin kökünü kazımayı başardığı çalkantılı dönemde epeyce tedrici bir biçimde oldu. Abbasilerin 132/750'de tahta çıkışının kısa süre sonrasına kadar süren imametinin ilk yirmi yılında İmamiyye, hâlâ Keysaniyye'nin, özellikle o sırada Emevi karşıtı bir kampanya yürüten devrimci Haşimiyye-Abbasiyyenin ve diğer radikal Şii hareketlerin gölgesindeydi. Ancak imametinin son on yılında Cafer Sadık eşsiz bir ün kazandı.

İmam Sadık'ın imametinin ilk yıllarında, kendi amcası, Bakır'ın üvey kardeşi Zeyd b. Ali Zeynelabidin'in hareketi başladı; biraz başarı gösteren hareket Şii İslamın Zeydiyye hizbinin oluşmasına yol açtı. Zeyd 122/739'da Küfe'yi ziyaret etti ve etrafını saran yerel Şiiler, Emevilere karşı bir ayaklanmanın başına geçmesini istedi; bu, Muhtar'ın başkaldırısından beri kendi türünden ilk ve Kerbela'dan sonra bir Aliinin başını çektiği ayaklanmadan sonraki ikinci Şii kalkışmaydı. Zeyd'in ayaklanması başarısız oldu. Yalnızca Küfeliler bir kez daha güvenilmez olduklarını kanıtladıkları için değil, aynı zamanda Irak'ın Emevi valisi Yusuf b. Ömer es-Sekafi, ayaklanma planını zamanında fark ettiği için Zeyd ve birçok taraftarı 122/740'ta öldürüldü.[25]

---

[24] Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 34, 53-55; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 76-78.

[25] *Bkz.* W. Madelung, "Zayd b. 'Ali b. al-Husayn," *EI*², cilt 11, s. 473-474. Zeyd ve erken Zeydiyye beşinci bölümde daha ayrıntılı ele alınacak.

Buna rağmen Zeyd'in hareketi, Irak Aliilerinin birçok Küfeli Şiiyi sürgün ettiği Horasan bölgesinde faaliyetlerini yoğunlaştıran oğlu Yahya tarafından devam ettirildi. Zeydi Şiiler, daha sonra imam kabul edilen başka kişilerce yönetildi.

Zeyd'in ve ilk taraftarlarının yaydığı düşüncelerle ilgili çok az ayrıntı bulunmaktadır. Daha sonraki güvenilmez kimi raporlara göre Zeyd, teolojik Mutezile okulunun ünlü kurucusu Vasıl b. Ata'nın arkadaşıydı. Ne var ki, modern bilimsel araştırmalar erken Şiiler ile Mutezilenin öğretisel konumlarının 2./8. yüzyılda oldukça bağdaşmaz olduğunu göstermiştir. Ancak 3./9. yüzyılın ikinci yarısında hem Zeydi hem İmami Şiilik Mutezileden etkilendi.[26] Zeydi'nin öğretilerini ve Zeydiyye'nin sonraki tarihini daha sonraki bir bölümde irdeleyeceğiz; burada Zeyd'in, Peygamberin yerine geçmek Ali'nin hakkı olduğunu kabul etmesine rağmen ilk iki halifenin yönetimini kabul etmesinin (hem Keysani hem İmami Şiilerin nefret ettiği bir tutum) ona Şii olmayan birçok Müslümanın sempatisini kazandırdığını ifade etmek yeter. Zeyd'in militan politikası ile muhafazakâr öğretisinin birleşmesi, Zeydi hareketini destekleyen birçok Şiiye de çekici geldi.

Bu arada Emevi yönetiminin dağılması, Hişam b. Abdülmelik'in 125/743'te ölümüyle hızlandı. 126/744'te Emevi ailesinin üyeleriyle işbirliği yapan Suriye ordusunun hazırladığı bir darbe, Hişam'ın halefi II. Velid'in sonunu getirdi. Bu olay, J. Wellhausen'in deyimiyle "Arap Krallığı"nın sonunun yakın olduğunu gösterdi. Sonuçta hanedan çekişmeleri kaotik bir iç savaşa yol açtı. Yalnızca Güney Suriye'de kabul edilen İbrahim b. Velid'in kısa halifeliği sırasında, genel koşullar hızla bozulup tam bir kaosa dönüştü. II. Mervan'ın Şam'ın üzerine yürüdüğü, İbrahim'i tahttan indirip kendisini yeni halife ilan ettiği 127/744'e gelindiğinde, Emevi devletinin çeşitli yerlerinde ayaklanmalar her yeri kırıp geçiriyordu.

---

26 Mutezile'nin Zeydi Şiilik üzerindeki etkisi için *bkz.* W. Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965), s. 7-43; Mutezile ile İmami Şiiliğin bağlantısına ilişkin bir tartışma için *bkz.* W. Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology," Fahd, ed., *Le Shi'isme Imamite* içinde, s. 13-30; ayrıca *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (Londra, 1985) içinde, makale VII.

Bu koşullar altında, Küfe'de ve diğer yerlerde Şiiler cesaretlenip, halifeliği Emevilerden almak için daha cesur çabalara girişti. 125/743'te Beni Haşim'in önde gelen temsilcileri Medine'ye yakın Ebva'da gizli bir toplantı yapıp, Emevilerin yerine geçecek Haşimi bir aday seçmeyi tartıştı. Önde gelen Hasani, Abdullah el-Mehdi b. el-Hasan el-Müsenna b. el-Hasan b. Ali, bütün katılımcıları kendi oğlu Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye'ye biat etmeye ve en uygun Haşimi halife adayı olarak tanımaya ikna etmeyi başardı. Razı olanların arasında önde gelen Abbasiler bile vardı. Yalnızca en saygın Hüseyni Alii olan Cafer Sadık'ın onay vermediği söylenir. Cafer Sadık, Hasani kuzeninin ya da başka bir Aliinin hak talebini kabul etmeye hazır değildi; çünkü zamanın meşru imamı olarak kendisini görüyordu. Bu aile birliğinden sonra en-Nefsüzzekiyye ve kardeşi İbrahim, birçok Zeydinin ve birkaç gulat grubunun da desteği alan kuvvetli bir seferberlik başlattı. Ne var ki, en-Nefsüzzekiyye'nin Hasani hareketi örgütlenmeden yoksundu ve Abbasiler onları geçti ve 145/762-763'te de ezdi.

Bu arada Abbasiler, Emevilere karşı bir yığın başarısız Şii ayaklanmasından önemli dersler çıkarmıştı. Bu nedenle hareketin örgütlenmesini geliştirmeye, Küfe'de gizli karargâhlar kurmaya, ama devrimci faaliyetlerini doğudaki uzak Horasan vilayetine yoğunlaştırmaya özel dikkat gösterdiler. Abbasi daveti, yani propaganda faaliyeti, Peygamber ailesine mensup kimliği belirsiz bir şahıstan söz eden muammalı bir ifade olan *er-Rıza min Al-i Muhammed* adına anonim bir biçimde vaaz edildi.[27] Bu slogan ihtiyatlı bir taktiği yansıtmanın dışında, ehlibeytin liderliğini savunan farklı gruplardan Şiilerin desteğini azami düzeye çıkarmayı da amaçlamaktaydı.

---

[27] P. Crone, "On the Meaning of the 'Abbasid Call to al-Rida," C. E. Bosworth vd, ed., *The Islamic World: From Classical to Modern Times, Essays in Honor of Bernard Lewis* (Princeton, 1989), s. 95-111; ayrıca Kohlberg, ed., *Shi'ism* içinde, s. 291-307 ve ayrıca *From Arabian Tribes to Islamic Empire: Army, State and Society in the Near East c.600-850* (Aldershot, 2008) içinde, makale VII; ayrıca *bkz.* Crone, *Medieval Islamic*, s. 87-98.

Abbasi daveti Horasanda, başlangıçta küçük gizli gruplar biçiminde örgütlendi. Yine de devrimci mesajı yayan birçok Abbasi dai, Emevi ajanlar tarafından ortaya çıkarılıp idam edildi. Bu yüzden çok geçmeden daha resmi bir yapı yaratmak zorunlu oldu. Yeni atanan çok sayıda dainin faaliyetlerini yönetmek için Horasan'da Merv'de *nakib* (çoğulu *nukeba*) denilen 12 resten oluşan bir üst konsey kuruldu –daha sonra İsmaililerin de benimsediği bir davet örgütlenmesi modeli. Bu değişikliklerin, özellikle daha çok Hidaş olarak tanınan Ammar b. Yezid (ö. 118/736) yeni davet örgütlenmesinin başına geçmesi için Horasan'a gönderilince, başarılı olduğu anlaşıldı.

Horasan'daki partizanlar ile gizlice Filistin'deki Humeyme kasabasında oturan, ama meçhul kalan Haşimiyye-Abbasiyye halifesi arasındaki ilişki, Küfe şubesinin lideri aracılığıyla sürdürüldü. 127/744 civarından itibaren Horasan'daki Abbasi davetini, geçmişi bulanık ünlü bir şahsiyet, Ebu Müslim Horasani yönetti.[28] Ebu Müslim'in başarısı hızlı oldu ve 129/747'ye gelindiğinde, Abbasilerin amblemi haline gelen ve isyanın açık evresini gösteren "siyah bayrakları" açmıştı. Ebu Müslim'in devrimci ordusu Horasaniyye, hem İranlı *mevali*'den hem Araplardan oluşmaktaydı ve kısa bir sürede önemli ölçüde büyüdü. Muhtar'ın ilk girişimlerinden beri ilk kez Ebu Müslim'in ordusunda Arap ve Arap olmayan Müslümanların tam bütünlüğü sağlandı. Horasan ordusu Horasan'ın tamamını ele geçirdikten sonra batıya doğru ilerlemeye başladı ve önüne çıkan Emevi ordularını yenilgiye uğrattı. 132/749'da Ebu Müslim'in Horasan ordusu Küfe'ye girdi.

Ehlibeytten yeni halife kabul edilebilecek *er-Rıza*'nın adını açıklamanın zamanı nihayet gelmişti. Horasaniyye, yakın zamanda Emevilere esir düşüp öldürülen bir önceki Abbasi İmam İbrahim b. Muhammed'in kardeşi Ebu'l-Abbas es-Seffah'ı seçti. Abbas ve Abbasi ailesinin diğer üyeleri kısa bir süre önce Humeyme'den Küfe'ye taşınmış ve orada gizlenmişti. 12 Rebi-

28 *Bkz.* M. Sharon, *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbasid State-Incubation of a Revolt* (Kudüs ve Leiden, 1983), s. 201-226; G. H. Yusofi, "Abu Moslem Korasani," *EIR*, cilt 1, s. 340-344.

yülahir 132/28 Kasım 749'da Ebu'l-Abbas, Küfe Camiinde ilk Abbasi halife ilan edildi. Kısa süre sonra 132/750'de Horasaniyye Irak'taki Emevi kuvvetlerine karşı nihai zaferini kazandı. Abbasiler kendi hanedanlıkların kurdu ve 656/1258'de Moğollar tarafından devrilene kadar beş yüzyıl boyunca İslam topraklarını yönetti. 145/762'den itibaren yeni Bağdat kenti Abbasilerin başkenti oldu.

Abbasi devrimi erken İslam tarihinde yalnızca bir hanedan değişikliğini temsil etmekle kalmayıp, yerleşik düzende birçok toplumsal-siyasal ve ekonomik değişimi de başlatan bir dönüm noktasının işaretiydi. Erken Abbasi yönetiminde Arap aristokrasinin hegemonyası ve Arap Müslümanlar ile *mevali* arasındaki ayrım hızla ortadan kalktı. Birleştirici özelliği İslam olan yeni bir çok-ırklı egemen sınıf ortaya çıkıp, Emevi döneminin Arap egemen sınıfın yerini aldı. *Mevali*'nin kurtulması ve ırksal olmayan zeminlerde yeni bir sınıf hizalanmasıyla birlikte, Şiilerin ve Emevilerin yönetiminde kurulu toplumsal düzene karşı olanların en acil taleplerinden bazıları karşılandı. Sonuç olarak, devrimci ya da radikal Şiilik, sonunda Arap Müslümanlarla eşit statü kazanan ve kısa sürede ayrı ve ezilen toplumsal bir sınıf olarak ortadan kalkan *mevali*'nin özlemleriyle özdeşleştirilmekten kurtuldu.

Bununla birlikte Abbasi zaferinin, bir Abbasinin değil, ehlibeytten bir Aliinin halife olacağını bekleyen Şiiler için büyük bir hayal kırıklığı olduğu anlaşıldı. Abbasiler ile Aliiler arasındaki düşmanlık, Abbasiler tahta geçtikten hemen sonra, daha önce kendilerini destekleyen birçok Şiiye ve Aliilere eziyet etmeye başlayınca belirginleşti. Abbasiler kendi Şii geçmişlerini reddedip Sünni İslamın manevi sözcüsü haline gelince Şii hayal kırıklığı daha da ağırlaştı. Abbasilerin kendi Şii köklerinden kopmaları ve kendi bağımsız halifelik haklarını meşrulaştırma çabaları, hanedanın dördüncü halifesi Muhammed Mehdi (h. 158-168/775-785) tarafından tamamlandı. Abbasiler halifeliği miras hakkıyla talep ediyor, Peygamberin amcası Abbas'ın Peygambere, amcasının oğlu Ali'den daha yakın akraba olduğunu savunuyorlardı. Bu, elbette, Aliilerin benzer hak iddialarını reddetmeyi ima etmekteydi.

Bu gelişmelerle birlikte, Abbasi hareketi içinde erimeyen Keysani Şiiler alternatif hareketlerle birlik olmaya çalıştılar. Horasan'da ve doğunun diğer bölgelerinde, yabancılaşan bu radikal Şiilerin çoğu, Abbasi ve Arap karşıtı çeşitli düşünceleri savunan, Hürremmiyye ya da Hürremdiniyye denilen gruplara katıldı;[29] ama Irak'ta, Şia imametinin iki esas adayını, İmam Cafer Sadık ya da Muhammed en-Nefsüzzekiyye'yi desteklediler. Başka bir deyişle, Şia'nın çoğunluğu bu iki Fatımi imamdan birinin peşinden gitmek zorundaydı. Bu andan itibaren, Fatıma ve Ali üzerinden Peygamberin soyuna giderek daha fazla vurgu yapılmaya başlandı ve Alii ata, Şiiler için özel önem kazandı. Kuşkusuz, Mehdi rolüne hazırlanan ve Abbasilere biat etmeyi reddeden, sonunda onlara karşı bir isyan başlatan en-Nefsüzzekiyye'nin mehdilik iddiaları ve militan tutumu, en azından daha eylemci bazı Şiilere daha çekici geldi. Ama 145/762-3'te Hasani en-Nefsüzzekiyye hareketinin erimesiyle birlikte, Hüseyni Alii İmam Sadık, kendi imamlarının peşinden giden Zeydiler hariç, farklı geçmişlere sahip diğer Şiiler için ana toplanma noktası olarak ortaya çıktı. Sadık'ın imameti bu koşullar altında özel önem kazandı.

Bu arada Cafer Sadık bir din âlimi olarak yaygın bir ün kazanmıştı. Bir muhaddisti ve daha sonra Sünni Müslümanlarca da kabul edilen otorite zincirinde (*isnad*) de muhaddis olarak anıldı. Fıkıh dersleri de verdi ve onun adına istinaden Caferi adı verilen İmami Şii mezhebin kurucusu da sayıldı. İmam Sadık yalnızca Şii partizanlarca değil, İmamiyyenin çoğunluğunun bulunduğu Küfe ve Medine'nin dindar Müslümanlarını da kapsayan daha geniş bir çevre tarafından da öğretmen olarak kabul edilmekteydi. Zaman içinde Sadık, İmami kelamın en önde gelen temsilcisi Hişam b. Hakem (ö. 179/795) gibi, zamanın en ünlü

29 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 32, 41 vd; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 44; G. H. Sadighi, *Les mouvements religieux Iranien au IIe et au IIIe siecle de l'hégire* (Paris, 1938), özellikle s. 163-280; Richard N. Frye, *The Golden Age of Persia* (Londra, 1975), s. 126-137; W. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, NY, 1988), s. 1-12. Konunun en kapsamlı ele alınışı için *bkz*. Patricia Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Zoroastrianism* (Cambridge, 2012).

fakih-muhaddis ve kelam bilginlerinden oluşan değerli bir âlim grubunu etrafına toplamıştı.[30] Gerçekten de İmami Şiiler artık ayrı bir teolojik ve hukuksal öğreti külliyatına sahipti.

İmam Sadık da birkaç *gulat* düşünürü kendi arkadaş çevresinin içine çekti, ama belli bir öğretisel disiplin uygulayarak, kendisini izleyen daha aşırı unsurların kurgusal düşüncelerini kabul edilebilir sınırlar içinde tuttu. Sonuç olarak, etrafında bulunan çeşitli düşünürlerin düşüncelerinden imameti güç aldı, ama bu tür düşünceler denetim altında da tutuldu. Bu durum, imamların Hüseyni soyunun daha geniş Şii çevrelerce kabulüne de katkıda bulundu. Sadık'ı izleyenler arasında en önde gelen radikal nazariyeci, erken Şii *gulat*'ın en ünlüsü Ebu'l-Hattab el-Esedi'ydi.[31] Ebu'l-Hattab diğer abartılı görüşlerin yanı sıra imam konusunda da aşırı düşünceler yayıyordu. Ebu'l-Hattab kendine ait bir izleyici topluluğu –Hattabiyye– edindi ve İmam Sadık'ın sakin duruşuyla çatışan devrimci bir politika benimsedi. İlk Hattabiler Kuran tevili, batınilik, devircilik ve makamcılıkla ilgilenmenin yanı sıra, miras aldıkları ilahi ışık temelinde

30 *Bkz.* al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 133-161, 167, 185-191, 213, 251-252, 255-280, 281-285, 316-317, 345, 352, 375, 382-383; al-Najashi, *al-Rijal*, s. 10, 92, 103-104, 148-149, 154, 176, 228, 304-305; al-Tusi, *Rijal*, s. 142-341; al-Tusi, *Fihrist*, s. 141-143, 212, 323, 355-356. Ayrıca *bkz.* Jafri, *Origins*, s. 305-310; W. Madelung, "The Shi'ite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite *Kalam*," P. Morewedge, ed., *Islamic Philosophical Theology* (Albany, NY, 1979) içinde, s. 120-139; ayrıca *Religious Schools* içinde, makale VIII.

31 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 37-41, 58-60; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 50-55, 63-64, 81-82; al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 224-226, 228, 290-308, 324, 344, 352-353, 365-366, 370, 482-483, 528-529, 571; Abu'l-Hasan 'Ali b. Isma'il al-Ash'ari, *Kitab maqalat al-Islamiyyin*, ed. H. Ritter (Istanbul, 1929-1930), s. 10-13; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 236-237; çev. Halkin, s. 62-66; Muhammad b. 'Abd al-Karim al-Shahrastani, *Kitab al-milal wa'l-nihal*, ed. 'A. M. al-Wakil (Kahire, 1387/1968), cilt 1, s. 179-181; kısmi İngilizce çevirisi, *Muslim Sects and Divisions*, çev. A. K. Kazi ve J. G. Flynn (Londra, 1984), s. 154-155; H. Corbin, "Une liturgie Shi'ite du Graal," *Mélanges d'histoire des religions offerts a Henri Charles Puech* (Paris, 1974) içinde, s. 190-207; İngilizce çevirisi, "A Shi'ite Liturgy of the Grail," H. Corbin, *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*, çev. J. Rowe (Berkeley, 1998) içinde, s. 173-204; Halın, *Die islamische Gnosis*, s. 199-217; H. Ansari, "Abu al-Khattab," *EIS*, cilt 2, s. 203-210.

imamların ilahiliğini de vaaz ediyorlardı. Zamanla Sadık'ın bu azimli ve sözünü sakınmayan çömezlerinin görüşleri ve politikaları imam için katlanılmaz hale geldi ve Ebu'l-Hattab'ı açıkça kınadı ve çürüttü. Kısa süre sonra 138/755'te Ebu'l-Hattab ile isyan amacıyla Küfe Camiinde toplanan bir grup taraftarına, Küfe'nin Abbasi valisi kuvvetlerince saldırıldı ve öldürüldüler.

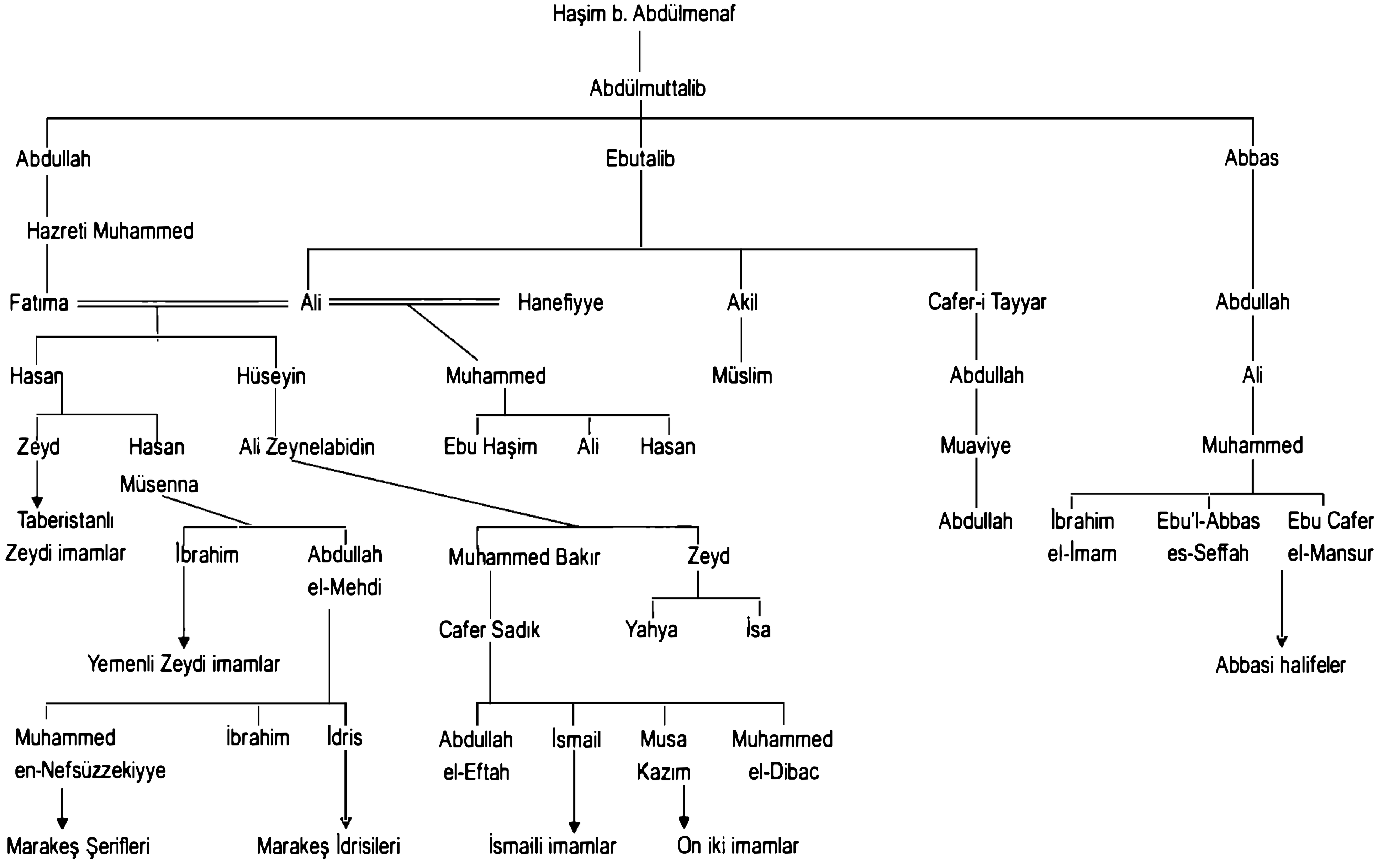
İmami Şii İmamet Öğretisi

İmam Sadık ve bilgili arkadaş çevrisinin İmam Bakır'ın öğretileri üzerine inşa edilen entelektüel faaliyetlerinin bir sonucu olarak, İmami Şii imamet öğretisinin temel kavrayışı gelişti.[32] Daha sonra esas olarak İmami İsnaaşariler ve İsmaililer tarafından sürdürülen bu merkezi Şii öğreti, belli ilkelere dayanmaktaydı. Bu ilkeler, İmam Sadık'ın zamanın meydan okumalarına verdiği yanıtlarda vurgulandı ve imametini güçlendirmede etkili olduğu kanıtlandı.

Birinci ilke nassla imamet ilkesiydi; bu, ölmeden önce ve ilahi rehberlikle, imameti, açık bir tayinle, yani nassla halefine devreden seçilmiş bir ehlibeyt mensubuna Allah'ın bahşettiği bir ayrıcalıktı. Nassın otoritesiyle, imamet özel bir bireyde kalmaktaydı; o kişinin halifelik talebinde bulunup bulunmamasının önemi yoktu. Bu nedenle İmam Sadık, cemaati yönetsin ya da yönetmesin, zamanın tek meşru imam otoritesine sahip, bir önceki imamın nassıyla tayin edilmiş bir imamın her zaman var olduğunu savundu. Dahası İmam Sadık'ın kendi nassının evveliyatı, Peygamberin vasisi ya da halefi olarak atanan Ali'ye kadar gidiyordu. Peygamberin ilahi buyrukla başlattığı ilk nass, Cafer Sadık'a gelene kadar Hüseyni Alii imam soyunda kalmıştı. Nass ilkesi temelinde, bir imamın halifelik yetkisi talebinde

[32] İmami Şii imamet öğretisinin İngilizce özet açıklamaları için *bkz.* Tabataba'i, *Shi'ite Islam*, s. 173-190; Sobhani, *Doctrines of Shi'i Islam*, s. 96-112; Momen, *Introduction to Shi'i Islam*, s. 147-160. İlgili argümanlar şunda da bulunabilir: M. A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, çev. D. Streight (Albany, NY, 1994), özellikle s. 29-97. Ayrıca *bkz.* W. Madelung, "Imama," *EI*², cilt 3, s. 1163-1169.

Tablo 2.1. Haşimiler ve Erken Şii İmamlar



bulunmak için haksız hükümdara ya da yerleşik rejime başkaldırması artık zorunlu değildi. Bu şekilde imamet ve hilafet kurumları birbirinden ayrıldı. Başka bir deyişle, koşullar izin vermiyorsa imamın halifelik otoritesini ele geçirmesi gerekmiyordu. İmam Sadık'ın kendi zamanının Alii ayaklanmalarına katılmamasının, onun yerine siyasal sessizliği sürdürmesinin nedeni budur. Abbasi Halife el-Mansur'un (h. 136-158/754-775) Hüseynilere büyük ölçüde dokunmazken, Hasani Aliilere eziyet etmesinin nedeni de budur.

İmamet öğretisinde cisimleşen ve nass ilkesiyle yakından ilişkili ikinci temel ilke ilme, yani özel dinsel bilgiye dayalı imamet ilkesiydi. İlahi esinli ve bir önceki imamın nassıyla aktarılan bu ilmin ışığında, zamanın meşru imamı, Müslümanlara doğru yolun nasıl gösterileceği konusunda tek yetkili bilgi kaynağı haline geldi. Dolayısıyla imam, halife olarak ümmeti yönetme işiyle meşgul olmadığında bile izleyenlerine manevi rehberlik yapma ve Kuran'ın iç anlamını ve dinsel buyrukları açıklama işlevini yerine getirebilirdi. İmam Sadık'ın taraftarları ona, gerçek müminlere yol göstermek için gerekli benzersiz bir ilim yetkinliği atfetti. Nassta olduğu gibi İmam Sadık'ın ilmi de, Hüseyni Alii imamlar soyu üzerinden Ali'ye dayandırıldı; Ali de Peygamberden almıştı.

Dahası imamın öğretme otoritesi, günahtan ve yanlıştan bağışıklık (ismet) öğretisiyle güçlendirildi. İmam Sadık pasifliğine ve basiretine uygun olarak, *takiye*, yani önlem olarak mezhebini gizleme ilkesini de geliştirip mutlak bir iman akidesi haline getirdi.[33] Kuşkusuz, yönetici halifeler dışında belli bireylerin Müslümanların ilahi olarak atanmış manevi lideri olduğunu açıkça ilan etmek ve kendi inançlarını açıkça yaymak, imamlar

---

[33] Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 56-57; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 78-79; Muhammad b. Ya'qub al-Kulayni, *al-Usul min al-kafi*, ed. 'Ali Akbar al-Ghaffari (3. bs., Tahran, 1388/1968), cilt 2, s. 217-226. Ayrıca *bkz.* E. Kohlberg, "Some Imami-Shi'i Views on *taqiyya*," *JAOS*, 95 (1975), s. 395-402; ayrıca *Belief and Law* içinde, makale III; "Taqiyya in Shi'i Theology and Religion," Hans G. Kippenberg ve Guy G. Stroumsa, ed., *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* (Leiden, 1995) içinde, s. 345-380.

ve taraftarları için tehlikeli olmalı. Takiye kuralı İmami Şiileri zulme uğramaktan güvenli bir biçimde kurtarmakta ve olumsuz koşullarda, en azından acil durumlarda ve kısa süreliğine, dinsel kimliklerini korumalarına hizmet etmekteydi. Nassa ve ilme dayalı imameti vurgulamak ve takiye pratiğini önermekle İmam Sadık, imamın işlevlerine ve özniteliklerine ilişkin tamamen yeni bir yorum geliştirmişti. Aynı zamanda, imamın özniteliklerinin kalıtsal ve ilahi esinli yanlarını vurgulamakla İmam Sadık, ehlibeytin kutsallığını Aliilerle, özellikle kendi Hüseyni soyundan imamlarla sınırlamış, Abbasileri ve Alii olmayan bütün Haşimileri dışlamıştı.

Esas olarak Cafer Sadık'ın naklettiği sayısız hadiste ifade edilen İmami Şii imamet öğretisinin temel kavrayışı, Ebu Cafer Muhammed el-Küleyni'nin (ö. 329/940) derlediği ve İsmaililerin, Kadı Numan (ö. 363/974) tarafından çıkarılan en önemli hukuk külliyatında bulunan en eski İmami Şii hadisler kitabında korunmaktadır.[34] Bu öğreti, Hazreti Muhammed'den sonra bütün manevi işlerinde, insanların yetkin öğretmeni ve rehberi gibi hareket edecek ilahi kılavuzlu, günahsız ve yanılmaz (masum) bir imama, insanoğlunun duyduğu daimi ihtiyaca inanç üzerine kuruluydu. Gerektiğinde takiye yapabilen imamın dinsel otorite kadar dünyevi liderliğe de hakkı olmasına rağmen, onun buyruğu, fiili yönetimde olmasına ya da yönetimi ele geçirme girişimine bağlı olmayacaktı. Ayrıca öğretiye göre bizzat Peygamber ilahi buyruğa uygun açık bir atamayla (nass) Ali b. Ebu Talib'i kendi vasisi ve halefi tayin etmişti ve sahabenin çoğunluğu Peygamberin bu atamasını görmezden geldi. Ali'den sonra imamet, Ali ile Fatıma'nın torunları arasında, nass kuralına göre babadan oğula geçecekti; Hüseyin b. Ali'den sonra Hüseyni soyundan kıyamete kadar devam edecekti. Her zaman tek meşru imam olan

---

[34] Bu hadisler *Kitabü'l-Hüccet*'de bulunabilir, al-Kulayni's *al-Usul min al-kafi*, cilt 1 içinde, s. 168-548 ve *Kitab alwalaya* in al-Qadi al-Nu'man's *Da'a'im al-Islam*, ed. Asaf A. A. Fyzee (Kahire, 1951-1961), cilt 1 içinde, s. 14-98; İngilizce çevirisi, *The Pillars of Islam*, çev. Asaf A. A. Fyzee, baştan sonra gözden geçirip düzelten Ismail K. Poonawala (Yeni Delhi, 2002-2004), cilt 1, s. 18-122.

bu Alii imam özel bilgiye, yani ilme, Kuran'ın ve İslamın mesajının zahiri ve batını anlamlarını ve yanlarını kusursuzca anlama yetisine sahip sayılır. Aslında, yeryüzünde Allah'ın kanıtı (*hüccet Allah*) olan böyle bir imam olmasa, dünya bir an bile var olamazdı. Yeryüzünde yalnızca iki kişi kalsa bile ikisinden biri imam olur. Verili herhangi bir zamanda yalnızca tek bir imam olabilir, ama onun yanında sessiz bir halefi (*samit*) bulunabilirdi. İmamın yeryüzündeki varlığı o kadar özsel görüldü ki, onu tanıma ve ona itaat etme her müminin mutlak görevi yapıldı. Nitekim, İmam Sadık'tan şu ünlü hadis nakledilir: "Her kim kendi zamanının gerçek imamını tanımadan ölürse, kâfir ölür."[35]

Özetle, İmam Bakır ve İmam Sadık, öğretileriyle İmami Şii cemaate ayrı bir dinsel kimlik verdi ve bu kimliğin, bu Şii cemaatin, diğer Müslümanların eşzamanlı olarak oluşturmıakta olduğu Sünni İslam sentezi içinde erimesini önlemede paha biçilmez olduğu anlaşıldı. Dahası sayısız Şii grubun isyan çabalarının başarısız olduğu anlaşılırken, rejim karşıtı faaliyetlerden uzak duran imamlar, kendi cemaatlerini Emevi ve Abbasi yöneticilerin ve onların Irak'taki valilerinin imhasından kurtardı. İmami Şiiliğin sayısız zorluğu (ve Abbasi devrimini) atlatmasının nedeni, büyük ölçüde, manevi önderliğinin öngörüsü ve öğretileriydi.

Hem Oniki İmamcıların hem İsmaililerin kabul ettiği imamların sonuncusu olan, Oniki İmamcıların altıncı, İsmaililerin beşinci imam saydığı Ebu Abdullah Cafer b. Muhammed es-Sadık, İmami Şiiliğe sağlam bir öğretisel temel kurduktan sonra 148/765'te öldü. Medine'de Baki Mezarlığında babasının ve dedesinin yanına gömüldü; türbeleri, modern zamanda Suudi Arabistan'ın Vehhabi rejimi tarafından yok edildi. İmam Sadık'ın varisi konusunda çıkan anlaşmazlık, İmami Şiilikte, sonunda bağımsız İsnaaşari (Oniki İmamcı) ve İsmaili cemaatlerinin oluşmasına yol açan tarihsel bölünmelere neden oldu. Bundan sonraki bölümlerde, Şii İslamın bu oluşum döneminde ortaya çıkan Zeydilerin ve daha sonra İmami cemaatten çıkan Nusayrilerin (Alevilerin) yanı sıra, bu iki Şii cemaatin tarihleri ele alınacak.

---

35 Al-Kulayni, *al-Usul*, cilt 1, s. 376-377.

3

İsnaaşariler ya da Oniki İmamcılar

On iki (Arapça *isnaaşar*) imama inanan ve çoğunluğu oluşturan Şii cemaat Oniki İmamcılar ya da İsnaaşariler, İmam Cafer Sadık'ın pekiştirdiği şekliyle erken İmami Şiilikten çıktı. Her zaman yeryüzünde bir imamın varlığının zorunluluğunu vurgulayan İmami imamet öğretisi, 2./8. yüzyıl İmami Şiilerini merkezi öğretileriyle donatmıştı. Sonra İmami Şiilerin kendileri, mezhep tarihlerinde –özellikle el-Hasan b. Musa el-Nevbahti (ö. 300/912'den sonra) ve Sa'ad b. Abdullah el-Kummi'nin (ö. 301/913-914) yazdığı en eski İmami eserlerde– sıralanan çeşitli gruplara bölündü.[1]

Ne var ki, ancak 4./10. yüzyılın ortasında o sırada gelişmekte olan İmami Şii gruplardan biri, açıkçası ilkönce mezhep tarihlerinde kullanılan Oniki İmamcı adını aldı. O sırada bu grubun on ikinci ve son imamı, 260/874'ten beri kayıplardaydı (*gaybet*). Oniki İmamcı olarak bilinen İmami Şiiler o sırada, Ali b. Ebu Talib'le başlayıp Muhammed b. Hasan'la süren on iki imam öğretisini savunmalarıyla ayırt edilmekteydi; Muhammed b. Hasan, gizlenen ve Şii cemaatin mensuplarınca ortaya çıkması (*re-*

[1] Bu İmami mezhep tarihleri ve İmami âlim Hişam b. Hakem'in sunduğu eski bir kaynağa dayanmaları konusunda *bkz*. W. Madelung, "Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur," *Der Islam*, 43 (1967), s. 37-52; ayrıca *Religious Schools* içinde, makale XV; İngilizce çeviri, "Some Remarks on the Imami Firaq-Literature," Kohlberg, ed., *Shi'ism* içinde s. 153-167.

cat) beklenen Mehdi kabul edilmekteydi. Bu yüzden on iki imam öğretisinin kristalleşmesi, İmam Sadık'ın ölümünden sonra elli yıldan fazla sürdü ve kesin konuşmak gerekirse, on ikinci imam gelmeden önce herhangi bir İmami Şii grupla ilgili olarak Oniki İmamcı terimi kullanılamaz. Bu uyarıyı akılda tutarak, "İmami" ve "Oniki İmamcı" terimlerini birbirinin yerine kullanacağız. Şiiliğin oldukça kafa karıştırıcı bu oluşum evresinde İmami Şiilik çok sayıda grup ve kısa ömürlü mezhebe dayanarak gelişti; bunlardan bazıları gelişip Oniki İmamcı ve İsmaili cemaatlere dönüşürken, Zeydi Şiiler kendi ayrı, tarihsel yolundan gitti.

Oniki İmamlar ve Gizli Mehdi

Oniki İmamcı Şiiliğin oluşum evresi, müminlerin Medine'de ya da Irak'ın çeşitli yerlerinde yaşayan imamlardan doğrudan ilahi rehberlik aldığı on iki imamlar dönemiyle kısmen örtüştü. Oniki İmamcıların imam kabul ettiği ilk altı Alii imamı, yani Ali'den Cafer Sadık'a kadar olan imamları, zaten kısaca ele aldık. Bu bölümde bu cemaatin erken tarihinde, zamanı gelince Oniki İmamcı Şiiler tarafından imam kabul edilen sonraki altı imamı kapsayan ikinci evreyi kısaca sunacağız.

İmam Cafer Sadık 148/765'te ölünce halefi tartışma konusu oldu ve üç oğlu, Abdullah el-Eftah, Musa Kazım ve Muhammed el-Dibac aynı anda hak iddiasında bulundu. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, en eski İsmailileri oluşturan, Sadık'ın varisi tayin ettiği ikinci oğlu İsmail'in ya da onun oğlu Muhammed b. İsmail'in imamlığını kabul eden İmami Şiiler de vardı. Her neyse, Sadık zamanının birleşik İmami Şiileri birbiriyle çekişen altı gruba bölündü.[2]

Küçük bir grup Sadık'ın öldüğünü kabul etmedi ve Mehdi olarak geri dönmesini bekledi. Bunlara, liderleri Abdullah b. el-

[2] Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 57 vd; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 79 vd. Ayrıca *bkz.* al-Ash'ari, *Maqalat*, s. 25, 27-29; Ibn Hazın, *Kitab al-fasl fi'lmilul wa'l-ahwa' wa'l-nihal* (Kahire, 1317-1321/1899-1903), cilt 4, s. 93, 180; al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 165-169; Abu Hatim al-Razi, *Kitab al-zina*, bölüm 3, ed. 'Abd Allah Sallum al-Samarra'i, *al-Ghuluww wa'lfiraq al-ghaliya* (Bağdat, 1392/1972) içinde, s. 286 vd.

Navus'tan ötürü Navusiyye denildi. Küçük bir grup da el-Dibac olarak bilinen, Musa b. Cafer'in öz kardeşi Muhammed b. Cafer'i imam kabul etti ve liderleri Yahya b. Ebu Şümeyt'ten (Sümeyt) ötürü Sümeytiyye olarak anıldılar. 200/815-816'da Muhammed el-Dibac, Abbasi halifesi el-Memun'a (h. 198-218/813-833) başarısız bir biçimde başkaldırdı ve kısa süre sonra 203/818'de öldü. Göreceğimiz gibi iki grup daha İsmail b. Cafer'i Mehdi olarak kabul etti ya da imametlerini İsmail'in oğlu Muhammed'e dayandırdı. Ne var ki, Sadık'ın İmami taraftarlarının çoğunluğu, Sadık'ın en büyük oğlu ve İsmail'in öz kardeşi Abdullah el-Eftah'ı yeni imam kabul etti. Eftahiyye ya da Fesiyye olarak bilinen taraftarları, İmam Sadık'tan, imametin bir önceki imamın en büyük oğluna geçtiğini ifade eden bir hadis aktardı. Her neyse, Abdullah babasından yaklaşık yetmiş gün sonra 149/766'da geride oğul bırakmadan ölünce, birçok taraftarı onun üvey kardeşi Musa Kazım'a gitti; Musa Kazım'ın İmami bir taraftar topluluğu zaten vardı. Abdullah'ı Musa'dan önce meşru imam kabul etmeye devam eden İmami Şiiler, 4./10. yüzyılın sonuna kadar İmami Şiilerin çoğunluğunun yoğunlaştığı Küfe'de önemli bir İmami mezhep oluşturdu.

Abdullah el-Eftah'ı imam listesinden çıkaran Oniki İmamcıların yedinci imamı sayılan Musa Kazım'a, Sadık'ın etrafında bulunan Hişam b. Hakem ve başından beri Musa'yı destekleyen Mümin el-Tak gibi ünlü âlimleri de kapsayan İmami Şiilerin çoğunluğu biat etti. İmam Musa Kazım, çeşitli yerlerdeki taraftarlarını denetlemek için vekiller atayarak bu İmami grubun basit örgütlenmesini güçlendirip geliştirdi. Bu vekiller düzenli olarak *hums* ve imama yapılan diğer bağışları da toplamaktaydı. Atalarının yerleştirdiği geleneğe uygun olarak Musa da siyasal faaliyetlerden uzak durdu ve babasından daha sessiz kaldı. Anlatılana göre, Sahibü Fah olarak bilinen Hüseyin b. Ali'yi desteklemeyi reddeden iki Aliiden biriydi. Ubeydullah el-Mehdi'nin yeğeninin yeğeni (en-Nefsüzzekiyye'nin babası) olan bu Hasanî Alii (Sahibü Fah), Hadi'nin kısa halifeliği döneminde 169/786'da Hicaz'da Abbasilere başkaldırdı ve Mekke'ye yakın Fah'ta çok

sayıda Alii ile birlikte öldürüldü.[3] Musa yine de Abbasilerin zulmünden kurtulamadı. 179/795'te, kendisinden öncekilerin Alii karşıtı politikalarını devam ettiren beşinci Abbasi halifesi Harun Reşid'in (h. 170-193/786-809) emriyle Medine'de tutuklandı ve Basra'ya, ardından da Bağdat'a sürgün edildi. İmam Musa Kazım, 183/799'da bir Bağdat hapishanesinde olasılıkla zehirlenerek öldü. Bağdat'ın kuzeydeki bir semtinde Kureyş Mezarlığına gömüldü. Daha sonra Musa Kazım ve torununun (dokuzuncu imam kabul edilen) türbeleri, Bağdat'ta Kazımeyn (iki Kazım) olarak bilinen bir ziyaret haline geldi.

Musa Kazım ölünce, onun İmami Şii taraftarları birkaç mezhebe bölündü. Büyük bir grup öldüğünü kabul etmedi ve herhalde yedinci imamları olmasına özel bir anlam atfederek, Mehdi olarak geri döneceğini savundu. Bunlar, imam silsilesini Musa Kazım'la bitirdikleri için Vakıfiyye ("durduranlar") olarak anıldılar. Bu nedenle Vakıfiyye, Musa Kazım'ın oğlu, daha sonra Rıza olarak anılan Ali b. Musa'yı imam kabul etmedi, ama bazı Vakıfi İmamiler onu ve torunlarını, gaybette olduğu sırada Mehdi'nin halifesi saydı. 3./9. yüzyılda Küfeli Şii hadis nakilcilerinin çoğu Vakıfiyye'ye mensuptu ve çoğu Küfeli birçok Vakıfi, daha sonraki İmamilerin kendi on ikinci imamları için yaptığı gibi, yedinci imamlarının gaybet döneminde olduğunu savunan eserler yazdı.

Bununla birlikte Musa Kazım taraftarlarından önemli bir grup onun oğlu Ali'yi bir sonraki imam kabul etti (Ali, daha sonra Oniki İmamcıların sekizinci imamı sayıldı).[4] Ali'nin babasın-

---

3 *Bkz.* al-Tabari, *Ta'rikh*, III, s. 551-568; İngilizce çeviri, *The History of al-Tabari*: Cilt XXX, *The 'Abbasid Caliphate in Equilibrium*, çev. C. E. Bosworth (Albany, NY, 1989), s. 14-38; 'Ali b. al-Husayn al-Mas'udi, *Muraj al-dhahab*, ed. ve çev. C. Barbier de Meynard ve A. Pavet de Courteille (Paris, 1861-1876), cilt 6, s. 266-268; Abu'l-Faraj al-Isfahani, *Maqatil al-Talibiyyin*, ed. A. Saqr (Kahire, 1368/1949), s. 431 vd, 442-460.

4 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 67, 72 vd; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 89, 93 vd; al-Kulayni, *al-Usul*, cilt 1, s. 311-319, 486-492; al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 459, 591-592; Abu'l-Faraj al-Isfahani, *Maqatil*, s. 561-572; Muhammad b. Muhammad al-Mufid, *Kitab al-Irshad: The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*, çev. Ian K. A. Howard (Londra, 1981), s. 436-479; Tabataba'i, *Shi'ite Islam*, s. 63-64, 205-207; Hossein Modar-

dan imamlığa geçmesi için nass aldığını iddia ettiler. Ali, kendi kardeşlerinin başlattıkları da dahil, Alii ve Zeydi ayaklanmalardan uzak durdu. Bu ayaklanmalar, Harun Reşid'in 193/809'da ölümünden sonra Abbasi topraklarında patlak verdi ve merhum Abbasi halifesinin iki oğlu ve varisleri, imparatorluğun farklı bölgelerini yöneten Emin ve Memun arasında hanedanlık çekişmelerine ve iç savaşa yol açtı. Bu koşullar altında, kendisinden öncekilerin yerleşik Şii karşıtı politikalarından uzaklaşan Halife Memun, 201/816'da Ali b. Musa'ya mektup yazıp, imamı Medine'den Horasan'daki başkenti Merv'e (şimdi Türkmenistan sınırları içinde) gelmeye davet etti. Memun, Ali b. Musa'yı meşru varisi atayarak ve Rıza unvanını bahşederek, Peygamberin kabilesi Beni Haşim'in Alii ve Abbasi kolları arasında büyük bir uzlaşmaya kalkışmaya karar vermişti. Rıza unvanı daha önce Şii isyanlarında, ümmetin halife olarak üzerinde anlaşacağı bir Peygamber torununa işaret etmek için kullanılmıştı. Başlangıçta biraz direndikten sonra Ali Horasan'a doğru yola çıktı, teklifi kabul etti ve meşru varisi olarak Memun'un maiyetine katıldı.[5] Abbasilerin siyah bayrakları, Abbasi-Alii uzlaşmasını gösteren yeşil bayraklarla, en azında iki yıl boyunca, değiştirildi. Bu karar, Abbasi ailesinde güçlü bir muhalefet yarattı.

202/817'de Memun ile Ali Rıza arasındaki ilişkiler, Şii imam ile Abbasi halifesinin bir kızı arasındaki evlilikle, ayrıca İmam Rıza'nın o sırada daha altı yaşında olan ve Medine'de kalan oğlu ve gelecekteki halefi Muhammed ile Memun'un başka bir kızının evliliğiyle daha da güçlendi. Kısa süre sonra 203/818'de Memun,

---

ressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam* (Princeton, 1993), s. 10-14; E. Kohlberg, "Musa al-Kazim," *EI*², cilt 7, s. 645-648.

5 *Bkz.* F. Gabrieli, *Al-Ma'mun e gli 'Alidi* (Leipzig, 1929), s. 35 vd; W. Madelung, "New Documents Concerning al-Ma'mun, al-Fadl b. Sahl and 'Ali al-Rida," W. al-Qadi, ed., *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Ihsan Abbas* (Beyrut, 1981) içinde, s. 333-346; ayrıca *Religious and Ethnic Movements* içinde, makale VI; "'Ali al-Reza," *EIR*, cilt 1, s. 877-880. Ayrıca *bkz.* Said Amir Arjomand, "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective," *IJMES*, 28 (1996), s. 491-515, s. 494-496'da; ayrıca Kohlberg, ed., *Shi'ism* içinde, s. 112-114.

Ali Rıza'yı da yanına alıp Bağdat'a doğru yola çıktığında, imam Tus'ta aniden öldü. Şia, o sırada Bağdat'taki Abbasi muhalefetini yatıştırmak için politikasından geri dönmeye çalışan Memun'un isteğiyle imamın zehirlenmiş olabileceğini iddia etti. Her neyse, Memun, Ali b. Musa er-Rıza'yı babası Harun Reşid'in yanına gömdü. İran'da, en önemli Şii türbeyi temsil eden İmam Rıza'nın mezarı etrafında, Meşhed (şehidin yeri) adlı yeni bir kent gelişti. Oniki İmamcı İmami Şiiler, diğer imamların ve yakın akrabalarının türbelerinde olduğu gibi, özel ritüelle ziyaret etmek için bu türbeye (on iki imamdan ülkede bulunan tek türbe) akın etti. Kardeşini görmek için İran'a giderken yolda ölen İmam Rıza'nın kız kardeşi Fatıma el-Masume'nin türbesi, 2./8. yüzyıldan itibaren önemli bir Şii faaliyet ve öğrenim merkezi olan Kum'dadır.

İmam Rıza ölünce İmami taraftarları birçok mezhebe bölündü. Bir grup o sırada yedi yaşında olan tek oğlunu, Cevad ve Taki unvanlarıyla da bilinen Muhammed b. Ali'yi imam kabul etti.[6] Bir çocuğun imamete geçişi Rıza'nın taraftarları arasında, özellikle imamdan beklenen ilim konusunda epeyce anlaşmazlığa ve tartışmaya yol açtı. Bu İmamilerden bir grup merhum imamın kardeşi Ahmet b. Musa'yı yeni imam kabul ederken; diğerleri Vakıfiyye'ye katıldı, hatta o sırada bütün Irak'a yayılan Zeydi hareketine bağlandı. Bununla birlikte reşit olmayan bir imamın bile ilahi esinle gerekli bilgiye sahip olacağını savunan bir İmami grup Oniki İmamın dokuzuncusu sayılan Muhammed el-Cevad'a biat etti. Daha önce ayarlanan Muhammed el-Cevad'ın Memun'un kızıyla evlilik töreni 215/830'da Bağdat'ta gerçekleşti. Memun'un savurganca ikramda bulunduğu imam daha sonra Medine'deki mülküne döndü. 220/835'te Memun'un kardeşi ve halefi Abbasi Halife Mutasım (h.218-227/833-842) imamı tekrar Bağdat'a çağırdı. Muhammed el-Cevad aynı yıl Abbasi başkentinde öldü; yirmi beş yaşındaydı. Dicle'nin batı yakasında dedesi Musa Kazım'ın yanına gömüldü. Muhammed el-Cevad'ın Ali ve Musa adında iki oğlu vardı.

---

6 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 74 vd; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 93 vd; al-Kulayni, *al-Usul*, cilt 1, s. 320-322, 492-497; al-Mufid, *al-Irshad*, s. 480-495; W. Madelung, "Muhammad b. 'Ali al-Rida," *EI²*, cilt 7, s. 396-397.

Muhammed el-Cevad'ın İmami taraftarlarının çoğunluğu, Hadi ve Naki unvanlarını da taşıyan oğlu Ali b. Muhammed'in imamlığını kabul etti. Oniki İmamcı Şiilerin onuncu imamı sayılan Ali el-Hadi 212/828'de doğdu ve 220/835'te babasının yerine geçtiğinde reşit değildi. Mütevekkil 232/847'de Abbasi halifesi olunca, Mutezile ve Alii karşıtı politikalarını başlattı. 233/848'de Ali el-Hadi ve maiyetini Medine'den, Bağdat'ın kuzeyinde bulunan ve Türk muhafızların üslendiği yeni Abbasi başkenti Samarra'ya getirdi. Samarra 221/836'dan 279/892'ye kadar Abbasilerin başkentliğini yaptı. Ali el-Hadi ömrünün geri kalan kısmını Samarra'da Abbasi ajanların dikkatli gözetimi altında geçirdi. Yine de İmam Ali el-Hadi, taraftarlarıyla ilişkiyi sürdürmeyi ve kendisi adına *hums* ve diğer bağışları toplayan temsilcileri aracılığıyla Irak, İran ve diğer yerlerdeki İmami cemaatlerin örgütlenmesini pekiştirmeyi başardı.

Bu imamın zamanında İmami cemaatin mali yönetimi gelişip örgütlü bir kuruma dönüşmüştü. Mütevekkil, Şii karşıtı politikalarına uygun olarak, Şii ziyaretlerine son vermek için Kerbela'daki İmam Hüseyin türbesini yıktırdı. Bununla birlikte bazı İmami kaynaklarda belirtildiği gibi Ali el-Hadi, Mütevekkil'in emriyle zehirlenmiş gibi görünmüyor. İmam el-Hadi 254/868'de Samarra'da öldü; oğlu ve halefi Hasan el-Askeri ile birlikte, bu iki imam Samarra'da halifenin ordugâhında (asker) yaşamak zorunda kaldıkları için Askeriyeyn (iki Asker) olarak bilinen ikiz türbeye gömüldü. İmam el-Hadi'nin Hasan ve Cafer adında iki oğlu vardı.[7]

Ali el-Hadi ölünce taraftarların çoğunluğu oğlu Hasan'ı imam kabul etti. İmami geleneğe göre, 254/868'de ölmeden önce babası tarafından imamlığa atanmıştı. 232/846'da doğan Hasan 233/848'de Samarra'ya giderken babasına eşlik etmişti ve ömrünün geri kalan kısmını orada geçirmişti. On birinci imam

7 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 77-79; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 99-101; al-Kulayni, *al-Usul*, cilt 1, s. 323-325, 497-502; al-Mufid, *al-Irshad*, s. 496-506; Arjomand, "Crisis of the Imamate," s. 498 vd; ayrıca Kohlberg, ed., *Shi'ism*, s. 116 vd; and W. Madelung, "'Ali al-Hadi," *EIR*, cilt 1, s. 861-862.

sayılan Hasan el-Askeri altı yıllık kısa imamlık dönemini Abbasilerin yakın gözetimi altında geçirdi. İmam Hasan el-Askeri 1 Rebiyülevvel 260/25 Aralık 873'te hastalandı ve bir hafta sonra 8 Rebiyülevvel 260/1 Ocak 874'te öldü; yirmi sekiz yaşındaydı. Mülkü, daha önce imamlık talebinde bulunan, ama imam olamayan kardeşi Cafer'e geçti.[8]

Hasan el-Askeri ölünce, o sırada büyük ve birçok bölgede büyüyen bir cemaat oluşturan İmami taraftarları, merhum imam açık bir varis bırakmadığı için ciddi bir veraset kriziyle karşı karşıya kaldı. Şii geleneğinde tarihlerinin bu evresine, öğretisel olarak çözülene kadar on yıllarca süren bir şaşkınlık (*hayret*) dönemi olarak işaret edilir. Sonuçta İmami Şiiler bir düzineden fazla gruba bölündü ve bunlardan yalnızca biri (gerçek İmamiyye) Oniki İmamcı Şiiler olarak varlığını sürdürecekti.[9] Şimdi ortaya çıkan ana gruplar arasında, İmam el-Askeri'nin öldüğünü kabul etmeyen ve dünya asla imamsız olamayacağı için, gaybette olduğunu ve Mehdi olarak geri döneceğini savunanlar da vardı. Bazıları çeşitli gerekçelerle merhum imamın kardeşi Cafer b. Ali'yi imam kabul etti.

Bununla birlikte daha sonra İsnaaşeriyye ya da Oniki İmamcılar olarak tanımlanan bir ana grup, İmam el-Askeri'nin ölmeden beş yıl önce 255/869'da Muhammed adlı bir oğlu dünyaya geldiğini savundu. Dahası babası tarafından halefi olarak atanan çocuğun başından itibaren gizli tutulduğunu ve yal-

---

8 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 78 vd; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 101 vd; al-Kulayni, *al-Usul*, cilt 1, s. 503-514; al-Mufid, *al-Irshad*, s. 507-523; Tabataba'i, *Shi'ite Islam*, s. 209-210; and H. Halın, "'Askari," *EIR*, cilt 2, p. 769.

9 *Bkz.* al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 79-94; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 102-116; al-Kulayni, *al-Usul*, cilt 1, s. 498-525; al-Mufid, *al-Irshad*, s. 524-554; and al-Razi, *Kitab al-zina*, part 3, s. 292-293. The issues are discussed, from Shi'i perspectives, in A. A. Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY, 1981); and Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam: A Historical Background* (Londra, 1982). Ayrıca *bkz.* E. Kohlberg, "From Imamiyya to Ithna-'Ashariyya," *BSOAS*, 39 (1976), s. 521-534; ayrıca *Belief and Law* içinde, makale XIV; I. K. Poonawala, "Apocalyptic: ii. In Muslim Iran," *EIR*, cilt 2, s. 157-160.

nızca imamın güvenilir birkaç arkadaşının varlığından haberdar olduğunu da savundular. İmamın Abbasi zulmünden korktuğu için halefini gizlediği açıklandı. Gerçekten de Abbasiler, Mütevekkil'in oğlu ve halefi Mutemid (h. 256-279/870-892) döneminde de Şiilere eziyet etmeye devam etmişti. Bu İmami geleneğe göre, Muhammed 260/874'te babasını yerine imamete geçti, ama önceki gibi gaybette kalmaya devam etti. Öyle görünüyor ki, başlangıçta bu İmamilerin en azından bir kısmı Muhammed'in yeniden ortaya çıkıp cemaatin sorumluluğunu üstlenmesini beklemiş ve imametin onun soyundan devam edeceğini savunmuş. Ne var ki, çok geçmeden İmamiler gizli imamlarını eskatolojik Mehdi'yle ve onun eşdeğeriyle (*kaim*) özdeşleştirdi ve Mehdi'den sonra başka bir imam gelemeyeceği için imam silsilesini onunla bitirdi.

İmamiler için tarihsel imamların son bulmasıyla ve Hasan el-Askeri'den sonraki meşru imamla ilgili birbiriyle yarışan sayısız argüman ve mezhep çekişmeleriyle birlikte, İmami Şiiler on yıllarca süren çok zor bir şaşkınlık dönemi yaşadı. Bu dönemde, on iki imam silsilesi ve gaybet öğretisi kristalleşmeden önce, Irak'ta, Yemen'de ve İran'da sayısız İmami, alternatif Şii hareketlere katıldı –özellikle o sırada Güney Irak'ta ve civar bölgelerde yayılan devrimci İsmaili hareketine (Karmatiler).

İmam Hasan el-Askeri'nin 260/874'te ölümünü izleyen zor on yılların seyri içinde, İmamilerin merkezi yönetimine yerleşmiş bir grup nüfuzlu lider ve vekil cemaatin işleriyle ilgilendi. Aleni bir imamın yokluğunun yarattığı liderlik boşluğunu dolduran bu kişiler, kurulu bölgesel vekiller ağı aracılığıyla dinsel aidat da topladı. Gizli imam ile cemaat arasında aracılık yaptıklarına inanılan ve sefir, naip, vekil ya da bab denilen bu türden çok sayıda lider vardı. Daha sonra 4./10. yüzyılda bu sefirlerin sayısı dört olarak sabitlendi; bunlardan her biri, rivayete göre gizli imamın talimatıyla kendi halefini tayin ediyordu. Gizli imamın bu baştemsilcilerinden ilki, İmam el-Askeri'nin yakın arkadaşı ve onun cenaze namazını kıldıran Ebu Amr Osman b. Said el-Amri'ydi. Rivayete göre müminlerin gizli imama hitaben

yazdıkları dilekçeleri alıyor ve imamın periyodik mektuplarını ve kararlarını kendi el yazısıyla sunuyordu.[10]

Osman el-Amri, İmam el-Askeri'den sonra fazla yaşamadı; ondan sora oğlu Ebu Cafer Muhammed b. Osman el-Amri gizli imamın ikinci baştemsilcisi oldu ve 305/917'de ölene kadar kırk yıldan fazla bir süre İmami cemaatin işleriyle ilgilendi. Bu arada 279/892'de Abbasi halifesi Mutezid Samarra'dan ayrılmış ve Abbasi sarayını yaklaşık altmış yıl sonra tekrar Bağdat'a taşımıştı. Kısa süre sonra İmami kâtipliğin merkezi de son imamların yaşadığı Samarra'dan Bağdat'a taşındı. Orada İmami liderlik, özellikle Muktedir'in (h. 295/320/908-932) ve Razi'nin (h. 322-329/934-940) halifelikleri döneminde Abbasilerin hizmetinde siyasal olarak güçlü olan çok sayıda nüfuzlu İmami ailenin desteğine ve korumasına güvenebilirdi. Bu dönemde, İbnü'l-Furat ailesinin İmami mensupları vezir olarak Abbasi yönetimini kontrol ediyorlardı. Nüfuzlu Beni Nevbaht ailesi de, şaşkın İmami cemaat içinde hem entelektüel hem pratik olarak önemli bir oynadı. Örneğin İmami Ali b. Muhammed el-Furat, Muktedir'in halifeliği döneminde üç kez vezirlik görevini üstlenirken, 325/937'de Hüseyin b. Ali el-Nevbahti, Halife Razi'nin vezirliğini yaptı. Bu yüzden İmamiler ve liderlik hiyerarşileri Bağdat'ta, Abbasi sarayının içinde bile nüfuzlu hamilerin desteğine güvenebildi.

İranlı geniş Beni Nevbaht ailesinin atası Nevbaht, ikinci Abbasi halifesi Mansur'un saray müneccimi olmuştu. 4./10. yüzyılda birçok Nevbahti, Bağdat'ta Abbasilerin merkezi yönetiminde kâtiplik yaptı. Nevbahtiler, İmami Şiiliğin siyasal meşrulaşmasında da anahtar bir rol oynadı. 4./10. yüzyılın başında Beni

10 *Bkz.* Verena Klemm, "Die vier *Sufara'* des Zwölften Imam. Zur formativen Periode der Zwölferši'a," *Die Welt des Orients*, 15 (1984), s. 126-143; İngilizce çeviri, "The Four *Sufara'* of the Twelfth Imam: On the Formative Period of the Twelver Shi'a," Kohlberg, ed., *Shi'ism* içinde, s. 135-152; S. A. Arjomand, "Imam *Absconditus* and the Beginnings of the Theology of Occultation: Imami Shi'ism *circa* 280-90 A.H./900 A.D.," *JAOS*, 117 (1997), s. 1-12; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 64-105; Andrew J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as Discourse Between Qum and Bağdat* (Londra, 2000), s. 12-31; H. Halım, *Shi'ism*, çev. J. Watson and M. Hill (2. bs., Edinburgh, 2004), s. 32-44.

Nevbaht, Abbasilerin İmami veziri İbnü'l-Furat'ın politikalarıyla da yakında ilişkiliymiş gibi görünüyor. Beni Nevbaht'ın reisi ve önde gelen bir devlet memuru olan Ebu Sehl İsmail b. Ali el-Nevbahti (ö. 311/923), aslında Bağdat'taki İmami cemaatin lideriydi. İmamın gaybette olmasının imamet öğretisinin ayrılmaz bir özelliği haline gelmesinde önemli bir rol oynadı; imamın gaybette oluşunun insanoğluna ilahi rehberliği ortadan kaldırmadığını öne sürdü. Burada Ebu Sehl İsmail el-Nevbahti ve ünlü İmami mezhepler tarihinin yazarı olan yeğeni Hasan b. Musa el-Nevbahti'nin yetenekli ilahiyatçılar ve aslında, Mutezile teolojisini İmami öğretiyle seçici bir biçimde birleştiren ilk düşünce okulunun kurucuları oldukları da eklenebilir.[11]

Nevbahtilerin, gizli imamın ikinci baştemsilcisi Muhammed b. Osman el-Amri'yle yakın ilişkileri vardı ve onun otoritesini onaylıyorlardı. Muhammed b. Osman 305/917'de ölünce, cemaatin merkezi yönetiminin başına bir Nevbahti, yani Ebu'l-Kasım el-Hüseyin b. Ruh el-Nevbahti (ö. 326/938) geçti; daha sonra üçüncü temsilci sayıldı. Aslında, gizli imamın tek sefiri ya da vekili sayıldı; böylece yirmi beş yıllık bir aradan sonra gizli imamla iletişim yeniden başladı. Bağdatlı Nevbahti çevreler, gizli imamın tek bir kişi tarafından temsiline izin veren öğretinin şekillenmesinden ve resmileşmesinden sorumlu olmuş olabilir. Bugüne kadar gelen bu İmami geleneğe göre gizli imam, imamın gaybete geçtiği zamandan itibaren kesintisiz birbirini izleyen dört sefir üzerinden taraftarıyla iletişime geçti. Şii vezir İbnü'l-Furat'ın 312/924'te idam edilmesiyle birlikte Bağdat'taki İmamilerin talihi bir bakıma tersine döndü. Hamisini kaybeden üçüncü İmami sefir İbn Ruh el-Nevbahti, hapishanede epeyce zaman geçirdi. Daha sonra Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Samarri'yi halefi olarak atadı; görevini yalnızca üç yıl sürdüren dördüncü ve son sefir olacaktı. 329/941'de ölümünden birkaç gün önce el-Samarri, rivayete göre, gizli imamdan, tam gaybete geçişinin şimdi başladığını duyuran bir hüküm aldı. Bu hükmün

[11] Beni Nevbaht ailesinin birçok üyesi ve Şiiliğe katkıları konusunda daha ayrıntılı bir inceleme için *bkz*. 'Abbas Iqbal, *Khandan-i Nawbakhti* (2. bs., Tahran, 1345 Sh./1966).

ilanıyla birlikte, sefirler kurumu, gizli imamın sefirler aracılığıyla temsili de son buldu. Bu nedenle el-Samarri, İmami Şiiler tarafından gizli imamla iletişim kuran son kişi sayılır. İmam el-Askeri'nin 260/874'te ölümünden gizli imamın dördüncü sefirinin 329/941'de ölümüne kadar geçen altmış yedi yıllık dönem daha sonra "küçük gaybet" olarak tanımlandı. Gizli imam açıkça Mehdi ya da kaim, imam sayısını da on ikide sabitleyen İmami Şiilerin son imamı sayıldı.

Tablo 3.1 Oniki İmamcı Şiilerin İmamları

1.	Ali b. Ebu Talib (ö. 40/661)
2.	Hasan b. Ali (ö. 49/669)
3.	Hüseyin b. Ali (ö. 61/680)
4.	Ali b. el-Hüseyin Zeynelabidin (ö. 95/714 c.)
5.	Muhammed b. Ali el-Bakır (ö. 114/732 c.)
6.	Cafer b. Muhammed es-Sadık (ö. 148/765)
7.	Musa b. Cafer el-Kazım (ö. 183/799)
8.	Ali b. Musa er-Rıza (ö. 203/818)
9.	Muhammed b. Ali el-Cevad, el-Taki (ö. 220/835)
10.	Ali b. Muhammed el-Hadi, el-Naki (ö. 254/868)
11.	Hasan b. Ali el-Askeri (ö. 260/874)
12.	Muhammed b. el-Hasan el-Mehdi (gaybette)

Özetle, Oniki İmamcı Şii geleneğe göre Muhammed b. el-Hasan el-Mehdi'nin gaybeti iki evreye ayrılır. 260-329/874-941 arası yılları kapsayan başlangıçtaki "küçük gaybet" (*el-gaybetü's-suğra*) sırasında İmam Mehdi, birbirini izleyen dört sefiri aracılığıyla cemaatiyle düzenli iletişim içinde kaldı. Ama 329/941'de başlayan ve hâlâ devam eden "büyük gaybet"te (*el-gaybetü'l-kübrâ*) gizli İmam Mehdi yeryüzünde yaşarken ve dünyevi deneyime katılırken herhangi bir sefire sahip olmamayı tercih etti. İmam Mehdi'nin, çok sayıda Oniki İmamcı teolojik incelemede açıklandığına göre, mucizevi ölçüde uzun bir ömrü

vardır. Unvanları arasında *sahibüzzaman* (zamanın efendisi), *imam el-muntazar* (beklenen imam) ve *bakıyyetullah* (Allah'tan kalan) vardı.

4./10. yüzyıldan itibaren Oniki İmamcı Şii âlimler, on ikinci imamları İmam Mehdi'nin gaybetine ve *recat*'ından ya da zuhurundan önce egemen olması gereken koşullara ilişkin eskatolojik öğretiler üzerine çok yazı yazdı. Şii inançlara göre İmam Mehdi'nin kıyametten önce tekrar ortaya çıkıp dünyayı adaletle yönetmesi beklenir. 4./10. yüzyılın ilk yarısında, on iki imam silsilesi açıkça saptanınca, on ikincisinin Mehdi kabul edildiği bu imam silsilesine inanan İmami Şiiler, İsnaaşeriyye ya da Oniki İmamcılar olarak tanımlandı ve daha önceki ya da çağdaş diğer İmami gruplardan bu şekilde ayırt edildiler.

Onikinci İmamın Gaybetinden Moğol İstilasına

İmami Şiiler, başlangıcından on ikinci imamın gaybetine kadar uzanan dinsel tarihlerinin ilk döneminde, imamlarının doğrudan manevi rehberliğinden ve derslerinden yararlandılar. Aşağı yukarı 260/874'ten Moğol çağına kadar uzanan tarihlerinin ikinci döneminde, imamların öğretilerinin nüfuzlu muhafızları ve aktarıcıları olarak ortaya çıkan Oniki İmamcı ulema, İmami hadis derlemeleri düzenledi ve İmami fıkhı formüle etti. Ne var ki, ilkönce on iki imam ve on ikinci imamın gaybeti öğretileri resmileştirilmeli ve düzene sokulmalıydı. Aslında, on ikinci imamın gaybete geçtiği ve Mehdi olarak geri döneceği inancı 4./10. yüzyılda giderek egemen olup, daha önceki bütün İmami öğretileri, özellikle önceki Vakıfiyye öğretilerini gölgede bıraktı. Bu gelişmelerle, on iki imam öğretisi de kristalleşti. Bu öğretisel duruşlar ilk ifadelerini, gelişip Oniki İmamcı Şiiliğe dönüşen biri hariç, diğer bütün İmami mezhepleri, kendi cemaatlerinin kabul ettiği "ortodoks" Hüseyni Alii imamlar çizgisinden sapma olarak ele alan el-Nevbahti ve el-Kummi gibi İmami yazarların mezhepler tarihi literatüründe buldu.

4./10. yüzyılın, Büveyhilerin, Abbasilerin efendileri olarak İran'da ve Irak'ta iktidara yükselişine tanık olduğunu da belirt-

mek gerekir. Büveyhiler Kuzey İran'da, dağlık Deylem bölgesindendi; orada çeşitli yerel yöneticilerin ordularında komutanlık yapıyorlardı. Deylem, birkaç yüzyıl boyunca Zeydi ve İsmaili Şiiliğin kalesi olarak kaldı. Büveyhiler de, başlangıçta Şii İslamın Zeydi koluna bağlıydı. Ne var ki, kendi hanedanlıklarını kurduktan sonra Oniki İmamcı kola daha fazla eğilimli olmalarına rağmen, herhangi bir kola güçlü bir biçimde bağlanmadan Şiiliği ve Mutezileyi desteklediler. Büveyhi yönetimi altında, 352/963'te, Oniki İmamcılar İmam Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilişini ilk kez anabildi. Büveyhiler Irak'taki on iki imam türbelerinin yeniden inşasına ya da onarılmasına özel ilgi gösterdiler ve bağışlarda bulundular. Artık eşraf olarak ele alınan geniş Alii ailelerin toplumsal itibarı, Büveyhiler döneminde güçlendi; büyük kentlerde, özellikle Bağdat'ta Aliilerin toplumsal ve siyasal nüfuz sahibi olan ve nakib olarak bilinen kendi duayenleri vardı. Bununla birlikte Şii Büveyhiler, Sünni İslamın manevi sözcüsü işlevini görmeye devam eden Abbasi halifeleri tutmaya devam ettiler. Yine de Büveyhiler yönetiminde Şii ulema, özellikle Irak'ta ve İran'da yaşayan Oniki İmamcı ulema, eşi görülmemiş bir özgürlük yaşadı. Zulümden korkmadan ve takiye yapmaya gerek görmeden görüşlerini yazıp ifade edebildiler.

On iki imamın ilkönce Küfe'de ve başka yerlerde aktarılan söz ve derslerinin kapsamlı en eski derlemeleri, İran'daki Kum'da hadislerin konularına göre düzenlendi. 2./8. yüzyılın sonunda Kum, Küfe gibi İmami Şiiliğin kalesiydi. Küfe'de Şia rakip birçok hizbe bölünmüştü; Kum'da ise Şii Müslümanlar, gelişip on iki imama dönüşen İmami imamlar silsilesine bağlılık bakımından birleşikti. 3./9. yüzyıla gelindiğinde Kum bir yüzyıldan fazla bir süredir İmami Şiiliğin başlıca öğrenim merkezi işlevi görmekteydi. Bu nedenle İmami imamların hadisleri ilk kez Kum'da toplandı ve sistematik olarak listelendi. Bugün hâlâ kullanılan en eski ve en yetkin İmami hadis külliyatı, Muhammed b. Yakub el-Küleyni'nin (ö. 329/940) hazırladığı *el-Kafi fi ilmi'd-din*'di (Din İlminde Yetkin Olan). El-Küleyni, Rey ile Kum arasında bulunan Küleyn'de doğdu ve hadislerin büyük bölümünü Kum'da İmami nakilcilerden işitti. El-Küleyni'nin sekiz ciltlik kitabı, İmami teolojiyi ve fıkhı ele

alan ve *kütüb-i erbaa* olarak bilinen dört kanonik hadis derlemesinin ilki olarak kabul edildi. Sayıları giderek artan Oniki İmamcı İmami yazarlar İran'ın çeşitli kentlerinden gelmelerine rağmen, bütün bunlar ve sonraki eserler Müslümanlar arasında bilim dili olan Arapça yazıldı.

4./10. yüzyılın en yetenekli İmami yazarı da Kumluydu. Bu yazar, hadis ya da haber toplamak için çok yer dolaşan ve Şeyh Saduk olarak da bilinen İbn Babeveyh'ti. Gerçekten de aklın geniş kullanımına dayanan kelam teolojisinin bütün biçimlerini reddeden ve onun yerine Peygamberin ve imamların hadislerine dayanan Kum'un muhaddis okulu, İbn Babeveyh'in eserleriyle doruğuna ulaştı. Men lâ yahduruhü'l-fakih (Yakınında Fakih Bulunmayan) başlıklı ikinci büyük İmami hadis derlemesini çıkardı. Bu, Küleyni'nin *el-Kafi*'sinden sonra, dört İmami hadis kitabının ikincisi sayılır. İbn Babeveyh, Mutezileye ve onların kelam teolojisine kesinlikle karşıydı; hadis temelinde, muhakemeyi çok az kullanarak kendi İmami öğretisini geliştirdi.[12] İbn Babeveyh ömrünün son on yılını Büveyhilerin başkenti Rey'de Büveyhi Emir Rüknü'd-devle'nin (e. 366-387/977-997) misafiri olarak geçirdi. On iki imam öğretisi ve on ikinci imamın gaybeti üzerine de çığır açıcı eserler üretti.

Bu arada 4./10. yüzyılın seyri içinde muhaddis Kum okulu, rakip bir okulun, Bağdat'ta Mutezilenin akılcı kelamına bağlı olan ve İmami fıkıh ilkelerini (usul-i fıkıh) de üreten İmami kelam okulunun gölgesinde kalmaya başladı.[13] Hadislere vurgu yapan Kum okulunun aksine, Bağdat'ın İmami okulu hadislere koşulsuz bağlılığı reddetti, kelamda ve fıkıhta akla temel bir rol verdi. Burada, daha önce Bağdat'ta nüfuzlu İmami Beni Nevbaht ailesinin Ebu Sehl İsmail gibi birçok mensubunun Mutezile kelamını İmami öğretiyle birleştirmeye öncülük ettiği hatırlanabilir.

Bağdat'taki "akılcı" İmami okulun ilk lideri, kendi hocası İbn Babeveyh'in ilkelerini eleştiren ve daha çok Şeyh Müfid olarak

---

12 Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology," s. 16 vd. Ayrıca *bkz.* Newman, *Formative Period of Twelver Shi'ism*, s. 38 vd.

13 Halm, *Shi'ism*, s. 48-56.

tanınan Muhammed b. Muhammed el-Harisi'ydi (ö. 413/1022). Özellikle İbn Babeveyh'in hadislere vurgusunu ve muhakemeyi reddetmesini eleştirdi. Müfid kelam, dinsel münakaşa ya da akılla yürütülen tartışma yöntemini savundu –Basra'da ve Bağdat'ta Mutezili kelam okulunun geliştirdiği bir yöntem. Bu nedenle Müfid kendini mütekellim, yani kelam yorumcusu saydı. Müfid bu yöntem dışında, Mutezilenin birçok öğretisini de benimsedi; insanın özgür iradesini savundu, kaderi inkâr etti ve teşbihi reddetti. Öte yandan Bağdat okulunun taraftarları, temel İmami imamet öğretisiyle çatışan Mutezili öğretileri de reddettiler. Bu yüzden Müslüman günahkârın koşulsuz cezalandırılmasına ilişkin Mutezili dogmayı çürüterek, cemaatin günahkârlarının imamların şefaatiyle cezadan kurtulmalarına olanak verdiler; ayrıca imamların hasımlarını kâfir diye lanetlediler ve imametin, peygamberlik gibi, akli bir zorunluluk olduğunu savundular.

Bağdat okulunun başyetkilisi ve İmami cemaatin başı olarak Şeyh Müfid'in yerini, öğrencisi Şerif el-Murtaza Alemü'l-hüda (ö. 436/1044) aldı. Şerif el-Murtaza ve küçük kardeşi Şerif er-Radi (ö. 406/1015) Musevi Seyyitlerdendi, yani Musa el-Kazım'ın torunlarıydı. Babaları Ebu Ahmed el-Tahir el-Musevi'den sonra Şerif er-Radi ile Şerif el-Murtaza, Büveyhi Bağdat'ta peş peşe nakiblik yaptı. İki kardeş Abbasi sarayında da yüksek saygı gördü. Şerif er-Radi, İmam Ali b. Ebu Talib'e atfedilen ve Oniki İmamcı Şiilerce Kuran ve Peygamber hadislerinden sonra en saygıdeğer kutsal kitap sayılan bir mektup ve vaaz antolojisi olan *Nehcü'l-belaga*'nın (Belagat Yolu) hazırlanmasından sorumluydu.

Şerif el-Murtaza da, Rey'li Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1024) da aralarında olmak üzere, birçok Mutezili âlimden ders almıştı ve kelam teolojisini desteklemede Müfid'den de ileri gitti. Mutezile gibi, dinin temel hakikatlerinin tek başına akılla kanıtlanabildiğini ısrarla belirtti. Nakledilen hadisler bile eleştirisiz kabul edilmek yerine aklın testine tabî tutulmalıydı. Şeriatın bir kaynağı olarak tek bir nakilciye dayanan hadislerin –*haberü'l-ahad*– geçerliliğini toptan reddetti. Şerif el-Murtaza şeriatı, imamların kanaatleri de dahil, İmami cemaatin *icması* (fikir

birliği) ilkesine dayandırmaya çalıştı. Ne var ki, el-Murtaza'nın fıkıh öğretileri daha sonra çok az destekçi buldu; ama Müfid'in açıkladığı Bağdat Mutezilesine kıyasla daha radikal Basra Mutezilesine dayanan kelam görüşleri, 7./13. yüzyıldaki Moğol fetihlerine kadar egemen oldu. Bununla birlikte daha sonra Oniki İmamcı Şiilikte önemli bir uygulama haline gelecek ulema içtihadının, bu dönemin İmami çevrelerinde henüz egemen olmadığını belirtmek gerekir.

Şeyhü't-tâife olarak da tanınan Muhammed b. el-Hasan et-Tusi (ö. 460/1067) de Bağdat okulunun önemli bir mensubuydu. 385/995'te Horasan'ın Tus kentinde doğan Tusi 408/1017'de Bağdat'a gitti ve orada hem Müfid'den hem Şerif el-Murtaza'dan ders aldı. Tusi'nin iki ana eseri, tartışmalı hadislerle ilgili *el-İstibşâr* ve kararların temyizi üzerine *Tehzîbü'l-âhkâm*, Oniki İmamcı hadis derlemelerinin "dört kitabı" arasında sayılır. Bu ve diğer eserlerinde Tusi, fıkhın temeli olabilecek güvenilir hadisleri sahtelerinden ayırmakla ilgilendi; aslında Oniki İmamcı fıkıh haline gelecek şeyi ilk sistemleştiren en yetkin kişiydi. Şeyh et-Tusi bilimsel çalışmalarıyla, Kum'un muhaddis İmami okulunu ve okulun hadislere güvenini de kısmen düzeltti. İmami muhaddislerin birçok hadisi *ahad*, yani tek kişiden nakil kategorisinde olmasına ve bu nedenle akli gerekçelerle kabul edilebilir olmamasına rağmen, bizzat imamların huzurunda İmami cemaat tarafından umumi olarak kullanıldığı için onaylanması gerektiğini öne sürdü. Dolayısıyla imamlardan nakledilen hadisler, Kum okulunun savunduğu kadar nihai otorite işlevi görmese de, Şii fıkhında temel kaynak olarak kullanılacaktı.

Güvenilir hadis nakilcilerini ve otoritelerini listeleyen en eski İmami biyografik kaynakça eserleri de Büveyhiler döneminde et-Tusi ve el-Necaşi (ö. 450/1058) gibi kişilerce hazırlandı. Bu arada, et-Tusi de aralarında olmak üzere İmami yazarlar on ikinci imamın gaybeti öğretisini özel incelemelerle savunmayı gerekli gördüler; Mehdi'nin gelişinden önceki bütün hükümdarlar teorik olarak adaletsiz sayıldığı için, İmami mümin ile adaletsiz hükümdarlar ve devletler arasındaki ilişkinin mahiyetini de irdelediler. Özellikle İmami ulema, gizli on ikinci imamın

hangi imtiyazlarının, onun yokluğunda cemaat içinde dikkate alınması gerektiğini irdeledi.[14]

Kum okulu 5./11. yüzyılda dağıldı ve hadisçi odağı, 11./17. yüzyılda Ahbari denilen okulu kuran Muhammed Emin b. Muhammed el-Esterabadi (ö. 1033/1624) yeniden dile getirene kadar, Oniki İmamcı Şii düşüncesinde uykuda kaldı. Bu arada, Şeyh Taifa Muhammed b. el-Hasan et-Tusi, Abbasi başkentinde zulme uğradıktan sonra 448/1056'da İmam Ali b. Ebu Talib'in türbesinin bulunduğu Necef'e yerleşince, Irak'taki Oniki İmamcı Şiiliğin bilimsel araştırıma merkezi de fiilen Bağdat'tan Necef'e taşınmıştı. Aynı zamanda, dinin esaslarının tek kaynağının tek başına akıl olduğunu savunan Şerif el-Murtaza'nın kelama yaklaşımı, Oniki İmamcı çevrelerde geniş kabul görmüştü. Aslında aynı yaklaşım, iki yüzyıldan fazla bir süre sonra, Oniki İmamcı İmami kelamın başsavunucusu Nasırüddin Tusi tarafından önemli bir değişiklik yapılmadan benimsendi.

Bu arada Selçuklu Türkler İslam topraklarının ortasında güçlü bir yeni imparatorluğun temellerini atmayı başarmıştı. Bir aşiret reisleri hanedanı olarak Selçuklular, Oğuz Türklerini Orta Asya'daki Harezm'den ve Maveraünnehir'den batıya doğru getirmişti. Selçuklu lider I. Tuğrul, İran topraklarını yöneten başka bir Türk hanedanı Gaznelileri yenilgiye uğrattı ve 429/1038'de Nişapur'da kendini sultan ilan etti. Kısa sürede Tuğrul İran'ın büyük bölümünü fethedip Irak'a geçti. Selçuklular kendilerini Sünni İslamın yeni hamileri olarak gördüler ve bu durum onlara, Abbasileri Şii Büveyhilerin vesayetinden ve Müslüman dünyayı Şii Fatımilerden kurtarma isteği için uygun bir bahane sundu. Her neyse Tuğrul 447/1055'te Bağdat'a girdi ve Irak'taki Büveyhi hanedanının son mensubu el-Melikü'r-Rahim Hüsrev Firuz'u tahttan indirdi. Abbasi Halife el-Kaim (h.

[14] *Bkz*. örneğin W. Madelung, "A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of Working for the Government," *BSOAS*, 43 (1980), s. 18-31; "Authority in Twelver Shi'ism in the Absence of the Imam," *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident* (Paris, 1982) içinde, s. 163-173; her iki makale ayrıca Madelung, *Religious Schools* içinde, makale IX ve X. Ayrıca *bkz*. W. Madelung, "'Alam-al-Hoda," *EIR*, cilt 1, s. 791-795.

422-467/1031-1075) Tuğrul'un sultan unvanını onayladı. Sünni Selçuklu sultanı, Abbasilerin efendileri olarak Şii Büveyhi kralın yerini almıştı. Ne var ki, Selçuklular açıklanan amaçlarına rağmen, Fatımileri yenemediği gibi, İranlı Nizari İsmailileri de dağlık kalelerinden sökemedi. Ama ateşli Sünni Selçuklular Orta Asya'dan Suriye ve Anadolu'ya kadar uzanan imparatorluklarında bulunan çeşitli Şii cemaatlerin yaşamını çok zorlaştırdı. Daha Tuğrul'un zamanında veziri el-Kündüri, bütün İran topraklarında minberlerden Şiilere lanet okutturdu. Ama daha sonra Selçuklular düşmanlıklarını Oniki İmamcı Şiilerden çok İsmaililere yöneltti.

Bu arada İran topraklarının birçok yerinde; yalnızca Kum ve Rey'de değil, Horasan'ın Nişabur ve Tus gibi farklı kentlerinde, Belh'te, Maveraünnehir'de Semerkant'ta, Orta Asya'da Kaşan, İsfahan, Save, Kazvin, Hamedan'da ve Güneybatı İran'daki Huzistan'da da Oniki İmamcı Şii cemaatler ortaya çıkmıştı. Kuzey İran'ın kıyı bölgesinde, özellikle Taberistan'da (bugünkü Mazenderan) ve Gürgan'da da azınlık Oniki İmamcı cemaatler vardı. İrili ufaklı pek çok kentte, seyyitlerin ve imam torunlarının türbelerine sofu Şiilerin yaptığı bağışların yanı sıra, bölgenin Alii şecerelerini de kontrol eden yerel Alii sözcüler vardır. İran'ın her tarafına yayılan seyyit türbeleri, Moğol istilasından önce Oniki İmamcı Şiiliğin İran dünyasının çoğuna yerleştiğini göstermektedir. Bununla birlikte Oniki İmamcı cemaatler Kum hariç, yalnızca birkaç küçük kentte çoğunluktaydı; genellikle Sünni komşularından sonra küçük bir azınlık oluşturuyorlardı.

Sünni fıkhın Hanefi okuluna bağlı olan Selçuklular Şii Büveyhilerin yerini alınca, Şiilik İran dışında da ciddi bir darbe aldı. Ama Moğollar Güneybatı Asya'da egemenliklerini kurunca Şia'nın durumu iyileşti. O sırada Irak'ta ve Suriye'de birçok yerel hanedan ya Oniki İmamcı Şiiliğe bağlıydı ya da Şiilere sempatisi vardı ve Şii ulemanın çabalarını destekledi. Bu tür Oniki İmamcı hanedanlardan, Irak'ta Hamdaniler ve Ukaylilerden, Suriye'de başkenti Halep olan Mirdasiler ve Hemdanilerden, Trablusşam'lı Ammaroğullarından söz edilebilir. 470/1078'de Bahreyn'de Karmati devletinin çöküşüyle birlikte, çok sayıda

Oniki İmamcı cemaatin Doğu Arabistan'da ve İran Körfezinin etrafındaki yerleşim yerlerinde nüfuz kazanmaya başladığını da belirtmek gerekir. Bu yerel Oniki İmamcı hanedanlar arasında en öne çıkanı, Fırat'ın kıyısındaki Hilla'yı başkent yapan Mezyedilerdi. 495/1101'den itibaren Hilla önemli bir Şii faaliyet merkezi oldu ve daha sonra Oniki İmamcı İmami bilimsel araştırmaların ana kalesi olarak Kum ve Bağdat'ı bile geride bıraktı.

Nasırüddin Tusi'den Safevilere

6./12. yüzyılın sonuna gelindiğinde, İran'da ve İslamın doğu topraklarında önemli siyasal değişiklikler olmuştu. Selçuklu Sultanlığı, Sultan Sancar 552/1157'de öldükten sonra dağılmaktaydı; az çok bağımsız bir yığın Türk emir, çeşitli beylikleri yönetme olanağı bulmuştu. Aynı zamanda, Orta Asya'da Harezm'de üslenen ve büyük siyasal hırsları olan yeni bir güç, doğunun siyasal sahnesinde ortaya çıkmıştı. Selçuklulara bağlı hareket eden Harezm'in kalıtsal yöneticileri, bölgenin eski şahlarının unvanını benimseyerek kendilerine Harezmşahlar dediler. Harezmşahlar, Selçukluların dağılmasıyla oluşan boşluğu kısa sürede doldurdu ve Hindistan sınırından Anadolu'ya kadar uzanan etkileyici bir imparatorluğa sahip oldular.

Ne var ki, 616/1219'a gelindiğinde yeni Moğol İmparatorluğunun kudretli hükümdarı Cengiz Han ordularıyla İslam topraklarına doğru ilerliyordu. 618/1221'in başında Cengiz Han, Ceyhun Nehrini geçti ve Belh'i ele geçirdi. Sonra küçük oğlu Tuluy'u Horasan'ın fethini tamamlamaya gönderdi ve o da görevini eşi görülmemiş bir tamlıkta yerine getirdi. Moğollar Merv ve Nişapur'u yerle bir etti, her iki kentin ahalisini katletti. Harezmşah İmparatorluğu da, çok geçmeden Abbasi yönetimine son verecek Moğol belasından kurtulamadı. 618/1221'de Cengiz Han'ın Moğol sürüleri, son Harezmşah Sultan Celaleddin'i kesin yenilgiye uğrattı; Celaleddin sonunda 628/1231'de öldürüldü. Cengiz Han'ın 624/1227'de ölümü yalnızca kısa bir soluklanma getirmişti. Moğollar, Cengiz'in

oğlu ve ilk halefi Ögeday'ın yönetiminde bütün İran'ı fethetmeye giriştiler ve Büyük Han Mengü döneminde İran'ın fethi tamamlandı. 656/1258'de Mengü'nün kardeşi Hülagü, İran'daki Nizari İsmaili devleti yıktıktan sonra Bağdat'a girip son Abbasi Halife Müstasım'ı öldürünce, Moğollar Güneybatı Asya'nın fethini tamamlamış oldular.

Bütün zamanların en ünlü Şii âlimlerinden biri olan Nasırüddin Tusi, İslam tarihinin bu olaylı döneminde yaşadı ve Nizari Şiilerin hamiliğinden yararlandıktan sonra, İran ve Irak'ın Moğol İlhanlı hükümdarlarının, bizzat Hülagü'nün kurduğu hanedanlığın (654-754/1256-1353) sarayına bağlandı. Tusi, hem İsmaililer hem Moğollar döneminde kendi zamanının siyasal olaylarında önemli roller oynadı. Oniki İmamcı İmami kelamın o zamanki başsavunucusu Nasırüddin Tusi'nin, Oniki İmamcı Şiiliğin entelektüel tarihinde yeni bir evreyi başlatmış olduğu düşünülebilir. Tusi ve öğrencisi el-Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar el-Hilli, aslında, Oniki İmamcı kelamda son özgün düşünce okulunu temsil ettiler. Daha sonraki Şii ulema, önceki risalelerin ve derslerin şerhi türünden eserler üretti.

Hace Nasırüddin Muhammed b. Muhammed el-Tusi 597/1201'de Tus'ta Oniki İmamcı Şii bir ailede dünyaya geldi. Gençken, 624/1227 civarında, Güneydoğu Horasan'da Kuhistan'da Nizari İsmaili Nasırüddin Abdürrahim b. Ebu Mansur Muhteşem'in hizmetine girdi. Kuhistan'ın Nizari kale cemaatlerinde uzun süre kalan Tusi, kendisi de bilgili bir adam olan hamisi Nasırüddin Muhteşem'le yakın bir dostluk kurdu. Tusi daha sonra Kuzey İran'daki Alamut Kalesine gitti ve 654/1256'da Nizari İsmaili devlet yıkılana kadar, orada Nizari imamların cömertliğinden yararlandı. Daha sonra Tusi, Hülagü'nün güvenilir danışmanı oldu ve onunla birlikte Bağdat'a gidip Abbasi Halifeliğinin ölümüne tanık oldu. Moğol fatih, Azerbaycan'da Maraga'da Tusi'ye büyük bir rasathane inşa etti ve dinsel vakıfların yönetiminden sorumlu yaptı. Felsefi, bilimsel ve teolojik araştırmalarını yürütürken Hülagü'nün oğlu ve halefi Abaka'ya (h. 663-681/1265-1282) da hizmet etti. Tusi birçok bilgi alanına katkıda bulunduktan sonra 672/1274'te Bağdat'ta öldü.

Nasırüddin Tusi'nin dinsel mensubiyeti tartışma ve spekülasyon konusu olmuştur. Tusi'yi dindaşları kabul eden ortaçağdaki Oniki İmamcı ulema, onun İsmaili Şiiliği benimsediğini ısrarla yalanladı. Modern İranlı biyografi yazarları da dahil, daha sonraki Oniki İmamcı yazarlara göre, İmami bir Şii olarak takiye yapan Tusi, kendisine atfedilen İsmaili eserleri Nizari kalelerde kaldığı sırada ölüm korkusuyla hazırlamak zorunda kaldı. Bununla birlikte şu gerçekler de yerli yerinde duruyor: Tusi, başlangıçta Oniki İmamcı bir Şii olarak doğdu ve yetişti; ama daha sonra otuz yılını İran'ın İsmaili kale cemaatleri içinde geçirdi ve ömrünün bu en verimli döneminde, sahiciliğinden kuşku duyulamayan manevi otobiyografisinde[15] canlı bir biçimde anlattığı gibi, İsmaililiğe döndü. Tusi, İsmaililer arasındayken etik üzerine büyük eserlerini, İsmaili bir girizgâhla *Ahlak-ı Nasıri* ve *Ahlak-ı Muhteşemi*'yi (ikisini de hamisi Nasırüddin Muhteşem'e ithaf etti), ayrıca İbn Sina'nın (ö. 428/1037) *el-İşârât ve't-tenbihât* adlı eserine şerh gibi felsefi incelemeler yazdı. Moğollar Nizari devletini yıktıktan sonra Tusi, Hülagü'nün mahiyetine katıldı ve Moğol himayesine girdi.[16] Bu sırada Oniki İmamcı Şiiliğe geri döndü ve imamet üzerine bir risalenin yanı sıra İmami kelam ilkeleri üzerine önemli eserler, özellikle *Kavaidü'l-akāid* ve *Tecrîdü'l-itikād*'ı üretti.[17] Gerçekten

15 *Bkz.* Nasir al-Din al-Tusi, *Sayr va suluk*, ed. ve çev. S. J. Badakhchani, *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar* (Londra, 1998), text s. 3-7, 11-12, 17-18, 20-21, çeviri s. 26-32, 38-39, 47-48, 52-53.

16 Tusi'nin araştırmalarını kolaylaştıracak farklı hamiler arayışı konusunda ilginç görüşler için *bkz.* W. Madelung, "Nasir ad-Din Tusi's Ethics between Philosophy, Shi'ism and Sufism," Richard G. Hovannisian, ed., *Ethics in Islam* (Malibu, CA, 1985) içinde, s. 85-101; H. Dabashi, "The Philosopher/Vizier: Khwaja Nasir al-Din al-Tusi and the Isma'ilis," F. Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (Cambridge, 1996) içinde, s. 231-245. Ayrıca *bkz.* H. Landolt, "Khwaja Nasir al-Din al-Tusi (597/1201-672/1274), Isma'ilism and Ishraqi Philosophy," N. Pourjavady ve Ž. Vesel (ed.), *Nasir al-Din Tusi, Philosophe et savant de XIIIe siecle* (Tahran, 2000) içinde, s. 13-30; H. Daiber, "Al-Tusi, Nasir al-Din," *EI²*, cilt 10, s. 746-750.

17 Nasir al-Din al-Tusi, *al-Risala fi'l-imama*, ed. M. T. Danishpazhuh (Tahran, 1335 Sh./1956).

de Tusi'nin *Tecrîdü'l-itikâd*'ı İran'da en yaygın kullanılan kelam metni haline geldi, Sünni ve Şii yazarlar tarafından sayısız şerhi yazılmıştır.

Nasırüddin Tusi aynı anda hem teolog hem bir filozof olan ilk Oniki İmamcı âlimdi; özellikle İbn Sina'nın felsefesinden etkilenmişti. Moğolların hizmetindeyken, Eşari mütekellim, ünlü mezhepler tarihinin yazarı ve gizli İsmaili olması muhtemel Ebu'l-Feth Muhammed eş-Şehristani'nin (ö. 548/1153) eleştirilerine karşı İbn Sina'nın felsefesini savunan bir risale yazdı.[18] Her neyse, Tusi, İbn Sina'ya ait ve diğer felsefi kavramları Şii kelamıyla bütünleştirdi –daha sonra Safeviler döneminde İran'da tam geliştirilen bir felsefi teoloji geleneği. Oniki İmamcı Şiiliğin gelişiminin bu üçüncü evresinde Hace Nasırüddin Tusi'nin hem kelam hem felsefe alanında etkisi kesinlikle anahtar bir faktördü; aynı zamanda Oniki İmamcı kelam ile İbnü'l-Arabi'nin tasavvufu arasında da yakın ilişkiler gelişiyordu.

Hace Nasırüddin Tusi gibi, onun öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hilli (ö. 676/1277) de İran'ın Moğol İlhanlı hükümdarlarının sarayında itibar gördü. İslami kaynaklarda Muhammed Hüdabende olarak anılan Olcaytu Han (h. 703-716/1304-1316) onun etkisiyle 709/1310'da Oniki İmamcı Şiiliğe döndü ve on iki imam adına para bastı. Allame lakaplı İbnü'l-Mutahhar el-Hilli ve Muhakkık el-Hilli ya da Muhakkık-ı evvel olarak da tanınan amcası Cafer b. el-Hasan el-Hilli (ö. 676/1277), Moğol fetihlerinden sonra Oniki İmamcı Şii öğrenimin kalesi olarak Kum ve Bağdat'ı geride bırakan Hille'li iki büyük âlimdi. Bu âlimlerin, geniş bir alanda egemen olan İmami fıkhın yönü üzerinde önemli bir etkisi oldu. Özellikle verimli bir yazar ve sayısız fıkıh risalesinin yazarı Allame el-Hilli'nin, Oniki İmamcı fıkhın gelişimi ve temelleri üzerinde kalıcı etkisi oldu. Hadisin güvenilmezliğine

---

18 *Bkz.* Nasir al-Din al-Tusi, *Masari' al-musari'*, ed. W. Madelung (Tahran, 1383 Sh./2004). Ayrıca *bkz.* al-Shahrastani, *Kitab al-musara'a*, ed. ve çev. W. Madelung ve T. Mayer, *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics* (Londra, 2001); T. Mayer, "The Absurdities of Infinite Time: Shahrastani's Critique of Ibn Sina and Tusi's Defence," R. Hansberger vd, ed., *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann* (Londra ve Turin, 2012) içinde, s. 105-134.

karşı çıkan ve Bağdat okulunun geleneğine uyan Allame el-Hilli, aklı, fıkhın odağı haline getirecek şekilde fıkhı yeniden düzenledi ve Sünni uygulamadan uyarlanan yeni muamelat ilkeleri geliştirdi. Amcasının eserinden sonra Allame el-Hilli içtihada, fakihin akılla şeri karar vermesi ilkesine teorik bir temel sağladı. Fakihin aklı ve fıkıh ilkelerini (*usulü'l-Fıkh*) kullanarak geçerli yargılara ulaşabileceğini savundu.

Mebadiü'l-vüsul adlı kitabında Allame el-Hilli, yanılmaz imamlara kıyasla yanılabilir olduklarını öne sürdüğü müçtehitlerin uyguladığı içtihat ilkelerini açıklar.[19] Müçtehit yanılabildiği için kararını gözden geçirip düzeltebilir. İçtihat yanılabilir olduğu için, müçtehitler arasında ihtilafa da olanak vermekteydi. Yanılmaz otorite yalnızca gizli on ikinci imamın ayrıcalığıdır ve onun yokluğunda ehil bir müçtehidin kararı yine de bağlayıcıdır. El-Hilli'nin içtihadı kabul etmesi, Oniki İmamcı Şiilikte aleni bir imamın yokluğunda ulemanın fıkhi otoritesinin güçlenmesi yönünde can alıcı bir adımı temsil eder. Bununla birlikte müçtehidin, ulemanın geçerli icması da dahil, özel bilgiye ve vasıflara sahip olması gerekir. Bu düşünceler, daha sonra Oniki İmamcı fakihlerin (*fukaha*) uygulamalarına temel sağladı. Aynı fıkhi bağlam içinde, *taklit* kavramının, yani içtihat ehliyetine sahip olmayanların, cemaatin çoğunluğunu oluşturanların, yetki vermesinin öncelleri de görülebilir. Bu mukallitler (taklitçiler) müçtehitlerin fikrini sorar ve onların hükümlerine uymak zorundadırlar. Bu teorik temeller, İran İslam Cumhuriyeti'nde tam pratik ve siyasal uygulamaya kavuşacaktı. İçtihat, Oniki İmamcılar tarafından kabul edilmeden önce Zeydi Şii cemaatlerde de önem kazandı, ama İsmaililer tarafından reddedildi. Burada, 3./9. yüzyıldan sonra Sünni fıkıh okullarının hadis yöneliminin, kelam akılcılığının yerini aldığı eklenebilir. Fıkıh ilkeleri üzerine Mutezili olmayan eserler büyük ölçüde içtihada izin verir. Ama daha sonraki Oniki İmamcı Şii içtihat öğretisi ile Sünni öğreti arasında büyük bir fark vardır: Oniki İmamcı

19 Al-'Allama al-Hilli, *Mabadi' al-wusul ila 'ilm al-usul*, ed. 'A. M. 'Ali (Necef, 1390/1970), özellikle s. 240-252.

Şii mukallitlerin, artık hayatta olmayan fakihlerin ya da onların kitaplarının içtihadına uymalarına izin verilmez.

Bu arada 7./13. yüzyıldan itibaren Şii eğilimler özellikle İran'da ve Orta Asya'da yaygınlaşıyor, ağırlıklı olarak Sünni bölgelerde Şiilerin (hem Oniki İmamcı hem İsmaili) faaliyetlerine ve Şii eğilimli aşırı hareketlere daha uygun bir ortam yaratıyordu. Bu bağlamda, Şii mutasavvıf Fazlullah Esterabadi'nin (ö. 796/1394) kurduğu Hurufi hareketine özellikle işaret etmek gerekir; Esterabadi'nin öğretileri, daha sonra Anadolu'nun Bektaşi dervişleri ve Mahmud-ı Pesihani (ö. 831/1427) liderliğinde Hurufilikten ayrılan Noktaviler tarafından benimsendi. Hurufilik daha önce, Fazlullah'ın ilk müritlerinden ve birçok Hurufi eserin yazarı Ali el-Ala'nın (ö. 822/1419) çabalarıyla Anadolu'ya yayıldı. Aslında Anadolu kısa sürede Hurufiliğin ana kalesi haline geldi ve Hurufi öğretiler, birçok tarikat, özellikle Bektaşiler tarafından benimsendi. Sonunda Hurufiler İran'da kayboldu, ama öğretileri, Hurufiliğin erken literatürünü de koruyan Türkiyeli Bektaşi dervişlerce savunulmaya devam edildi. Pesihaniyye de denilen Noktaviyye hareketi İran'da çok rağbet gördü ve Safevi döneminin başlangıcında Hazar bölgesi ile Kazvin, Kaşan, İsfahan ve Şiraz'da kalabalık taraftarları vardı. Noktaviler, Safevi zulmünden sonra İran'da tamamen dağıldı ve birçoğu Hindistan'a sığındı. Alfabe harflerinin (*huruf*) sırrını vurgulayan Hurufiliğin aksine Mahmud-ı Pesihani, noktalara dayalı bir sisteme geliştirdi.[20] Huzistan'da, Mehdilik iddiasında bulunan İbn Felah'ın (ö.

[20] Hurufiler, Noktaviler ve henüz tam araştırılmayan öğretileri konusunda *bkz.* John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (Londra, 1965); Sadiq Kiya, *Nuqtawiyan ya Pasikhaniyan* (Tahran, 1320 Sh./1941); A. Amanat, "The Nuqtawi Movement of Mahmud Pisikhani and his Persian Cycle of Mystical-Materialism," Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History* içinde, s. 281-297; ayrıca *Apocalyptic Islam*, s. 73-89; K. Babayan, *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran* (Cambridge, MA, 2002), s. 57-108; H. T. Norris, "The Hurufi Legacy of Fadlullah of Astarabad," L. Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism*: Cilt II, *The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)* (Oxford, 1999) içinde, s. 87-97; S. Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis* (Oxford, 2005); H. Algar, "Horufism," *EIR*, cilt 12, s. 483-490; "Nuktawiyya," *EI²*, cilt 8, s. 114-117.

866/1461 c.) kurduğu Oniki İmamcılarla bağlantılı Müşaşa hanedanı da vardı. Müşaşalar Irak'ın bir kısmına egemen oldu ve onların ihtiyatlı politikaları altında Hille, Oniki İmamcı öğrenim merkezi olarak şöhretini, Lübnan'da Cebeliamil'e kaptırdı. Bu hareketler normalde, ezilen ve yoksul grupların kurtuluşu için binyılcı ya da Mehdici özlemler taşıyorlardı.

Moğol sonrası Orta Asya, İran ve Anadolu'da Şiiliğin özel bir biçimini yaymak yerine, erken Safevi Şiiliğiyle sonuçlanan yeni bir bağdaştırıcı popüler Şiilik tipi doğuyordu. Marshall Hodgson bunu, o sırada oluşmakta olan çok sayıda tarikat aracılığıyla aktarıldığı için tarikat Şiiliği olarak tanımladı.[21] Söz konusu tarikatlar görünürde Sünniydi, Sünni mezheplerden birine mensuptu; aynı zamanda Ali b. Ebu Talib'e ve ehlibeyte özel düşkünlükleri vardı. Aslında Ali, bu Sünni mutasavvıfların manevi mürşitler silsilesine dahil edilmekteydi. Bu tip popüler Şiiliğin yayılmasında öncü rol oynayan tarikatlar arasında, Nurbahşiyye ve Nimetullahiyye tarikatlarından söz etmek gerekir. Her iki tarikat, daha etkili olan Safeviyye ile birlikte, sonunda tamamen Şiileşti. Bu dinsel seçmecilik atmosferi içinde Ali sülalesine sadakat daha yaygınlaştı ve Sünni İslama Şii öğeler yüzeysel olarak yamanmaya başlandı. 9./15. yüzyıla gelindiğinde ağırlıklı olarak Sünni İran'da ve diğer yerlerde genel manzarayı, tarikatlar aracılığıyla yayılan bu tip Sünni-Şii bağdaşması şekillendirmekteydi.[22] Claude Cahen (1909-1991) bu tuhaf sürece, belirli bir Şiilik biçiminin bilinçli yayılmasına karşıt olarak, "Sünniliğin Şiileşmesi" dedi.[23]

Oniki İmamcı Şiilik ile tasavvuf arasında ve göreceğimiz gibi İran'da Nizari İsmaililik ile tasavvuf arasında yakın ilişkiler, bu tür koşullar altında gelişti. Nasırüddin Tusi tarikat üzerine

21 Marshall Hodgson, *Venture of Islam*, cilt 2, s. 493 vd.

22 *Bkz.* Said A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago, 1984), s. 66-84; B. Scarcia Amoretti, "Religion in the Timurid and Safavid Periods," *The Cambridge History of Iran:* Cilt 6, *The Timurid and Safavid Periods*, ed. P. Jackson ve L. Lockhart (Cambridge, 1986) içinde, s. 610-655.

23 Claude Cahen, "Le problème du Shi'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane," Fahd, ed., *Le Shi'isme Imamite* içinde, s. 115-129.

Evsafü'l-eşraf başlıklı bir risale yazmıştı. Bununla birlikte 8./14. yüzyılda Oniki İmamcı Şiilik ile tasavvuf arasında kendine ait bir yakınlık kuran en önemli Oniki İmamcı Şii mutasavvıf, 787/1385 civarında ölen saygın mütekellim, ilahiyatçı ve arif Seyyid Haydar Amuli'ydi.[24] Taberistan'ın Hazar bölgesinde Amul kasabasındandı ve bir süre orada yerel Büveyhilere vezirlik yaptı; ama sonra Bağdat'a göçtü ve Allame el-Hilli'nin oğlundan ders aldı. İbnü'l-Arabi'nin tasavvuf öğretilerinden etkilenen Seyyid Haydar, *Cami-u'l-esrâr*'da ve diğer eserlerde İbnü'l-Arabi'nin tasavvufi fikirlerini kendi Şii düşüncesiyle birleştirip özgün bir sentez oluşturdu. Ondan önceki herkesten çok Seyyid Haydar Amuli, Şiilik ile tasavvufun ortak zeminlerini vurguladı ve İranlı birçok tarikatın savunduğu öğretilere zemin hazırladı.

Haydar Amuli'ye göre, şeriatı hakikat ve tarikatla (mutasavvıfın izlediği manevi yol) birleştiren bir Müslüman yalnızca bir mümin değil, aynı zamanda imtihandan geçmiş bir mümindir (*mümin-i mümtehan*). Aynı anda hem mutasavvıf ve hem gerçek Şii olan böyle bir Müslüman, zahir ile batın arasındaki dengeyi korur, hem fakihlerin (*fukaha*) lafzi tefsirlerinden hem Şii gulat gibi radikal grupların kanunsuzluk eğilimlerinden eşit ölçüde sakınırdı.[25] Haydar Amuli'nin tasavvufu Oniki İmamcı Şii düşünceyle bütünleştirme işini başkaları, en başta da Oniki İmamcı âlim Muhammed b. Ali el-Ahsai (ö. 904/1499'dan sonra) sürdürdü; İbn Ebi Cumhur olarak da tanınan Muhammed b. Ali, Bahreyn'de Ahsa'da doğdu ve daha sonra Necef ve Meşhed'de ders verdi. İsfahan okulunun katkısını önceleyen *Kitabü'l-*

---

[24] Haydar Amuli'nin düşüncesi ve genel olarak Şiilik ile tasavvuf arasındaki ilişki konusunda *bkz.* Corbin, *En Islam Iranien*, cilt 1, s. 74-85 ve cilt 3, s. 149-213; J. van Ess, "Haydar-i Amuli," *EI*², cilt 12, Ek, s. 363-365; S. H. Nasr, "Le Shi'isme et le Soufisme. Leurs relations principielles et historiques," Fahd, ed., *Le Shi'isme Imamite* içinde, s. 215-233; *Sufi Essays* (Londra, 1972), s. 104-120.

[25] *Bkz.* örneğin Sayyid Haydar Amuli, *Jami' al-asrar wa-manba' al-anwar*, ed. H. Corbin ve O. Yayha, Amuli'nin eserlerinin *La philosophie Shi'ite* başlıklı bir derlemesi (Tahran ve Paris, 1969) içinde, s. 2-617, s. 47, 116-117, 216-217, 220-222, 238, 388, 611-615'de; Amuli, *Asrar al-shari'a*, ed. M. Khwajawi (Tahran, 1982), s. 5 vd, 23 vd.

mücli'de İbn Ebi Cumhur el-Ahsai, Oniki İmamcı İmami kelamın, İbn Sina felsefesinin, Sühreverdi'nin (ö. 587/1191) aydınlatmacı (*işraki*) düşüncesinin ve İbnü'l-Arabi tasavvufunun bir sentezini sunar.

Bu sırada İran'ın tümünü kaplayan İlhanlı egemenliği, bu Moğol hanedanının son büyük mensubu Ebu Said (h. 717-136/1317-1335) ile fiilen son bulmuştu. Daha sonra Safeviler gelene kadar, İran'ı harabeye çeviren Timur (ö. 807/1405) ve oğlu Şahruh'un (h. 807-850/1405-1447) dönemleri hariç, İran parçalara bölündü. İran tarihinin bu çalkantılı döneminde güçlü bir merkezi otoritenin yokluğunda, yerel hanedanlar farklı bölgeleri elinde tuttu: Küçük İlhanlılar, Timurlular, Celayirliler, Türkmen aşiretlerinin federasyonlarına dayanan Karakoyunlu ve Akkoyunlu hanedanları. İran'ın siyasal parçalanması, büyük çoğunluğu özünde Şii olan ya da Şii düşüncelerden etkilenen çeşitli dinsel-siyasal hareketlerin faaliyetlerine daha uygun koşullar sağlamıştı. Aynı siyasal atmosfer, Moğol sonrası İran'da tarikatlar aracılığıyla yayılan Ali soyuna bağlılığın ve Şii eğilimlerin güçlenmesine de uygundu.

Safevilerden Erken Modern Zamana

Oniki İmamcı Şiiliğinin tarihsel gelişiminde, 907/1501'de İran'da Şii Safevi hanedanlığının kurulmasından 1215/1800 civarına kadar süren dördüncü bir evre saptanabilir. Moğol sonrası İran, dediğimiz gibi, siyasal olarak parçalanmıştı; ama Şii duygular ve Ali soyuna sadakat, özellikle çok sayıda tarikat aracılığıyla yayılmaya devam etmişti. Ağırlıklı olarak Sünni olan İran'da Şiiliğin yayılmasında öncü rol oynayan tarikatlar arasında en dolaysız rolü, Şafii mezhebinden bir Sünni olan Şeyh Safiyyüddin'in (ö. 735/1334) kurduğu Safeviyye tarikatı oynadı. Hanedan, Safevi devleti kurulduktan sonra, Şeyh Safiyyüddin'in atalarını yedinci imam Musa el-Kazım'a dayandırarak Alii bir şecere iddiasında bulundu.[26] Merkezi Erdebil olan Safevi tari-

---

26 *Bkz.* örneğin Shaykh Husayn Pirzada Zahidi, *Silsilat al-nasab Safawiyya*, ed. H. K. Iranshahr (Berlin, 1343/1924); Sholeh Quinn ve Charles

katı hızla bütün Azerbaycan'a, Doğu Anadolu'ya ve diğer bölgelere yayıldı, çeşitli Türkmen aşiretler üzerinde güçlü bir nüfuz kazandı. Şeyh Safiyyüddin'in dördüncü halefi Cüneyd'le (ö. 864/1460) birlikte tarikat militan bir devrimci harekete dönüştü. Şeyh Cüneyd, daha önce Şii *gulat*'ın savunduğu tipte aşırı dinsel fikirlerle birleştirilen Şii duygular sergileyen ilk Safevi mürşidiydi. Binyılcı beklentilerin, hatta tarikat mürşitlerinin ilahlaştırılmasının karakterize ettiği bu Şii aşırılık tipinin, Oniki İmamcı Şiiliğin yerleşik teolojik öğretileriyle, on iki imamın ululanması dışında, ortak yanları çok azdı.

Şeyh Cüneyd'in politikaları ve siyasal tutkuları, 893/1488'de çıktığı bir askeri seferde hayatını kaybeden oğlu ve halefi Haydar tarafından sürdürüldü. Şeyh Haydar asker müritlerine on iki imam anısına on iki dilimli kızıl başlık giymelerini buyurdu; bu nedenle daha sonra Kızılbaş denildiler. Haydar'ın oğlu ve halefi Sultan Ali de 898/1493'te savaşta öldü. O sırada Safevi tarikatının, Kızılbaş ordunun belkemiğini oluşturan güçlü Türkmen aşiretlerce ve yerel taraftarlarca desteklenen sağlam bir askeri örgütlenmesi vardı.

Şiiliğin herhangi bir kolu hakkında çok az bilgisi olan Kızılbaş Türkmenlerin Şiiliğinin aşırı özellikleri, Sultan Ali'nin küçük kardeşi İsmail, Safevi tarikatının mürşidi olunca daha açık bir biçimde görüldü. İsmail kendisini Kızılbaş Türkmen müritlerine gizli imamın, hatta beklenen Mehdi'nin temsilcisi olarak sundu ve ilahlık iddiasında bulundu. İsmail'in günümüze ulaşan şiirleri, bu tür düşüncelerle doludur.[27] İsmail, Kızılbaş kuvvetlerinin yardımıyla Azerbaycan'ı Akkoyunlu hanedanından aldı ve 907/1501 yazında Akkoyunlu başkenti Tebriz'e girdi. Kendisini şah ve Oniki İmamcı Şiiliği yeni kurulan Safevi devletinin resmi dini ilan etti; böylece Şii İslam ve Şii âlimlerin

Melville, "Safavid Historiography," C. Melville, ed., *A History of Persian Literature:* Cilt X, *Persian Historiography* (Londra, 2012) içinde, s. 209-257, s. 232-240'ta.

27 *Bkz.* V. Minorsky, "The Poetry of Shah Isma'il I," *BSOAS*, 10 (1940-1942), s. 1007-1053; Halm, *Shi'ism*, s. 73-78. Bu bağlamda daha fazla ayrıntı için *bkz.* Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids: Ši'ism, Sufism, and the Gulat* (Wiesbaden, 1972), s. 71-82.

faaliyetleri için yeni bir dönem başlattı. Şah İsmail sonraki on yıl içinde bütün İran'ı kontrolü altına aldı ve Arap fetihlerinden beri İran'ı ilk kez "ulusal" bir devlet haline getiren hanedanı, 1135/1722'ye kadar fiilen yönetimde kaldı.

Safeviler başlangıçta aşırı, eklektik bir Şiilik tipine bağlıydı; bu Şiilik zaman içinde denetim altına alınıp, "ana akım" Oniki İmamcı Şiilikle uyumlu hale getirildi. Sünni ağırlıklı bir çevrede meşruiyetini gerekçelendirmek için Şah İsmail (h. 907-930/1501-1524) ve halefleri, atalarını İmam Musa el-Kazım'a dayandıran bir Alii şecere uydurmanın dışında, gizli Mehdi'yi temsil etme iddiasında da bulundu. Şiilik İran'a ve Safevi ülkesinin tebaasına oldukça tedrici bir biçimde dayatıldı. Başından itibaren Safeviler, kendi üstünlüklerine dinsel-siyasal her büyük meydan okumayı ortadan kaldırmaya da çalıştı. Sonuç olarak, Şah İsmail ile oğlu ve halefi, Kızılbaşların ilahlaştırdığı Şah I. Tahmasp döneminde Safeviler bütün binyılcı ve aşırı hareketlerin imhasına, tarikatların ve popüler derviş gruplarının kovuşturulmasına ve Sünniliğin bastırılmasına yönelik dinsel bir politika benimsedi; aynı zamanda Oniki İmamcı Şiiliği ya da zaman içinde "ana akım" Oniki İmamcı Şiiliğe karşılık gelen şeyi aktif bir biçimde yaydı. Safevilerin bu baskıcı politikaları, hanedanlarını iktidara getiren Kızılbaş Türkmenlere bile yöneldi.

İran'ın henüz yerleşik bir Oniki İmamcı ulema sınıfı bulunmadığı için Safeviler, Oniki İmamcı Arap ilim merkezlerinden, özellikle Necef, Bahreyn ve Güney Lübnan'daki Cebeliamil'den ilahiyatçı ve fakih davet etmek zorunda kaldı. Erken İslami yüzyıllardan beri Şiiliğin Cebeliamil'e yayıldığını belirtmek gerekir. Bu Oniki İmamcı Arap ulemanın arasında en başta gelen âlim, Cebeliamil'deki Bekaa Vadisinde dünyaya gelen ve Muhakkık-ı Sani olarak da tanınan Şeyh Ali el-Kereki el-Amili'ydi (ö. 940/1534). İmami kelamın, *içtihat* ve *taklidi* kabul eden, Güney Lübnan'da yaygın olan ve daha sonra İran'a da yayılan Hille okuluna bağlıydı.

Şah I. Tahmasp, Şeyh el-Kereki'yi "müçtehitlerin sonuncusu" (*hatemü'l-müctehidin*), hatta "imamın vekili" (*naib-i imam*) ilan etti ve ülkesinde Oniki İmamcı Şiiliğin yayılmasına göz ku-

lak olmakla görevlendirdi. Aslında el-Kereki, gaybeti sırasında imamın "genel vekilliği" fikrini geliştirmişti. Bu fikre göre Oniki İmamcı fakihler, kendilerini gizli imam tarafından yetkilendirilmiş sayabilir ve imamın, cuma namazını kıldırmak gibi bazı işlevlerini kendilerine devredebilirlerdi. Şeyh el-Kereki, Sünni İslamda uygulandığı şekliyle ölü bir müçtehide uymanın cevazına karşı çıktı. Bu gelişmelerle birlikte İmami dinsel yönetim, gizli on ikinci imamın gaybeti sırasında iyice yerleşti. El-Kereki, erken Safevilerin Halife Ebubekir ve Ömer'e lanet okuma uygulamasını da savundu. El-Kereki'nin dinsel görüşlerinin büyük bölümü daha sonra Oniki İmamcı ulema tarafından savunuldu ve el-Kereki'nin daha önceki fıkıh metinleri üzerine yorumları, popüler dinsel eğitim kitapları haline geldi. Safevi düşmanı Sünni polemikçiler, Oniki İmamcı ulema arasında el-Kereki'yi özellikle hedef aldı, onu Dürzi olmakla ya da yeni bir din uydurmakla suçladılar.[28]

Bu arada, dinsel vakıfların yönetiminden ve bütün Safevi ülkesinde Şii İslamın yayılmasının koordinasyonundan sorumlu *sadr* makamı yaratıldı. Bu makama gelen ilk kişi, Kadı Şemsüddin Lahici'yi. Zamanla, Safevi devletinin İsfahan, Tebriz ve Meşhed gibi büyük kentlerinde yetkili şeyhülislamları ve camilerinde namaz kıldıran imamları (*pişnamaz*) oldu. Safeviler aynı zamanda bir İmami fakih sınıfının sistematik eğitimini de teşvik etti; bu fakihler Oniki İmamcı Şiiliğin yerleşik öğretilerini yayacak ve Safevilerin kendi binyılcı Şiilik kolu da dahil, Safevi ülkesinde hâlâ dolaşımda olan aşırı düşünceleri denetim altında tutacaktı.

Hanedanın en büyük mensubu ve 1006/1598'de İsfahan'ı başkent yapan Şah I. Abbas (h. 995-1038/1587-1629) zamanında, Safevilerin, ilahi otorite ya da gaybeti sırasında Mehdi'yi temsil etme iddiaları hızla sönerken, Kızılbaşlar İran'daki etkilerini yitirmiş ve tarikatlar neredeyse yok olmuştu. Varlığını

28 *Bkz.* W. Madelung, "Shiite Discussions on the Legality of the *Kharaj*," R. Peters, ed., *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (Leiden, 1981) içinde, s. 193-202; ayrıca *Religious Schools* içinde, makale XI; "Al-Karaki," *EI*², cilt 4, s. 610.

sürdüren birkaç tarikat küçülüp yerelliğe hapsolurken, Nimetullahiyye, faaliyetlerini Hindistan'a kaydırdı; *sufi* ile *mülhid* sözcükleri eşanlamlı hale gelmişti. Diğer yanda, *atebat*'ta, yani Necef, Kerbela ve Irak'ın diğer türbe kentlerinde ve İran'da Meşhed ve Kum'da bulunan imamların ve akrabalarının türbelerine düzenli ziyaret gibi, Oniki İmamcı Şii ritüeller ve uygulamalar yaygınlaşmıştı. Şah I. Abbas'ın uzun hükümdarlığı, bilimlerin, bilginin ve sanatsal faaliyetlerin geliştiği Safevi hanedanının altın çağını temsil etti. İsfahan'da Molla Abdullah eş-Şüşteri (ö. 1021/1612) gibi, giderek artan sayıda İmami âlimin ders verdiği medreselerin kurulmasıyla, Oniki İmamcı ulemanın eğitimi daha da kolaylaştı. Gerçekten de 11./17. yüzyılın son on yılına gelindiğinde, Safevi devletinde nüfuzlu bir Oniki İmamcı ulema sınıfı ortaya çıkmıştı.

Safevi dönemi İslami ilimlerde ve Şii araştırmalarında bir yeniden doğuşa tanık oldu. Dönemin entelektüel başarıları arasında, "Isfahan okulu"na mensup çok sayıda Oniki İmamcı Şii âlimin özgün katkıları öne çıkar; moderni dönemde H. Corbin ve S. H. Nasr bu katkıları ayrıntısıyla inceledi.[29] Hem ilahiyatçı hem filozof olan bu Şii âlimler Şii bir bakış açısı içinde birçok felsefi, teolojik ve gnostik gelenekleri *hikmet-i ilahi* (ilahi

[29] *Bkz.* H. Corbin, "Confessions extatiques de Mir Damad," *Mélanges Louis Massignon* (Şam, 1956) içinde, cilt 1, s. 331-378; *Histoire de la philosophie Islamique* (Paris, 1986), s. 462-475; İngilizce çeviri, *History of Islamic Philosophy*, çev. L. Sherrard (Londra, 1993), s. 338-348; Corbin, *En Islam Iranien*, cilt 4, s. 9-201; S. H. Nasr'ın aşağıdaki çalışmaları: "The School of Ispahan," M. M. Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden, 1968) içinde, cilt 2, s. 904-932; "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period," *Cambridge History of Iran*, cilt 6 içinde, s. 656-697; *Islamic Philosophy from its Origin to the Present* (Albany, NY, 2006), s. 209-233. Ayrıca *bkz.* H. Dabashi, "Mir Damad and the Founding of the 'School of Isfahan,'" S. H. Nasr ve O. Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy* (Londra, 2001), cilt 1 içinde, s. 597-634; Sajjad H. Rizvi, "Mysticism and Philosophy: Ibn 'Arabi and Mulla Sadra," P. Adamson ve R. C. Taylor, ed., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge, 2005) içinde, s. 224-246. Mir Damad, Mir Findiriski ve Molla Sadra da dahil, "İsfahan okulu"nun temsilcilerinin eserleri için *bkz. Anthologie des philosophes Iraniens*, cilt 1, ed. S. Jalal al-Din Ashtiyani (Tahran ve Paris, 1971).

bilgelik ya da teosofi) olarak bilinen metafizik bir sentezde özgün bir biçimde bütünleştirdiler. "İsfahan okulu"nun kurucusu, babası, nüfuzlu Şeyh el-Kereki'nin damadı olduğu için daha çok Mir Damad olarak tanınan Seyyid Mir Muhammed Bakır el-Esterabadi'ydi (ö. 1040/1630). Oniki İmamcı bir ilahiyatçı, filozof ve şair olan Mir Damad, aynı zamanda Safevi başkenti İsfahan'ın şeyhülislamıydı. Aristotelesçi ve yeni-Platoncu felsefelerin Farabi ve İbn Sina'nın ortaya koyduğu İslami akidelerle, Şihabüddin Yahya es-Sühreverdi'nin *işraki* (aydınlatmacı) geleneğiyle ve İbnü'l-Arabi'nin irfani-tasavvufi öğretileriyle bir alaşımını yansıtan gezimci felsefeden (*meşşaiyye, meşşai*) yararlanan kendi karmaşık metafizik sistemini üretti. Mir Damad bütün bu gelenekleri Oniki İmamcı Şii öğretilerle harmanladı.

Bununla birlikte "İsfahan okulu"nun en önemli temsilcisi ve Safevi döneminin önde gelen teosofisti, Mir Damad'ın öğrencisi, daha çok Molla Sadra olarak tanınan Sadrüddin Muhammed Şirazi'ydi (ö. 1050/1640). Hocası gibi Molla Sadra da İbn Sina'nın, Sühreverdi'nin ve İbnü'l-Arabi'nin öğretilerinden etkilendi ve Kuran, hadis ve Oniki İmamcı İmami akideler konusunda derin bilgiye sahipti. Molla Sadra, Şeyh Bahai olarak da tanınan, teosofik Şiiliğin "İsfahan okulu"nun kilit şahsiyetlerinden ve çok yönlü bilgin Şeyh Bahaüddin el-Amili'den (ö. 1030/1621) de ders aldı.

Molla Sadra İslami düşüncenin dört büyük okulunun, yani kelam teolojisinin, meşşai felsefenin, Sühreverdi'nin işraki felsefesinin ve irfani (gnostik) geleneklerin –özellikle İbnü'l Arabi'nin tasavvufu– kendine ait bir sentezini üretti. Bu geleneklerin çeşitli yanlarını batıni Şii bir çerçeve içinde yeniden formüle etti ve ortaya çıkan senteze, aşkın bilgelik ya da teosofi anlamına gelen *el-Hikmetü'l-müteâliye* dedi. *el-Esfârü'l-erbaa*'da (Dört Yolculuk) açıklanan bu bağdaştırıcı sistemde Molla Sadra, hakikat arayışında insanın önünde bulunan üç yolu, yani *vahiy*, *akıl* (akli ispat) ve *keşif* (sırrı ortaya çıkarma) yollarını uyumlaştırmaya çalıştı. Fatımiler döneminde İran topraklarındaki İsmaili dailerin geliştirdiği "felsefi İsmaililiğin" entelektüel geleneğine benzer biçimde, "İsfahan okulu"nun

mensupları da felsefi Şiilikte özgün bir entelektüel bakış açıcı geliştirdi.

Molla Sadra, Şiraz'da, İsfahan'da ve Kum'da Abdürrezzak el-Lahici (ö. 1072/1661) ve Molla Muhsin Feyz-i Kaşani (ö. 1091/1680) gibi öğrenciler yetiştirdi. Daha sonra bu öğrenciler hem İran'da hem Hindistan'da, diğer felsefi geleneklerle ilişkide teolojinin artık ağırlıklı bir konum işgal etmediği "İsfahan okulu" geleneklerini sonraki kuşaklara aktardı. Bu arada 11./17. yüzyılın sonuna gelindiğinde "İsfahan okulu"na bağlı teosofistler, Safevi sarayında nüfuzları artan Oniki İmamcı fakihlerin kışkırtmasıyla zulme uğramaktaydı. Örneğin Kadı Said el-Kummi (ö. 1103/1691), eskiden Nizari İsmaili devletin merkezi olan ve şimdi Safeviler döneminde hapishane olarak kullanılan Alamut'ta bir süre hapis yattı.

Oniki İmamcı ulema, özellikle fakihler (*fukaha*), Safevi devletinde giderek güçlenen bir dinsel-siyasal rol oynadı. Otoriteleri hızla zayıflayan daha sonraki Safeviler döneminde bu eğilim, en yüksek dinsel makamlara gelen ve Oniki İmamcı teokrasinin nüfuzunu pekiştiren Muhammed Bakır el-Meclisi (ö. 1111/1699) ile birlikte doruğuna ulaştı. İsfahan'ın şeyhülislamı olarak el-Meclisi, son Safevi hükümdarı Şah Sultan I. Hüseyin'in (h. 1105-1135/1694-1722) taç giyme törenini yönetti ve "İsfahan okulu"nun o zamanki mensupları da dahil, mutasavvıflara ve filozoflara karşı bir zulüm kampanyası başlatmasına izin verildi –Oniki İmamcı birçok fakihin arzusu. Özellikle mutasavvıflar ve popüler tarikatlar ağır zulüm gördü. Ulemanın son Safevi hükümdar üzerindeki aşırı etkisi, ona "Molla Hüseyin" lakabını kazandırdı. El-Meclisi en kapsamlı İmami hadis külliyatı *Bihârü'l-envâr*'ı (Işık Denizleri) da hazırladı. 1124/1712'de Şah Sultan Hüseyin, *mollabaşı* makamını (Oniki İmamcı teokrasinin üst yönetimi) kurup Molla Muhammed Bakır Hatunabadi'ye emanet etti.[30]

Ne var ki, kelamın ve fıkhın belirli konularında kendi içinde anlaşmazlıkları devam eden Şii ulema, daha keskin bir biçimde

[30] Said A. Arjomand, "The Office of *Mulla-bashi* in Shi'ite Iran," *Studia Islamica*, 57 (1983), s. 135-146.

iki karşıt kampa, dini konularda hadislere karşı aklın rolü konusunda tutumlarını yansıtan ve genellikle Usuliyye ve Ahbariyye olarak adlandırılan kamplara bölündü. Daha önce de belirtildiği gibi, Oniki İmamcı Şiilik içinde birbirine karşıt hadisçi ve akılcı akımlar başından beri vardı; Kum ve Bağdat okulları da bunun ifadesiydi. El-Küleyni ve İbn Babeveyh'in hadis derlemeleriyle desteklenen hadisçi Ahbari Kum okulu başlangıçtaki üstünlüğünü, Büveyhiler döneminde üç kilit şahsiyetin, yani Şeyh el-Müfid, Şerif el-Murtaza ve Şeyh el-Taifa et-Tusi'nin sağlam bir temele oturttuğu akılcı Usuli Bağdat okuluna kaptırdı; Bağdat okulu, fıkıh usulünde Mutezili teolojik ilkeleri benimsedi. Bu şekilde, öncelikle imamların hadislerine (*ahbar*) yaslanan Ahbarilere karşı Usuliler, kelamın ve fıkhın ilkeleri (usulleri) konusunda kurgusal muhakemeye izin verdiler. Daha sonra Usuli grup, Hille okulunun sistemleştirdiği şekliyle içtihat ve taklit ilkelerini de benimsedi. Ne var ki, 11./17. yüzyılın başında Molla Muhammed Emin el-Esterabadi (ö. 1033/1624) *Fevâidi'l-medeniyye* kitabında Ahbari tutumu yeniden ele almış ve canlanıp, Şii fıkhını içtihat ve taklitte kullanılan akılcı fıkıh usullerine göre değil, hadis temelinde yeniden kurmaya çalışan Ahbari okulun kurucusu olmuştu. El-Esterabadi, yukarıda sözü edilen Büveyhi döneminin üç İmami âliminin bidati olarak gördüğü şeyleri eleştirdi ve özellikle Allame el-Hilli'ye ve içtihatta kullanılan fıkıh usullerine saldırdı. Aslında el-Esterabadi bizzat içtihat düşüncesine saldırdı ve Usuli müçtehitleri din düşmanı olarak damgaladı. Usulilere karşı temel kanıtı şuydu: İmamların hadisleri (*ahbar*), Kuran'ın görünür, lafzi anlamından, Peygamber hadislerinden ve akıldan önce gelir; çünkü imamlar, bu kaynakların ilahi olarak atanmış müfessirleridir.[31]

[31] Ahbari-Usuli anlaşmazlığı konusunda *bkz.* G. Scarcia, "Intorno alle controversie tra Aḫbari e Usuli presso gli Imamiti di Persia," *Rivista degli Studi Orientali*, 33 (1958), s. 211-250; J. Cole, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered," *Iranian Studies*, 18 (1985), s. 3-34; E. Kohlberg, "Aspects of Akhbari Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," N. Levtzion ve J. O. Voll, ed., *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* (Syracuse, NY, 1987) içinde, s. 133-160; ayrıca *Belief and Law* içinde, makale XVII; "As-

Ahbari okul İran'da ve Irak'ın türbe kentlerinde neredeyse iki yüzyıl boyunca, 12./18. yüzyılın ikinci yarısına kadar gelişip güçlendi. El-Esterabadi'nin Ahbari öğretileri, tasavvufa ve felsefeye ilgi duyan irfani Şiiliğin temsilcisi olan Muhammed Taki el-Meclisi (ö. 1070/1660) ve Molla Muhsin Feyz-i Kaşani (ö. 1091/1680) gibi önde gelen birçok Oniki İmamcı âlim tarafından benimsendi. İmamlara atfedilen ve İmami hadislerin "dört kitap"ında bulunmayan "güvenilir" hadislerden (*ahbar*) oluşan büyük bir derleme hazırlayan Lübnanlı el-Hürr el-Amili (ö. 1104/1693) de Ahbari hadisçiliği savundu. El-Hürr el-Amili ile birlikte Ahbari okul, özellikle Bahreyn'de Arap Şii ulema arasında da popülerlik kazandı. Ahbari öğreti ve el-Esterabadi'nin Usuli müçtehitleri eleştirisi İran, Irak, Lübnan ve Bahreyn'de Abdullah es-Semahici el-Bahrani (ö. 1135/1723) ve Yusuf b. Ahmed el-Bahrani (ö. 1186/1773) gibi Oniki İmamcı âlimler tarafından benimsendi ve yayıldı.

Bu arada İran on yıllarca süren bir siyasal istikrarsızlık ve hanedan değişikliklerinin damgasını vurduğu bir fetret devrinden geçmişti ve bunun Şiilik bakımından çeşitli sonuçları oldu.[32]

---

tarabadi, Mohammad Amin," *EIR*, cilt 2, s. 845-846. A. J. Newman, "The Nature of the Akhbari/Usuli Dispute in Late Safavid Iran," *BSOAS*, 55 (1992), s. 22-51, 250-261; R. Gleave, *Inevitable Doubt: Two Theories of Shi'i Jurisprudence* (Leiden, 2000); ayrıca "Compromise and Conciliation in the Akhbari-Usuli Dispute: Yusuf al-Bahrani's Assessment of 'Abd Allah al-Samahiji's *Munyat al-Mumarisin*," Alí-de-Unzaga, ed., *Fortresses of the Intellect* içinde, s. 491-519; W. Madelung, "Akhbariyya," *EI²*, cilt 12, Ek, s. 56-57; E. Gheisari, "Akhbariyya," *EIS*, cilt 3, s. 407-412.

32 12./18. yüzyılda İran'ın çalkantılı tarihi için *bkz.* Laurence Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia* (Cambridge, 1958); ayrıca *Nadir Shah: A Critical Study Based Mainly Upon Contemporary Sources* (Londra, 1938); Rudi Matthee, *Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan* (Londra, 2012); Michael Axworthy, *The Sword of Persia: Nader Shah from Tribal Warrior to Conquering Tyrant* (Londra, 2006); John R. Perry, *Karim Khan Zand: A History of Iran, 1747-1779* (Chicago, 1979); P. Avery, "Nadir Shah and the Afsharid Legacy"; J. Perry, "The Zand Dynasty" ve Gavin R. G. Hambly, "Agha Muhammad Khan and the Establishment of the Qajar Dynasty," *The Cambridge History of Iran*: Cilt 7, *From Nadir Shah to the Islamic Republic*, ed. P. Avery, G. Hambly ve C. Melville (Cambridge, 1991) içinde, s. 3-62, 63-103 ve 104-143.

Sünni Afganlar 1135/1722'de İran'ı istila etti ve Safeviler belli bölgelerde bir süre daha tutunmalarına rağmen, Safevi egemenliğine fiilen son verdi. Safevilerin yıkılışıyla İran Şiiliği, kendisine devlette rakipsiz üstünlük veren hanedanın korumasını kaybetti. O kaotik koşullarda Nadir Şah, başkenti Meşhed olan kendi Afşarlar hanedanını kurmayı başardı. Nadir Şah (h. 1148-1160/1751-1794) devrinde Oniki İmamcı Şiilik daha ciddi bir gerileme yaşadı; çünkü Nadir Şah Sünni İslama bağlıydı ve Oniki İmamcı Şiiliği ya da onun Caferi fıkıh mezhebini, en fazla dört Sünni fıkıh mezhebine eşit bir mezhep kabul edebilirdi. Nadir Şah'tan sonra İran'a, kendi topraklarında Oniki İmamcı Şiiliğe büyük saygı gösteren Kerim Han Zend'in kurduğu kısa ömürlü Zend hanedanı (1164-1209/1751-1794) egemen oldu. Zendlerin kökünü de Kaçarlar kazıdı; bir Türkmen aşiretine mensup olan Kaçarlar, 1344/1925'e kadar İran'ı yönetecekti. Oniki İmamcı Şiiliğe bağlı olan Ağa Muhammed Han (h. 1193-121/1779-1797) Kaçar egemenliğini iyice yerleştirdi. O sırada Oniki İmamcı ulema herhangi bir hanedan ya da devlet desteğinden oldukça bağımsızlaşmıştı ve o sırada mabetlere zarar vermeyen Sünni Osmanlıların kontrolünde olan Irak'ın türbe kentlerine (*atebat*) sığınabiliyorlardı. Bu tür çalkantılı ve istikrarsız siyasal koşullar altında Oniki İmamcı fıkhın Ahbari okulu İran, Irak ve bazı Arap ülkelerinde son bir kısa canlanma dönemi yaşadı.

Oniki İmamcı Şiiliğin İran'da oldukça yaygınlaştığı 12./18. yüzyılın ikinci yarısında, Usuli öğreti, dinsel incelemelerini tamamladıktan sonra Kerbela'da kalan İsfahanlı Muhammed Bakır Bihbehani'de (ö. 1208/1793) yeni bir savunucu buldu. *Kitâbü'l-İctihâd ve'l-ahbâr* ve diğer eserlerinde Bihbehani içtihadı savundu ve Usuli öğretiyi yeniden ifade etti. Irak'ta ve İran'da Ahbarilere karşı savaşı başarıyla yönetti, onlara "kâfir" bile dedi. Bir anlamda Bihbehani, ondan sonra Oniki İmamcı Şiilikte ağırlıklı olacak Usuli okulun canlandırıcısı sayılabilir. Ahbariler, konumlarını, İran'da küçük bir istisna hariç, Oniki İmamcı Şiilikte egemen fıkıh okulu olarak ortaya çıkan Usulilere kaptırdı. Bu durum, İran'ın Kaçar hükümdarları döneminde Oniki İmamcı ulemanın otoritesinde eşi görülmemiş bir güçlen-

meye ve modern zamanda, içtihat ve taklidin Oniki İmamcı fıkıh yapısının tam merkezine yerleştirilmesine yol açtı. Ahbari tutum kısa bir süre, ikinci Kaçar hükümdarı Feth Ali Şah (h. 1212-1250/1797-1834) döneminde ve Mirza Muhammed Emin Ahbari tarafından canlandırıldı; sonunda Irak'a sürgün edilen Mirza Muhammed Emin Ahbari, orada 1233/1818'de Usuli bir güruh tarafından öldürüldü. Günümüzde bilinen azınlık Ahbari Oniki İmamcı cemaatler Basra'da, Huzistan eyaletinin güneybatısında ve Bahreyn'de bulunmaktadır.

1215/1800'den Günümüze

İçtihadı ve taklidi savunan Usuli okul, modern dönemle örtüşen beşinci ve son evrede Irak'ta ve İran'da yaygın bir hâkimiyet kazandı ve Oniki İmamcı Şiilik, özellikle fıkhi bakımından şimdiki biçimini aldı. Usuli ulemanın zaferine, 19. yüzyılda Kaçar İran'da ulemanın hiyerarşik bir müçtehitler sınıfına dönüşmesi eşlik etti. Fıkıh usullerine (*usulü'l-fikh*) ilişkin bilgileri temelinde seçilen bir grup vasıflı âlimin içtihat uygulamasına, bağlayıcı kararlara ulaşmasına izin verildi. Aynı zamanda sıradan Oniki İmamcılar, *merci-i taklid*, "üstün örnek" ya da "taklit kaynağı" olarak tanımlanan vasıflı müçtehidi takip edecekti. Bu nedenle Usuli okulun zaferi, Oniki İmamcı Şii cemaati, taklit etmeye mecbur olan "mukallitler" ve içtihat oluşturma vasfına sahip "müçtehitler" olarak ikiye böldü. Bu koşullarda rehberlik kaynağı olarak bir müçtehidin ya da bir merci-i taklidin seçimi, esas olarak üstün derecede bilgi ve dindarlığa dayanmaktaydı. Bir merci-i taklid ölünce, yeni birini seçmek zorunlu oluyordu; çünkü yalnızca yaşayan bir müçtehidin kararları taklidin koşullarını yerine getirir ve bağlayıcıdır. Sonuç olarak, *taklid* ve *merciyat* kurumları sürekli yenilenir.

İlk olarak her müçtehit bir merci-i taklid olabilirdi; ama pratikte herhangi bir zamanda yalnızca biri ya da çok azı öyle sayılmıştır. Kaçar hükümdarlar, Safevilerden farklı olarak, Alii bir soy iddiasında bulunmadılar ve gizli imamı temsil etme iddiasında bulunamazlardı; bu rol artık fakihlere devredilmişti ve hükümdarların kendileri de mukallitti. Bu anlamda Kaçar

hükümdarların otoritesi, ulemanın otoritesinin hizmetindeydi ve bu durum, Kaçar monarşisi ile ulema arasında sürekli gerilimlere neden oldu; bu da bir grup ulemanın 1906-1911 Meşrutiyet Devrimine katılmasına yol çatı. Devrimin sonucunda bir danışma meclisi kuruldu ve şahın despotik otoritesi sınırlandı.[33] Bununla birlikte şeriat merkezi bir yer işgal etmediği için meşruti monarşiye karşı çıkan Şeyh Fazlullah Nuri (ö. 1909) gibi müçtehitler de vardı.

Ferâidü'l-usûl adlı önemli bir fıkıh kitabının yazarı olan Şeyh Murtaza Ensari (ö. 1281/1864), yalnızca İran ve Irak'ta değil, Arap topraklarında ve Hindistan'da da neredeyse bütün Oniki İmamcı cemaat için en yüksek ya da tek merci-i taklid konumuna ulaşan ilk kişiydi.[34] Önce İran'da, ardından Irak'ta yaşayan Ensari, anlamlı bir otorite ve siyasal nüfuz elde etti. *Atebat*, Kaçar dönemi boyunca ve sonrasında önemli bir yer tutmaya devam etti; Oniki İmamcı ziyaretçilerin düzenli olarak toplandığı Irak'ın bu türbe kentlerinde, özellikle Necef'te, Oniki İmamcı âlimler uzun dönemler eğitim görür ve yetişirdi. Kaçar otokrasisine muhalefet de, bu dinsel merkezlerden örgütlendi. Ensari'nin ölümünden sonra, Mirza Hasan Şirazi'ye (ö. 1312/1895) kadar başka hiçbir müçtehit tek merci olma konu-

---

33 Modern İran'da ulema ile devlet arasındaki ilişkiler konusunda *bkz.* H. Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period* (Berkeley, 1969); "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran," Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500* (Berkeley, 1972) içinde, s. 231-255; "Religious Forces in Eighteenth-and Nineteenth-Century Iran," *Cambridge History of Iran*, cilt 7 içinde, s. 705-731.

34 *Bkz.* Juan R. Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar," Nikki R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution* (New Haven, 1983) içinde, s. 33-46; S. Murata, "Ansari, Mortaza," *EIR*, cilt 2, s. 102-103. Ayrıca *bkz.* Ahınad Kazemi Moussavi, "The Establishment of the Position of *Marja'iyyat-i Taqlid* in the Twelver-Shi'i Community," *Iranian Studies*, 18 (1985), s. 35-51; A. Amanat, "In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism," S. Amir Arjomand, ed., *Authority and Political Culture in Shi'ism* (Albany, NY, 1988) içinde, s. 98-132; ayrıca Amanat, *Apocalyptic Islam*, s. 149-178; J. Calmard, "Mardja'-i Taklid," *EI²*, cilt 6, s. 548-556.

muna ulaşamadı. Şirazi, İngilizlere sayısız kârlı imtiyaz veren Nasırüddin Şah (h. 1264-1313/1848-1896) döneminde bir İngiliz tütün tekeli kurulduktan sonra, 1308/1891'de çıkarılan bir fetvayla İran'da tütün kullanımını başarıyla yasaklayarak makamının siyasal gücünü sonuna kadar kullandı.[35]

Bu arada ulema, gizli imamın çeşitli ayrıcalıklarını giderek kendine mal etmişti. Bu ayrıcalıkların arasında gaybet sırasında *hums* ve diğer dinsel vergileri toplamak da vardı. Kaçar döneminde *hums*, her merci-i taklidin yardımcıları tarafından onun mukallitlerinden düzenli olarak toplanır ve bölüştürülürdü. Ayrıca bu ruhani rical dinsel vakıflardan önemli gelir elde etmekteydi ve bu durum, ulemanın devlet hazinesinden bağımsız yaşamasını olanaklı kılmaktaydı. Oniki İmamcı teokrasinin kendine mal ettiği diğer gizli imam ayrıcalıkları cuma namazlarını kıldırmak, hutbe okumak ve Kuran'da belirtildiği gibi bedensel cezalar (*hudud*, tekili *had*) vermekti. Son olarak müçtehitler kâfirlere cihat ilan etme hakkını da kendilerine mal etmişlerdi. Feth Ali Şah, iki kez bu tür dinsel baskılar altında Rusya'ya savaş açtı ve Güney Kafkasya'da Rusya'ya geniş topraklar kaptırdı. Ulemanın otoritesi sürekli arttıkça, bir kişiyi Müslüman statüsünden yoksun bırakıp, kâfir durumuna düşüren tekfir suçlamasını kullanmaya başladılar.[36]

---

35 Nikki R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892* (Londra, 1966) ve Ann K. S. Lambton, "The Tobacco Régie: Prelude to Revolution," *Studia Islamica*, 22 (1965), s. 119-157 ve 23 (1966), s. 71-90; her iki makale ayrıca *Qajar Persia: Eleven Studies* (Londra, 1987) içinde, s. 223-276.

36 Bu konularda *bkz.* N. Calder, "Zakat in Imami Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.," *BSOAS*, 44 (1981), s. 468-480; "Khums in Imami Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.," *BSOAS*, 45 (1982), s. 39-47; her iki makale ayrıca *Interpretation and Jurisprudence in Medieval Islam*, ed. J. Mojaddedi ve A. Rippin (Aldershot, 2006) içinde, makale XVII ve XVIII; A. Sachedina, "Al-Khums. The Fifth in the Imami Shi'i Legal System," *Journal of Near Eastern Studies*, 39 (1980), s. 275-289; Ann K. S. Lambton, "A Nineteenth Century View of *jihad*," *Studia Islamica*, 32 (1970), s. 181-192; E. Kohlberg, "The Development of the Imami Shi'i Doctrine of *jihad*," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 126 (1976), s. 64-86; ayrıca *Belief and Law* içinde, makale XV; Halm, *Shi'ism*, s. 98-105.

Bu sırada İran'da ve Irak'ta önemli bir batını kelam okulu ortaya çıkmıştı. Şeyhiyye olarak bilinen bu okulun kurucusu, erken Kaçar döneminin önde gelen Oniki İmamcı âlimlerinden Şeyh Ahmed Ahsai'ydi (ö. 1241/1826). Şeyh Ahmed ömrünün ilk yıllarını memleketi Bahreyn'de geçirdikten sonra Irak'a yerleşti; ardından 1221/1806'da İran'a göçtü ve ömrünün geri kalan kısmının çoğunu orada geçirdi. Şeyh Ahmed gençliğinden itibaren on iki imama ilişkin bir dizi rüya ve hayal görmeye başladı; bu yüzden Kuran ve hadis konusunda ayrıcalıklı bir anlama yetisine sahip olduğunu iddia etti. Şiiliğin batını yanlarını vurgulayan Şeyh Ahmed Ahsai, Hazreti Muhammed'in miracına ve kıyamete ilişkin fiziksel değil, daha çok ruhsal bir yorum da geliştirdi. Şeyhi öğreti başlangıçta, İsfahan okulunun teosofik ve irfani Şiiliği ile zayıflayan Ahbari eğilimlerin bir sentezini temsil etmekteydi; kozmolojik, gizli-İsmaili ve esrarlı öğretilerin yanı sıra sezgisel bilgiye de özel önem verirdi. Ne var ki, zamanla Şeyhilik, fıkıh konularına hiçbir zaman doğrudan ilgi göstermese de, Oniki İmamcı Şiiliğin Usuli okuluyla belli bir öğretisel uzlaşmaya vardı.

Şeyh Ahmed Ahsai'nin ilk popülerliği, Kazvin'de ve diğer yerlerde bir kısım ulemanın kıskançlığı ve muhalefetiyle sonuçlandı ve ona karşı resmi tekfir ilan edilmesine yol açtı. Bu olumsuz koşullar altında Şeyh Ahmed son yıllarını esas olarak Kerbela'da geçirdi. Onun yerine Şeyhiyye'nin liderliğine, Kerbela'da kalan genç bir müjtehit, Seyyid Kazım Reşti (ö. 1259/1844) geçti. Onun ölümünden sonra birkaç kişi Şeyhiyye'nin liderliği iddiasında bulundu. Ama Kaçar ailesinin bir mensubu olan Hacı Muhammed Kerim Han Kirmani (ö. 1288/1871) genel kabul gördü. Ondan sonra, merkezi İran'ın Kirman eyaletinde bulunan Şeyhilerin liderliği, Kirmanlı İbrahim ailesinde, Hacı Muhammet Kerim Han'ın, Şeyhilerin genellikle "Serkar Ağa" diye hitap ettiği torunlarında kaldı. Şeyhiler esas olarak elyazması biçiminde kalan çok miktarda yazı üretmiştir.[37]

[37] Şeyhiyye konusunda, *bkz.* Corbin, *En Islam Iranien*, cilt 4, s. 205-300; ayrıca *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, çev. N. Pearson (Princeton, 1977), s. 180-266, birçok Şeyhi

Kaçar İran'ın Oniki İmamcı Şii bağlamı, Babilik ile onun ikiz halefi Ezelilik ve Bahailiğin doğuşuna da tanık oldu. 1260/1844'te, on ikinci imamın gaybetinden tam 1000 hicri yıl sonra, Kerbela'da Şeyhi lider Seyyid Kazım Reşti'nin eski öğrencilerinden Seyyid Ali Muhammed Şirazi, gizli on ikinci imamın yakında ortaya çıkacağını söyledi ve Şiraz'da kendisini imamın "kapı"sı (*bab*), yani gizli imam ile cemaati arasında aracı ilan etti. Ama çok geçmeden iddiasının mahiyetini değiştirdi ve on ikinci imam ya da bizzat Mehdi olduğu öne sürüldü. Bir süre sonra artık genellikle Bab olarak tanınan Seyyid Ali Muhammed İslami şeriatı ortadan kaldırdı ve kendisini yeni bir kitabi vahyin ve ilahi hukukun alıcısı ilan etti. Bu iddialar Oniki İmamcı ulemanın sert muhalefetiyle karşılaştı ve aralarında tartışmalar yaşandı ve Bab 1263/1847'de Azerbaycan'a sürgün edildi. O sırada, İran'ın farklı bölgelerinde Kaçar düzene karşı silahlı bir ayaklanma başlatan ve sayıları giderek artan bir taraftar kitlesi kazanmıştı. Ne var ki, kısa süre sonra 1266/1850'de Bab, sadrazam Mirza Taki Han Emir-i Kebir'in (ö. 1268/1852) emriyle Tebriz'de idam edildi.

Bab'ın öğretilerinden esinlenen Babi hareket, Bab'ın ölümüyle birlikte yok olmadı. Daha 1268/1852'de Bab'ın intikamını almak için Babiler, Nasırüddin Şah Kaçar'a suikast girişiminde bulundu. Bu durum, İran'da Babilere ve önde gelen şahsiyetlerine karşı yaygın bir zulme yol açtı. Babiliği kabul eden birçok önemli şahsiyet başlangıçta Şeyhi olmasına rağmen, Şeyhiliği Babiliğin habercisi saymak yanlış olur. Her neyse, genellikle Subhi Ezel olarak tanınan Mirza Yahya Nuri diye biri, Bağdat'ta

metnin çevirilerini içerir; M. Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse, NY, 1982), s. 37-86; Juan R. Cole, "Casting Away the Self: The Mysticism of Shaykh Ahmad al-Ahsa'i," R. Brunner ve W. Ende, ed., *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History* (Leiden, 2001) içinde, s. 25-37; M. A. Amir-Moezzi, "An Absence Filled with Presences: Shaykhiyya Hermeneutics of the Occultation," *Spirituality of Shi'i Islam* içinde, s. 461-485; Z. Ebrahimi, "Al-Ahsa'i," *EIS*, cilt 3, s. 362-367; A. Eschraghi, "Kazem Rasti," *EIR*, cilt 16, s. 201-205; ve D. M. MacEoin, "Shaykhiyya," *EI²*, cilt 9, s. 403-405.

Babilerin liderliğini üstlendi. Ama 1280/1863'te onun üvey kardeşi Mirza Hüseyin Nuri, Bağdat'ta Bahaullah unvanıyla Bab'ın gerçek halefi olduğunu iddia etti. Bab'ın halefliğiyle ilgili anlaşmazlık Babileri ikiye böldü: Bab'ın özgün öğretilerine bağlı olan Subhi Ezel'in (ö. 1330/1912) peşinden giden Ezeliler ile yeni bir dini savunan ve kendisini ilahinin zuhuru (*mazhar-ı ilahi*) ilan eden Bahailer. Bu arada, Irak'taki Osmanlı yetkilileri iki kardeşi önce Kıbrıs'a sonra Filistin'de Akka'ya sürgün etti; ama taraftarları İran'da kaldı. Babilerin büyük çoğunluğu sonunda Bahailere katıldı; Ezeli Babilik ise durgunlaştı ve sonunda önemsiz ve oldukça kapalı bir gruba dönüştü.[38] Daha sonra Bahailik İran'da Yahudi ve Zerdüşti cemaatlerden de dönme aldı. Bağımsız bir din olarak Bahailik, Şiiliğe ya da herhangi bir İslami geleneğe mensup sayılamaz. Bahaullah'ın halefleri yönetiminde Bahailik, karışık küresel örgütlenmesiyle bütün kıtalara yayıldı.

Kaçar döneminin son on yıllarında Şii din adamları topluğu, İran'da nüfuz sahibi ve ülkenin kamusal işlerine aktif katılan önemli bir toplumsal sınıfa dönüşmüştü. Ulemanın siyasal faaliyetleri, 20. yüzyılın başında, seçilmiş bir meclise ve bir anayasaya (kanun-i esasi) sahip bir meşruti monarşi sistemiyle sonuçlanan İran Meşrutiyet Devrimine katılmalarıyla doruğa ulaşmıştı; bunlar Ortadoğuda eşi görülmemiş başarılardı. İlk meclis 1906'da Tahran'da toplandığında, üyelerinin yaklaşık yüzde 20'si ulemadan oluşmaktaydı. İran'ın o sırada önde gelen müçtehitleri, 1910'da suikastla öldürülen Seyyid Abdullah Bihbehani ve Ayetullah (Allah'ın işareti) unvanını alan ilk müçtehit olan Seyyid Muhammed Tabatabai, ayrıca Irak'ta oturan birçok âlim, İran monarşisinin mutlakıyetçiliğine son veren Meşrutiyet Devriminin başarısına katkıda bulundu.[39]

38 *Bkz.* A. Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850* (Ithaca, NY, 1989); Bayat, *Mysticism and Dissent*, s. 87-131; D. M. MacEoin, "Babism," *EIR*, cilt 3, s. 309-317.

39 İran Meşrutiyet Devrimine ilişkin klasik eser: Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909* (Cambridge, 1910). Ayrıca *bkz.* Abdul-Hadi Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran* (Leiden, 1977); Vanessa Martin, *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906*

Pehlevi hanedanının (1925-1979) kurucusu Rıza Şah'ın iktidara gelmesiyle birlikte, İran'ın modern tarihinde ve ülkenin din-devlet ilişkilerinde yeni bir evre başladı.[40] Başlangıçta, İran'da Rusların örgütlediği Kazak Tugayında bir subay olan Rıza Han, Kaçarların sonuna işaret eden İngiliz destekli 1921 darbesine katıldı. Laiklikte ve modernleşmede rol modeli olarak, Türk cumhuriyetinin kurucu babası Mustafa Kemal Atatürk'ü (1881-1938) taklit eden karizmatik bir asker olan Rıza Han, kısa sürelerle savaş bakanlığı ve başbakanlık yaptıktan sonra hızla konumunu sağlamlaştırdı. 1925'e gelindiğinde, son Kaçar hükümdar Ahmed Şah'ı (h. 1909-1925) tahttan indirip, İran'da bir cumhuriyet ilan etmeye hazırdı. Ne var ki, önde gelen ulemanın, Türkiye'de Atatürk'ün benimsediği tipte laik devletçiliğe yol açacağını düşündükleri cumhuriyetçiliğe inatçı muhalefeti nedeniyle, Rıza Han monarşi alternatifine yöneldi ve 1925'te Kaçar hanedanını tahttan indirip kendini şah ilan etti.

Daha sonra Rıza Şah İran'ın çeşitli bölgelerine kanun ve düzeni geri getirip ülkeyi modernleştirmeye geçince, o zamana kadar İran toplumunda ulemanın ayrıcalıklı konumuna sistematik saldırısına başlayarak, yaşamsal gelir kaynaklarını doğrudan ya da dolaylı olarak ortadan kaldıran ve toplumsal-siyasal etkilerini kısıtlayan bir dizi politika benimsedi.[41] Özellikle, daha

---

(Londra, 1989); Ann K. S. Lambton, "The Persian 'Ulama and Constitutional Reform," Fahd, ed., *Le Shi'isme Imamite* içinde, s. 245-269; ayrıca Lambton, *Qajar Persia*, s. 277-300; M. Litvak, "Madrasa and Learning in Nineteenth-Century Najaf and Karbala," Brunner ve Ende, ed., *Twelver Shia in Modern Times* içinde, s. 58-78; S. Amir Arjomand, "The 1906-07 Iranian Constitution and the Constitutional Debate on Islam," *Journal of Persianate Studies*, 5 (2012), s. 152-174; H. Algar, "'Abdallah Behbahani," *EIR*, cilt 1, s. 190-193.

40 *Bkz.* C. Ghani, *Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Collapse to Pahlavi Rule* (Londra, 1998); H. Katouzian, *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis* (Londra, 2000).

41 20. yüzyılda İran'da ulema-devlet ilişkileri konusunda daha fazlası için *bkz.* S. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Albany, NY, 1980); Michael M. J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, MA, 1980); H. Algar, "Religious Forces in Twentieth-Century Iran," in *Cambridge*

önce esas olarak din adamlarının denetiminde olan ülkenin yargı ve eğitim sistemlerinden ulemayı dışlayacak bir dizi yasa çıkardı. Örneğin 1920'lerin sonunda yurttaşlık ve ceza yasalarının çıkarılmasıyla, şeriat mahkemelerinin yerini 1927'de kurulan Adalet Bakanlığına bağlı laik mahkemeler aldı ve 1936'dan itibaren, Tahran Üniversitesi kurulduktan sonra, yalnızca onaylı akademik diploma sahibi hukukçular ülkenin yargı sisteminde yargıçlık yapabildi. Aynı zamanda her düzeyde laik eğitime geçildi ve çeşitli tipte dinsel mektep ve medreseler kısa sürede ortadan kayboldu ya da durgunlaştı.

İmam Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilişini anma törenleri de dahil, açık alanda dinsel törenlerin resmen yasaklanması da, din adamlarına yapılan ciddi bir ayıptı. Bir ayıp da 1936'da yapıldı; kadınların geleneksel İran peçesi (*çader*) giyerek sokağa çıkmaları yasaklandı. Aşağı yukarı aynı sırada hükümete, dinsel vakıfların yönetimine gerektiğinde karışma yetkisi verildi ve bütün noterlik işlemleri de din adamlarından alındı; bütün bunlar, din kurumuna akan gelirleri kesen önlemlerdi. Dahası Rıza Şah'ın diktatörlük rejimi, diğer toplumsal sınıfların mensupları gibi sürgün edilebilen, hapse atılabilen ya da öldürülebilen Seyyid Hasan Müderris (ö. 1937) gibi din adamlarına herhangi bir ayrıcalıklı istisna tanımadı. Bununla birlikte Rıza Şah'ın Türkiye'de Atatürk'ün yaptığı gibi ulemanın kökünü kazıma niyetinde olduğunu gösteren hiçbir kanıt yoktur.

Merci-i taklid kabul edilenler de dahil, bir bütün olarak ulema, Rıza Şah'ın ruhban karşıtı politikalarına ve konumlarına yapılan tecavüzlere yönelik sessiz bir tutum benimsedi. Bu dönemde ulema kampındaki ana gelişme, Necef'teki Seyyid Ebu'l-Hasan Müsevi el-İsfahani (ö. 1946) ve Mirza Muhammed Hüseyin en-Naini'nin (ö. 1936) yanı sıra merci kabul edilen tek İranlı müçtehit olan Şeyh Abdülkerim Hairi Yezdi'nin çabalarıyla Kum'da dinsel öğretim kurumunun (*havze-i ilmiye*) canlanması ve genişlemesiydi. Hairi, başlangıçta Kum'a yakın

---

History of Iran, cilt 7, s. 732-764; M. Faghfoory, "Ulama-State Relations in Iran: 1921-1941," *IJMES*, 19 (1987), s. 413-432.

Erak kentinde ders veriyordu; orada, aralarında gelecekte İslam Devriminin lideri olacak genç Ruhullah Humeyni de bulunan bir grup mürit ve öğrenci edinmişti. 1920'lerin başında Hairi, Kum'a taşındı ve 1937'de ölene kadar orada ders verdi. Esas olarak Hairi'nin çabaları sayesinde Kum, bir Şii eğitim ve öğretim merkezi olarak hızla Necef'in ve Kerbela'nın alternatifi oldu. Hairi, öğrencisi ve geleceğin tek mercii Ayetullah Burucirdi gibi siyasete bulaşmadı; ama daha sonra eylemci dinsel lider olan öğrenciler yetiştirdi. Fiilen Hairi'nin kurduğu Kum'daki ilim okulu (*havze-i ilmiyye*), zamanı geldiğinde, Ayetullah Humeyni'nin önderliğinde İslami militanlığın kalesi olacaktı. Toplumda tamamen marjinalleştirilen ulemaya baskı dönemi, İkinci Dünya Savaşı sırasında 1941'de Müttefikler Rıza Şah'ı oğlu Muhammed Rıza Şah lehine tahttan feragat etmeye mecbur edince son buldu.

İkinci Pehlevi hükümdar döneminde Şii din adamlarının tarihine ilişkin ayrıntılı bir anlatım bu bölümün kapsamını aşar. Bununla birlikte sonunda İran'da bir İslam cumhuriyetinin kurulmasına yol açan belli gelişmeleri ele alacağız. Muhammed Rıza Şah döneminin(1941-1979), siyasal partilerin ve medyanın tekrar özgürce çalışabildiği ilk on yılında din adamları da, geleneksel ayrıcalıklarının en azından bir kısmını geri almaya başladı. 1947'de, oldukça bilgili din âlimi Ayetullah Hüseyin Tabatabai Burucirdi, dünyadaki Oniki İmamcı Şiilerin tek merci-i taklidi olarak ortaya çıkmıştı; 1962'de ölene kadar bu unvanını korudu.[42] Kum'daki ilim okulu (*havze*), Şii-Sünni uzlaşmasını sağlamak için de çeşitli girişimlerde bulunan Burucirdi'nin önderliğinde gelişip güçlendi. Ne var ki, Ayetullah Burucirdi de siyasal faaliyetten uzak durdu. Aslında 1949'da Kum'da, İran'da din adamlarının rejim karşıtı siyasal faaliyete girmelerini önlemeye çalışan bir ulema toplantısı düzenledi. Bu arada İran'da radikal dinsel-siyasal programlara sahip çok sayıda İslami örgüt ortaya çıkmıştı. Siyasal sahnede aktif bir rol oynayan

---

42 A. Hairi, "Burudjirdi," *EI*², cilt 12, Ek, s. 157-158; H. Algar, "Borujerdi, Hosayn Tabataba'i," *EIR*, cilt 4, s. 376-379.

Ayetullah Seyyid Ebu'l-Kasım Kaşani'nin (ö. 1962) manevi önderliğinde 1945'te kurulan, 20. yüzyıl İranında İslami bir devlet kurma hedefine ve bu hedefe ulaşmak için radikal bir stratejiye sahip ilk grubu temsil eden Fedaiyyan-ı İslam (İslamın Fedaileri) bu örgütlerden biriydi. Ayetullah Burucirdi Kum'da Fedaiyyan-ı İslam'ın faaliyetlerinden hoşnutsuzluğunun ifade ederken, genç Ruhullah Humeyni'nin grupla ilişkisi vardı.[43]

Ayetullah Burucirdi'nin ölümünden sonra, yine önde gelen çok sayıda müçtehit kendi mukallitleri tarafından eşzamanlı olarak merci kabul edildi; hiçbiri diğerlerine üstünlük sağlayamadı. Çok geçmeden Ayetullah Seyyid Ruhullah Musevi Humeyni, bu seçkin müçtehitler grubu arasında merci kabul edilecekti.[44] Parlak bir âlim, karizmatik bir lider ve kusursuz bir stratejist olan Humeyni, 1922'de yirmi yaşındayken hocası Şeyh Abdülkerim Hairi'nin peşinden Kum'a gitmişti. Kum'da yeni canlanan ilahiyat okulundaki çalışmalarında Humeyni, fıkha ek olarak Şii irfan ve felsefe alanında da zirveye tırmandı. Bununla birlikte siyasal faaliyete başından beri eğilimliydi. Daha 1944'te, din adamlarına yöneltilen saldırılara karşı Şii hiyerarşiyi savunmak için yazılan ve *velayet-i fakih* öğretisinin nüveleri ile Rıza Şah'ın politikalarının bir eleştirisini de içeren *Keşfü'l-esrar* adlı risalesinde radikal düşüncelerini ifade etmişti.

Humeyni'nin Pehlevi rejimine karşı açık kampanyası 1963'te hızlandı. O sırada İran'da rejime ruhban muhalefetinin bir damarı, Kum'daki Feyziye Medresesindeki derslerinde ve konuşmalarında Şah'ı ve Beyaz Devrim denilen reform paketini açıkça eleştiren Humeyni'nin liderliğinde güçlenmişti. Kum'da güvenlik güçleri ile ilahiyat öğrencileri (*tullab*) arasındaki çatışmalardan ve Tahran'da Humeyni'nin kentli destekçilerinin

43 Y. Richard, "Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic," Nikki Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran* içinde, s. 101-124; F. Kazemi, "State and Society in the Ideology of the Devotees of Islam," *State, Culture and Society*, 1 (1985), s. 118-135; "Feda'ian-e Eslam," *EIR*, cilt 9, s. 470-474. Ayrıca *bkz.* A. Rahnema, "Kašani, Sayyed Abu'l-Qasem," *EIR*, cilt 15, s. 640-647.

44 B. Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah* (Londra, 1999); S. A. Arjomand, "Khumayni, Sayyid Ruh Allah Musawi," *EI²*, cilt 12, Ek, s. 530-531.

kanlı bir biçimde ezilmesinden sonra Humeyni tutuklandı ve 1964'te Türkiye'ye, ardından Necef'e sürgün edildi ve 1978'e kadar Necef'te kaldı. 1963'teki gösteriler şiddetle bastırıldıktan sonra Humeyni merci-i taklid kabul edildi.

Humeyni, Irak'taki sürgün yıllarında siyasal faaliyetlerini ve İran içinde çeşitli dinsel gruplarla gizli ilişkilerini sürdürdü. 1970'te Necef'te İslami yönetim üzerine bir dizi ders verdi. Bu yenilikçi dersler Beyrut, Necef ve Kum'da *Hükumet-i İslami* başlığı ve *velayet-i fakih* alt-başlığıyla yayımlandı.[45] *"Ulema/fukaha"*nın on iki imamın siyasal otoritesinin varisi olduğunu savunan velayet-i fakih öğretisi, gelecekte İran İslam Cumhuriyeti anayasasının köşe taşı işlevi görecekti.

Ayetullah Humeyni'ye göre, yönetme hakkı on ikinci imamın gaybeti sırasında imamlardan fakihlere (*fukaha*) geçer; çünkü ilahi vahyi ve şeriatı en iyi onlar bilir ve bu hak, bir hükümet kurmayı başarırsa tek bir fakihe geçer. Aksi takdirde, İslami bir yönetim kurmak kolektif olarak fakihlerin görevidir. Bu nedenle *velayet-i fakih* öğretisi, *"ulema/fukaha"*nın siyasal otoritenin

---

45 Ayatullah R. Khumayni, *Hukumat-i Islami ya vilayat-i faqih* (Necef, 1391/1971); İngilizce çeviri, "Islamic Government," R. Khumayni, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, çev. H. Algar (Berkeley, 1981) içinde, s. 25-166. *Velayet-i fakih* konusunda bazı incelemeler için *bkz.* N. Calder, "Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition," *Middle Eastern Studies*, 18 (1982), s. 3-20; *Interpretation and Jurisprudence* içinde, makale XIX; H. Enayat, "Iran: Khumayni's Concept of the 'Guardianship of the Jurist'," J. Piscatori, ed., *Islam and the Political Process* (Cambridge, 1982) içinde, s. 160-180; G. Rose, "*Velayat-e Faqih* and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini," Nikki Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran* içinde, s. 166-188; Said A. Arjomand, "Ideological Revolution in Shi'ism," Arjomand, ed., *Authority and Political Culture in Shi'ism* içinde, s. 178-209; ayrıca "Authority in Shiism and Constitutional Development in the Islamic Republic of Iran," Brunner ve Ende, ed., *Twelver Shia in Modern Times* içinde, s. 301-332; A. Amanat, "From *ijtihad* to *wilayat-i faqih*: The Evolving of the Shi'i Legal Authority into Political Power," A. Amanat ve F. Griffel, ed., *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context* (Stanford, 2007) içinde, s. 120-136; ayrıca *Apocalyptic Islam* içinde, s. 179-196; S. Akhavi, "Contending Discourses in Shi'i Law on the Doctrine of *Wilayat al-Faqih*," *Iranian Studies*, 29 (1996), s. 229-268.

en yüksek konumuna yükselişini rasyonelleştirirken Pehlevi rejiminin meşruiyetini çürütmekteydi. Ayetullah Humeyni, aynı zamanda, içtihat ilkesini dar yorumladıkları ve Şii fıkhın ibadet yanlarıyla meşgul oldukları için geleneksel Oniki İmamcı din adamlarını da eleştirdi.

Ayetullah Humeyni, başlangıçta çok fazla bilinmeyen böyle bir öğreti temelinde, eşi görülmemiş mahiyette ve kapsamda devrimci hareketi örgütledi ve yönetti. Halkçı bir strateji kullanarak Pehlevi rejiminin her hatasından yararlandı ve her siyasal grup ya da partiyle işbirliğine gitti –geniş tabanlı İslami hareketinin nihai başarısına sonsuz katkıda bulunan faktörler.[46] Ayetullah Humeyni Şubat 1979'da, Muhammed Rıza Şah (ö. 1980) ayrıldıktan kısa süre sonra Tahran'a zaferle döndü ve İran'da Pehlevi monarşisini ortadan kaldırıp İslami bir cumhuriyet kuran İslam Devriminin ilk evresini tamamladı. Ondan sonra Humeyni'ye artık, diğer merciler gibi Ayetullah ya da Büyük Ayetullah (*Ayetullah el-Uzma*) değil, İmam denildi; artık İslam Devriminin rehberi ve İran'da yarattığı İslam devletinin *veli-i fakihi* kabul edilmekteydi –Humeyni'ye verilen bu rütbeler, "merci-i taklid"den üstün rütbelerdi. Modern zamanda, dinsel hiyerarşide Oniki İmamcı ulemaya farklı unvanlar verilmiştir. Merci-i taklid olma yolunda olan müçtehit, normalde Ayetullah ve daha yakın zamanda Büyük Ayetullah unvanı taşımaktadır. Daha alt düzey müçtehitlere de Ayetullah deniliyor; müstakbel müçtehitlere de Hüccetü'l-İslam (İslamın delili) deniliyor.

İçtihat ilkesi ilk açıklandığından bu yana Oniki İmamcı ulemanın otorite/iktidar paradigmasında tarihsel evrim, gizli imamın tam temsilcisi (*naib-i imam*) olarak kavranan *veli-i*

[46] İran İslam Devrimi üzerine literatür oldukça geniştir. Önceki notlarda anılan kaynaklara ek olarak burada yalnızca aşağıdaki İngilizce eserlerden söz edebiliriz: Said A. Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (Oxford, 1988); E. Abrahamian, *Iran Between two Revolutions* (Princeton, 1982); Sh. Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution* (Londra, 1985); Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven, 1981); Nikki R. Keddie ve E. Hooglund, ed., *The Iranian Revolution and the Islamic Republic* (Ann Arbor, MI, 1982).

fakih lideriyle teokratik bir İslam devletinin kurulmasıyla uç ve nihai sonucuna ulaşmıştı. Böyle bir devlette, genel olarak Oniki İmamcı ulema ve özel olarak lider(ler)i, sınırsız bir siyasal yetkiye sahip benzersiz bir dinsel otorite konumu kazanacaktı. İmam Humeyni 1989'da ölünce, o sırada üst düzeyde bir müçtehit olmayan, ama İslam Cumhuriyeti'nde oldukça aktif olan Seyyid Ali Hamaney rehber ve veli-i fakih konumuna geçti, ama selefinden daha az manevi otoriteyle. Aynı zamanda diğer müçtehitler, merci-i taklid olarak artık daha kolay itibar kazanmaktaydı; bunların arasında, Maraşi (ö. 1991), el-Hui (ö. 1992), Gülpayigani (ö. 1993), Eraki (ö. 1994) ve es-Sistani gibi Büyük Ayetullahlar vardı.

Daha önce de belirtildiği gibi, Arap dünyasının birçok yerinde Sünni yöneticilerin baskıcı politikalarına maruz ve farklı siyasal kaderler altında Oniki İmamcı Şii cemaatler de gelişip güçlendi.[47] Şiiliğin beşiği Irak'ta Şiilerin ve liderlerinin, İran'daki Şii yapıyla geleneksel olarak yakın bağları vardı. Irak'ın türbe kentleri, özellikle Necef ve Kerbela, 20. yüzyılın ortasına kadar tartışmasız Şii öğrenim merkezi işlevi gördü. Bununla birlikte bu merkezler, yalnızca sürekli ziyaretçi akışıyla değil, İran'da ve Hindistan'da zengin bireylerin ve hükümetlerin de sağladığı

47 Arap topraklardaki Oniki İmamcı cemaatler ve liderleri konusunda daha fazla ayrıntı için *bkz.* Y. Nakash, *The Shi'is of Iraq* (Princeton, 1994); *Reaching for Power: The Shi'a in the Modern Arab World* (Princeton, 2006); M. Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The 'Ulama' of Najaf and Karbala'* (Cambridge, 1998); F. Ajami, *The Vanished Imam: Musa Al Sadr and the Shia of Lebanon* (Londra, 1986); H. Cobban, "The Growth of Shi'i Power in Lebanon and its Implications for the Future" ve J. Goldberg, "The Shi'i Minority in Saudi Arabia," Juan R. I. Cole ve Nikki R. Keddie, ed., *Shi'ism and Social Protest* (New Haven, 1986) içinde, s. 137-155 ve 230-246; Ahmad N. Hamzeh, *In the Path of Hizbullah* (Syracuse, NY, 2004); Chibli Mallat, *Shi'i Thought from the South of Lebanon* (Oxford, 1988); R. K. Ramazani, "Shi'ism in the Persian Gulf," Cole ve Keddie, ed., *Shi'ism* içinde, s. 30-54; S. Mervin, "The Clerics of Jabal 'Amil and the Reform of Religious Teaching in Najaf Since the Beginning of the 20th Century" ve G. Steinberg, "The Shiites in the Eastern Province of Saudi Arabia (al-Ahsa'), 1913-1953," Brunner ve Ende, ed., *Twelver Shia in Modern Times* içinde, s. 79-86 ve 236-254; Momen, *Introduction to Shi'i Islam*, s. 261-282; Halm, *Shi'ism*, s. 124-132.

dış fonlara bağımlılık geliştirmişti. Aynı zamanda, Birinci Dünya Savaşının sonuna kadar bölgeyi kontrol eden Osmanlılarla başlamak üzere, Irak'ı yöneten Sünni rejimler Iraklı ulemanın etkisini sürekli zayıflattı.

1920'lerden itibaren monarşi ya da cumhuriyetçi rejimler altında Irak'ın Şii uleması, ülkenin yöneticilerinden iyi muamele görmedi. Sonuç olarak, Irak'ta Oniki İmamcı ulema hiçbir zamanı siyasal olarak etkili bir sınıf olarak ortaya çıkmadı. Bu olumsuz koşullar altında birçok âlim sonunda İran'a yerleşti; ayrıca Şii öğrenim merkezi olarak Necef'i geride bırakan Kum'un ilim okulu (*havze*) da birçok âlime çekici geldi. Ayetullah Seyyid Muhsin el-Hekim 1962'den 1970'te ölene kadar Necef'te tartışmasız merci-i taklitti. Daha sonra Hekim ailesinin çeşitli üyeleri Irak'ta Şii liderlik konumuna yükselirken; Ayetullah Muhammed Bakır es-Sadr, Necef'te ders verdi ve Irak'ın Oniki İmamcı cemaati arasında büyük saygı gördü. Yine de 1980'de genellikle Şiilere karşı sert politikalar izleyen Saddam Hüseyin'in emriyle idam edildi. Daha yakın zamanda Büyük Ayetullah Ebu'l-Kasım el-Hui (ö. 1992) ve Necef'teki halefi Ayetullah Ali Sistani, hem Irak'ın hem İran'ın Oniki İmamcıları tarafından merci kabul edilmiştir. Şu anda yaklaşık 31 milyonluk Irak nüfusunun en az yüzde 60'ının, Bağdat'ın yanı sıra Basra'da ve güneyin diğer yörelerinde yoğunlaşmış Oniki İmamcı Şii olduğuna inanılmaktadır.

Lübnan'da Oniki İmamcı Şiiler, güneyde Cebeliamil'in kırsal kesiminde yoğunlaşmıştır; burada bölge nüfusunun yüzde 80 kadarını oluştururlar. Doğu Lübnan'da Bekaa Vadisinde de önemli bir Oniki İmamcı cemaat bulunmaktadır. Safeviler zamanından beri Cebeliamil'in Oniki İmamcıları ile İran arasındaki ilişkiler genellikle yakın olmuştur. Modern zamanda, Necef'te ve Kahire'de eğitim gören Seyyid Abdülhüseyin Şerefeddin, 1957'de ölene kadar bir süre Lübnanlı Şiilerin manevi liderliğini yaptı. 1959'da, ataları Cebeliamil'den gelen İranlı bir müçtehidin oğlu olan Musa es-Sadr Lübnan'a geldi ve buradaki Oniki İmamcıların manevi lideri oldu. Genellikle tanındığı adıyla İmam Musa es-Sadr, ülkenin diğer dinsel cemaatlerinin ar-

kasında topallayan Lübnanlı yoksul Şiilerin yaşam koşullarını iyileştirmek için bıkmadan çalıştı. 1975'te, daha sonra EMEL (Efvac el-Mukaveme el-Lübnaniyye –Lübnan Direniş Tugayları) olarak anılan militan bir Şii örgüt kurdu; örgüt daha sonra İran İslam Cumhuriyeti'nden yardım aldı. Musa es-Sadr, 1978'de Libya'ya yaptığı bir ziyaret sırasında esrarengiz bir biçimde kayboldu.

Şu anda Lübnanlı Oniki İmamcı Şiilerin liderliği, nüfuzlu küçük bir grubun elindedir. Bu bağlamda, 1980'lerin ortasında, İran'daki İslami rejimin yakın müttefiki olan Şeyh Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın (ö. 2010) manevi önderliğinde kurulan ve Hizbullah (Allah'ın Partisi) olarak bilinen Şii örgütlenme özellikle önemlidir. Hizbullah, Lübnan'ın modern tarihinde hem siyasal bir parti olarak hem radikal bir İslami hareket olarak can alıcı bir rol oynamıştır. Hizbullah'ın ideolojik programı, İmam Humeyni'nin açıkladığı *velayet-i fakih* öğretisine desteğin yanı sıra Şii İslama bağlılığı da içerir. Bununla birlikte bireysel üyeler dinsel konularda kendi merci-i taklidini seçmekte serbesttir. 1992'den beri Hizbullah'ın siyasal lideri Seyyid Hasan Nasrallah'tır. Din âlimi olmasına rağmen, *merci* olacak düzeyde değildir; Hasan Nasrallah, İran'da İmam Humeyni'nin halefi Ayetullah Hamaney'in bir müridididir. Lübnan'ın Oniki İmamcı Şiileri, Lübnan'ın Hıristiyan-Müslüman toplam nüfusunun yüzde 60'ını oluşturan 6,4 milyonluk Müslüman nüfusun tahminen yarısını oluşturmaktadır.

Bahreyn'de Şii cemaatlerin ve öğrenim geleneklerinin derin kökleri vardır. Oniki İmamcılar Bahreyn'in bir milyonluk toplam nüfusunun çoğunluğunu oluşturmasına rağmen, ülkenin Sünni aşiret liderleri, özellikle yönetici Halife ailesi tarafından açıkça ve sürekli baskı altında tutulmaktadır. Suudi Arabistan'ın Oniki İmamcı Şiileri, ağırlıklı olarak doğudaki el-Hasa'da (el-Ahsa) yaşıyorlar; burada ortaçağda Karmatiler kendi muhalif Şii devletlerini kurmuştu. Oniki İmamcılar, bu Suudi eyaletin toplam nüfusunun tahminen yarısını oluşturuyorlar. Osmanlılar gittikten sonra Melik İbn Suud (ö. 1953) önderliğinde Vehhabilerin Arabistan'ı yeniden işgal ettiği 20. yüzyılın ilk on yıllarından

bu yana yerel Şiiler, 1932'de resmen kurulan Suudi Arabistan'ın Vehhabi-egemen düzeni altında düşman görülmekte ve aşağılanmaktadır.

1920'lerde Vehhabiler, Medine'de Baki Mezarlığındaki Şii imamların büyük saygı duyulan türbelerini de yıktı.

1938'de Suudi vilayeti el-Hasa'da petrol bulunması, vilayetin büyük Şii cemaatinin yaşamında anlamlı bir iyileşmeyle sonuçlanmadı. Suudi Arabistan'ın 25,5 milyonluk toplam nüfusunun yaklaşık yüzde 10'unu oluşturan Oniki İmamcılar ve diğer azınlık Şii cemaatler, İslam içinde hiçbir çoğulculuğu kabul etmeyen ya da hoş görmeyen Vehhabi-Selefi köktenci ideolojinin etkisi altında Suudi rejiminin aralıklı olarak zulmüne uğramaktadır. Aslında, Suudi Krallığında mutasavvıflar ve Şiiler tekfiri hak eden teolojik sapma olarak görülmektedir. Arabistan yarımadasının diğer bölgelerinde, özellikle İran Körfezinin güney kıyılarında, Kuveyt, Katar ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde daha küçük Oniki İmamcı cemaatler bulunmaktadır.

Hindistan'da Oniki İmamcı Şiilik, Hint alt-kıtasında ilk İslam devletini kuran Behmeniler (h. 748-934/1347-1528) yönetimindeki Dekkan bölgesine yayılmıştı.[48] Behmeni Krallığının dağılmasından sonra, Dekkan bölgesinde onların yerini alan beş bağımsız devlette, yani Berar'da İmadşahi, Bider'de Beridşahi, Bicapur'da Adilşahi, Ahmednagar'da Nizamşahi, Golkonda'da Kutupşahi devletlerinde Oniki İmamcı müçtehitler özellikle aktifleşti. Hindistan'da çalışan Oniki İmamcı müçtehitler de çoğunlukla İran kökenliydi ve Dekkan bölgesinin pek çok Müslüman hükümdarı gibi onlar da genellikle Safevilerin etkisi

---

[48] Hindistan alt-kıtasının Oniki İmamcı Şiileri konusunda daha fazla ayrıntı için *bkz.* John N. Hollister, *The Shi'a of India* (Londra, 1953), özellikle s. 101-194; Juan R. I. Cole, *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722-1859* (Berkeley, 1988); S. Athar A. Rizvi, *A Socio-Intellectual History of the Isna'Ashari Shi'is in India* (Kanberra, 1986), 2 cilt; Nakash, *Shi'is of Iraq,* s. 211-229; D. Bredi, "Profilo della communità Sciita del Pakistan," *Oriente Moderno,* 75 (1995), s. 27-75; A. Rieck, "The Struggle for Equal Rights as a Minority: Shia Communal Organizations in Pakistan, 1948-1968," Brunner ve Ende, ed., *Twelver Shia in Modern Times* içinde, s. 268-283.

altındaydı. Adilşahiler (h. 895-1097/1490-1686), Hindistan'da Oniki İmamcı Şiiliği 908/1503'te devlet dini kabul eden ilk Müslüman hanedandı.

928/1522'de, İran'ın Oniki İmamcı ulemasının kışkırttığı zulümden kaçan Muhammedşahi Nizari İsmaililerin en ünlü imamı ve bilgili bir âlim olan Şah Tahir Hüseyni, Ahmednagar'a geldi. Şah Tahir takiye amacıyla, kendisini uzun bir süre Oniki İmamcı Şii bir âlim gibi gösterip, İsmaili bağlantısını gizledi. Her neyse, Ahmednagar'da Şah Tahir kısa sürede Nizamşah I. Burhan'ın (h. 915-961/1509-1554) güvenilir danışmanı oldu ve onu Sünnilikten Şii İslamın İsnaaşari biçimine döndürmeyi başardı. Kısa süre sonra 944/1537'de Nizamşah I. Burhan, Oniki İmamcı Şiiliği ülkesinin resmi dini ilan etti. Ondan sonra giderek artan sayıda Oniki İmamcı ulema, Nizamşahi devlette toplandı ve hükümdarlarından himaye gördü. Bununla birlikte Şah Tahir, o sırada İran'ın Oniki İmamcı Safevileriyle yakın kültürel, dinsel ve siyasal ilişkiler geliştirmekle ilgilenen Hindistan'ın Müslüman yöneticileri için daha kabul edilebilir olan Oniki İmamcı Şiilik kılığı altında Nizari İsmaililiğin kendine ait bir biçimini yaymış olabilir.[49]

Kutupşahi hanedanının kurucusu Sultankulu (h. 901-950/1496-1543) da sultanlığının dini olarak Oniki İmamcı Şiiliği kabul etti. Bu Dekkan sultanlıkları Sünni Babür İmparatorluğuna emildikten sonra bile Oniki İmaıncı Şii azınlıklar Hindistan'ın birçok bölgesinde, özellikle Haydarabad'da varlığını sürdürdü. Ne var ki, Oniki İmamcılar ve uleması, dinsel bakımdan hoşgörülü Babürlülerin egemenliğinde bile aralıklarla zulümle karşılaştı. Örneğin Hindistan'a göçen ve Babürlü sarayında sevilen İranlı ünlü Oniki İmamcı ilahiyatçı ve fakih Nurullah eş-Şüşteri, 1019/1610'da Sünni ulemanın kışkırtmasıyla ve Şah Cihangir'in emriyle idam edildi.

Oniki İmamcı Şiilik Kuzey Hindistan'a da yayıldı ve başkenti Lucknov (şimdi Uttar Pradeş eyaletinin başkentidir) olan Evedh

---

49 *Bkz.* F. Daftary, "Shah Tahir and Nizari Ismaili Disguises," T. Lawson, ed., *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt* (Londra, 2005) içinde, s. 395-406.

(Udh) Krallığında devlet dini kabul edildi; bu krallık (1134-1272/1722-1856) Oniki İmamcı Şiiliğin Güney Asya'daki ana kalesi işlevi gördü. 12./18. yüzyılın sonuna doğru, Kerbela'da Muhammed Bakır Bihbehani'den ders almış olan Hindistanlı müçtehit Seyyid Dildar Ali Nasirabadi (ö. 1235/1820), sayısız İsnaaşari âlimin yetiştiği Oniki İmamcı Usuli Lucknov okulunun kurucusu oldu. Evedhi nevabların yönetiminde Lucknov, Hindistan'da Şiiliğin, Oniki İmamcı din adamlarının oluşturduğu bir hiyerarşiye sahip kalesi haline geldi. Nevab Asafüddevle (h. 1189-1212/1775-1797) ve halefleri Irak'taki Şii türbelere de bağışta bulundu, oradaki yenileme ve inşaat projelerini üstlendi. Lucknov hâlâ Hindistan'daki Oniki İmamcı ana öğrenim kurumlarına sahiptir. 1947'de Hindistan'ın bölünmesinden önce Pencap'ta Oniki İmamcı Şiiler, herhalde Sihlerden sonra en büyük dinsel cemaatti; ama Pencaplı Oniki İmamcılar şimdi esas olarak Pakistan'da, Lahor bölgesinde bulunmaktadır. Bölünmeden sonra Evedh'ten sayısız Şiinin gelip yerleştiği Karaçi'de de önemli sayıda Oniki İmamcı vardır. Hindistan'da Oniki İmamcılar, ülkenin 178 milyonluk toplam Müslüman nüfusunun yüzde 10-35'ini oluşturur; oysa Pakistan'da 180 milyonluk toplam ülke nüfusunun yaklaşık yüzde 10'unu oluştururlar.

19. yüzyılda Oniki İmamcı Şiilik hem Hindistan'dan hem İran'dan Zanzibar'a ve Doğu Afrika anakarasına ulaştı. Her ikisinde de, Umman sultanı ve Zanzibar'ın Bu Said hanedanı ve Sultan Seyyid Said'in (h. 1220-1273/1806-1856) hoşgörülü dinsel politikaları ile ticaretin birleşmesi, Şii akınını teşvik etti. Ticaretle uğraşan Şii Hoca dalgaları, Batı Hindistan'da Gucarat ve Bombay'dan Zanzibar adasına, ardından Batı Afrika kıyı şeridinin büyüyen kent merkezlerine, özellikle Mombasa, Tanga ve Darüsselam'a göç etti. Doğu Afrika'ya yerleşen Asyalı Hocaların sayısı, Sultan Said'in başkentini Muskat'tan Zanzibar'a taşıdığı 1256/1840'tan sonra önemli ölçüde arttı. Hindistan'dan gelen Şii Hocaların çoğunluğu Nizari İsmaili olduğu halde, aralarında İsnaaşariler de vardı. Oniki İmamcı Hocalar büyük ölçüde, cemaatin önderliğiyle ilgili anlaşmazlıklar yüzünden Hindis-

tan'daki İsmaili Hoca cemaatinin ana gövdesinden ayrılmıştı.[50] Hocaların ayrı kimlikleri konusunda da anlaşmazlıklar vardı; bazıları İsmaili kökeni reddetmiş ve Oniki İmamcı Şiiliği benimsemişti.

Doğu Afrika'da başlangıçta kendilerine ait resmi bir örgütlenmeden yoksun olan ve Hindu geçmişten gelen belli düşünceleri sürdüren Oniki İmamcı Hocalar, İsmaili komşularıyla birbirine karıştılar. Zaman içinde İsnaaşari Hocalar İran'ın ve Irak'ın Şii ulemasıyla bağlantı kurup, dinsel eğitimleri için yardım talebinde bulundu. Özellikle, Kerbela'da oturan ve Hindistanlı Oniki İmamcıların merci-i taklid olarak gördüğü Şeyh Zeynelabidin Mazenderani'ye (ö. 1309/1892) başvurdular. 1302/1885'te Doğu Afrika'ya gelen Seyyid Abdülhüseyin Maraşi, İran, Irak ve Lucknov'dan gelen din hocalarının ilkiydi. Bu arada İranlı Oniki İmamcı gruplar da Zanzibar'a ve Doğu Afrika kıyısına yerleşmişti. Esas olarak Güney İran'da başkenti Şiraz olan Fars eyaletinden gelen İranlı yerleşimciler, Umman ve Zanzibar'la ticari ilişkiler zaten geliştirmişti. Daha yakın zamanda, esas olarak Tanzanya, Kenya ve Uganda'da oturan Afrika'nın Oniki İmamcı Hocaları, çeşitli küçük cemaatlerini Hoca İsnaaşari Cemaatleri Afrika Federasyonunda birleştirdi; bu federasyon, Afrika bağlamında birleşen cemaatlerin dinsel ve kültürel ihtiyaçlarını karşılamaktan sorumlu uluslarüstü bir örgütlenmedir. 1970'lerde Uganda'nın ve diğer Doğu Afrika hükümetlerinin Asyalı karşıtı politikaları nedeniyle, çok sayıda Oniki İmamcı Hoca, İsmaili Hocalarla ve Bohralarla birlikte Doğu Afrika'dan çeşitli Batı ülkelerine göç etti.

---

50 H. Amiji, "The Asian Communities," James Kritzeck ve William H. Lewis, ed., *Islam in Africa* (New York, 1969) içinde, s. 165-177; Daftary, *The Isma'ilis*, s. 474 vd, 485 vd; A. Sachedina, "Khojas," *The Oxford Encyclopaedia of the Islamic World*, ed. John L. Esposito (Oxford, 2009), cilt 3 içinde, s. 334-338.

4

İsmaililer

En büyük ikinci Şii cemaatini temsil eden İsmaililerin karmaşık bir tarihi vardır. Ortaçağda İsmaililer ayrı vesilelerle kendi devletlerini kurdular ve Müslüman dünyanın tarihinde görece uzun dönemler can alıcı rol oynadılar. Tarihlerinin ikinci yüzyılında İsmaililer, Fatımi halife-imamların yönetiminde ilk Şii halifeliği kurdu. Aynı zamanda, tarihlerinin Fatımi evresinde İslam düşüncesine ve kültürüne önemli katkılarda bulundular. İsmaili Şiiliğin Nizari ve Müstali kollara ayrılmasına yol açan bir bölünmeden sonra, Nizari kolun liderleri Doğu İran'dan Suriye'ye kadar uzanan dağınık topraklarda bağlaşık bir devlet kurmayı başardı. Sayısız dağlık kaleden ve kasabadan oluşan Nizari İsmaili devlet, 654/1256'da Moğol saldırılarıyla yıkıldı. Ondan sonra Nizari ve Tayyibi Müstali fırkalarına mensup İsmaililer, azınlık Şii cemaatler olarak birçok ülkede varlıklarını sürdürdü.

Nizariler 19. yüzyılın ortasından itibaren "Ağa Han" unvanıyla uluslararası ün kazanan kalıtsal imamlarının rehberliğinden sürekli yararlandı. Diğer yanda, birkaç gruba bölünen Tayyibiler, imamları 524/1130'dan beri gizli kaldığı için dailer tarafından yönetilmiştir. İsmaililerden kopup Doğu Arabistan'da kendi devletlerini kuran ve hem Şii Fatımilerle hem Sünni Abbasilerle çatışan radikal Karmatiler de vardı. Ancak, 5./11. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Karmatiler tarihsel sahneden silinmişti.

Daha önce belirtildiği gibi, modern zamanda İsmaililere ve öğretilerine ilişkin incelemelerde çok ilerleme kaydedildi. Modern bilimsel çalışmaların bulguları temelinde İsmaili tarihi ve düşüncesi, birkaç ayrı evre halinde kolayca incelenebilir; bu bölümde de böyle bir kategorileştirme benimsenmiştir.[1]

İlk İsmaililer

Bağımsız bir Şii cemaat olarak İsmaililerin tarihi, 148/765'te ölen İmam Cafer Sadık'ın halefiyle ilgili anlaşmazlığa kadar götürülebilir. Eldeki kaynakların çoğunluğuna göre İmam Cafer Sadık, *nass* kuralına uygun olarak kendisinden sonra imamlığa ikinci oğlu İsmail'i tayin etmişti. İsmaililerin iddiasının temelini oluşturan bu tayinin sahiciliğinden kuşku duyulamaz. İsmaili dinsel rivayete göre İsmail uygun zamanda babasının yerine geçti. Ne var ki, kaynakların çoğunda anlatıldığına göre, İsmail babasından önce öldü ve bu durum, Sadık'ın İmami Şii taraftarlarının kafasında sorulara neden oldu; nasıl olur da ilahi rehberli bir imam, *nass* gibi can alıcı bir konuda yanılabilirdi? Bu Şiilerden bir grup, İmam Cafer Sadık daha sağken onun peşinden gitmeyi bırakmıştı.[2] İmam Sadık'ın İsmail'den sonra başka bir oğlunu tayin edip etmediği mutlak ölçüde belli değildir, ama daha sonraki Oniki İmamcı Şiiler, İsmail'in küçük üvey kardeşi Musa b. Cafer için bir nass iddiasında bulunup, bu anlama gelen birkaç hadis gösterdi.[3] Her neyse, İmam Cafer Sadık öldüğü sırada, diğer üç oğlu (Abdullah, Muhammed ve Musa) aynı anda onun halefi olduğunu iddia ettiğinde İsmail, Medine'de ya da Küfe'de yoktu. Daha önce de belirtildiği gibi, bu kafa karıştırıcı veraset anlaşmazlığı İmami Şiileri birkaç gruba

---

1 Bu bölüm esas olarak yazarın *The Isma'ilis: TheirHistory and Doctrines* (2. bs., Cambridge, 2007: *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*) ve *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community* (Edinburgh, 1998) kitaplarına dayanmaktadır.

2 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 55; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 78; Sachedina, *Islamic Messianism*, s. 153-154.

3 *Bkz.* al-Kulayni, *al-Usul*, cilt 1, s. 307-311; al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 451, 462; al-Mufid, *al-Irshad*, s. 436-440, 510; Tabataba'i, *Shi'ite Islam*, s. 75, 190, 205, 221.

böldü; bu gruplardan ikisi, en eski İsmaililerle özdeşleştirilebilir. Küfe merkezli bu gruplar aslında daha önce, İmamiyyenin İsmail yanlısı ya da ön-İsmaili fırkaları olarak ortaya çıkmıştı; ama ancak İmam Cafer Sadık'ın 148/765'te ölümünden sonra İmami Şiilerin geri kalan kısmından ayrıldılar.

Babası sağken İsmail'in öldüğünü kabul etmeyen bir grup, onun Sadık'tan sonraki gerçek imam olduğunu, sağ kaldığını ve sonunda Mehdi olarak geri döneceğini savundu. Dahası bu İmami Şiiler, İmam Sadık'ın, siyasi faaliyetlerine öfke duyan Abbasilerin zulmünden korunmak için bir hile olarak İsmail'in ölümünü ilan ettiğine inanmaktaydı. İmami mezhep tarihçileri el-Nevbahti ve el-Kummi, İsmail'i İmam-Mehdi kabul eden bu grubun mensuplarına "has İsmaililer" (*el-İsmailiyyetü'l-halisa*) derken, Şehristani gibi daha sonraki mezhep tarihçileri bu gruba *el-İsmailiyyetü'l-vakıfe*, yani İmam silsilesini İsmail'le bitirenler olarak tanımladı.[4]

Babası sağken İsmail'in öldüğünü kabul edip, onun oğlu Muhammed b. İsmail'i imam kabul eden ikinci bir İsmail yanlısı Şii grup vardı. İmam Cafer Sadık'ın, İsmail'in ölümünden sonra onu İsmail'in meşru halefi olarak şahsen tayin ettiğini savunuyorlardı. İmami mezhep tarihçileri bu gruba, açıkça İsmail'in el-Mübarek lakabından dolayı Mübarekiyye diyorlar.[5] Mübarekiyye, İmam Hasan ve İmam Hüseyin'den sonra imametin kardeşten kardeşe geçemeyeceğini savundu; İsmail'in kardeşlerinden herhangi birinin imamlığını kabul edememelerinin nedeni budur. Her neyse, Mübarekiyyenin, İsmail sağken var olduğu ve başlangıçta onun destekçileri oldukları açıktır; ancak Sadık'ın

4 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 57-58; al-Qummi, *al-Maqalat*, p. 80; al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 27, 167-168; çev. Kazi, s. 23, 144; çev. D. Gimaret vd, *Livre des religions et des sectes* (Louvain ve Paris, 1986-1993), cilt 1, s. 491-492. Ayrıca *bkz.* al-Razi, *Kitab al-zina*, bölüm 3, s. 287-289.

5 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 58, 62; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 80-81. Ayrıca *bkz.* al-Ash'ari, *Maqalat*, s. 26-27; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 46-47; çev. Seelye, s. 65-66; al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 27-28, 168, 191 vd; çev. Kazi, s. 23, 144, 163 vd; al-Mufid, *al-Irshad*, p. 431; al-Tusi, *al-Rijal*, p. 310.

ölümünden sonra, İsmail'in destekçilerinin çoğunluğu Muhammed b. İsmail'in tarafına geçip, onu yeni imam kabul etti. Aynı zamanda, İsmail'in kendisi de geriye dönük olarak imamlığa yükseltilmeliydi. Mübarekiyyenin, yeni doğan İsmailiyyenin ilk adlarından biri olduğu güvenle varsayılabilir.

İsmaili imamlar dizisinde altıncı sayılan İsmail'le ilgili çok az biyografik ayrıntı vardır. Ebu Muhammed İsmail b. Cafer (el-Mübarek) ve öz kardeşi Abdullah el-Eftah, İmam Cafer Sadık'ın, İmam Hasan'ın torunu olan ilk karısı Fatıma'dan olan en büyük oğullarıydı. İsmail'in, babasının taraftarları arasında, Mufaddal b. Ömer el-Cufi gibi aktivist Şiilerle açıkça bağlantısı vardı.[6] Rivayete göre Abbasi karşıtı bazı kumpaslara karışan İsmail, Ebu'l-Hattab el-Esedi'yle de işbirliği yapmış olabilir. Yine aktivist Şii olan Esedi de İmam Sadık'ın maiyetindeydi.

İsmail gibi, İsmailiyyenin yedinci imamı Muhammed b. İsmail hakkında da fazla bir şey bilinmiyor. Konuyla ilgili İsmaili kaynaklardaki bilgiyi, en ayrıntılı biyografik anlatımı sunan dai İdris İmadüddin toplamıştır.[7] Muhammed, İsmail'in en büyük oğlu ve İmam Cafer Sadık'ın en büyük torunuydu. 120/738 civarında doğdu, İmam Cafer Sadık öldüğünde yirmi altı yaşındaydı. Muhammed, amcası Abdullah el-Eftah ölünce, Sadık'ın ailesinin en yaşlı üyesi oldu; amcası Musa'dan yaklaşık sekiz yaş büyüktü. Ne var ki, Sadık'ın taraftarlarının çoğunluğu Musa Kazım'ın imametini kabul ettikten kısa süre sonra, Muhammed b. İsmail doğuya gitmek üzere Medine'den ayrıldı ve Abbasi zulmünden sakınmak için saklanarak, erken İsmaili tarihinde, Fatımi halifeliği kurulana kadar devam edecek *devrü's-setr*'i, yani "gizlenme dönemi"ni başlattı. Ondan sonra Muhammed b. İsmail, el-Meymun ("Uğurlu") lakabına ek olarak el-Mektum

---

6 *Bkz.* al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 217-218, 244-245, 321, 325-326, 354-356, 390; Ja'far b. Mansur al-Yaman, *Sara'ir wa-asrar al-nutaqa'*, ed. M. Ghalib (Beyrut, 1404/1984), s. 256-257; F. Daftary, "Esma'il," *EIR*, cilt 8, s. 625-626.

7 Idris 'Imad al-Din b. al-Hasan, *'Uyun al-akhbar wa-funun al-athar*, cilt 4, ed. M. al-Saghirji (Şam, 2007), s. 504-510; ayrıca *Kitab zahr al-ma'ani*, ed. M. Ghalib (Beyrut, 1411/1991), s. 204-208; F. Daftary, "Muhammad b. Isma'il al-Maymun," *EI²*, cilt 12, Ek, s. 634-635.

("Gizlenen") lakabını da aldı. Yine de zamanın pek çok radikal Şii grubu gibi Küfe'de yoğunlaşan Mübarekiyye taraftarlarıyla ilişkisini sürdürdü. Muhammed ömrünün sonraki kısmını Güneybatı İran'da, bir miktar Şii taraftar bulduğu Huzistan'da geçirmiş gibi görünüyor. Ünlü Harun Reşid'in (h. 170-193/786-809) halifeliği sırasında, 179/795 civarında öldü.

Muhammed b. İsmail ölünce, Mübarekiyye iki gruba bölündü. Küçük ve müphem bir grup, anlaşılan, imameti merhum imamın evlatlarıyla sürdürdü. Ne var ki, Mübarekiyyenin esas gövdesi Muhammed b. İsmail'in öldüğünü kabul etmedi. İmami mezhep tarihçileri tarafından Karmatilerin yakın selefleri olarak tanımlanan bu ilk İsmaililer, Muhammed b. İsmail'i çok geçmeden Mehdi ya da kaim olarak yeniden ortaya çıkması beklenen yedinci ve son imam saydılar –İsmaililer ve Şiiler tarafından ilk kullanıldığında Mehdi ile kaim terimleri eşanlamlıydı.[8] İsmaililerin daha sora Sebiyye ya da Yediciler adını da almalarının nedeni budur. Bu yüzden Muhammed b. İsmail öldüğü sırada en eski İsmaililer üç ayrı gruptan oluşmaktaydı. Birleşik bir İsmaili hareketin çeşitli bölgelerde açıkça ortaya çıktığı 3./9. yüzyılın ortasına kadar, bu grupların sonraki tarihi ve ilişkileri konusunda, kesin bir şey bilinmiyor.

Fatımi döneminin İsmaili literatürünü, İmami âlim el-Nevbahti ve el-Kummi'nin mezhepler tarihini, hatta Sünni polemikçilerin İsmaili karşıtı risalelerini de kapsayan birincil kaynaklardan yararlanan modern bilimsel çalışmalar, 3./9. yüzyılda İsmaili hareketinin ortaya çıkışına yol açan koşulları berraklaştırmayı büyük ölçüde başardı. Muhammed b. İsmail'den sonra neredeyse bir yüzyıl boyunca bir grup liderin Abbasilere karşı gizlice birleşik ve geniş bir devrimci hareket yaratmaya çalıştıkları kesindir. Çok büyük olasılıkla, Mübarekiyyeden çıkan ve imametin Muhammed b. İsmail'in soyundan devam etmesini savunan o müphem grubun imamlarından oluşan bu liderler, üç kuşak boyunca açıkça imamet talebinde bulunmadı. Bu gizli liderlerin ilki olan Ubeydullah kendi mücadelesini, en

[8] Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 61; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 83.

erken İsmaililerin çoğunluğunun, yani Muhammed b. İsmail'i beklenen Mehdi kabul eden çoğunluğun merkezi öğretisi etrafında örgütledi. İsmaili imamların daha sonra açıkladığı gibi bu, hareketin ilk liderlerini Abbasi zulmüne karşı korumak için bir takiye taktiğiydi.

Erken İsmaili liderlerden oluşan böyle bir grubun varlığını, hem daha sonraki Fatımi İsmaililerin kendi tarihlerinin Fatımi öncesi evresiyle ilgili görüşleri hem de aynı dönemin düşman Sünni anlatımları doğrulamaktadır. Bu kanıtlar temelinde, söz konusu liderlerin aynı ailenin kalıtsal olarak birbirini izleyen üyeleri oldukları anlaşılıyor. İsmaili gelenek, Muhammed b. İsmail ile Fatımi devletinin kurucusu ve erken İsmaili tarihinde *devrü's-setr* sırasında gizlenen liderlerin sonuncusu olan Ubeydullah el-Mehdi arasında üç lider kuşağı kabul eder. Bu liderlerin ilki, Ubeydullah, esasında, babası Muhammed b. İsmail'in son yıllarını geçirdiği Huzistan'dan gelmeydi. Daha sonra Ubeydullah, Suriye'nin iç kesiminde Selemiye'ye yerleşip Haşimi bir tüccar kılığına büründü. Ondan sonra Selemiye erken İsmaili hareketin gizli ve merkez karargâhı işlevi gördü. İsmaililer kendi hareketleri için *davetü'l-hak* (hakikate çağrı) gibi ifadelere ek olarak, *davet* ya da *davet-i hediye* (doğru yola davet) ifadeleri de kullandılar.

Daha sonraki İsmaili kaynaklarda el-Ekber adıyla anılan Ubeydullah'ın ve ardıllarının aralıksız çabaları, 260'lar/870'lerde Güney Irak'ta ve başka yerlerde sayısız dai ortaya çıkınca ürün vermeye başladı. 261/874'te, Oniki İmamcı Şilerin on birinci imamının ölümünden kısa süre sonra, Hamdan Karmat, Küfe'de İsmaililiğe döndü. Hamdan ve başyardımcısı Abdan, Güney Irak'ta ve civar bölgelerde daveti örgütledi. Bilgili bir ilahiyatçı olan Abdan, Bahreyn'deki Karmati devletinin gelecekteki kurucusu Ebu Said Hasan b. Behram el-Cennabi de dahil, sayısız dai yetiştirdi. Güney Iraklı İsmaililer, ilk yerel liderlerinden ötürü genellikle Karmatiler olarak anıldı. Daha sonra aynı terim, Hamdan Karmat'ın örgütlemediği diğer İsmaili cemaatler için de aşağılamak amacıyla kullanıldı. O dönemde, beklenen Mehdi olarak Muhammed b. İsmail adına Selemiye'den merkezi olarak yönetilen tek bir İsmaili hareket vardı.

Dünyaya adalet getirecek Mehdi'nin yakında ortaya çıkacağı beklentisine odaklanan 3./9. yüzyıldaki İsmaili davetin, değişik toplumsal arka planlara sahip mağdur gruplar için büyük bir çekiciliği vardı. Bu gruplar arasında topraksız köylülükten ve çıkarları zengin kentli sınıflarla çatışan bedevi aşiretlerden söz edilebilir. Gerçekten de İsmaili davet artık Abbasilere ve düzenlerine, özellikle ayrıcalıklı kentli sınıflara ve merkezi devlet yönetimine karşı toplumsal ve dinsel bir protesto hareketi gibi görünmekteydi. İsmaili dailer bölgesel yakınmalardan da yararlandı. Erken İsmaili davetin dinsel-siyasal mesajı, bu şekilde iyi tasarlanmış bir strateji temelinde, farklı bölgelerde ve farklı toplumsal tabakalar arasında yayıldı. Bununla birlikte dailer başlangıçta, Abbasi halifeliğinin yönetim merkezlerinden uzak kırsal alanlarda daha başarılı oldular. Erken İsmaili davet, Irak'ta ve diğer yerlerde o zamana kadar Musa Kazım ve onun torunlarını imam kabul eden İmami Şiiler arasında da belli bir başarı elde etti. Bu İmamiler, İsmaililerle teolojik bir mirası paylaşmaktaydı ve birçoğu, imamlarının ve liderlerinin sükûnetçi politikalarından hayal kırıklığına uğramıştı. Özellikle Oniki İmamcı Şiilerin on birinci imamı Hasan el-Askeri'nin 260/874'te ölümünü izleyen kafa karıştırıcı koşullarda çok sayıda İmami Şii, İsmaili davetin çağrılarına yanıt verdi.

Bu arada İsmaili davet başka bölgelere de yayıldı. Fars'ta ve Güney İran'ın diğer bölgelerinde Abdan'ın kardeşi el-Memun ve Ebu Said el-Cennabi, dai olarak çalıştı. Ebu Said daha sonra, o sırada Bahreyn olarak bilinen Doğu Arabistan'a gönderildi ve orada bedevi aşiretler ve yerel İranlı cemaat arasında başarılı bir kampanya yürüttü. Yemen'de daveti, başyardımcısı Ali b. Fazl'la birlikte 268/881'de Yemen'e gelen, daha sora Mansurü'l-Yemen (Yemen Fatihi) olarak anılan İbn Havşeb (ö. 302/914) başlattı.[9] Bu iki dai, birçok erken dai gibi, İmami (Oniki İmamcı) Şiilikten dönmüştü. 293/905'e gelindiğinde Yemen'in neredeyse

9 Al-Nu'man b. Muhammad, *Iftitah al-da'wa wa ibtida' al-dawla*, ed. W. al-Qadi (Beyrut, 1970), s. 32-47; ed. F. Dachraoui (Tunus, 1975), s. 2-18; İngilizce çev., *Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire*, çev. H. Haji (Londra, 2006), s. 20-41.

tamamı İsmaili dailerin denetimi altına girmişti. Ne var ki, daha sora İsmaililer, 284/897'de Kuzey Yemen'de bir devlet kurmuş olan yerel Zeydi imamların baskısı altında fethettikleri yerlerin büyük bölümünü terk etmek zorunda kaldılar. Yemen, davetin komşu bölgelerin yanı sıra Sind ve Kuzey Afrika gibi uzak diyarlara yayılması için önemli bir üs işlevi de gördü. Gerçekten de 280/893'te İbn Havşeb'in talimatıyla dai Ebu Abdullah eş-Şii (ö. 298/911), Mağrip'te (bugünkü Cezayir) Küçük Kabiliye Dağlarının Kutama Berberileri arasında aktif faaliyet yürütmekteydi. Ebu Abdullah da başlangıçta Küfe'nin İmami cemaatine mensuptu.

Yine İran'ın Cibal bölgesinde, orta-batı ve kuzeybatı bölümlerinde İsmaili davet 260'lar/870'lerde yayılmaya başladı; burada dailer, seçkin ve eğitimli hâkim sınıfları hedefleyen yeni bir dönüştürme politikası benimsedi. Cibal'in beşinci daisi Ebu Hatim er-Razi (ö. 322/934), daveti Kuzey İran'da Deylem'in çeşitli bölgelerine yaydı; birçok emiri dönüştürdü. Cibal'deki ilk başarısından sonra aynı politika, Orta Asya'da Horasan ve Maveraünnehir dailerince de benimsendi; burada dai Muhammed b. Ahmed en-Nesefi, Samani Emir II. Nasr'la (h. 301-331/914-943) birlikte birçok saray erkânını dönüştürdü. Kısa süre sonra 332/943'te Buhara'da idam edilen dai en-Nesefi, İsmaili düşünceye yeni-Platoncu felsefenin bir biçimini sokmakla da onurlandırılmıştır –Nesefi'nin öğrencisi ve halefi Ebu Yakub es-Sicistani ile başlamak üzere İran topraklarını dailer tarafından daha geliştirilen bir gelenek. Erken davetin bu evresine ilişkin en ayrıntılı anlatımı, bilgili Selçuklu veziri ve yeminli İsmaili düşmanı Nizamülmülk (ö. 485/1092) verir.[10]

280'lerin/890'ların başına gelindiğinde, birleşik ve yayılan bir İsmaili hareket, Küfe merkezli küçük grupların yerini almış-

10 Nizam al-Mulk, *Siyar al-muluk* (*Siyasat-nama*), ed. H. Darke (2. bs., Tahran, h. 1347/1968), s. 282-295, 297-305; İngilizce çev., *The Book of Government or Rules for Kings*, çev. H. Darke (2. bs., Londra, 1978), s. 208-218, 220-226. Ayrıca *bkz.* Samuel M. Stern, "The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania," *BSOAS*, 23 (1960), s. 56-90; ayrıca *Studies in Early Isma'ilism* içinde, s. 189-233.

tı. Bu tek İsmaili hareket, gerçek kimliklerini gizlemek için ellerinden gelen her şeyi yapan liderler tarafından Selemiye'den merkezi olarak yönetilmekteydi. Davetin merkezdeki liderleri, gelişi dört gözle beklenen gizli İmam-Mehdi Muhammed b. İsmail adına devrimci mesajı yayan farklı bölgelerin daileriyle ilişki içindeydi. 286/899'da geleceğin Fatımi halifesi Ubeydullah el-Mehdi, Selemiye'de davetin merkez liderliğine geçtikten kısa süre sonra İsmaililik büyük bir bölünmeyle yaralandı.[11] Ubeydullah artık, kendisinin ve kendisinden önce erken İsmaili daveti örgütleyen ve yönetenlerin imamlığını açıkça ilan edecek kadar kendini güvende hissetti. Daha sonra Yemen'deki İsmaili cemaate gönderilen bir mektupta,[12] kendi öğretisel duyurusunu erken İsmaili tarihindeki olayların fiili seyriyle uzlaştırmaya çalıştı. Davetin merkez liderlerinin bir takiye biçimi olarak farklı sahte isimler benimsediklerini, gaip Muhammet b. İsmail'in hücceti rütbesini de aldıklarını açıkladı. Ubeydullah, Muhammet b. İsmail'in mehdiliği propagandasının da başka bir takiye olduğunu ve Mehdi'nin, aslında, Cafer Sadık soyundan her gerçek imamın kolektif kod adı olduğunu da açıkladı.

Ubeydullah el-Mehdi'nin reformu o sırada birleşik olan İsmaili hareketi iki rakip kola böldü. Bir hizip, merkez liderliğe sadık kaldı ve İsmaili imamette sürekliliği kabul edip, Ubeydullah el-Mehdi ve onun Alii atalarını imam olarak tanıdı; zaman içinde bu, resmi Fatımi İsmaili öğreti haline geldi. Bu İsmaililer, Muhammed b. İsmail ile Ubeydullah el-Mehdi arasında üç gizli imama yer verdi. Bu sadık hizip, Yemen'den gönderilen dailerin Mısır, Kuzey Afrika ve Sind'de kurduğu cemaatleri ve Yemenli İsmaililerin çoğunluğunu kapsamaktaydı. Diğer yanda, başlan-

---

11 *Bkz.* W. Madelung, "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre," *Der Islam*, 37 (1961), s. 43-135, s. 59-65, 69 vd; ayrıca *Studies in Medieval Shi'ism* içinde, makale VII; F. Daftary, "A Major Schism in the Early Isma'ili Movement," *Studia Islamica*, 77 (1993), s. 123-139; ayrıca *Ismailis in Medieval Muslim Societies* (Londra, 2005) içinde, s. 45-61.

12 Bu mektup konusunda *bkz.* Husayn F. al-Hamdani (ed. ve çev.), *On the Genealogy of Fatimid Caliphs* (Kahire, 1958); A. Hamdani ve F. de Blois, "A Re-examination of al-Mahdi's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs," *JRAS* (1983), s. 173-207.

gıçta Hamdan Karmat'ın (ö. 321/933) ve Abdan'ın (ö. 286/899) başını çektiği muhalif hizip reformu reddetti ve Muhammed b. İsmail'in mehdiliğine inanmaya devam ettiler. Ondan sonra Karıuati terimi, Ubeydullah el-Mehdi'yi, onun seleflerini ve Fatımi hanedanındaki haleflerini imam kabul etmeyen muhalif İsmaililer için kullanılır oldu. Muhalif Karmati hizbi, Irak ve Bahreyn'deki cemaatler ile İran'daki cemaatlerin çoğunu kapsamaktaydı. Merkezi liderlikten yoksun olan Karmatiler, aynı yıl, 286/899'da Ebu Said el-Cennabi'nin Karmati bir devlet kurduğu Bahreyn'de en önemli kalelerini kazandılar. Bu olaylardan sonra çok geçmeden Ubeydullah 289/902'de Selemiye'den ayrıldı ve birkaç yıl sonra Fatımi halifeliğini kurduğu Kuzey Afrika'da son bulan tarihsel bir yolculuğa çıktı.

İlk İsmaililer, Fatımi döneminde daha da geliştirilen ya da değiştirilen bir dinsel düşünce sisteminin temel çerçevesini kurdular; Karmatiler, ayrı bir öğretişe yol izledi. İsmaili düşünce sisteminin merkezinde, Kuran'ın, genel olarak kutsal kitapların, dinin emir ve yasaklarının *zahiri* yanları ile *batıni* yanları arasında temel bir ayrım vardı. Dahası *zahirin,* yani peygamberlerin dile getirdiği dinsel yasaların dönemsel değişikliğe uğradığını, oysa manevi hakikatleri içeren *batının* değişmez ve ebedi kaldığını savunuyorlardı. Museviliğin, Hıristiyanlığın ve İslamın ortak mesajını temsil eden bu hakikatler, çoğu kez harflerin ve sayıların mistik anlamlarına dayanan *tevil* yöntemiyle açıklanmaktaydı.

Ne var ki, her çağda batıni hakikatlere, vahiylerin yalnızca görünür, lafzi anlamlarını algılayabilen avaından ayrı olarak, insanoğlunun seçkinlerince (*havass*) ulaşılabilirdi. Bu yüzden İslam çağında dinin ebedi hakikatleri, yalnızca usulüne uygun İsmaili davete kabul edilen ve haliyle Hazreti Muhammed'in ve ondan sonra, vasisi Ali b. Ebu Talib ve onu takip eden meşru Alii imamların öğretmenlik otoritesini tanımış müminlere açıklanabilirdi. Bu otoriteler, İslam çağında tevilin tek sahipleriydi. İsmaililer için tevilin merkezi önemde olduğu, tarihlerinin erken ve Fatımi dönemlerinde üretilen literatürün önemli bir bölümünün, Kuran ayetlerinde İsmaili öğretilerin gerekçesini ara-

yan tevil türünden oluşması gerçeğiyle de doğrulanmaktadır.[13] Benzer tefsir ya da hermenötik süreçler Musevi-Hıristiyan ve gnostik geleneklerde de var olmasına rağmen, *batını tevil* olarak da bilinen İsmaili tevilin yakın geçmişi Irak'ta 2./8. yüzyıl Şii ortamına dayandırılabilir.

Belağ olarak bilinen İsmaililiğe giriş, aday olan kişi *ahd* ya da *misak* olarak bilinen bir bağlılık yemini ettikten sonra gerçekleşirdi. Yeni üyeler, imamın yetki verdiği bir dailer ve hocalar hiyerarşisinin (*hudud*) kendilerine söylediği batını gizli tutmaya yeminle mecburdu. Bu yüzden batın olan yalnızca gizli değil, sırdı da ve onun bilgisi, bunu anlama yeteneğine sahip olmayan İsmaili-dışı yabancılardan uzak tutulmalıydı. İsmaili cemaate kabul, kademeliydi. Bu süreçle ilgili değerli ayrıntılar, bugüne kadar gelen ve İbn Havşeb Mansurü'l-Yemen'in oğlu Cafer'e atfedilen bir avuç metinden biri olan *Kitabü'l-Âlim*'de bulunabilir.[14] Ama İsmaili karşıtı kaynaklarda iddia edildiği gibi, sabit yedi evreli giriş sistemine ilişkin hiçbir kanıt yoktur.

Ebedi, batıni hakikatler (*hakayık*) ilk İsmaililer için ayrı dünya görüşlerini temsil eden irfani bir düşünce sistemi oluşturmaktaydı. Döngüsel bir vahiyler ya da peygamber çağları tarihi ve efsanevi bir kozmolojik öğreti, bu sistemin iki ana bileşeniydi. Musevi-Hıristiyan ve İslam öncesi diğer dinlere uygulanan döngüsel kavrayış, Kuran'da kabul edilen farklı peygamberlerin çağlarına göre geliştirildi. Bu, daha önceki İmamiyyeden miras alınan imamet öğretisiyle de birleştirildi. Dolayısıyla insanoğlunun kutsal tarihinin, süreleri değişik yedi peygamber devrin-

13 *Bkz.* H. Corbin, "Sabian Temple and Ismailis," *Temple and Contemplation*, çev. Philip Sherrard (Londra, 1986) içinde, s. 132-138, 170-182; Ismail K. Poonawala, "Isma'ili *ta'wil* of the Qur'an," A. Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford, 1988) içinde, s. 199-222.

14 Ja'far b. Mansur al-Yaman, *Kitab al-'alim wa'l-ghulam*, ed. ve çev. James W. Morris, *The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue* (Londra, 2001), metin s. 1-95, çeviri s. 63-171. Ayrıca *bkz.* H. Corbin, "L'initiation Ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe," *Eranos Jahrbuch*, 39 (1970), s. 41-142, bu metnin özet bir Fransızca çevirisini içerir; ayrıca H. Corbin, *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle* (Paris, 1983) içinde, s. 81-205.

den geçtiğini savundular; bu devirlerin her biri, zahiri yanında bir şeriat barındıran ilahi bir mesajın sözcü-peygamberi ya da *natık*'ı tarafından başlatıldı. İlk altı devrin *natık*'ları Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed'dir. Her *natık*'ın görevini, devrin mesajının batıni boyutunda içerilen batıni hakikatlerini seçkinlere açıklayan manevi bir vasi devralır; bu vasiye *samit* (sessiz) ve daha sonra *esas* da denildi. Her vasiden sonra sırasıyla, zahiri ve batıni yanlarıyla kanunları ve kutsal kitapları koruyan ve gerçek anlamlarını yorumlayan yedi imam gelmekteydi. Her devrin yedinci imamı, bir sonraki devrin *natık*'ı mertebesine yükselecek, önceki devrin şeriatını kaldıracak ve onun yerine yenisini dillendirecekti.[15]

İslam devrinin yedinci imamı olarak Muhammed b. İsmail'in, yedinci eskatolojik devrin *natık*'ı ve Mehdi olarak dönmesi bekleniyordu; ne var ki o, yeni bir şeriat duyurmak yerine daha önceki bütün vahiylerin batıni hakikatlerini açıklayacaktı. Son bin yıllık devirde, hakikatler bütün örtülerinden tamamen kurtulacaktı ve fiziksel dünya tamamına ermeden önceki saf maneviyat çağında, zahir ile batın arasındaki ayrım artık olmayacaktı. Dinler tarihine ilişkin bu özgün döngüsel görüş, Ubeydullah el-Mehdi'nin İslam devrinde yedi imamdan fazlasına yer veren öğretisel reformundan sonra biraz değiştirildi. İmamette sürekliliği kabul edince, yedinci devrin gelişi, sadık Fatımi İsmaililer için daha önceki kurtarıcı çekiciliğini kaybetti; onlar için son eskatolojik devir sonsuz geleceğe ertelenmişti. Diğer yanda, Bahreyn'deki ve diğer yerlerdeki Karmatiler, Muhammed b. İsmail'i yedinci *natık* olarak ortaya çıkınca son devri başlat-

15 *Bkz.* H. Corbin, "Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism," *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, çev. R. Manheim and J. W. Morris (Londra, 1983) içinde, s. 30-58; Paul E. Walker, "Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought," *IJMES*, 9 (1978), s. 355-366; ayrıca *Fatimid History and Ismaili Doctrine* (Aldershot, 2008) içinde, makale XII; F. Daftary, "Cyclical Time and Sacred History in Medieval Ismaili Thought," K. D'hulster ve J. Van Steenbergen, ed., *Continuity and Change in the Realms of Islam: Studies in Honour of Professor Urbain Vermeulen* (Leuven, 2008) içinde, s. 151-158; "Dawr," *EIR*, cilt 7, s. 151-153.

ması beklenen Mehdi saymaya devam etti; Karmatiler, gelişiyle ilgili özel vaızlarda bulundular.

İlk İsmaililerin kozmolojik öğretisi, irfani bir kozmolojik efsaneyi temsil etmekteydi.[16] Bu sistemde Allah'ın yaratma faaliyetinin harfleri ve sözcükleri nasıl meydana getirdiği, sonuçta oluşan adların simgeledikleri şeylerle eşzamanlı nasıl ortaya çıktıkları açıklanmaktaydı. 4./10. yüzyılda yeni-Platoncu bir kozmolojiyle aşılana kadar bütün İsmaili (Karmati) hareket tarafından savunulan ilk kozmolojinin, kurtuluşçu bir amacı da vardı. İnsanın selametinin, kutsal tarihin her devrinde Allah'ın elçilerinin (*natık*'lar) ve onların meşru haleflerinin açıkladığı özel bir bilgiyi edinmeye bağlı olduğunu göstermeyi amaçlamaktaydı.

İsmaili Tarihinde Fatımi Evre

Fatımi dönemi, İsmaili Şiiliğin "altın çağını" temsil eder; bu dönemde İsmaililer kendilerine ait bir devlete sahip oldu, İsmaili ilmi ve edebiyatı doruğuna ulaştı.[17] 297/909'da Kuzey Afrika'da

[16] Bu erken İsmaili kozmoloji, modern zamanda esas olarak daha sonraki eserlere, özellikle de 4./10. yüzyıl dailerinden Ebu İsa el-Mürşid'in bir risalesi temelinde yeniden inşa edilmiştir. *Bkz.* S. M. Stern, "The Earliest Cosmological Doctrine of Isma'ilism," *Studies* içinde, s. 3-29; H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'iliya: Eine Studie zur islamischen Gnosis* (Wiesbaden, 1978), s. 18-127; "The Cosmology of the Pre-Fatimid Isma'iliyya," F. Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (Cambridge, 1996) içinde, s. 75-83.

[17] Fatımi dönem, İsmaili tarihinde en iyi belgelenmiş evredir; *bkz.* Paul E. Walker, *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources* (Londra, 2002). Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizi (ö. 845/1442), ortaçağda Fatımilere bağımsız bir eser ayıran tek Sünni tarihçiydi; *bkz. Itti'az al-hunafa' bi-akhbar al-a'imma al-Fatimiyyin al-khulafa'*, ed. J. al-Shayyal ve M. H. M. Ahmad (Kahire, 1387 1393/1967-1973), 3 cilt; ed. Ayman F. Sayyid (Şam, 2010), 4 cilt. Bu evrede İsmaili tarihi ve düşüncesine ilişkin genel modern araştırmalar için *bkz.* H. Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, çev. M. Bonner (Leiden, 1996); *Die Kalifen von Kairo: Die Fatimiden in Ägypten 973-1074* (Munich, 2003); F. Dachraoui, *Le califat Fatimide au Maghreb (296-365 H./909-975 Jc.)* Tunis, 1981); M. Brett, *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Cen-*

(bugünkü Tunus ve Doğu Cezayir), İfrikiye'de Fatımi halifeliğinin kurulması, gerçekten de ilk İsmaililer için büyük bir başarının işaretiydi. İsmailiyyenin dinsel-siyasal daveti, sonunda İsmaili imam Ubeydullah el-Mehdi'nin (h. 297-322/909-934) başında bulunduğu bir devletin kurulmasına yol açmıştı. Bölgenin Kutama Berberileri arasında faaliyet yürüten dai Ebu Abdullah eş-Şii, Fatımi yönetimine titizlikle zemin hazırlamıştı. Kutama aşiret federasyonunun büyük bölümünü İsmaili yapmış ve disiplinli bir orduya dönüştürmüştü. Abdullah, Kutama ordusunun yardımıyla, o sırada Abbasiler adına Ağlebilerin yönettiği İfrikiye'yi hızla ele geçirdi. Bu arada, Ubeydullah el-Mehdi Selemiye'den uzun ve olaylı bir yolculuktan sonra ücra Sicilmase (bugün Güneydoğu Fas'ta) kasabasına yerleşmişti. 297/909'da Abdullah, iktidarın dizginlerini Sicilmase'de el-Mehdi'ye teslim etti. Bu olaylarla birlikte, erken İsmaili tarihindeki gizlenme dönemi sona erdi.

20 Rebiülahir 297/4 Ocak 910'da el-Mehdi, İfrikiye'nin başkenti Kayrevan'a zaferle girdi ve orada halife ilan edildi. Yeni hanedan, el-Mehdi ve haleflerinin kendi Hüseyni Alii soylarını dayandırdığı Peygamberin kızı Fatıma'nın adından türetilen Fatımi (Fatımiyye) olarak anıldı. Fatımi halife-imamlar, evrensel iddialarına uygun olarak, iktidarı alınca davet faaliyetlerini terk etmediler; çünkü egemenliklerini bütün Müslüman ümmete yaymayı amaçlıyorlardı. Ne var ki, İfrikiye'den yöneten ilk dört Fatımi halife-imam, Fatımi orduların belkemiğini oluşturan Kutama Berberilerinin yardımıyla iktidarlarını sağlamlaştırırken sayısız güçlükle karşılaştı. Erken Fatımiler, özellikle Harici Berberilerin ve Kayrevan ile İfrikiye'nin diğer kentlerinde Maliki fakihlerin başını çektiği Sünni Arapların düşmanlığıyla karşılaştı. Ayrıca Endülüs Emevileriyle, Abbasilerle ve Bizanslılarla da çatışma ve çekişmeleri vardı. Bu koşullar altında İsmaili davet, Fatımi halifeliğinin Kuzey Afrika evresinde oldukça etkisiz kaldı.

tury of the Hijra, Tenth Century CE (Leiden, 2001); Ayman F. Sayyid, *al-Dawla al-Fatimiyya fi Misr: tafsir jadid* (2. bs., Kahire, 2000).

Tablo 4.1 Fatımi Halife-İmamlar (297-567/909-1171)

1. Mehdi (297-322/909-934)
2. Kaim (322-334/934-946)
3. Mansur (334-342/946-953)
4. Muiz (341-365/953-975)
5. Aziz (365-386/975-996)
6. Hakim (386-411/996-1021)
7. Zahir (411-427/1021-1036)
8. Müstansır (427-487/1036-1094)
9. Müstali (487-495/1094-1101)
10. Amir (495-524/1101-1130)
11. Hafız
    naip olarak (524-526/1130-1132)
    halife olarak (526-544/1132-1149)
12. Zafir (544-549/1149-1154)
13. Faiz (549-555/1154-1160)
14. Adıd (555-567/1160-1171)

Fatımi egemenliği, Fatımi halifeliğini bölgesel bir devletten büyük bir imparatorluğa dönüştürmeyi başaran hanedanın dördüncü üyesi Muiz döneminde iyice yerleşti. Muiz aynı zamanda, özellikle Fatımi devletinin yönetim merkezini yeni bir başkent olarak Kahire'ye kurduğu Mısır'a 362/973'te taşıdıktan sonra, İsmaili daveti Fatımi ülkesinin dışında da yaymakla bariz bir biçimde ilgilenen ilk Fatımi halife-imamdı. Muiz'in davet politikası, birçok dinsel-siyasal mülahazaya dayanmaktaydı. Özellikle, doğu bölgelerinde Karmati davet faaliyetlerinin başarısından kaygılıydı; Karmatilerin faaliyetleri, yalnızca aynı topraklarda, özellikle Irak, İran, Maveraünnehir ve Sind'de faaliyet yürüten Fatımi İsmaili dailerin çabalarını zayıflatmakla kalmıyor, aşırılıkları ve kanunsuzluklarıyla ün kazanan muhalif Karmatileri İsmaililerden ayırt etmeyen Sünni Müslümanlarda

genel olarak İsmaili karşıtı duygular da uyandırıyordu. Muiz'in politikaları çok geçmeden ürün verdi ve İsmaili davet ile Fatımi dava, Fatımi devletinin dışında önemli ölçüde canlanmaya başladı. En önemlisi, daha önce muhalif Karmati hizbine mensup olan Horasan ve Maveraünnehir daisi Ebu Yakup Sicistani (ö. 361/971'den sonra) Fatımilere biat etti. Dolayısıyla Sicistani'nin Doğu İran ve Orta Asya'daki taraftarlarının çoğunluğu, Fatımi halifeleri kendi İsmaili imamları olarak kabul etti. İsmaili Şiilik, Sind'deki Multan'da da kalıcı bir kale kazandı; orada birkaç on yıllığına İsmaili bir beylik kuruldu.

Davetin yapısına ve işleyişine ilişkin bilgi, İsmaililerin en sıkı korunan sırları arasındaydı. İsmaili davetin dinsel-siyasal mesajları *cezair* (tekili *cezire*, "ada") denilen bölgelerin yanı sıra Fatımi topraklarının içinde de dai ağlarıyla yayılmaktaydı. Fatımilerin egemenlik alanı dışında kalan bölgeler, daveti yayma amacıyla on iki "ada"ya bölünmüştü. Her *cezire*, hüccet denilen üst düzey bir dainin sorumluluğuna verilirdi; her hüccete bağlı çalışan farklı rütbelerden çok sayıda dai vardı. Dailerin de, *mezun* denilen yardımcıları vardı. Sıradan İsmaili acemilerin, *müstecib*ler, davet hiyerarşisinde (*hudud*) bir rütbeleri yoktu. Katı hiyerarşik bir tarzda örgütlenen Fatımi davet, zamanın imamının ve davetin yürütme başkanı gibi hareket eden ve *bab* olarak da bilinen *dai'd-duat*'ın (başdainin) genel gözetimi altındaydı. Davet örgütlenmesi zamanla gelişti ve Fatımi hanedanının sekizinci üyesi Müstansır (h. 427-487/1036-1094) döneminde son noktasına ulaştı. Bununla birlikte Fatımi davet kalıcı başarıya Fatımi olmayan bölgelerde, *cezire*'lerde, özellikle Yemen, İran ve Orta Asya'da ulaştı.[18]

[18] S. M. Stern, "Cairo as the Centre of the Isma'ili Movement," *Colloque international sur l'histoire du Caire* (Kahire, 1972) içinde, s. 437-450; ayrıca *Studies* içinde, s. 234-256; A. Hamdani, "Evolution of the Organisational Structure of the Fatimi Da'wah: The Yemeni and Persian Contribution," *Arabian Studies*, 3 (1976), s. 85-114; F. Daftary, "The Ismaili *Da'wa* outside the Fatimid *Dawla*," M. Barrucand, ed., *L'Égypte Fatimide, son art et son histoire* (Paris, 1999) içinde, s. 29-43; ayrıca *Ismailis in Medieval Muslim Societies* içinde, s. 62-88.

İsmaililer öğrenime büyük önem verdiler ve Fatımiler döneminde farklı öğrenim kurumları ve gelenekleri geliştirdiler. Fatımi davet, İsmaililiğe dönenleri hikmet denilen batını öğreti konusunda eğitmekle özellikle ilgilendi. Sonuç olarak, zaman içinde, kadınlar da dahil farklı İsmaili dinleyici toplulukları için genellikle *mecalis* (tekili *meclis*) denilen dersler örgütlendi. Bağlılık (*ahd*) ve gizlilik yemini etmiş olan yeni İsmaililer için İsmaili batını öğreti konusunda, *mecalisü'l-hikme* (bilgelik meclisleri) olarak bilinen özel dersler düzenlenirdi. Kahire'deki Fatımi sarayında *dai'd-duat*'ın verdiği bu dersler, imam tarafından önceden onaylanırdı. İmam, hikmetin tek kaynağıydı ve İsmaili kaynaklarda bab denilen *dai'd-duat*, imamın sözcüsüydü ve İsmaililer batını bilgiyi onun aracılığıyla alırdı. Bu meclislerin çoğu toplanıp, Kadı Numan'ın *Tevilü'd-Deâim*'i gibi yazıya döküldü. Fatımi öğrenim geleneği, yirmi yıl kadar Kahire'de başdai olan Müeyyed Fiddin eş-Şirâzi'ye (ö. 470/1078) ait *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye*'de son noktasına ulaştı. Fatımilerin kurduğu ana öğrenim kurumlarından biri de Dar'ül-İlm'di (Bilgi Evi). 395/1005'te Hakim'in kurduğu bu kurumda dinsel ve din-dışı çeşitli konularda ders verilmekteydi ve büyük bir kütüphanesi vardı. Birçok dai, eğitiminin en azından bir kısmını bazen Darü'l-Hikme de denilen Darü'l-İlm'de alırdı.[19] İsmaili davet, olumsuz ve çoğu kez düşmanca koşullar altında çalışmak zorunda kalan dailerin seçimine ve eğitimine özel dikkat gösterirdi.[20] Bunun sonucunda birçok Fatımi dai, diğer bilgi alanları-

19 Taqi al-Din al-Maqrizi, *Kitab al-mawa'iz wa'l-i'tibar fi dhikr alkhitat wa'l-athar* (Bulak, 1270/1853-1854), cilt 1, s. 390-391, 458-460 ve cilt 2, s. 341-342; H. Halm, "The Isma'ili Oath of Allegiance (*'ahd*) and the 'Sessions of Wisdom' (*majalis al-hikma*) in Fatimid Times," Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought* içinde, s. 91-115; ayrıca *The Fatimids and their Traditions of Learning* (Londra, 1997), s. 23-29, 41-45, 71-78; Paul E. Walker, "Fatimid Institutions of Learning," *Journal of the American Research Center in Egypt*, 34 (1997), s. 179-200; ayrıca *Fatimid History* içinde, makale I.

20 İdeal bir dainin nitelikleri ve çalışma yöntemleri üzerine ender bir İsmaili metin için *bkz.* Ahmad b. Ibrahim al-Nisaburi, *al-Risala al-mujaza al-kafiya fi adab al-du'at*, ed. ve çev. Verena Klemm ve Paul E. Walker, *A Code of Conduct: A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Ismaili Mission* (Londra, 2011).

nın yanı sıra kelam, felsefe ve fıkıh alanında ve tevil yönteminin uygulanması konusunda âlim oldu.

Kendi cemaatlerinde aynı zamanda bilgili âlim ve müellif olan İsmaili dailer, İsmaili literatürün klasik metinlerini Fatımi evresinde ürettiler; bu metinler zahiri ve batını birçok konunun yanı sıra İsmaili düşüncenin ayırt edici işareti haline gelen tevili de ele almaktaydı.[21] Bu dönemin daileri kendine özgü entelektüel gelenekler geliştirdi. Özellikle İran topraklarındaki İsmaili (Karmati) dailer, 4./10. yüzyılın seyri içinde İsmaili kelam teolojisini yeni-Platonculuk ve diğer felsefi geleneklerle uyumlulaştırıp karmaşık metafizik düşünce sistemleri üretmeye koyuldular. Bu, İsmaililik içinde benzersiz bir entelektüel geleneğin, "felsefi teoloji" geleneğinin gelişmesine yol açtı. Bu geleneğin ilk savunucuları, sayısız Arapça risale yazmış olan dailer Muhammed b. Ahmed en-Nesefi, Ebu Hatim er-Razi ve Ebu Yakub es-Sicistani'ydi.

Çok uzun süren teolojik tartışmalara da giren bu İranlı dailer, toplumun seçkin ve eğitimli sınıflarına, onları entelektüel olarak kendilerine çekmek amacıyla yazdılar. Her zaman İmami Şii imamet öğretisi etrafında dönen teolojilerini, dinsel mesajlarının özünden taviz vermeden, zamanın entelektüel açıdan en moda temalarıyla ve terminolojilerle ifade etmelerinin nedeni budur. Metafizik sistemlerinde önceki irfani kozmolojinin yerini, yeni-Platonculaştırılmış bir İsmaili kozmoloji aldı. İranlı dailer, metafiziklerinin bir parçası olarak bir manevi kurtuluş öğretisi de açıkladılar. Onların kurtuluş biliminde kurtuluşun nihai hedefi, insan ruhunun ebedi bir ahirette manevi bir ödül arayışıyla Yaradanına doğru ilerlemesidir. Bu ilerleme, elbette, din tarihinin her evresinde yetkili hikmet kaynaklarının sağladığı rehberliğe bağlı olacaktı.[22] Daveti Bedahşan'a yayan Ho-

21 W. Ivanow, *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey* (Tahran, 1963), s. 21-50; Ismail K. Poonawala, *Biobibliography of Isma'ili Literature* (Malibu, CA, 1977), s. 31-132.

22 Abu Ya'qub al-Sijistani, *Kitab al-yanabi'*, ed. ve çev. H. Corbin, *Trilogie Ismaélienne* (Tahran ve Paris, 1961) içinde, metin s. 1-97, kısmi Fransızca çeviri, s. 5-127; İngilizce çev., *The Book of Wellsprings*, çev. Paul E. Walker, *The Wellsprings of Wisdom* (Salt Lake City, 1994) içinde, s. 37-111. Ayrı-

rasan başdaisi (ya da hücceti) Nasır-ı Hüsrev (ö. 462/1070'ten sonra), İran'daki bu felsefi İsmaililik okulunun son büyük mensubuydu.[23]

Fatımi Halife-İmam Muiz, başlangıçta Nesefi ve İran topraklarının diğer Karmati dailerince geliştirilen yeni-Platonculaşmış kozmolojinin, Fatımi İsmaili davetin öğretilerine emilmesine izin verdi. Yeni-Platonculaştırılmış İsmaili kozmoloji, Fatımi döneminin en bilgili teoloğu-filozofu Hamidüddin el-Kirmani'nin (ö. 411/1020 c.) elinde, daha da dönüşüme uğradı. Çeşitli felsefi geleneklerden yararlanan el-Kirmani, *Rahatü'l-Akl* kitabında kendi metafizik sistemini açıkladı. Kendi kozmolojisinde el-Kirmani, kendisinden önceki İsmaililerin benimsediği, manevi dünyada evrensel akıl ve evrensel nefis yeni-Platoncu ikiliğinin yerine, Farabi'nin Aristotelesçi felsefe okulunun kısmen uyarlanmasıyla on ayrı akıldan oluşan bir sistem geçirdi. Aslında Kirmani'nin düşüncesi, İran'daki felsefi İsmaililik okulu içinde eşi görülmemiş bir bağdaştırıcı geleneği temsil eder.[24] Kirmani, İranlı dailer arasında daha önce gerçekleşen teolojik tartışma-

ca *bkz.* Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani* (Cambridge, 1993), s. 67-142; *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary* (Londra, 1996), s. 26-103; W. Madelung, "Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being," S. H. Nasr, ed., *Isma'ili Contributions to Islamic Culture* (Tehran, 1977) içinde, s. 51-65; ayrıca *Religious Schools* içinde, makale XIV; D. de Smet, *La philosophie Ismaélienne: un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose* (Paris, 2012), s. 15-173; Ismail K. Poonawala, "An Early Doctrinal Controversy in the Iranian School of Isma'ili Thought and its Implications," *Journal of Persianate Studies*, 5 (2012), s. 17-34.

23 Nasır-ı Hüsrev'in bütün eserleri, metafizik sistemini incelemek bakımından uygundur; örneğin *bkz. Kitab jami' al-hikmatayn*, ed. H. Corbin ve M. Mu'in (Tahran ve Paris, 1953); İngilizce çev., *Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled*, çev. E. Ormsby (Londra, 2012). Nasır'ın yayımlanmış diğer eserleri için *bkz.* Daftary, *Ismaili Literature*, s. 134-140.

24 Hamid al-Din al-Kirmani, *Rahat al-'aql*, ed. M. Kamil Husayn ve M. M. Hilmi (Kahire, 1953). Kirmani'nin metafizik sistemine ilişkin incelemeler için *bkz.* Daniel de Smet, *La quiétude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose Ismaélienne dans l'oeuvre de Hamid ad-Din al-Kirmani (Xe/XIe s.)* (Leuven, 1995); Paul E. Walker, *Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim* (Londra, 1999).

da hakemlik de yaptı. *Kitabü'r-riyaz*'da, tartışmayı Fatımi davet bakış açısıyla değerlendirdi ve hem zahirin hem batının vazgeçilmezliğini doğrulayarak, en-Nesefi'nin görüşlerine karşı Ebu Hatim er-Razi'nin bazı görüşlerini destekledi.

Benzer şekilde, yeni-Platoncu felsefe, 4./10. yüzyılın başında Basra'da *Resailü İhvani's-Safa* olarak bilinen ve elli iki risaleden oluşan ansiklopedik bir eser çıkaran İsmaili bağlantılı yazarlar grubu İhvan-ı Safa'nın açıkladığı kozmolojiyi de etkiledi. İranlı dailer gibi İhvan-ı Safa da din ile felsefeyi uyumlulaştırmayı amaçladı; ama Fatımi dönemi İsmaili düşüncesini etkilemiş gibi görünmüyor. *Resailü İhvani's-Safa* daha sonra, Kirmani'nin kozmolojisi gibi, Yemen'deki Tayyibi Müstali davetin literatürünün içine yerleştirildi.

Sünni polemikçiler İsmailileri şeriatı önemsememekle hep suçladılar, güya şeriatın gizli anlamına ulaşmanın yolunu bulmuşlardı; bu nedenle İsmaililere genellikle Batıniler (Batıniyye) de denildi. Ne var ki, Fatımiler başından itibaren giderek artan ölçüde fıkıh konularıyla ilgilendiler. İsmaili hukuku bir sisteme bağlama süreci, İmami Şii hukuk ilkelerinin uygulandığı Ubeydullah el-Mehdi zamanında başlamıştı. O sırada henüz ayrı bir İsmaili fıkıh mezhebi yoktu.

İsmaili bir mezhebin ilanı, esas olarak hukuk külliyatını hazırlamakla resmen görevlendirilen en ünlü İsmaili fakih Kadı Ebu Hanife Numan b. Muhammed'in (ö. 363/974) çabalarının sonucuydu. Var olan derlemelerden de yararlanarak, ehlibeyten aktarılan kesin kanıtlı hadisleri sistematik olarak derleyerek İsmaili hukuku sistemleştirdi. Kadı Numan'ın çalışmaları, Muiz'in titizlikle incelediği ve Fatımi devletinin resmi hukuku olarak onayladığı *De'a'imü'l-İslam* (İslamın Temel Direkleri) ile sonuçlandı. Fatımi Kahire'nin camilerinde her hafta halka açıklanan İsmaili hukuku, Şii imamet öğretisine özel önem vermekteydi. Yanılmaz Alii imamın ve onun öğretilerinin otoritesi, İsmaili hukukun Kuran'dan ve Peygamber sünnetinden sonra üçüncü temel kaynağı haline geldi.[25] Oniki İmamcı ve Zeydi

[25] W. Madelung, "The Sources of Isma'ili Law," *Journal of Near Eastern Studies*, 35 (1976), s. 29-40; ayrıca *Religious Schools* içinde, makale

Şii mezheplerine kıyasla İsmaililerin hukuk literatürü son derece cılızdır. İsmaili hukuk sistemi, neredeyse yalnızca Kadı Numan'ın eserinden ibarettir; çünkü Fatımi döneminden önce ve sonra çok az İsmaili fakih, hukuksal özetler çıkarmakla ilgilenmiştir. Aslında, Numan'dan sonra İsmaili hukukta anlamlı bir gelişme de olmadı. Tayyibi İsmaililer hukuksal konularda başotorite olarak *De'a'imü'l-İslam*'ı kullanmaya devam ederken, Nizari İsmaililer hukuksal konularda "zamanın imamının" rehberliğine uydular.

Fatımi Halife-İmam Hakim'in dönemi, Dürzi dininin başlangıç evresine tanık oldu.[26] İran'dan ve Orta Asya'dan Kahire'ye gelen çok sayıda dai, en başta Ahrem (ö. 408/1018), Hamza ve ed-Derezi, Hakim'le ve imamlığıyla ilgili aşırı düşünceler yaymaya başladılar. Şii gulat geleneklerinden ve ilk İsmaililerin eskatolojik beklentilerinden yararlanan bu dailer, İslam devrinin sona erdiğini ve İslam şeriatının kalktığını ilan ederek fiilen yeni bir dinsel hareket kurdu. 408/1017'de (Dürzi takviminin birinci yılı) Hamza ile ed-Derezi, Hakim'in ilahlığını açıkça ilan ediyorlardı. Bu yeni hareketin taraftarları, ed-Derezi'den ötürü, daha sonra Dereziyye ya da Dürzi olarak anılmaya başlandı.

Kahire'deki Fatımi davet örgütü, yeni öğretiye karşı bir kampanya başlattı. Bu kampanyanın bir parçası olarak dai Kirmani, yeni öğretiyi teolojik bir bakış açısıyla resmen çürütmesi için

XVIII; I. K. Poonawala, "Al-Qadi al-Nu'man and Isma'ili Jurisprudence," Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought* içinde, s. 117-143; F. Daftary, "Al-Qadi al-Nu'man, Isma'ili Law and Imami Shi'ism," M. A. Amir-Moezzi vd, ed., *Le Shi'isme Imamite quarante ans apres. Hommage a Etan Kohlberg* (Turnhout, 2009) içinde, s. 179-186. Ayrıca *bkz*. Sumaiya A. Hamdani, *Between Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood, Qadi al-Nu'man and the Construction of Fatimid Legitimacy* (Londra, 2006).

[26] Dürzi tarihi, dini ve literatürü üzerine değerli malzeme şurada bulunabilir: A. I. Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes* (Paris, 1838), 2 cilt. Ayrıca *bkz*. David R. W. Bryer, "The Origins of the Druze Religion," *Der Islam*, 52 (1975), s. 47-84, 239-262 ve 53 (1976), s. 5-27; Nejla M. Abu-Izzeddin, *The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society* (Leiden, 1984); Kais M. Firro, *A History of the Druzes* (Leiden, 1992).

Kahire'ye davet edildi. *Mebasimü'l-bişarat* ve *el-Vaiza* gibi, İsmaili Şii imamet öğretisini tekrarlayan ve Hakim'in ilahlığı düşüncesini reddeden çok sayıda risale hazırladı. İslam devrinin ve İslam şeriatının geçerliliğinin Hakim'den sonra kıyamete kadar devam edeceğini de savundu. Aslında imamet öğretisi, farklı dönemlerde İsmaili yazarlarca yazılan sayısız risalenin temel konusu olmuştur.[27] Kirmani'nin yazdıkları, aşırı Dürzi düşüncelerin davet örgütlenmesinin iç çevrelerinde yayılmasını önlemede bir ölçüde başarılı oldu. Yine de Dürzi hareket ivme ve güç kazandı; Hakim, 411/1021'de gece gezintilerinin birinde gizemli bir biçimde ortadan kaybolunca, Dürzi liderler bunu Hakim'in gaybetini başlatan gönüllü bir hareket olarak yorumladı. Aynı yıl Hamza kayıplara karıştı ve hareketin lideri olarak yerine Bahaüddin el-Muktena geçti. Daha sonra Fatımi Mısır'da Dürzilere yapılan zulümle birlikte hareket, en büyük başarısına, çok sayıda Dürzi dainin faaliyet yürüttüğü Suriye'de ulaştı.

Dürziler sonunda kendi teolojik öğreti ve kutsal kitap külliyatını geliştirdiler. Özellikle Hamza'nın ve el-Muktena'nın mektupları ve değer yazıları, altı kitap halinde düzenlenen, *Resâ'ilü'l-hikme* (Hikmet Risaleleri) adı verilen ve Dürzilerin kutsal kitabı olarak varlığını sürdüren bir kanonda toplandı.[28] Takiyeyi çok sıkı uygulayan, oldukça kapalı ve ketum bir cemaat olan, kendilerine Muvahiddun (Birlikçiler) diyen Dürzilerin karmaşık yeni-Platoncu kozmoloji, eskatoloji ve ruh göçü (*tenasüh*) öğretileri vardır. Hakim'i Yaradanın son makamı kabul eden Dürziler, imam kabul edilen Hamza ile birlikte Hakim'in yeniden ortaya çıkmasını (*recat*) beklemektedirler. Dürzi öğretiler, İsmaili Şiiliğin dışına düşen yeni bir dini temsil eder. Osmanlılar döneminde Suriye'de ve Lübnan'da Dürziler, özellikle Mani

---

27 Bu bağlamda *bkz.* özellikle Hamid al-Din al-Kirmani, *al-Masabih fi ithbat al-imama*, ed. ve çev. Paul E. Walker, *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate* (Londra, 2007). Ayrıca *bkz.* I. K. Poonawala, "Hamid al-Din al-Kirmani and the Proto-Druze," *Journal of Druze Studies*, 1 (2000), s. 71-94.

28 İlk iki cildin eleştirel bir basımı, Fransızca çevirisi ve analizi için *bkz.* Daniel de Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes: Rasa'il al-Hikma* (Leuven, 2007), 2 cilt.

ve Şihabi hanedanlarına mensup olan kendi emirleri tarafından yönetildiler.

Bu arada Karmatiler Bahreyn'de, Irak, Yemen, İran ve Orta Asya'ya dağılmış cemaatlerde varlığını sürdürmüştü. Bazı Karmati liderler arada bir mehdilik iddiasında bulunmasına rağmen, bütün Karmatiler hâlâ Muhammed b. İsmail'in Mehdi ve son *natık* olarak zuhur etmesini bekliyorlardı. Ebu Said el-Cennabi'den (ö. 301/913) sonra birkaç oğlu, komünal ve eşitlikçi ilkelerin önemli bir rol oynadığı Karmati Bahreyn devletinin liderliğine yükseldi. Küçük oğlu Ebu Tahir Süleyman (h. 311-332/923-944) döneminde Karmatiler, Abbasilere karşı Irak'a yaptıkları akınlarla ve Mekke'ye giden hacı kervanlarını soymakla ünlendiler. Ebu Tahir'in tahribatları, 317/930'da hac mevsiminde Mekke'ye saldırısıyla doruğa ulaştı; bu saldırıda Karmatiler kutsal şeylere sayısız tecavüzde bulundu ve Kâbe'nin köşesindeki *Hacerülesved*'i (Siyah Taş) yerinden söküp, Bahreyn'deki başkentleri Ahsa'ya götürdüler. Olasılıkla Mehdi'nin gelişine hazırlık amacıyla yapılan bu saygısızlık Müslüman dünyayı dehşete düşürdü ve Sünni ulemanın, bütün İsmaili hareketi, İslamı yok etmeye yönelik örgütlü bir komplo olarak lanetlemesine yol açtı. Sünni ulema, Ebu Tahir'in, o sırada ilk Fatımi halife-imam olarak Kuzey Afrika'da hüküm süren Ubeydullah el-Mehdi'den gizlice emir aldığını iddia etti.

Ne var ki, modern bilimsel çalışmalar, o sırada Bahreynli Karmatilerin, diğer Karmatiler gibi, Mehdi'nin yakın zamanda zuhur etmesini beklediklerini ve birinci Fatımi halifesini ya da onun herhangi bir halefini imam kabul etmediklerini göstermiştir.[29] Aslında, Karmatiler belli astrolojik hesaplamalara dayanarak, 316/928 yılında Mehdi'nin gelmesini bekliyorlardı; o zamanın Karmati öğretisine göre bu olay, İslam devrine ve şeriatına son verecek ve tarihin son (şeriatsız) devrini başlatacaktı. Ebu Tahir'in Mekke'yi yağmalamasının ve 319/931'de iktidarı devrettiği genç bir İranlıyı beklenen Mehdi olarak kabul etme-

29 *Bkz.* W. Madelung, "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn," Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History* içinde, s. 21-73; F. Daftary, "Carmatians," *EIR*, cilt 4, s. 823-832.

sinin nedeni budur. Bu iktidar devri feci sonuçlar doğurdu; pek anlaşılamayan "İranlı Mehdi" olayı, Karmatilerin moralini ciddi biçimde bozdu. Daha sonra Bahreyn Karmatileri eski inançlarına geri döndüler ve liderleri, tekrar, gizli Mehdi'nin emirlerine göre hareket ettiklerini iddia ettiler. Karmatiler, Abbasilerin ödediği yüklü bir fidye karşılığında 339/950'de Hacerülesved'i sonunda iade etti –İsmaili karşıtı kaynakların iddia ettiği gibi, Fatımi halifenin teşvikiyle değil.

İran'da Karmatilik 286/899'dan sonra geniş bir alana yayılmıştı. Cibal'ın daileri Ubeydullah el-Mehdi'nin imamlığını genel olarak kabul etmeyip, Muhammed b. İsmail'in Mehdi olarak geri dönmesini beklediler. Cibal'ın beşinci daisi Ebu Hatim er-Razi, Mehdi'nin 316/928 yılında döneceği kehanetinde bulundu; kehaneti gerçekleşmeyince, dindaşlarının düşmanlığıyla karşılaşınca Azerbaycan'a sığındı ve 322/934'te orada öldü. Daha sonra Azerbaycan'ın ve Deylem'in Müsafiriler (Sellariler) hanedanına mensup yöneticileri Karmatiliğe bağlıydı ve Muhammed b. İsmail'i imam kabul ediyorlardı. Horasan ve Maveraünnehir'de de muhalif Karmatilik, Fatımi devleti kurulduktan sonra bir süre varlığını devam ettirdi. Dai en-Nesefi, farklı bölgelerde Karmati çevrelerde seçkin bir statü kazanan büyük risalesi *Kitabü'l-mahsul*'da Muhammed b. İsmail'in mehdiliğini onayladı. Bahreyn'deki Karmati devleti sonunda 470/1077'de yerel aşiretlerce yok edilince, İran, Irak ve başka yerlerdeki Karmati cemaatler ya dağıldı ya da Fatımilerin İsmaili davetine bağlandılar. Yine Fatımi halife-imamın önderliğinde birleşik tek bir İsmaili davet vardı.

Bu arada İsmaili davet faaliyetleri, özellikle Fatımi toprakları dışında, Müstansır'ın uzun halifelik döneminde, Sünni Selçuklular 447/1055'te Abbasilerin efendileri olarak Şii Büveyhilerin yerini aldıktan sonra bile, doruğuna ulaştı. Fatımi dailer Irak, İran ve Yemen'de çok sayıda dönme kazandı; Suleyhiler, Fatımilerin vasalları olarak Yemen'i 439/1047'den 532/1138'e kadar yönetti. Suleyhiler, davetin Hindistan alt-kıtasına yayılmasında da aktif bir rol oynadılar. İsmaili davet İran dünyasının birçok yerinde başarılı bir biçimde devam etmişti. 460'lar/1070'lerin

başında, Selçuklu topraklarındaki İranlı İsmaililer, Selçukluların ana başkenti İsfahan'da gizli karargâhı bulunan Abdülmelik b. Attaş'ın önderliği altındaydı. Bedahşan'da ve İran dünyasının diğer doğu bölgelerinde de davet, 395/1005'te Samaniler yıkıldıktan sonra da yayılmaya devam etmişti. Müstansır döneminin en seçkin dailerinden biri, Kahire'deki davet karargâhıyla ve başdai Müeyyed Fiddin eş-Şirâzi ile ilişkisini sürdürürken, Horasan hücceti olarak Orta Asya'da davetin yayılmasında önemli bir rol oynayan Nasır-ı Hüsrev'di.[30] Dai Müeyyed'in kendisi de, Fars'ta Büveyhi sarayında başarılı bir kariyerden sonra Kahire'ye yerleşen ve orada yirmi yıl başdailik yapan bilgili bir İranlı daiydi.

Müstansır'ın 487/1094'te ölümü üzerine, kudretli Fatımi veziri Efdal, Müstansır'ın oğlu ve tayin ettiği veliahdı Nizar'ı tahttan mahrum bırakıp, Nizar'ın küçük üvey kardeşini Müstali-Billah (h. 487-495/1094-1101) unvanıyla Fatımi tahtına oturtunca, birleşik İsmaili davet iki rakip hizbe bölündü. Müstali'nin imamlığı Mısır, Yemen ve Batı Hindistan'ın İsmaili cemaatlerince tanındı. Fatımi rejimine bağlı olan bu İsmaililer daha sonra imameti Müstali'nin soyundan devam ettirdiler. Diğer yanda, o sırada Hasan Sabbah'ın liderliğinde olan İranlı İsmaililer, Nizar'ın ve onun torunlarının veraset haklarını desteklediler. İki hizip daha sonra Müstaliyye ve Nizariyye olarak adlandırıldı.

Son on yıllarında Fatımi halifeliği hızla geriledi. Müstali İsmaililer, Müstali'nin oğlu ve halefi Amir 524/1130'da tahta çıkınca, Hafızi ve Tayyibi kollarına bölündü. Amir'in Fatımi tahtına çıkan halefi Hafız ve sonraki Fatımi halifeler, Kahire'deki davet karargâhı ile Mısır ve Suriye'deki Müstali İsmaililer ve Yemen'deki cemaatin bir kısmı tarafından imam kabul edildi. Artık Hafıziler olarak adlandırılan bu Müstali İsmaililer, Fatımi hanedanının yıkılışından sonra uzun süre varlığını sürdüreme-

30) *Bkz.* H. Corbin, "Nasir-i Khusrau and Iranian Isma'ilism," *The Cambridge History of Iran*: Cilt 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. R. N. Frye (Cambridge, 1975) içinde, s. 520-542; Alice C. Hunsberger, *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher* (Londra, 2000).

di. Bununla birlikte Suleyhi Yemen'in Müstali cemaati, Amir'in bebek olan oğlu Tayyib'in imametini tanıdı ve Tayyibiyye olarak anıldı.[31]

Son Fatımi veziri Selahaddin Eyyubi, Muharrem 567/1171'de Kahire'de Abbasi halifesi adına hutbe okutup Fatımi egemenliğine son verdi. Birkaç gün sonra on dördüncü ve son Fatımi Halife Adıd kısa bir hastalıktan öldü. Böylece Fatımi davet 262 yıl sonra son buldu. Fatımi devleti yıkılınca Mısır'ın yeni Sünni Eyyubi efendileri İsmaililere eziyet etmeye başladı; Hafızi İsmaili davet örgütlenmesini ve tüm Fatımi kurumları ezdi. Ondan sonra Müstali İsmaililik yalnızca Tayyibi biçimiyle varlığını sürdürdü.

Tayyibi İsmaililer: Yemen ve Hindistan Evreleri

Tayyibi İsmaililer, Hafız'ın ve daha sonraki Fatımi halifelerin imamlık iddialarını kabul etmedi. Tayyibi İsmaililik, Suleyhi hanedanın himayesini ve desteğini aldığı Yemen'de kalıcı bir yer edindi. Aslında, Suleyhi Yemen'in fiili yöneticisi olan ve Hürre lakabını da taşıyan Kraliçe Erva, Yemen'deki Tayyibi davetin lideri olup, Kahire ve Fatımi rejimiyle bağlarını kopardı. Tayyib'in kaderiyle ilgili bir şey bilinmiyor; olasılıkla Fatımi Halife Hafız'ın emriyle gizlice öldürüldü. Bununla birlikte Yemenli Tayyibi rivayete göre Amir'in kendisi, bebek oğlunu bir grup güvenilir dainin himayesine vermişti; bu dailer zaman içinde onu gizlemeyi başardı ve Tayyibi imametin onun soyundan devam etmesini olanaklı kıldı. Tayyibi Müstali İsmaililerin kanaatine göre imamet, Tayyib'in torunları arasında babadan oğula devredip bugüne kadar geldi ve bütün bu imamlar gizli kaldı.

Tayyibiler kendi tarihlerini birbirini izleyen gizlenme (*setr*) ve *zuhur* ya da *keşf* dönemlerine ayırır; bu dönemlerde imam-

---

31 *Bkz.* S. M. Stern, "The Succession to the Fatimid Imam al-Amir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibi Ismailism," *Oriens*, 4 (1951), s. 193-255; ayrıca *History and Culture in the Medieval Muslim World* (Londra, 1984) içinde, makale XI.

lar gizlenir ya da zuhur eder. İsmaili tarihinde Fatımi öncesi dönemle örtüşen birinci *setr* dönemi, Ubeydullah el-Mehdi'nin zuhuruyla son buldu. Bu dönemi, Fatımi devrinde, 524/1130'da Amir'in ölümünden hemen sonra yirmi birinci Tayyibi imam el-Tayyib'in gizlenmesine kadar devam eden *zuhur* dönemi izledi. Tayyibilere göre el-Tayyib'in gizlenmesi başka bir *setr* dönemi başlattı; bu dönemde bütün Tayyibi imamlar kendi taraftarlarına görünmeyip gizli (*mestur*) kaldı ve şimdiki *setr* dönemi el-Tayyib'in soyundan bir imam zuhur edinceye kadar devam edecektir. Tayyibi İsmailikte şimdiki *setr* dönemi de iki evreye, Yemen ve Hindistan evrelerine ayrıldı; 526/1132'den 997/1589 civarına kadar süren Yemen evresinde Tayyibiler, Davudiler ve Süleymaniler diye ikiye bölündü; Hindistan evresi, Davudi Tayyibi davetin ve cemaatin son dört yüzyıldaki tarihini kapsamaktadır. Başlangıçta, imamlarının yokluğunda ayrı dailerin peşinden giden iki Tayyibi cemaat (ve daha sonra Alevi cemaati) arasında öğretisel farklar yoktu.

Tayyibi İsmaililiğin Yemen evresinin tarihi, cemaati yöneten çeşitleri dailerin faaliyetlerinin ve ortaçağ Yemeninde Zeydi ve diğer yerel hanedanlarla ilişkilerinin tarihidir. Tayyibi davet, başından itibaren Fatımi rejiminden bağımsız geliştiği için Fatımilerin çöküşünden sonra da varlığını sürdürdü. İlkönce, Lemek b. Malik el-Hammadi'nin (ö. 491/1908 c.) ve daha sonra onun oğlu Yahya'nın (ö. 520/1126) yardımıyla Yemen'deki İsmaili davetin işlerine bakan Suleyhi Kraliçe Seyyide Erva'nın (ö. 532/1138) desteğini gördü. Seyyide Erva 526/1132'den kısa süre sonra Kahire ile ilişkileri tamamen kesti ve Yahya'nın halefi Züeyb b. Musa el-Vadii'yi, gizli imam el-Tayyibi adına Tayyibi Müstali daveti yönetecek *dai-yi mutlak*, yani mutlak yetkili dai ilan etti. Bu, ondan sonra *davetü'l-Tayyibiyye* denilen bağımsız Tayyibi davetin kurulduğunun işaretiydi. Fatımi rejimiyle ilişkileri zaten koparmış olan Seyyide Erva, yeni Tayyibi daveti Suleyhi rejiminden de bağımsızlaştırdı; bu, Tayyibi İsmaililiğin bir dai-yi mutlak önderliğinde varlığını sürdürmesini sağlayan bir önlemdi. Züeyb'in halefleri, bu unvanı bugüne kadar korudu.

Züeyb 546/1151'de ölünce, Yemen'in nüfuzlu Hamdan aşiretine mensup İbrahim b. Hüseyin el-Hamidi (ö. 557/1162) ikinci dai-yi mutlak olarak Tayyibi davetin liderliğine geçti. Üçüncü dai, *Tuhfetü'l-kulüb* adlı risalesiyle, Yemen'deki Tayyibi davetin en eski tarihini çıkardı.[32] Daha sonra davetin liderliği Kureyş kabilesinden Benü'l-Velid el-Enf ailesinin eline geçti ve küçük kesintilerle birlikte, 946/1539'a kadar bu ailede kaldı. Tayyibi davet, Yemen'in Harez bölgesine yayıldı ve Batı Hindistan'da da giderek artan sayıda taraftar kazandı. Tayyibilerin, Fatımi dönemine ait İsmaili literatürün önemli bir bölümünü koruduklarını da belirtmek gerekir.

Öğreti alanında Tayyibiler Fatımi İsmaili gelenekleri sürdürdü ve aynı şeklide, dinin zahiri ve batını yanlarının eşit önemine vurgu yaptı. Döngüsel tarih ve kozmolojiye yerleşik İsmaili ilgiyi de sürdürdüler; bu ilgi, ayırt edici eskatolojik ve kurtuluş temaları bulunan dinsel düşüncenin irfani, batını hakikatler (*hakayık*) sisteminin temeli olarak işlev gördü. Bu sistemi büyük ölçüde dai İbrahim el-Hamidi kurdu; el-Hamidi, Kirmani'nin *Rahatü'l-Akl* kitabından çok yararlandı ve kitabın kozmolojik on ayrı akıl öğretisini irfani mitik öğelerle sentezledi. Kirmani'nin sisteminin Tayyibi tadilatı ilk kez Hamidi'nin *Kenzü'l-Veled*'inde açıklandı ve İsmaili düşüncesinde kozmolojinin gelişiminin dördüncü ve son evresini temsil eder. Hamidi'nin *Kenzü'l-Veled*'i ve dai Ali b. Muhammed b. Velid'in (ö. 612/1215) *Kitabü'z-zehire fil-hakika*'sı gibi birçok kaynakta açıklanan Tayyibi *hakayık*, en tam açıklamasını İdris İmadüddin'in kapsamlı bir batını öğretiler derlemesi olan *Zehrü'l-me'ani*'sinde buldu. Daha sonra Tayyibiler önceki metinleri kopyalamak yerine az sayıda öğretisel katkıda bulundu. Tayyibilerin on dokuzuncu daisi İdris (ö. 872/1468) aynı zamanda büyük bir İsmaili tarihçiydi; tarihsel

[32] Hatim b. Ibrahim al-Hamidi, *Tuhfat al-qulub wa furjat al-makrub*, ed. A. Hamdani (Beyrut, 2012). Ayrıca *bkz.* A. Hamdani, "The Da'i Hatim Ibn Ibrahim al-Hamidi (d. 596 H./1199 A.D.) and Book *Tuhfat al-Qulub*," *Oriens*, 23-24 (1970-1971), s. 258-300; F. Daftary, "Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulayhid Queen of Yemen," Gavin R. G. Hambly, ed., *Women in the Medieval Islamic World* (New York, 1998) içinde, s. 117-130; ayrıca *Ismailis in Medieval Muslim Societies* içinde, s. 89-103.

eserleri arasında, İsmaili davetin başlangıcından Tayyibi davetin ilk evresine kadar tarihini kapsamlı bir biçimde ele alan yedi ciltlik *Uyunü'l-ahbar* da vardır. Tayyibiler başından itibaren Kadı Numan'ın *De'a'imü'l-İslam*'ını en yetkin hukuk derlemesi olarak kullandılar.

Tayyibi davet örgütlenmesi, Yemen'in değişik gerçeklikleri-nin dayattığı belli değişikliklerle ve basitleştirmelerle birlikte Fatımi emsallerden yararlandı. İmamlarda olduğu gibi, her dai-yi mutlak, *nass* kuralına göre kendi halefini tayin ediyordu ve makam, normalde babadan oğula geçmekteydi. Yemen'de Tayyibi dailer kendi cemaatlerinin en eğitimli üyeleriydi; birçoğu seçkin âlim oldu ve *hakayık*'la bağlantılı klasik Tayyibi literatürün ana gövdesini üretti.[33] *Mezun* ve *mükasir* denilen yardımcı dailer, davetin işlerinde dai-yi mutlaka yardımcı olurdu. Tayyibi davet, cemaate kabul, gizlilik ve acemilerin eğitimi konusunda Fatımi davetin geleneklerini, çok daha küçük ölçekte sürdürdü.

Bu arada Yemenli dailer Batı Hindistan'ın Tayyibi cemaatiyle yakın ilişkileri sürdürmüştü. Orada büyük çoğunluğu Hindu kökenli İsmaililer, Bohralar olarak anılmaktaydı -davet ilk önce Gucerat'ın tüccar topluluğu arasında geliştiği için, Gucerat dilinde "alışveriş yapmak" anlamına gelen *vohorvu* terimin-den türetildiğine inanılan bir ad. Hindistan'da Tayyibi davetin *veli* olarak bilinen başkanı, Yemen'de oturan dai-yi mutlak tarafından atanırdı. Gucerat'ın Tayyibileri, bölgenin Hindu yöneticilerince taciz edilmedikleri için, Tayyibi cemaat, 697/1298'de Müslümanlar Gucerat'ı fethedene kadar önemli ölçüde yayılabildi. Daha sonra İsmaili Bohralar bölgenin Müslüman valilerince sıkı takibe alındılar; bağımsız Sünni Gucerat Sultanlığında durumları kötüleşti. Bununla birlikte 980/1572'de Babürlü egemenliği kurulunca Bohralar, Hindistan'da bir ölçüde dinsel özgürlüğe kavuşmaya başladı ve Sünni İslama dönmek zorunda kalmadılar.

Yirmi altıncı dai-yi mutlak Davud b. Acebşah 997/1589 ya da iki yıl sonra ölünce, halefiyle ilgili anlaşmazlık Tayyibi davet ve

---

33 *Bkz.* Poonawala, *Biobibliography*, s. 133-177.

cemaatte, Hindistan-Yemen çekişmesini yansıtan Davudi-Süleymani bölünmesine yol açtı. O sırada, Hindistan'da sayıları Yemenli dindaşlarından çok fazla olan Tayyibi Bohralar, Yemen'den bağımsızlaşmak istedi. Sonuç olarak, Davud Burhaneddin'i (ö. 1021/1612) dai kabul ettiler ve Davudiler olarak anıldılar. Diğer yanda, Yemen'deki cemaatin neredeyse tamamını oluşturan Tayyibi bir azınlık, Süleyman b. Hasan'ı (ö. 1005/1597) yirmi yedinci dai olarak kabul etti; onlara da Süleymani denildi. Ondan sonra Davudi ve Süleymani Tayyibiler ayrı dai sülalelerinin peşinden gitti. Davudi dailer Hindistan'da oturmaya devam ederken; Süleymani davetin karargâhı Yemen'de kaldı. Süleymaniler, Tayyibi cemaat içinde küçük bir azınlığı temsil eder. Sonradan Davudi Bohralar, dai-yi mutlakın otoritesine periyodik meydan okumalardan ötürü Hindistan'da daha da bölündü. Bu tür meydan okumaların birinde, 1034/1624'te Ali b. İbrahim (ö. 1046/1637), yirmi dokuzuncu dai olarak kendisiyle başlamak üzere ayrı bir dai silsilesi başlatan Alevi bir grup kurdu. Şu anda Alevi Bohralar, Gucerat'ta Baroda'da (Vadodara) toplanan çok küçük bir cemaattir.

Bu arada ana Davudi cemaat, Babürlü şahlardan ve onların Gucerat'taki valilerinden zulünı görmeden gelişip güçlenmeye devam etti. 1200/1785'te Davudi davetin karargâhı Surat'a taşındı ve orada kırk üçüncü dai Ali Seyfeddin (1213-1232/1798-1817), Davudi âlimlerin ve çalışanların eğitimi için Ders-i Seyf (ayrıca Cemiyet-i Seyfiyye) olarak bilinen bir medrese kurdu. 1232/1817'den beri Davudi Tayyibi Bohraların dai-yi mutlak görevi, Şeyh Civanci Evrengabadi'nin torunlarında kalırken, cemaat, dailerin otoritesine ve politikalarına muhalefetten kaynaklanan krizler ve çatışmalar yaşamaktadır. Davudi davanın şimdiki dai-yi mutlakı Seyyiduna Muhammed Burhaneddin, elli ikinci dai-yi mutlak olarak babası Seyyiduna Tahir Seyfeddin'in (1333-1385/1915-1965) yerine geçti. Dünyanın toplam Davudi nüfusu, şu anda çoğunluğu Hindistan'da olmak üzere bir milyon civarında tahmin edilmektedir. 1920'lerden beri, en fazla Bohra barındıran Bombay (Mumbai), Davudi dai-yi mutlakın yönetim merkezi işlevini görmektedir. Hindistan dışında en büyük Davu-

di cemaat Karaçi'dedir. Tayyibi Bohralar, Doğu Afrika'ya yerleşen ilk Asyalı cemaatler arasındaydı.[34]

Davudilerden farklı olarak, Yemen'in Süleymani Tayyibileri, veraset anlaşmazlıkları ve bölünme yaşamadı. Otuzuncu dai-yi mutlak İbrahim b. Muhammed b. Fehd el-Mekremi'nin (1088-1094/1677-1683) zamanından beri, Süleymani liderlik birkaç istisnayla aynı Mekremi ailesinde kalmıştır. Süleymani dailer karargâhlarını Kuzeydoğu Yemen'de (bugün Suudi Arabistan sınırları içinde) Necran'da Bedir'de kurdu. Yerel Beni Yem'in askeri desteğiyle Necran'ı bağımsız bir şekilde yönettiler. 20. yüzyılda, daha önce Zeydiler ve Osmanlılar tarafından denetim altında tutulan Süleymani dailerin siyasal önemi, Suudi ailesinin yükselen gücüyle birlikte daha da azaldı. Süleymani Mekremi dailerin merkezi 1934'te Suudi Arabistan'a bağlandı ve Süleymanilerin 2005'te göreve başlayan şimdiki elli birinci dai-yi mutlakı Seyyiduna Abdullah b. Muhammed el-Mekremi, Suudi Arabistan'da resmi gözetim altında yaşamaktadır. Aslında 1990'lardan beri Necran'lı Süleymaniler, Suudi hükümetinin ağır zulmüne maruz kalmaktadır. Şu anda Yemen ve Suudi Arabistan'daki Süleymani Tayyibi İsmaililerin sayısı 300.000 civarındadır.

Güney Asya'daki Süleymani Bohra cemaati çok küçük kaldı. Davudilerin aksine Hindistan'ın Süleymanileri dil, giyim ve davranış bakımından diğer Müslümanlarla yakınlık kurdular. Arapça konuşan Yemenli Süleymaniler ile Gucerat dilinin bir biçimini kullanan Davudi Bohralar arasında belli farklar vardır. Bohralar, birçok Hindu göreneği kendi evlilik ve diğer törenle-

---

34 *Bkz.* Hollister, *The Shi'a of India*, s. 265-305; Sh. T. Lokhandwalla, "The Bohras, a Muslim Community of Gujarat," *Studia Islamica*, 3 (1955), s. 117-135; Asghar Ali Engineer, *The Bohras* (Yeni Delhi, 1980); J. Blank, *Mullas on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras* (Chicago, 2001); Saifiyah Qutbuddin, "History of the Da'udi Bohra Tayyibis in Modern Times: The *Da'is*, the *Da'wa* and the Community"; Tahera Qutbuddin, "The Da'udi Bohra Tayyibis: Ideology, Literature, Learning and Social Practice," ikisi de F. Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis* (Londra, 2011) içinde, sırasıyla s. 297-330 ve 331-354. Ayrıca *bkz.* T. Qutbuddin, "Bohras," *EI*³, 2013-2, s. 56-66.

riyle bütünleştirmiştir.[35] Süleymaniler kendi dailerinin sıkı merkezi denetimi altında da değildir.

Nizari İsmaililer: Alamut Evresi

Nizari İsmaililerin karmaşık bir tarihleri ve ayrı bir öğretisel gelişimleri oldu. Alamut döneminde ilk Nizarilerin koşulları, Fatımi devletinde İsmaililerin ve Yemen'de Tayyibilerin karşı karşıya kaldığı koşullardan kökten farklıydı. Fatımi rejiminden kopan Nizariler, başından itibaren son derece düşmanca bir ortamda devrimci bir kampanya ve hayatta kalma mücadelesi yürüttüler. Bu nedenle farklı entelektüel konuları ele alan âlimler ve yüksek eğitimli dailerden çok askeri komutanlar yetiştirdiler. Dahası İran'da ve Farsça konuşan komşu topraklarda yoğunlaşan, cemaatin dinsel dili olarak Farsçayı benimseyen ilk Nizarilerin, Arapça konuşan Suriyeli Nizariler daha önceki Arapça metinlerden bazılarını korumuş olmalarına rağmen, Fatımi döneminde Arapça çıkarılan İsmaili literatüre kolay ulaşma olanağı yoktu. Bu koşullar altında İranlı Nizariler önemli bir literatür üretmedi.[36] Alamut Kalesindeki ünlü kütüphanede bulunan derlemeler de dahil, yazdıkları şeylerin çoğunluğu ya Moğol saldırılarında imha edildi ya da hemen ardından kayboldu.

Yine de Alamut dönemi Nizari İsmailileri, gelişkin bir entelektüel bakışı ve değişen koşullara karşı öğretilerini açıklayan edebi bir geleneği sürdürdüler. Nizami imamların kendileri, kendi cemaatlerinin, davetlerinin ve devletlerinin işlerini yürütme sorumluğunu üstlenmeden önce dai olan Alamut yöneticilerine göre olayları kaydeden, Farsça vakayinameler derleyen bir tarih yazımı geleneği oluşturdular.[37] Alamut'ta ve diğer kale-

---

35 *Bkz.* Daftary, *The Isma'ilis*, s. 295-300; Tahera Qutbuddin, "A Brief Note on Other Tayyibi Communities: Sulaymanis and 'Alawis," Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis* içinde, s. 355-358; I. K. Poonawala, "Sulaymanis," *EI²*, cilt 9, s. 829; W. Madelung, "Makramids," *EI²*, cilt 6, s. 191-192. Davudi, Süleymani ve Alevi dailerin listesi için *bkz.* Daftary, *The Isma'ilis*, s. 510-513; *Ismaili Literature*, s. 447-450.

36 Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 127-136; Poonawala, *Biobibliography*, s. 251-263.

37 F. Daftary, "Persian Historiography of the Early Nizari Isma'ilis," *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 30 (1992), s. 91-97; ayrıca *Ismailis in Medieval Muslim Societies* içinde, s. 107-123.

lerde tutulan bu vakayinamelerin tümü, İran'daki Moğol İlhanlı egemenliği döneminde yok oldu. Bununla birlikte İlhanlı döneminin üç İranlı tarihçisi, yani Ata Melik Cüveyni (ö. 681/1283), Reşidüddin Fazlullah-ı Hemedani (ö. 718/1318) ve Ebu'l-Kasım Abdullah Kaşani (ö. 738/1337 c.) bu vakayinamelerden bazılarını gördü ve yararlandı. Bu otoritelerin İsmaili anlatımları, Alamut döneminde İran'daki Nizari davet ve devletin tarihine ilişkin ana kaynak olarak durmaktadır.[38] W. İvanow'un öncü çabalarından sonra modern bilimsel çalışmalar, ortaçağda Avrupa'da Assassins (Haşişiler) olarak tanıtılan ilk Nizarilerin çarpıtılmış imajını düzeltmek için çok şey yaptı.[39]

487/1094'teki Nizari-Müstali bölünmesi sırasında, Selçuklu topraklarında İsmaili daveti yayan Hasan Sabbah, İranlı İsmaililerin tartışmasız lideriydi. Kuzey İran'daki Alamut Kalesini 483/1090'da ele geçirmesi, aslında, İranlı İsmaililerin Selçuklulara açık başkaldırısının ve Nizari İsmaili devletin kurulacağının işaretiydi. İran'ın ve Suriye'nin farklı bölgelerine yayılmış topraklarıyla Alamut merkezli bu devlet, 654/1256'da Moğollar tarafından yıkılana kadar 166 yıl varlığını sürdürdü.

---

38 Ata-Malik b. Muhammad Juwayni, *Ta'rikh-i jahan-gusha*, ed. M. Qazvini (Leiden ve London, 1912-1937), cilt 3, s. 186-278; İngilizce çev., *The History of the World-Conqueror*, çev. John A. Boyle (Manchester, 1958), cilt 2, s. 666-725; Rashid al-Din Fadl Allah, *Jami' al-tawarikh: qismat-i Isma'iliyan*, ed. M. T. Danishpazhuh ve M. Mudarrisi Zanjani (Tahran, 1338 Sh./1959), s. 97-195; ed. M. Rawshan (Tahran, 1387 Sh./2008), s. 97-191; Abu'l-Qasim 'Abd Allah Kashani, *Zubdat al-tawarikh: bakhsh-i Fatimiyan va Nizariyan*, ed. M. T. Danishpazhuh (2. bs., Tahran, 1366/1987), s. 133-237.

39 Bu dönemdeki Nizari tarihine ilişkin modern araştırmalar için *bkz.* Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Isma'ilis against the Islamic World* (Lahey, 1955; New York, 1980; Philadelphia, 2005); "The Isma'ili State," *The Cambridge History of Iran*: Cilt 5, *The Saljuq and Mongol Periods*, ed. J. A. Boyle (Cambridge, 1968) içinde, s. 422-482; B. Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam* (Londra, 1967); Daftary, *The Isma'ilis*, s. 301-402, 614-642.

Tablo 4.2 Alamut'ta Nizari İsmaili Yöneticiler (483-654/1090-1256)

Dai ve hüccet olarak

1. Hasan Sabbah (483-518/1090-1124)
2. Kiya Büzürgümmid (518-532/1124-1138)
3. Muhammed b. Büzürgümmid (532-557/1138-1162)

İmam olarak

4. II. Hasan Alâ Zikrihisselâm (557-561/1162-1166)
5. Nureddin Muhammed (561-607/1166-1210)
6. Celaleddin Hasan (607-618/1210-1221)
7. Alâeddin Muhammed (618-653/1221-1255)
8. Rükneddin Hürşah (653-654/1255-1256)

Kum'da Oniki İmamcı Şii bir ailede dünyaya gelen ve gençliğinde İsmaililiğe dönen Hasan Sabbah'ın bu başkaldırı için bir dizi karmaşık dinsel-siyasal nedeni vardı. İsmaili bir Şii olarak, Sünni İslamın yeni savunucuları olan ve Fatımilerin kökünü kazımayı amaçlayan Selçukluların Şii karşıtı politikalarını hoş göremezdi. Hasan'ın başkaldırısı aynı zamanda İran "ulusal" duygularının bir ifadesiydi de; farklı toplumsal sınıflara mensup İranlılar yabancı Selçuklu Türklerin egemenliğinden büyük rahatsızlık duymaktaydı. İranlı İsmaililerin dinsel dil olarak Arapça yerine Farsçayı kullanmalarının ve destek görmelerinin nedeni bu olabilir.[40] Fatımi Halife-İmam Müstansır'ın halefiyle ilgili anlaşmazlık sırasında, Fatımi rejiminden zaten uzaklaşmış olan Hasan Sabbah bu koşullar altında Nizar'ı destekledi ve Müstali'yi destekleyen Kahire'deki davet merkeziyle ilişkilerini tamamen kopardı. Bu kararıyla

[40] F. Daftary, "Hasan-i Sabbah and the Origins of the Nizari Isma'ili Movement," Daftary, ed. *Mediaeval Isma'ili History* içinde, s. 181-204; ayrıca *Ismailis in Medieval Muslim Societies* içinde, s. 124-148.

Hasan, o sırada ulaşılmaz olan Nizari imamlar adına bağımsız Nizari İsmaili daveti de kurdu.

Hasan Sabbah, Nizar 488/1095'te Kahire'de idam edildikten sonra imamete gelecek Nizar'ın halefinin adını açıklamadı. Bu nedenle ilk Nizariler ulaşılabilir bir imamları olmadan bir *devrü's-setr*'de kaldılar; Fatımi öncesi gizlenme döneminde olduğu gibi, gizli imam cemaatte bir hüccet, baştemsilcisi tarafından temsil edildi. Nizari davetin ve devletin yöneticileri olarak Hasan ve ondan sonraki iki halefi, gerçekten de hüccet kabul edildi. Öyle görünüyor ki, daha Hasan Sabbah'ın zamanında birçok Nizari, Nizar'ın bir oğlunun ya da torununun gizlice Mısır'dan İran'a getirildiğine inanmaktaydı ve o kişi, daha sonra Alamut'ta ortaya çıkan Nizari imamlar soyunun atası oldu.

İranlı İsmaililerin başkaldırısı çok geçmeden, Selçuklu Sultanlığının merkeziyetçi olmayan iktidar yapısına ve üstün askeri gücüne uygun bir mücadele örüntüsü ve yöntemi kazandı. Hasan Sabbah, dağlarda ulaşılmaz kalelerden çeşitli bölgelere, emirlere saldırılarla Selçukluları parça parça bunaltma stratejisi geliştirdi. Kuzey İran'da Nizari iktidarın merkezi Rudbar'da sayısız kalenin yanı sıra Huzistan'da, Nizari devletin İran'daki en önemli ikinci toprağı Güneydoğu Horasan'da kaleler ve kentler edindi. Daha sonra Nizariler Kum'da ve İran'ın diğer bölgelerinde de kaleler edinirken, Hasan, Alamut'tan Suriye'ye dailer göndererek faaliyetlerini oraya da yaydı. Ne var ki, Suriye'de Nizarilerin Bahra Dağlarında (bugün El Nuseyriye Dağları) toplu olarak *kıla-ı davet* (davet kaleleri) denilen bir kale ağı edinmeyi başarması birkaç on yılı aldı. Bunların arasında, Suriyeli Nizarilerin başdailerinin karargâhı işlevi gören Kadmus, Kehf ve Masyaf kaleleri de vardı.[41]

Yetenekli bir stratejist ve örgütçü olmasına rağmen Hasan Sabbah, Selçukluları söküp atmayı başaramadı; Selçuklular da, uzun askeri seferlerine rağmen Nizarileri dağlardaki kalelerin-

[41] Ortaçağda Nizari kalelere ilişkin en iyi betimlemeler için *bkz.* P. Willey, *Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria* (Londra, 2005).

den söküp atamadı.[42] Hasan Sabbah'ın (ö. 518/1124) son yıllarında İsmaili-Selçuklu ilişkileri, Selçukluların İran'daki ardılları döneminde de devam eden yeni bir yenişememe evresine girmişti. Hasan Sabbah aynı zamanda bilgili bir ilahiyatçıydı ve eski Şii talim ("zamanın imamı"ndan öğrenme) öğretisini daha titiz bir biçimde yeniden ifade etmekle onurlandırılır. Bu öğretiyi, *el-Fusûlü'l-erbaa* (Dört Bölüm) adlı risalesinde açıkladı. Aslı Farsça yazılan bu risalenin Şehristani tarafından Arapçaya çevrilen parçaları[43] ile Cüveyni, Reşidüddin ve Kaşani'nin daha kısa Farsça alıntıları günümüze ulaşmıştır. Her imamın kendi zamanında özerk öğretme otoritesini vurgulayan talim öğretisi, Nizari İsmaililer için merkezi bir önem kazandı ve ondan sonra Nizari İsmaililere Talimiyye, talimin savunucuları da denildi. Bütün Müslümanların manevi sözcüsü olarak Abbasi halifesinin meşruiyetini de çürüten talim öğretisiyle Sünnilere bu entelektüel meydan okuma, Sünni kuruluşun tepkisine neden oldu. Ebu Hamid Muhammed el-Gazali'nin (ö. 505/1111) başını çektiği birçok Sünni âlim bu İsmaili öğretiyi çürüttü. Nizariler bir genel politika konusu olarak, bu reddiyeye yanıt vermedi; ama daha sonra Yemenli Tayyibi dailerden biri, Gazali'nin kendisini görevlendiren Abbasi halifesinin adına izafeten *el-Müstehzhiri* olarak bilinen İsmaili karşıtı büyük risalesini çürüten ayrıntılı bir kitap yazdı.[44]

İsmaililerle Selçukluların yenişememe durumu, Alamut'ta Hasan Sabbah'ın iki halefi döneminde de devam etti; Nizariler beraberliklerini ve görev duygularını bozmadılar. Bu arada Nizariler, Nizar'ın trajik ölümünden beri ulaşılmaz kalan imamlarının zuhurunu dört gözle beklemekteydi. Nizarilerin Alâ Zikrihisselâm diye hitap ettikleri Alamut'un dördüncü hâkimi

---

42 Carole Hillenbrand, "The Power Struggle between the Saljuqs and the Isma'ilis of Alamut, 487-518/1094-1124: The Saljuq Perspective," Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History* içinde, s. 205-220.

43 Al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 195-198; çev. Kazi, s. 167-170; çev. Gimaret vd, cilt 1, s. 560-565.

44 *Bkz.* 'Ali b. Muhammad Ibn al-Walid, *Damigh al-batil wa-hatf al-munadil*, ed. M. Ghalib (Beyrut, 1403/1982), 2 cilt. Ayrıca *bkz.* H. Corbin, "The Isma'ili Response to the Polemic of Ghazali," Nasr, ed., *Isma'ili Contributions içinde*, s. 67-98.

II. Hasan, 559'da kıyamet ilan edip, Nizari cemaatinin dinsel tarihinde yeni bir dönem başlattı. İsmaili tevilden ve daha önceki geleneklerden büyük ölçüde yararlanan II. Hasan, kıyameti, uzun süredir beklenen Mahşer Gününü, simgesel ve manevi olarak kendi cemaati lehine yorumladı. Dolayısıyla kıyamet, örtüsüz hakikatin Nizari imamın şahsında tezahürü anlamına geliyordu ve yalnızca zamanın meşru imamını tanıyan ve İslamın hakikatini, batını ve değişmez özünü anlayabilenler için manevi bir kıyamdı. Nizariler için bu dünyada cennet, bu anlamda gerçekleşmekteydi. Manevi bir varoluş düzeyine yükselecek, zahirden batına, şeriattan hakikate ya da hukukun lafzi tefsirinden dinin maneviyatının ve ebedi hakikatlerinin idrakine geçeceklerdi. Diğer yanda, dışarıdakiler, hakikati tanıyamayan gayri-Nizariler, manevi olarak namevcut ve aslında yersiz hale gelmekteydi.

Kıyameti ilan eden imam, *kaim-i kıyamet* olacaktı –İsmaili hiyerarşide her zaman, normal imamdan daha yüksek bir makam. Zamanı gelince, Nizar'ın torunlarından II. Hasan imam ve kaim kabul edildi. Ondan sonra Nizariler, II. Hasan'dan başlamak üzere Alamut hâkimlerini imam kabul ettiler. II. Hasan'ın oğlu ve halefi Nureddin Muhammed uzun imamlık dönemini (561-607/1166-1210), kıyametin bir öğreti gereğince sistematik geliştirilmesine adadı. Mevcut imamın özerk öğretme otoritesi yüceltmek, Nizari İsmaili düşüncenin merkezi özelliği haline geldi; kıyamet, imamı manevi gerçekliği içinde algılamaları ve böylece dinsel konularda onun vazgeçilmez rehberliğinden yararlanmaları beklenen Nizarilerin tam bir kişisel dönüşümünü ima eder hale geldi.

Nureddin Muhammed'in oğlu ve Alamut'un altıncı hâkimi olarak halefi Celaleddin Hasan, Nizarilerin daha büyük Sünni İslam dünyasından izole olmalarından endişelendi ve korkusuzca Sünni Müslümanlarla uzlaşmaya çalıştı. Kıyamet öğretisini reddetti ve cemaatine Sünni biçimiyle şeriata uymayı emredip, Sünni fakihleri taraftarlarına ders vermeye davet etti. 608/1211'de Abbasi Halifesi el-Nasır, Nizari imamın uzlaşma çabasını kabul etti ve bu mealde bir ferman çıkardı. Ondan

sonra Celaleddin Hasan'ın Nizari topraklar üzerindeki hakları, Abbasiler ve diğer Sünni yöneticiler tarafından resmen kabul edildi. Nizari İsmaililer, Celaleddin Hasan'ın açıklamalarını, kıyamet zamanında kaldırılmış olan takiyenin geri gelişi olarak gördüler; takiye yapmak, zamanın yanılmaz imamı gerekli gördüğünde dış dünyaya her türlü uyumu ima edebilirdi. Her neyse, Nizari imam kendi cemaatine ve devletine çok ihtiyaç duyulan huzur ve güvenliği getirmişti.

Celaleddin Hasan'ın oğlu ve halefi Alâeddin Muhammed döneminde Sünni şeriat cemaat içinde kademeli olarak gevşetildi ve Nizarilerin yabancılara Sünni kılıkta görünmeye devam etmelerine rağmen, kıyametle bağlantılı Nizari gelenekler yeniden canlandırıldı. Dahası Nizari önderlik, Alamut hâkimlerinin farklı öğretisel açıklamalarını ve dinsel politikalarını tutarlı bir teolojik çerçeve içinde açıklamak için süreli çaba gösterdi. Otuz yılını Nizari kale cemaatlerinde geçiren ve İsmaililiğe dönen seçkin Şii filozof ve ilahiyatçı Nasırüddin Tusi'nin (ö. 672/1274) yazdığı ya da denetlediği İsmaili eserler sayesinde, Alamut döneminde Nizari düşüncenin tutarlı bir anlatımına sahibiz.[45] Gerçekten de Alâeddin Muhammed döneminde İran Nizari cemaatinde entelektüel yaşam gelişip güçlendi; ilk Moğol istilası dalgalarından kaçan sayısız yabancı âlim Nizari kale cemaatlerine sığındı, Alamut ve diğer kalelerdeki Nizari kütüphanelerden yararlandı. Nasırüddin Tusi, geç Alamut döneminde Nizari İsmaili düşünceye büyük katkılarda bulunan bu âlimlerin en önde geleniydi. Alamut döneminin batıni öğretileri, Nizarileri, daha yaygın olarak tasavvufla bağlantılı batıni geleneklere daha da yaklaştırdı.

İran'ın Nizarileri çok fazla dişli rakiple ve çok uzun süre başarıyla mücadele ettiler ve sonunda, Hülagü'nün önderliğin-

---

45 *Bkz.* Nasir al-Din al-Tusi, *Rawda-yi taslim*, ed. ve çev. S. Jalal Badakhchani, *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought* (Londra, 2005); Fransızca çev., *La convocation d'Alamut. Somme de philosophie Ismaélienne*, çev. Ch. Jambet (Lagrasse, 1996); al-Tusi's *Shi'i Interpretations of Islam: Three Treatises on Theology and Eschatology*, ed. ve çev. S. J. Badakhchani (Londra, 2010).

de fetihçi Moğol ordularına yenildiler. Her neyse, 654/1256'da Alamut'un Moğollara teslim olması, Nizari devletinin kaderini belirledi. Kısa süre sonra Nizari imam ve son Alamut Hâkimi Rükneddin Hürşah, bizzat Büyük Han'ı görmeye gittiği Moğolistan'da öldürüldü. Moğollar çok sayıda Nizariyi katletti, İran'daki kale ağını yok etti. Suriye'de Nizariler, komşu Haçlıların yanı sıra Eyyubilerle ve diğer Müslüman yöneticilerle de karmaşık ve değişken ittifaklar kuran dai Raşidüddin Sinan'ın yönetiminde güçlerinin ve ünlerinin doruğuna ulaştılar.[46] Suriyeli Nizariler Moğol belasını atlattı. Ne var ki, 671/1273'e gelindiğinde Suriyeli Nizarilerin bütün kaleleri Memluklerin eline geçmişti. Suriyeli Nizarilerin, Memluklerin ve Osmanlıların sadık tebaası olarak geleneksel meskenlerinde kalmalarına izin verildi; ama edebi miraslarının çoğu, komşu Nusayri (Alevi) cemaatiyle uzun çatışmalar içinde kayboldu.

Nizari İsmaili Tarihinde Sonraki Gelişmeler

Nizari tarihinde Alamut sonrası denilen evre, Alamut'un 654/1256'da Moğolların eline geçmesinden bugüne kadar yedi yüzyıldan fazla bir süreyi kapsar. Suriye'den İran'a, Orta Asya'ya ve Güney Asya'ya kadar dağılan Nizari cemaatler, artık farklı dillerde farklı dinsel ve edebi gelenekler benimsemektedirler. Bu evrenin ilk yüzyıllarında Nizari İsmaili tarihin birçok yanı, birincil kaynakların kıtlığından ötürü henüz yeterince anlaşılmamıştır. Bu dönemde farklı bölgelerde Nizarilerin zulme karşı önlem almak için benimsediği takiye pratiğinin yaygınlığı da araştırma güçlükleri çıkarmaktadır. Sınırlı literatürlerini gizleyerek korumaya almanın yanı sıra Sünni, Tasavvufi, Oniki İmamcı Şii, hatta Hindu kılıklara girdiler. Birçok yerde Nizarilerin uzun dönemler takiye yaptığını ve bunun kalıcı hasar yaratan sonuçlar doğurduğunu belirtmek önemlidir. Bu görüngü daha ayrıntılı bir soruşturmayı hâlâ beklemesine rağmen, herhangi bir kılık altında uzun erimli takiye pratiklerinin, taki-

[46] F. Daftary, "Sinan and the Nizari Ismailis of Syria," Daniela Bredi vd, ed., *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti* (Rome, 2008) içinde, s. 489-500; "Rashid al-Din Sinan," *EI²*, cilt 8, s. 442-443.

ye yapan grubun dinsel kimliğinde ve dinsel pratiklerinde geri çevrilemez değişikliklerle sonuçlanacağı kesindir. Bu tür etkiler, belirli bir yerin Nizarilerinin başlangıçta koruyucu bir kalkan olarak seçilen egemen dinsel cemaatle ya da gelenekle kültürel uyumundan, İsmaili ve "öteki" gelenekler arasında çeşitli ara yüzey ve karışım derecelerine kadar değişkenlik gösterebilir. Yine de çeşitli bölgelerin Nizarilerinin merkezi bir önderlik biçiminden yoksun olduğu bu evrenin ilk yüzyıllarında, Nizari cemaatler, birbirinden bağımsız, çoğu kez kendi kalıtsal hanedanlıklarını kuran dailerin, pirlerin, şeyhlerin, halifelerin yerel önderliği altında gelişmeye devam ettiler.

Modern bilimsel İsmaili araştırmaları Nizari tarihinin Alamut sonrası evresini üç döneme ayırır: ilk iki yüzyılı kapsayan karanlık dönem; davette ve edebi faaliyetlerde Encudan canlanması; Nizari imamların ikametgâhlarının İran'dan Hindistan'a ve ardından Avrupa'ya taşındığı 13./19. yüzyıl ortasına kadar giden modern dönem.

İran'ın Nizari İsmailileri, devletlerinin yıkılmasından sonra da varlıklarını sürdürdü. Birçoğu İsmaili cemaatlerin zaten var olduğu Afganistan'a, Bedahşan'a ve Sind'e göçtü. Bazı Nizari gruplar çok geçmeden dağıldı ya da kendi bölgelerinin dinsel olarak egemen cemaatleri içinde eridi. Merkezi davet örgütlenmesi de artık yoktu. Bu arada Nizari ileri gelenlerinden bir grup, Rükneddin Hürşah'ın oğlu Şemseddin Muhammed'i saklamayı başarmıştı. 655/1257'de imam olan Şemseddin Muhammed Kuzeybatı İran'daki Azerbaycan'a götürüldü; o ve sonraki birkaç halefi gizlice orada yaşadı. Zamanın Nizari şairi Nizari Kuhistani'nin *Sefername*'sindeki bazı anıştırmalar, 679/1280'de şairin imamı Tebriz'de fiilen görünüş olabileceğini gösteriyor.[47]

[47] Sa'd al-Din Nizari Quhistani, *Safar-nama*, ed. Chingiz G. A. Bayburdi (Tahran, 1391/2012); Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols: Nizari Quhistani and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia* (Londra, 2002), özellikle s. 108-146. Ayrıca *bkz*. L. Lewisohn, "Sufism and Isma'ili Doctrine in the Persian Poetry of Nizari Quhistani (645-721/1247-1321)," *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 41 (2003), s. 229-251; Shafique N. Virani, *The Ismailis in the Middle Ages* (Oxford, 2007), s. 60-70.

İmam Şemseddin 710/1310 civarında öldü ve onun halefiyle ilgili anlaşılmaz bir anlaşmazlık, Nizari imamlar soyunu ve izleyicilerini Kasımşahi ve Muhammedşahi (ya da Mümini) kollarına böldü. Başlangıçta İran, Suriye ve Orta Asya'da önemli bir mürit topluluğuna sahip olan Muhammedşahi imamlar, merkezlerini 10./16. yüzyılda Hindistan'a taşıdı ve 12./18. yüzyılın sonuna gelindiğinde bu soy kesilmişti. Bugün varlığını sürdüren ve sayıları 15.000 civarında olan tek Muhammedşahi Nizari grup Suriye'de bulunmakta ve yerel olarak Caferiyye adıyla bilinmektedir. Nizari İsmaililik esas olarak Kasımşahi fırkası üzerinden varlığını sürdürdü.

Alamut sonrası dönemin başlangıcında İranlı Nizariler, o sırada İran'a ve Orta Asya'ya yayılmış olan tasavvufi tarikatlara resmen bağlanmadan tasavvuf örtüsü altına da gizlendiler. Bu uygulama çok geçmeden Orta Asya ve Sind'in Nizari İsmailileri arasında da yaygınlaştı. 9./15. yüzyılın ortasına gelindiğinde İsmaili-tasavvuf ilişkileri, İran dünyasına iyice yerleşmişti. Gerçekten de İslamda yakın akrabalıkları ve ortak öğretisel zeminleri paylaşan iki bağımsız batıni gelenek arasında, İran tasavvufu ile Nizari İsmaililik arasında bir tür kaynaşma ortaya çıkmıştı. Farsça konuşan Nizarilerin, İran'ın Senai, Attar ve Celaleddin Rumi gibi birçok mutasavvıf şairini kendi dinsel törenlerinde onları kullanmaya devam ediyorlar. Takiye yapan İranlı Nizariler çok geçmeden tasavvufi tarikatların ve yaşam tarzının daha görünür yanlarını benimsediler. Bu şekilde imamlar tarikat piri, taraftarları da mürit gibi göründüler.[48] O sırada Kasımşahi soyundan Nizari imamlar İran'ın iç kesimindeki Encudan köyünde ortaya çıkmış ve davet faaliyetlerinde Encudan dirilişini başlatmıştı.

---

[48] F. Daftary, "Ismaili-Sufi Relations in Early Post-Alamut and Safavid Persia," L. Lewisohn ve D. Morgan, ed., *The Heritage of Sufism*: Volume III, *Late Classical Persianate Sufism (1501-1750)* (Oxford, 1999) içinde, s. 275-289; ayrıca *Ismailis in Medieval Muslim Societies* içinde, s. 183-203.

Encudan Dirilişi

Tasavvufi Şah Kalender adını taşıyan İmam II. Müstansır-billah'la (ö. 885/1480) başlamak üzere, Kasımşahi Nizari imamlar gizlice Encudan'a yerleştiler; birçoğunun türbesi hâlâ orada korunmaktadır.[49] Tasavvufi tarikatlar aracılığıyla Alii sadakatin ve Şii eğilimlerin yayılması da dahil, Moğol sonrası İran'ın değişen dinsel-siyasal ikliminden yararlanan imamlar davet faaliyetlerini yeniden örgütlemeye ve canlandırmaya, yeni taraftarlar kazanmaya ve özellikle Orta Asya ve Hindistan'da çeşitli Nizari cemaatler üzerinde otoritelerini yeniden kurmaya başladılar. İmamlar giderek yerel kalıtsal liderlerin yerine kendi sadık dailerini geçirdiler. Nizari tarihinde 11./17. yüzyılın sonuna kadar süren Encudan dönemi, Nizarilerin edebi faaliyetlerinde de bir canlanmaya tanık oldu. Encudan döneminde Nizari-Tasavvufi ilişkileri bağlamında, İmam II. Müstansır Billah'ın dinsel öğütlerini içeren *Pendyad-ı Civanmerdi*'de değerli ayrıntılar korunur.[50] Bu dönemin diğer öğretisel eserleri, Ebu İshak-ı Kuhistani (ö. 904/1498'den sonra) ve Hayırhah-ı Herati (ö. 960/1553'ten sonra) tarafından yazıldı. Bu dönemin birçok Nizari yazarı, İsmaili düşüncelerini gizlemek için şiiri ve tasavvufi ifade biçimlerini tercih etti. Nizariler, Alamut döneminin öğretilerini, özellikle kıyamet ilanından sonra geliştirilen şekliyle esas olarak korudu.

907/1501'de Safevilerin gelişi ve Oniki İmamcı Şiiliği devlet dini ilan etmesi, Nizarilere daha da elverişli olanaklar vaat etmekteydi. Ne var ki, daha önce de belirtildiği gibi, bu iyimserlik kısa ömürlü oldu; çünkü Safeviler ve fakihleri tasavvufun bütün halkçı biçimlerini ve Oniki İmamcı Şiiliğin sınırları dışında kalan bütün Şii hareketleri bastırdı. Nizariler de zulümden paylarına düşeni aldı. Muhammedşahi soyun en ünlü imamı Şah Tahir, Hindistan'a sığınmak zorunda kaldı ve orada Oniki İmamcı

49) W. Ivanow, "Tombs of Some Persian Ismaili Imams," *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, New Series, 14 (1938), s. 49-62.

50) Mustansir bi'llah II, *Pandiyat-i jawanmardi*, ed. ve çev. W. Ivanow (Leiden, 1953). Ayrıca *bkz*. Virani, *Ismailis in the Middle Ages*, s. 122-126, 140 vd, 159-164, 180-182.

Şiiliğin bir biçimini vaaz etti.[51] Gerçekten de Şah I. Abbas (h. 995-1038/1587-1629) dönemine gelindiğinde İranlı Nizariler tasavvuf dışında ikinci bir kılık olarak Oniki İmamcı Şiiliği yaygın ve başarılı bir biçimde benimsemişti. Encudan döneminin sonunda Kasımşahi davet, Nizarilerin ezici çoğunluğunun bağlılığını kazanmıştı. Davet, Hindistan alt-kıtasının birkaç bölgesinde özellikle etkili olmuştu.

Güney Asya'da aslen Lohana kastına mensup olan Hindu dönmeler genellikle Hoca diye anıldı; Farsça bir sözcük olan *hoca*, yerel olarak Lohana'lar için kullanılan Hindu *thakur* teriminin karşılığıydı. Nizari İsmaili Hocalar "doğru yol" anlamına gelen ve Satpanth olarak bilinen dinsel bir gelenek ve *ginan*'lar denilen dinsel bir literatür geliştirdiler.[52] *Ginan* (*gnan*) terimi, Sanskritçe kutsal bilgi ya da bilgelik anlamına gelen *jnyana* sözcüğünden türetilmiş gibi görünüyor. *Ginan*'lar, Nizari Hoca cemaati içinde çok özel bir statüye ulaştı. Sind, Pencap ve Gucerat'ın farklı Hindi dilleri ve lehçeleriyle yazılan bu ilahi-benzeri şiirler, Sind'de Hoca cemaati içinde geliştirilen Hocki alfabesiyle kayda geçirilmeden önce, birkaç yüzyıl boyunca sözel olarak aktarıldı. En fazla sayıda *ginan*, Hindistan'da genellikle pir denilen birkaç erken daiye atfedilir.[53]

51 Muhammad Qasim Hindu Shah Astarabadi, *Ta'rikh-i Firishta*, ed. J. Briggs (Bombay, 1832), özellikle cilt 2, s. 213-231; F. Daftary, "Shah Tahir and Nizari Ismaili Disguises," Lawson, ed., *Reason and Inspiration in Islam* içinde, s. 395-406; I. K. Poonawala, "Shah Tahir," *EI²*, cilt 9, s. 200-201.

52 Nizari Hocaların Satpanthi geleneği ve *ginan*'ları konusunda *bkz.* A. Nanji, *The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent* (Delmar, NY, 1978); Ali Asani, *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia* (Londra, 2002); "Creating Tradition through Devotional Songs and Communal Script: The Khojah Isma'ilis of South Asia," R. Eaton, ed., *India's Islamic Traditions 711-1750, Themes in Indian History* (Yeni Delhi, 2003) içinde, s. 285-310; "From Satpanthi to Ismaili Muslim: The Articulation of Ismaili Khoja Identity in South Asia," Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis* içinde, s. 95-128.

53 *Bkz.* C. Shackle ve Z. Moir, *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans* (Londra, 1992); Tazim R. Kassam, *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Isma'ili Muslim Sa-*

İmamların Hindistan'a gönderdiği en ilk Nizari pirler çabalarını Sind'de (bugünkü Pakistan'da Pencap) yoğunlaştırdı. Pir Şemseddin, ginan literatüründe Nizari davetin Güney Asya'da başlamasıyla özellikle ilişkilendirilen en ilk şahsiyettir. Pir Şemseddin'in torununun oğlu Pir Sadreddin'in zamanına gelindiğinde, Hindistan'daki pirler kalıtsal bir hanedanlık kurmuştu. 9./15. yüzyılın başında ölen Pir Sadreddin Hindistan'da daveti pekiştirdi ve örgütledi. Sind'de Hocaların din ve cemaat işleri için ilk cemaathaneyi yaptırdığı da söylenir. Hindistan'da da Nizari Hocalar tasavvufla yakın ilişkiler geliştirdi. Sind'de Satpanthi davet faaliyetlerinin merkezi işlevi gören Multan ve Ucch, aynı zamanda Sühreverdi ve Kadiri tarikatların da merkeziydi. Bu yüzden uzun dönemler boyunca Hocalar kendilerini, Sind'de hem ağırlıklı olarak Sünni Müslümanlar hem de Hindu çevrelerde var olan mistik yönelimli birçok cemaatten biri olarak gösterebildi.

Hocalar periyodik iç anlaşmazlıklar yaşadı; birçoğu Hinduizme ya da o zamanın Hint-Müslüman toplumunun egemen dini olan Sünni İslama döndü.[54] 10./16. yüzyılda Gucerat'ta ana Hoca cemaatinden ayrılan böyle bir grup, İmamşahiler olarak anıldı. Encudan dirilişi sırasında Nizari imamlar pir atamayı bırakıp, Hoca cemaatiyle ilişkilerini vekil olarak bilinen görevliler aracılığıyla sürdürdüler. Satpanth olarak bilinen İsmaili Şiiliğin ve dinsel literatürünün kökeni ve ilk gelişimi karanlıkta duruyor. Özellikle Satpanthi geleneğin, ilk pirlerin ihtida politikalarından mı kaynaklandığı yoksa yüzyıllar içinde tedricen gelişen bir geleneği mi temsil ettiği belli değildir. Her neyse, Satpanth İsmaililiğinin, ortaçağda Hindistan'da egemen olan belirli tarihsel, dinsel, toplumsal, kültürel ve siyasal koşulları yansıtan yerli bir geleneği temsil ettiği kabul edilebilir. *Ginan*'lara bakı-

---

int, Pir Shams (Albany, NY, 1995).

[54] Bu karmaşık görüngüye ilişkin ender bir antropolojik inceleme için *bkz.* Dominique-Sila Khan, *Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the Ismailis of Rajasthan* (Yeni Delhi, 1997); *Crossing the Threshold: Understanding Religious Identities in South Asia* (Londra, 2004) de bu bağlamda uygundur.

lırsa, öyle görünüyor ki, pirler mesajlarının esas olarak kırsal ve eğitimsiz aşağı kastlardan Hindular için çekiciliğini azami düzeye çıkarmaya da çalıştı. Bu nedenle eğitimli sınıfların kullandığı Arapçadan ve Farsçadan çok yerli dillere yöneldiler. Aynı nedenle Hindu deyimleri ve mitolojisi kullandılar, kendi İsmaili akidelerini Hindulara tanıdık gelen efsanelerle, tasvirlerle ve simgelerle telaladılar.

Bu arada, kırkıncı Kasımşahi Nizari İmam Şah Nizar'la (ö. 1134/1722) birlikte, o sırada İran'daki tek kolu temsil eden Nizari davetin bu kolunun merkezi, Encudan'dan Kum ve Mahallat'a yakın Kahak köyüne taşındı ve Encudan dönemi fiilen son buldu. 12./18. yüzyılın ortasına gelindiğinde, İran'ın belirsiz koşullarında, Safevilerin ölümünden ve Afgan istilasından sonra Nizari imamlar Kirman eyaletinde Şehribabek'e taşındı; burası, imamlarını görmek ve dinsel borçlarını –*dassondh*– ödemek için düzenli olarak Kirman'a gelen Hocaların ziyaret yoluna yakındı. O sırada Hocalar, Nizari cemaat içinde hem sayı hem mali kaynak bakımından giderek artan bir önem kazanıyordu. Bu arada imamlar, Kirman eyaletinde siyasal önem kazanıyordu. Seyyid Ebu'l-Hasan Kahaki olarak da tanınan kırk dördüncü İmam Ebu'l-Hasan Ali, İran'da Zend hanedanın kurucusu Kerim Han Zend tarafından 1170/1756 civarında Kirman valiliğine atandı. İran'da Nimetullahiyye tarikatı bu sırada, özellikle Kirman'da canlandı. Nizari imamın, önde gelen Nimetullahi mutasavvıflarla yakın ilişkileri vardı ve Kirman'daki faaliyetlerini destekledi.[55] İmam Ebu'l-Hasan 1206/1792'de ölünce, oğlu Şah Halilullah imam oldu ve Yezd'e yerleşti; 1232/1817'de orada öldürüldü.

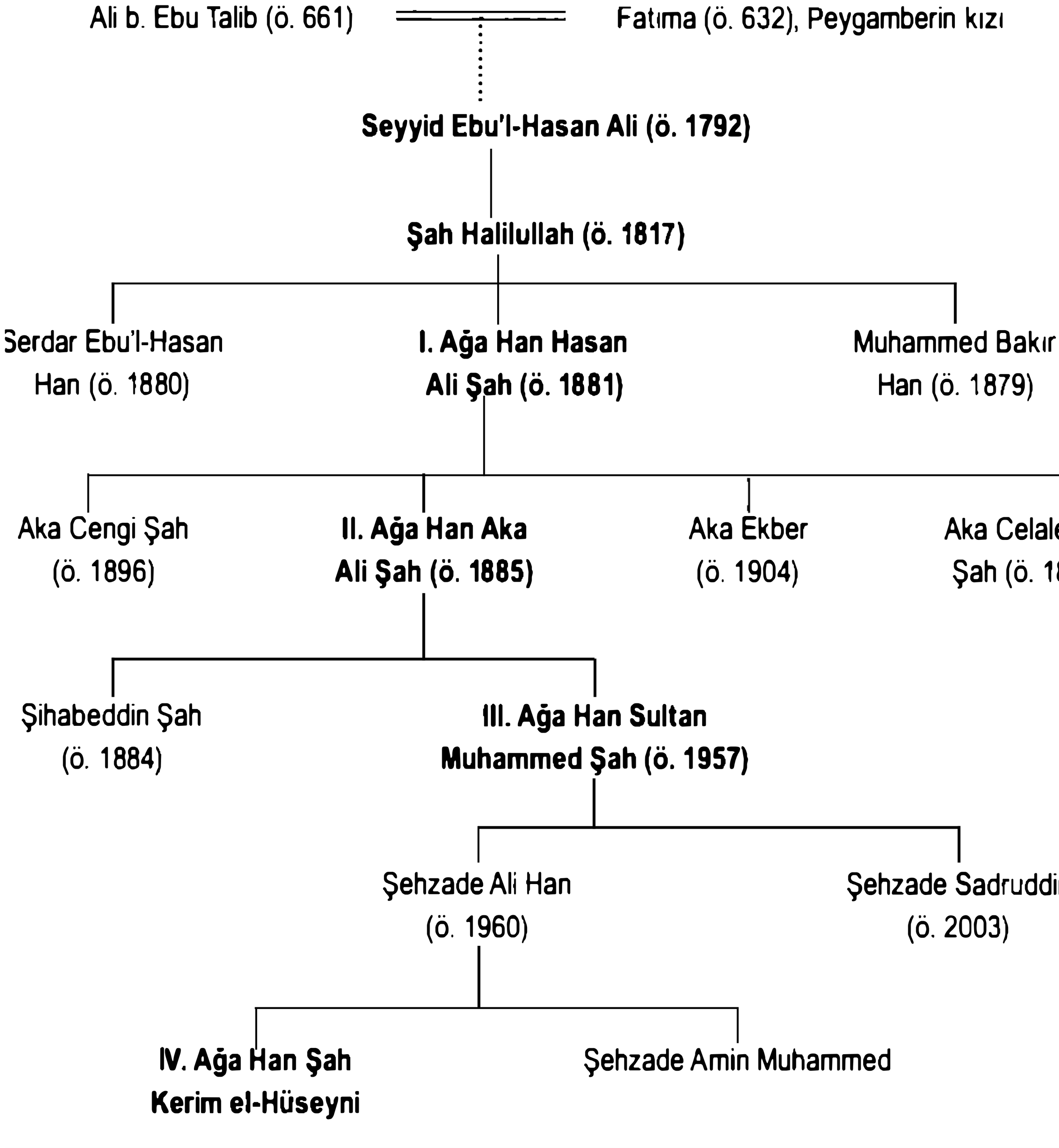
[55] İran'da bu tarikat ile Nizari imamlar arasında yenilenen ilişki konusunda *bkz*. Ma'sum 'Ali Shah, *Tara'iq al-haqa'iq*, ed. M. J. Mahjub (Tahran, 1339-1345 Sh./1960-1966), cilt 3, s. 170-192; N. Pourjavady ve P. L. Wilson, *Kings of Love: The Poetry and History of the Ni'matullahi Sufi Order* (Tahran, 1978), s. 93-135; L. Lewisohn, "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Ni'matullahi Order: Persecution, Revival and Schism," *BSOAS*, 61 (1998), s. 439-453.

Modern dönem

Şah Halilullah'ın yerine en büyük oğlu Hasan Ali Şah geçti; Feth Ali Şah tarafından Kum valiliğine atandı ve Mahallat'ta kendisine mülk verildi. İran'ın Kaçar hükümdarı ayrıca bir kızını da genç imamla evlendirdi ve ona Ağa Han unvanını bahşetti –bu unvan, Hasan Ali Şah'ın haleflerinin, modern zamanın Nizari İsmaili imamların kalıtsal unvanı olarak kaldı.

Kırk altıncı Nizari İmam Hasan Ali Şah, I. Ağa Han, dördüncü Kaçar hükümdarı Muhammed Şah tarafından 1251/1835'te Kir-

Tablo 4.3 Modern Zamanın Nizari İsmaili İmamları



man valiliğine atandı. Daha sonra imam ile Kaçar yerleşik düzeni arasında uzun süren ve tartışmalı çatışmalardan sonra I. Ağa Han İran'ı 1257/1841'de kalıcı olarak terk etti. Afganistan, Sind, Gucerat ve Kalküta'da birkaç yıl geçirdikten sonra, I. Ağa Han sonunda 1265/1848'de Bombay'a yerleşip Nizari İsmaili tarihinde modern dönemi başlattı.[56] Nizari imam, Hoca taraftarlarının ayrı dinsel kimliğini tanımlamak ve açıklamak için kapsamlı bir kampanya başlattı. İsmaili Hocalar, uzun dönemler takiye yapıp Sünni ve Oniki İmamcı Şii göründükleri, ayrıca Satpanthi gelenekleri Hindu öğelerden etkilendiği için kimliklerinden emin değildiler. Bu durumda, bazı muhalif Hocalar Ağa Han'ın otoritesine meydan okudu ve kendi İsmaili kimliklerini sorguladı. Muhalif Hocalar, 1866'da Bombay Yüksek Mahkemesinde dava açınca ve dava imamın lehine sonuçlanınca konu halloldu.[57] Bu yargı kararı, Nizari Hocaların bir Şia İmami İsmaili cemaati olarak statüsünü kesinleştirdi. Hocaların çoğunluğu I. Ağa Han'a bağlılığını teyit etti ve İsmaili kimliklerini kabul etti; küçük gruplar ise ayrılıp, Oniki İmamcı Şii Hocalara katıldı.

I. Ağa Han 1298/1881'de öldü ve yerine, Nizarilere yalnızca dört yıl öncülük eden Aka Ali Şah (1298-1302/1881-1885) geçti. Aka Ali Şah'ın hayatta olan tek oğlu ve halefi III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah, Nizari İsmaililere yetmiş iki yıl öncülük etti ve Müslüman bir reformcu ve devlet adamı olarak dünyaca tanındı. III. Ağa Han da, kendi taraftarlarının kimliğini diğer dinsel cemaatlerden, özellikle İran'da ve başka yerlerde Nizari İsmai-

---

56 *Bkz.* H. Algar "The Revolt of Agha Khan Mahallati and the Transference of the Isma'ili Imamate to India," *Studia Islamica*, 29 (1969), s. 55-81; "Mahallati, Agha Khan," *EI²*, cilt 5, s. 1221-1222. Ayrıca *bkz.* Daftary, *The Isma'ilis*, s. 463-476, 659-663.

57 Asaf A. A. Fyzee, *Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan* (Oxford, 1965), s. 504-549; A. Shodan, *A Question of Community: Religious Groups and Colonial Law* (Kalküta, 1999), s. 82-116; T. Purohit, *The Aga Khan Case: Religion and Identity in Colonial India* (Cambridge, MA, 2012), önyargılı bir bakış açısını yansıtır. Ayrıca *bkz.* James C. Masselos, "The Khojas of Bombay: The Defining of Formal Membership Criteria during the Nineteenth Century," I. Ahmad, ed., *Caste and Social Stratification among Muslims in India* (Yeni Delhi, 1973) içinde, s. 1-20.

lilere uzun dönemler takiye örtüsü sağlamış olan Oniki İmamcı Şiilerden ayırmak için sistematik çaba gösterdi. İmamın özellikle Hindistan, Pakistan ve Doğu Afrika'daki taraftarları için çıkardığı sayısız nizamnamede, Nizari kimliği anlaşılır bir biçimde açıklandı. Dahası yalnızca kendisini izleyenlere değil, diğer Müslümanlara da yararı dokunan reform politikalarına da odaklandı. III. Ağa Han, Nizari İsmailileri toparlayıp, hem kadınlar hem erkekler için yüksek eğitim, sağlık ve toplumsal refah standartlarına sahip modern bir Müslüman cemaat şeklinde yeniden örgütlemek için şevkle çalıştı; ayrıca cemaatin işlerinin yönetimi için bir konseyler ağı geliştirdi.[58] Reformlarının önceliklerinden biri kadınların cemaat işlerine katılımıydı. Avrupa'da oturan III. Ağa Han, *Memoirs*'inde yaşamının ilginç bir anlatımını bıraktı.[59]

III. Ağa Han 1957'de ölünce yerine, taraftarlarınca Mevlana Hazar İmam Şah Kerim el-Hüseyni olanak bilinen torunu Kerim geçti. Nizari İsmaililerin Harvard-eğitimli kırk dokuzuncu imamları IV. Ağa Han, selefinin modernleşme politikalarını genişletti; kendi cemaatinin yararına çok sayıda yeni program ve kurum geliştirdi. IV. Ağa Han, aynı zamanda, Müslümanları ve gelişmekte olan ülkeleri ilgilendiren bir dizi toplumsal, kültürel ve kalkınma sorunlarıyla da ilgilendi. Gerçekten de bir dizi toplumsal, ekonomik ve kültürel alanda sayısız projeyi hayata

---

58 *Bkz.* M. Ruthven, "Aga Khan III and the Isma'ili Renaissance," Peter B. Clarke, ed., *New Trends and Developments in the World of Islam* (Londra, 1998) içinde, s. 371-395; M. Boivin, "The Reform of Islam in Ismaili Shi'ism from 1885 to 1957," Françoise "Nalini" Delvoye, ed., *Confluences of Cultures: French Contributions to Indo-Persian Studies* (Yeni Delhi, 1994) içinde, s. 197-216; M. Boivin, *La rénovation du Shî'isme Ismaélien en Inde et au Pakistan. D'apres les ecrits et les discours de Sultan Muhammad Shah Aga Khan (1902-1954)* (Londra, 2003); Shiraz Thobani, "Communities of Tradition and the Modernizing of Education in South Asia: The Contribution of Aga Khan III" ve Zayn R. Kassam, "The Gender Policies of Aga Khan III and Aga Khan IV," ikisi de Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis* içinde, sırasıyla s. 161-185 ve 247-264; Daftary, *The Isma'ilis*, s. 480-496.

59 Aga Khan III, *The Memoirs of Aga Khan: World Enough and Time* (Londra, 1954).

geçiren ve genellikle Ağa Han Kalkınma Ağı (AKDN: Aga Khan Development Network) denilen karmaşık bir kurumsal ağ yarattı.[60] Nizari İsmaililerin şimdiki imamı, kendi taraftarlarının ve genel olarak Müslümanların eğitimiyle özellikle ilgilendi. Yüksek eğitim alanında başlıca girişimleri arasında Şii, İsmaili ve genel olarak İslami araştırmaları teşvik etmek için 1977'de kurulan İsmaili Araştırmaları Enstitüsü, 1985'te Karaçi'de kurulan ve tıp, hemşirelik ve eğitim fakülteleri bulan Ağa Han Üniversitesi ve Londra merkezli Müslüman Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü vardır. 2000'de, bölgedeki toplumların özgül eğitim ihtiyaçlarını karşılamak üzere Tacikistan'da, Orta Asya'nın diğer ülkelerinde şubeleri bulunan Orta Asya Üniversitesi'ni kurdu. Daha yakın zamanda, dünya çapında kültürel çeşitlilik barındıran toplumlarda çoğulcu değerleri ve pratikleri teşvik etmek için Ottawa'da Çoğulculuk İçin Küresel Merkez'i kurdu.

İlerici bir Müslüman lider olarak IV. Ağa Han kaynaklarının çoğunu, daha iyi bir İslam anlayışını, İslamı yalnızca çok-katlı ifade biçimleri ve yorumlarıyla bir din olarak değil, toplumsal, entelektüel ve kültürel geleneklerinin çoğulluğuyla büyük bir dünya uygarlığı olarak da tanıtmaya adamıştır. Bu amaçla, Müslüman toplumların kültürel mirasının korunması ve yenilenmesi için birçok yenilikçi program başlattı. Bu bakımdan zirve kurum, hem tarihsel hem çağdaş bağlamda yapılı çevrenin önemine ilişkin farkındalığı geliştirmek ve mimarlıkta mükemmellik arayışı için 1988'de Cenevre'de kurulan Ağa Han Kültür Vakfı'dır (Aga Khan Trust for Culture –AKTC). Müslüman çevrede seçkin mimari başarıları teşvik etmek için verilen Ağa Han Mimarlık Ödülü, Ezher Parkı'nın yaratıldığı Kahire gibi tarihsel Müslüman kentlerde yapıların ve kamusal mekânların korunmasını ve restorasyonunu teşvik etmek için Tarihsel Kentlere Destek Programı ve Toronto'da kurulan Ağa Han Müzesi, Ağa Han Kültür Vakfı'nın faaliyet alanı içindedir.

60 M. Ruthven, "The Aga Khan Development Network and Institutions," Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis* içinde, s. 189-220; W. Frischauer, *The Aga Khans* (Londra, 1970), s. 206-272; Daftary, *The Isma'ilis*, s. 496-504.

IV. Ağa Han Kerim bütün bu kurumların faaliyetleriyle şahsen ilgilenir, Paris'in dışında Aiglemont'taki Sekreterliğinden etkinlikleri denetler. 2007'de Nizari İsmaililer imamlığının ellinci yılını kutladığında, IV. Ağa Han yalnızca İsmaili bir imam olarak değil, modernliğin gereklerinin tamamen farkında olan Müslüman bir lider olarak da etkileyici başarılara imza atmıştı. Sayıları 10 milyonu bulan Nizari İsmaililer dünyanın yirmi beşten fazla ülkesinde ilerici Şii Müslüman azınlıklar olarak ortaya çıktılar.[61] Asya, Ortadoğu, Afrika, Avrupa ve Kuzey Amerika'da Nizari İsmaililerin dinsel azınlık ve sadık yurttaşlar olarak yaşadığı her ülkede, genellikle farklı dinsel kimliklerini korurken örnek yaşam standartlarına sahiptirler.

[61] *Bkz.* F. Daftary ve Z. Hirji, *The Ismailis: An Illustrated History* (Londra, 2008), s. 176-245.

5

Zeydiler

Zeydiler, başka bir büyük Şii Müslüman cemaati temsil eder. Şii İslamın Zeydiyye kolu, adını dördüncü imamları Zeyd b. Ali Zeynelabidin'den (ö. 122/740) alır; genel etkileri ve coğrafi dağılımları, Oniki İmamcı ve İsmaili Şiilerle karşılaştırıldığında görece daha sınırlı olmuştur. Aslında, başlangıçta Irak'ta bir başarıdan sonra Zeydi Şii imamlığı, esas olarak Kuzey İran'da Hazar bölgesiyle ve daha sonra Zeydilerin bugüne kadar yaşamaya devam ettikleri Yemen'le sınırlı kaldı. Bununla birlikte Zeydi faaliyetler İslam topraklarında daha yaygındı. Şu anda, Kuzey Yemen'de yoğunlaşan dünya Zeydi nüfusu 5 ile 10 milyon arasındadır. Zeydiler, özellikle imamların ve fakihlerin ana niteliklerinden biri olarak dinsel eğitimin önemini her zaman vurguladılar. Dolayısıyla yüzyıllar içinde etkileyici bir dinsel literatür ürettiler ve büyük ölçüde yayımlanmadan duruyor.[1] Gerçekten de şu anda Yemen'de sayısız özel koleksiyonda 100.000 kadar Zeydi elyazması bulunduğu tahmin edilmektedir

[1] Zeydi literatürüne ilişkin en erken Batılı araştırma için *bkz.* R. Strothmann, "Die Literatur der Zaiditen," *Der Islam*, 1 (1910), s. 354-368 ve 2 (1911), s. 49-78. Keşfedilen elyazması kaynakları da kapsayan en son Zeydi araştırmaları için *bkz.* S. Schmidtke, "The History of Zaydi Studies: An Introduction," *Arabica*, 59 (2012), s. 185-199. Ayrıca *bkz.* H. Ansari ve S. Schmidtke, "The Literary-Religious Tradition among 7th/13th Century Yemeni Zaydis: The Formation of the Imam al-Mahdi li-Din Allah Ahmad b. al-Husayn b. al-Qasim (d. 656/1258)," *Journal of Islamic Manuscripts*, 2 (2011), s. 165-222.

ve bilim dünyası, bunların çoğundan habersizdir. Bununla birlikte son on yıllarda Suudi Arabistan'ın desteklediği Selefi bir kampanyanın, Yemenli Zeydilerin edebi mirasını ele geçirip yok etmeyi başarmış olması üzüntü vericidir.

İlk Zeydiler

Şii İslamın Zeydi kolu, daha önce de belirtildiği gibi, Zeyd'in başarısız ayaklanmasından çıktı.[2] 75/694'te doğan Zeyd b. Ali Zeynelabidin, babaları İmam Ali b. el-Hüseyin Zeynelabidin'in 95/714 civarında ölümünden sonra Alii ailenin Hüseyni kolunun reisi olan üvey kardeşi İmam Muhammed Bakır'dan en az on sekiz yaş küçüktü. İmami Şiilerin çoğunluğu Muhammed Bakır'ı imam kabul ederken, Zeyd de dinsel bilgisiyle ün kazanıyor ve diğerlerinin yanı sıra İmam Bakır'dan ve babasından hadis naklediyordu. Sonradan, Emevi yönetimini yıkma umudundan vazgeçmeyen Küfeli Şia, Zeyd'le ilişki kurdu ve Emevilere başkaldırırsa ona kitlesel destek vaadinde bulundu. Zeyd, Irak'ta diğer yerleşim yerlerinden de destek sözü aldı. Ne var ki, 122/740'ta savaş başlayınca, Küfelilerin âdeti olduğu üzere, beklenen sayının yalnızca küçük bir bölümü Zeyd'in çağrısına karşılık verdi. Sonuçta ayaklanma Küfe'de acımasızca bastırıldı ve Zeyd, dedesi Hüseyin'in kaderini hatırlatır bir biçimde öldürüldü.[3] Bu ayaklanmadan sonra Emevi halifesi Hişam önde gelen bütün Talibilere (Ali'nin ve Ebu Talib'in diğer oğullarının

---

[2] Bu bölüm Profesör W. Madelung'in çalışmalarından, özellikle erken Zeydi tarihine ve düşüncesine ilişkin tek kapsamlı eser olan *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965) ve *EI²* ile *EIR*'de çıkan makale ve yazılarından geniş ölçüde yararlanır. *Bkz.* F. Daftary, "Bibliography of the Works of Wilferd Madelung," Daftary ve Meri, ed., *Culture and Memory* içinde, s. 5-40.

[3] Zeydi ayaklanma konusunda *bkz.* al-Tabari, *Ta'rikh*, II, s. 1667-1688, 1698-1716; İngilizce çev., *The History of al-Tabari:* Cilt XXVI, *The Waning of the Umayyad Caliphate*, çev. Carole Hillenbrand (Albany, NY, 1989), s. 3-23, 36-54; Abu'l-Faraj al-Isfahani, *Maqatil al-Talibiyyin*, ed. A. Saqr (Kahire, 1368/1949), s. 133-151; C. van Arendonk, *Les débuts de l'Imamat Zaidite au Yémen*, çev. J. Ryckmans (Leiden, 1960), s. 28-33, 307-312; Madelung, *Der Imam al-Qasim*, s. 52-61; "Zayd b. 'Ali b. al-Husayn," *EI²*, cilt 11, s. 473-474.

bütün torunları) Zeyd'i açıkça lanetlemelerini ve Emevi karşıtı bütün faaliyetlerden uzak durmalarını buyurdu.

Zeyd'in ve ilk destekçilerinin öğretileri konusunda kesin olarak bilinen çok az ayrıntı vardır; ilk destekçileri Küfeli Şia'ya mensuptu ve genellikle siyasal bakımdan militan, ama dinsel bakımdan ılımlı görüşleri vardı. Bununla bağlantılı olarak şu da eklenebilir: Zeyd ayaklanmaya hazırlanırken, Ali'den önceki halifeleri koşulsuz lanetlemeyi reddettiği için Küfeli Şia'nın bir kısmı söz verdiği desteği geri çekti. Rafiziler (Reddedenler) olarak adlandırılan bu kişiler, Zeyd'in yeğenine, İmami Şiilerin o zamanki imamı Cafer Sadık'a biat etti. Daha sonra Zeyd'in, Mutezili kelam okulunun ünlü kurucularından biri olan Vasıl b. Ata'nın arkadaşı olduğuna ilişkin söylentiler temelsiz kabul edilmelidir. Daha önce de belirtildiği gibi, ilk Şia'nın öğretisel tutumu ile Mutezilenin tutumu bu erken dönemde birbiriyle bağdaşmazdı; ancak 3./9. yüzyılın ikinci yarısında, Zeydi Şiilik, İmamiyye gibi, Mutezilenin öğretilerinden etkilendi.

Sonunda Şiiliğin Zeydiyye kolu olarak kristalleşecek bir Zeydi hareketi, Zeyd'in ayaklanmasından sonra ortaya çıktı. Harekete başlangıçta, Zeyd'in ayaklanmaya da katılan en büyük oğlu Yahya öncülük etti. Küfe'den Horasan'a kaçtı ve faaliyetlerini, Emevi yönetim merkezinden uzak o bölgede yoğunlaştırdı. Zeydi imamlardan biri sayılan Yahya, annesi Ebu Haşim b. Muhammed b. Ali'nin kızlarından biri olduğu için anne tarafından da Aliiydi. Her neyse Yahya, Irak valilerince Horasan'a sürgün edilen yerel Şiiler arasında bir miktar destek buldu. Ne var ki, üç yıl boşuna çabaladıktan sonra, Horasan'ın Emevi valisi Nasr b. Seyyar'ın askerlerine yenildi ve 125/743'te Cuzcan civarındaki muharebede öldürüldü.[4] Zeyd ve oğlu Yahya'nın intikamı, o sırada Şii özlemlerden yararlanan Abbasi hareketinin

---

[4] Al-Tabari, *Ta'rikh*, II, s. 1710, 1770-1774; İngilizce çev., *History of al-Tabari:* Cilt XXVI, s. 48, 120-125; Abu'l-Faraj al-Isfahani, *Maqatil*, s. 142-143, 152-158; Wellhausen, *Arab Kingdom*, s. 338-339, 359, 499-500; *Religio-Political Factions*, s. 163-164; Arendonk, *Les débuts*, s. 33-35; "Yahya b. Zaid al-Husaini," *EI*, cilt 4, s. 1151-1152; W. Madelung, "Yahya b. Zayd," *EI²*, cilt 11, s. 249-250.

sloganlarından biri oldu. Abbasiler, bazı Zeydileri kendi saflarına çekti.

Daha sonra ilk Zeydilere, en-Nefsüzzekiyye olarak tanınan Muhammed b. Abdullah b. el-Hasan el-Müsenna (ö. 145/762), Yahya b. Zeyd'in küçük kardeşi İsa b. Zeyd (ö. 166/783) ve ardından Ahmed b. İsa b. Zeyd (247/861) öncülük etti. Erken Abbasi döneminde, Hicaz, Irak ve başka yerlerde birçok başarısız Alii, esas olarak da Hüseyni ayaklanmaya Zeydi gruplar katıldı. Küfeli Zeydilerin desteklediği bu tür ayaklanmalar arasında, Hasani Muhammed en-Nefsüzzekiyye ve kardeşi İbrahim'in 145/762'de Medine'de ve Irak'ta Halife Mansur'a karşı; 169/786'da Medine'de Hasani Sahibü Fah Hüseyin b. Ali; 176/792'de Deylem'de Hasani Yahya b. Abdullah; 199/815'te Küfe'de İbn Tabataba olarak bilinen Hasani Muhammed b. İbrahim Tabataba; 219/834'te Horasan'da Hüseyni Muhammed b. Kasım Sahib et-Talekan ve 250/864'te Küfe'de Hüseyni Yahya b. Ömer b. Yahya ayaklanmalarından söz edilebilir. Bununla birlikte 3./9. yüzyılın ortasına gelindiğinde, Zeydiler asi faaliyetlerini Kuzey İran'da Deylem'in ücra dağlık bölgeleriyle ve Irak'taki Abbasi iktidar ve yönetim merkezlerinin menzili dışında kalan Yemen'le sınırladı. Çok geçmeden Zeydiler bu bölgelerde iki bölgesel devlet kurmayı başardı.

Zeydi Şiilik 2./8. yüzyılda Küfe Şiiliğinde iki akımın kaynaşmasıyla oluştu; Şii taraftarlara sahip iki öğreti akımına, mezhep tarihlerinde Betriyye ve Carudiyye, ayrıca sırasıyla "zayıf" ve "güçlü" Zeydiler de denildi.[5] Bu iki grup, özellikle Ali'den önceki halifelerin imamlığının (yönetiminin) meşruiyeti ve ehli-

[5] Erken Zeydi Şiilik ve Betriyye ve Carudiyye akımları konusunda mezhep tarihleri geleneği için *bkz.* al-Nawbakhti, *Firaq al-Shi'a*, s. 18-19, 48-52; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 17-19, 70-74; al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, s. 65-75; al-Baghdadi, *al-Farq bayn al-firaq*, s. 16, 23-26; çev. Seelye, s. 35, 43-47; al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 154-162; çev. Kazi, s. 132-138; çev. Gimaret, cilt 1, s. 457-475. Erken bir İsmaili (Karmati) görüş için *bkz.* Abu Tanımam Yusuf b. Muhammad al-Nisaburi, *An Ismaili Heresiography: The "Bab al-shaytan" from Abu Tammam's Kitab al-shajara*, ed. ve çev. W. Madelung ve S. E. Walker (Leiden, 1998), s. 88-94. Ayrıca *bkz.* Madelung, *Der Imam al-Qasim*, s. 44-51; "Batriyya," *EI²*, cilt 12, Ek, s. 129-130. Ayrıca *bkz.* E. Kohlberg, "Some Zaydi Views on the Companions of the Prophet," *BSOAS*, 39 (1976), s. 91-98.

beyte atfedilen özel bilginin önemi konusunda hemfikir değildi. Betriyye adı, Kesirünneva adlı birinin lakabı olan Ebter'den türetilmiş ve grubun, ehlibeytin meşru haklarını inkârına ve "kesme"sine (*betr*) işaret etmiş gibi görünüyor. Anlaşılan, aslında Betriyye başlangıçta, öğretisinin belli yanlarını eleştirdikleri için Zeyd'in kardeşi Bakır'ı tanımayı reddeden ılımlı Şiilerin oluşturduğu bir gruptu. Erken Zeydiyyenin ılımlı hizbini temsil eden Betriyye, Ebubekir ve Ömer'in halifeliklerini kabul ediyordu. Peygamberin yerine geçecek en mükemmel (*el-efdal*) Müslüman, Ali olmasına rağmen, daha az mükemmel (*el-mefdzul*) olan ondan öncekilerin halifeliklerinin, bizzat Ali'nin kendisi onlara biat ettiği için geçerli olduğunu savunuyordu. Üçüncü Halife Osman'ın (23-35/644-656) durumunda mesele daha karışıktı. Betri Zeydiler ya hüküm vermekten uzak durdular ya da halifeliğinin son altı yılını tanımadılar.

Carudiyyenin aksine Betriyye, ehlibeyte ya da Aliilere özel dinsel bilgi atfetmedi, ama Müslüman cemaatte nakledilen bilgiyi (ve hadisi) kabul etti. Hukuksal kaideler yerleştirmek için dini konularda bireysel muhakemenin (*içtihat* ya da *rey*) kullanılmasına da izin verdiler. Bu nedenle Betriyye, hukuksal öğretileri bakımından hadisçi Küfe okuluna mensuptular. Betriyyenin hadisçi Küfe okuluyla yakın bağları vardı ve hadisçi Küfe okulunun 3./9. yüzyılda Sünniliğin içinde erimesiyle birlikte, Betri Zeydi geleneği de yok oldu. Ondan sonra Zeydi Şiilikte Carudiyyenin imametle ilgili görüşleri egemen oldu. Bununla birlikte hukuk konusunda "zayıf" ve "güçlü" Zeydi akımları arasındaki farklar varlığını sürdürdü; Yemen'de, Kasım b. İbrahim'in, Şii olmayan hadisçi Medine okulunu temel alan hukuk öğretisi egemen oldu. Erken Betriyye, ilk iki halifeyle ilgili görüşlerini paylaştığı için Zeyd b. Ali'yi destekledi.

Adını başlangıçta İmam Muhammed Bakır'ın bir arkadaşı olan Ebü'l-Carud Ziyad b. Münzir'den alan Carudiyye, Bakır ve diğerlerinin açıkladığı şekliyle İmami Şiiliğin daha radikal öğretisel görüşlerinden bazılarını benimsedi. Bu nedenle Ali'den önceki halifelerin halifeliğini kabul etmediler. Bizzat Peygamberin *nass* kuralına göre Ali'yi kendi vasisi ve örtük olarak ha-

lefi tayin ettiğini ve sahabenin çoğunluğunun Ali'nin meşru imamlığını desteklememekle yoldan çıktığını savundu. Dolayısıyla Carudiyye, sahabenin ve Sünni muhaddislerin naklettiği hadisleri şeriatın kaynağı olarak kabul etmedi; yalnızca Fatımi (Hasani ve Hüseyni) Aliilerin aktardıklarını kabul etti. Carudiyye dini konularda ehlibeyte üstün bilgi atfetti. Bununla birlikte İmamiyyeden farklı olarak, hukuksal ders verme otoritesini yalnızca imamlarla sınırlamadılar; ehlibeytin dini bilgi ehliyetine sahip her üyesinin öğretmenliğini ilke olarak kabul ettiler.[6]

4./10. yüzyıla gelindiğinde Carudi ve Mutezili öğelerden etkilenen Zeydi öğreti büyük ölçüde açık ve kesin bir biçime kavuşmuştu. Zeydiler, ilk halifeleri ve genel olarak Müslüman ümmeti lanetlemede İmami Şiilerden daha az radikaldi. Başlangıçta Zeydiler meşru imamları Ali'nin torunlarıyla sınırlamadılar. Emeviler yıkılmadan önce Küfeli Zeydiler, Ali'nin kardeşi Cafer b. Ebu Talib'in torununun oğlu Abdullah b. Muaviye'yi desteklemişti. Cenahiyye olarak bilinen Şii taraftarları bulunan bu Talibi Cafer, 127-130/744-748'de Emevilere karşı son başarısız ayaklanmayı yönetmişti.[7] 4./10. yüzyılda, Ali'nin babası Ebu Talib'in bütün torunlarını imamete uygun gören ve Talibiyye olarak bilinen Zeydi bir grup hâlâ vardı. Bununla birlikte o sırada Zeydiyyenin çoğunluğu yalnızca Fatımi Aliileri, Hasan ve

6 Erken Zeydiliğe ilişkin, başlangıçta Zeydiyyenin neredeyse yalnızca Betriyyeden oluştuğunu, ancak daha sonra Carudiyyenin egemen akım olarak ortaya çıktığını savunan ve Zeydiliğin 2./8. yüzyılın seyri içinde bir yönelimden diğerine evrildiğini vurgulayan alternatif bir tarihsel anlatım için *bkz.* Haider, *Origins of the Shi'a*, özellikle s. 3-23, 189-214.

7 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 29-32, 35; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 26-27, 39-40, 56; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 234; çev. Halkin, s. 56; al-Tabari, *Ta'rikh*, II, s. 1879-1887, 1947-1948, 1976-1981; İngilizce çev., *The History of al-Tabari:* Volume XXVI, çev. Hillenbrand, s. 254-263; *The History of al-Tabari:* Cilt XXVII, *The 'Abbasid Revolution*, çev. J. A. Williams (Albany, NY, 1985), s. 59, 85-90; Wellhausen, *Arab Kingdom*, s. 383-386, 393-395; *Religio-Political Factions*, s. 164-165; C. Edmund Bosworth, *Sistan under the Arabs, from the Islamic Conquest to the Rise of the Saffarids (30-250/651-864)* (Roma, 1968), s. 76-77; William W. Tucker, "'Abd Allah ibn Mu'awiya and the Janahiyya: Rebels and Ideologues of the Late Umayyad Period," *Studia Islamica*, 51 (1980), s. 39-56; ayrıca *Mahdis and Millenarians* içinde, s. 88-108; D. M. Dunlop, "'Abdallah b. Mo'avia," *EIR*, cilt 1, s. 183-184.

Hüseyin'in torunlarını, meşru imam adayı görmekteydi. İlk üç imamın, Ali, Hasan ve Hüseyin'in, Peygamberin tayiniyle (*nass*) imam olduklarını da savunuyorlardı. Ama tayin (nass) belirsiz ve bulanıktı, *hafi ya da gayr-i celi* idi; bu yüzden niyet edilen anlamı, ancak soruşturmayla keşfedilebilirdi. Hüseyin b. Ali'den sonra Hasan'ın ve Hüseyin'in, gayri meşru yöneticilere karşı silahlı bir ayaklanma (*huruç*) başlatmaya ve halktan biat almak için bir davet çıkarmaya hazır her torunu, imamlık talebinde bulunabilirdi. Alii ataya sahip olmak dışında, dinsel bilgi, bağımsız içtihat oluşturmıa yeteneği ve dindarlık, imamın nitelikleri olarak vurgulanmaktaydı; sonuç olarak birçok Zeydi imam aynı zamanda olukça eğitimli âlim, teolojik ve hukuksal risaleler çıkaran yazarlardı. Zeydiler kendi imamlarını ilahi korumalı, yanlıştan ve günahtan muaf (*masun*) saymadıkları halde, daha sonra ilk üç imama böyle bir bağışıklık (*isma*) atfettiler. Zeydi imamlar listesi, birçoğu oybirliğiyle kabul edilmesine rağmen, hiçbir zaman tamamen sabitlenmedi. Aslında Zeydi imamların olmadığı dönemler oldu; ayrıca pratikte bazen birden fazla imam oldu. Dinsel bilgi bakımından istenen yüksek nitelikler nedeniyle Zeydiler, Alii talipleri ve davetçi (*dai*) ya da *muhtesibun* ya da *muktesida* denilen sınırlı statülü imam olarak yöneticileri, *sabikun* olarak bilinen tam yetkili imamlardan ayırt ettiler.

Her neyse, Zeydiler, Zeydi Şiiliği İmami Şiilikten ve onun iki kolu Oniki İmamcılardan ve İsmaililerden açıkça ayıran bir imamet öğretisi geliştirdiler. Yukarıda sözü edilen noktalara uygun olarak Zeydiler, kalıtsal imam silsilesini kabul etmediler; İmami öğretide merkezi önemde olan nass ilkesine de önem vermediler. Başlangıçta Zeydiler ehlibeytin bir üyesini imam kabul etmeye hazırdı; ama daha sonra imamlar Fatımi Aliilerle, Hasan ve Hüseyin'in torunlarıyla sınırlandırıldı. Zeydi öğretiye göre bir imam tanınmak istiyorsa, gerekli dinsel bilgiye (ilm'e) ve diğer niteliklere ek olarak, gerekirse elinde kılıç, bir ayaklanmayla iddiasını kabul ettirmeliydi. Bu nedenle Zeydiler imamlığın pasif taliplerini tanımaya hazır değildiler; dolayısıyla Zeyd'in babası Ali b. el-Hüseyin Zeynelabidin'i ya da Zeyd'in kardeşi

Muhammed Bakır'ı imam kabul etmediler. Oniki İmamcıların ve İsmaililerin aksine Zeydiler, bazı nedenlerle, reşit olmayanların imamlığını da kabul etmediler. Bir İmam-Mehdi'nin gizlenmesi (*gaybet*) ve gelecekte geri gelmesi (*recat*) düşüncesini de reddettiler ve gerçekten de Zeydi Şiilikte mehdici eğilimler oldukça zayıf kaldı. Aktif politikalara önem verdikleri için takiye de Zeydi öğretilere yabancıydı. Öte yandan, Yemen'de bir *hicret* öğretisi geliştirip, Zeydi olmayan haksız hükümdarların egemenliği altında olan bir diyardan göç etme yükümlülüğünü savundular. Zeydiler bu yükümlülüğü, Kuran'ın ilk Müslümanlara putperestlerin diyarından göç etmeyi buyurmasına dayandırdılar. İlk Zeydi imamların birçoğu bu yükümlülükle ilgili risale yazmıştır; bunların arasında en dikkate değer olanı, Yemen'de Zeydi imamlığının kurucusunun torunu Zeydi İmam Kasım b. İbrahim er-Ressi'nin yazdığı *Kitabü'l-hicre* risalesidir. Sonraki yüzyıllarda *hicret* terimi evrilip, yerel Zeydilerin dış zorluklar yaşamadan kendi dinsel hukuklarına uygun yaşayabildikleri güvenli göç yerine ya da mekânına işaret eder oldu.[8]

Kelam konusunda, erken İmamiyye gibi Küfe'deki Zeydiyye de, insanların eylemlerinden bir ölçüde sorumlu olduğunu kabul etmesine rağmen, kaderciydi ve Kaderiyyeye ile Mutezileye kesinlikle karşıydı. Kuran'ın yaratılmış olma özelliğine ilişkin öğretiyi de reddettiler; ama daha sonra İmamilere benzer biçimde, akılcı Mutezili kelam okuluyla yakın ilişler geliştirdiler. 4./10. yüzyıla gelindiğinde, Zeydi imamlar ve âlimler Mutezilenin temel ilkelerinin tümünü benimsemişti; bunların arasında, tövbesiz günahkârın koşulsuz cezalandırılması ilkesi de vardı –imamın şefaatçi olarak kilit rol oynadığını savunan Oniki İmamcıların ve İsmaililerin kabul etmediği bir ilke. Zeydiler,

8 *Bkz.* W. Madelung'in aşağıdaki eserleri: *Der Imam al-Qasim*, s. 138-140; "The Origins of the Yemenite *Hijra*," A. Jones, ed., *Arabicus Felix: Luminosus Britannicus. Essays in Honour of A. F. L. Beeston on his Eightieth Birthday* (Reading, 1991) içinde, s. 25-44; ayrıca *Religious and Ethnic Movements* içinde makale XIII ve "A Mutarrifi Manuscript," *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies* (Stockholm ve Leiden, 1975) içinde, s. 75-83; ayrıca *Religious Schools* içinde makeli XIX.

Mutezile ile esas olarak imamın nitelikleri ve seçilme yöntemi konusunda hemfikir değildi.

Şeriat konusunda Zeydiler başlangıçta bizzat Zeyd b. Ali'nin ve Muhammed Bakır, Cafer Sadık ve Muhammed en-Nefsüzzekiyye gibi ilk Alii otoritelerin öğretilerini temel aldılar. Ehlibeytin belirtilen konsensüsüne de yaslandılar. Ne var ki, 3./9. yüzyıla gelindiğinde, dört Zeydi otoritenin öğretileri temelinde dört Zeydi mezhep ortaya çıkmıştı; yani Ahmed b. İsa b. Zeyd (ö. 247/861), daha sonra Yemen'de ve Hazar Zeydilerinin bir hizbi arasında egemen olan mezhebin kurucusu Kasım b. İbrahim er-Ressi (ö. 246/860), Hasan b. Yahya b. el-Hüseyin b. Zeyd ve zamanın en önde gelen Küfeli Zeydi âlim Muhammed b. Mansur el-Muradi (ö. 290/903 c.). Bu âlimleri, Küfeli Zeydi Ebu Abdullah Muhammed b. Ali el-Alevi (ö. 445/1053), o sırada Zeydiyyenin kabul ettiği dört otoritenin fıkıh öğretilerinin bir özeti olan *Kitabü'l-cami'ü'l-kafi* adlı eserinde tasvir eder.[9]

İran'da Hazar Bölgesi Zeydileri

Kuzey İran'da Hazar Denizinin güney kıyı bölgeleri, oldukça üzün bir süre İslamın sızmasına direnmişti. Elburz sıradağlarıyla korunan bu eyaletlerin, özellikle Gilan ve Taberistan sakinleri Zerdüştlüğe bağlı kalmaya devam etmişti. Daha sonra İslam bölgede büyük başarıya ulaştığında bile Zerdüşt Debuyi İspehbedler, Sünni (daha sonra Oniki İmamcı Şii) Büveyhiler, Sünni Ziyariler ve Şii Cüstaniler gibi çok sayıda yerel hanedan, halifelik otoritesinden değişik derecelerde bağımsızdı. Ortaçağda bu bölgenin neredeyse tamamına Deylem denilirdi. Bu kıyı bölgesi, İran vakayinamelerinde *sadat-ı Alevi* (Alii Seyyidler) olarak geçen Aliilere ve halifeliğin merkezi otoritesine isyan edenlere güvenli bir sığınak sunmaktaydı. 3./9. yüzyılın ilk on yıllarında başkenti Amul olan ve en kalabalık Hazar eyaleti olan Taberistan (bugünkü Mazenderan), teknik olarak Abbasiler adına Horasan'ın kalıtsal valileri olan Tahirilerin yetki alanındaydı.

---

9 *Bkz.* Madelung, *Der Imam al-Qasim*, s. 80 vd.

Başlangıçta, Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin küçük üvey kardeşi Yahya b. Abdullah, Zeydi Şiiliği Deyleman'da (Rudbar olarak da bilinir) sınırlı bir biçimde yaydı. Yahya, İmam Cafer Sadık'tan ders almıştı ve çok sayıda Deylemanlıyı İslama döndürmekle onurlandırılır. Her neyse, Yahya b. Abdullah, Deyleman'a 175/791'de geldi ve ertesi yıl, Küfeli Zeydilerin biraz desteğiyle Abbasi Halife Harun Reşid'e başkaldırdı. Deyleman'da Yahya, Cüstani hanedanının kurucusu Cüstan tarafından korundu. Zeydi bir imam kabul edilen Yahya sonunda Abbasilere teslim olmak zorunda kaldı; 187/803'te bir Bağdat hapishanesinde öldürüldü.[10] Yahya'nın faaliyetleri, Zeydi imamlığa talip olan diğer Aliilerin Hazar bölgesine sığınmalarının yolunu açtı ve onlar da, Taberistan, Gilan ve Deyleman sakinleri arasında Zeydi Şiiliğin yayılmasına yardımcı oldular. Ondan sonra Zeydi Şiilik ile Alii kural, Hazar bölgesinin dağlık eyaletlerinde iç içe geçti. Çeşitli Hazar eyaletlerine ilişkin ortaçağ tarihleri ve bölgenin Zeydi Alii imamlarının ve yöneticilerinin biyografileri, Zeydi Şiiliğin Kuzey İran'daki tarihine ilişkin ana bilgi kaynaklarımızı oluşturmaktadır.[11]

---

10 Al-Tabari, *Ta'rikh*, II, s. 552-562, 612-624, 669-672; İngilizce çev., *The History of al-Tabari*: Cilt XXX, *The 'Abbasid Caliphate in Equilibrium*, çev. C. E. Bosworth (Albany, NY, 1989), s. 16-30, 113-131, 205-208; Abu'l-Faraj al-Isfahani, *Maqatil*, s. 463-486; *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydi Imams of Tabaristan, Daylaman and Gilan*, ed. W. Madelung (Beyrut, 1987), s. 55-70, 79-84, 173-208, İmam Yahya b. Abdullah üzerine çok sayıda Zeydi eserden özetler içerir; Arendonk, *Les débuts*, s. 65-70, 317-319; W. Madelung, "Yahya b. 'Abd Allah," *EI*², cilt 11, s. 242-243.

11 Özellikle şundan söz etmek gerekir: Ibn Isfandiyar, *Ta'rikh-i Tabaristan*, ed. 'Abbas Iqbal (Tahran, 1320 Şms./1941); Zahir al-Din Mar'ashi, *Ta'rikh-i Tabaristan va Ruyan va Mazandaran*, ed. M. H. Tasbihi (Tahran, 1345 Sh./1966); his *Ta'rikh-i Gilan va Daylamistan*, ed. H. L. Rabino (Rasht, 1330/1912); ed. M Sutuda (Tahran, 1347 Şms./1968); Awliya' Allah Amuli, *Ta'rikh-i Ruyan*, ed. M. Sutuda (Tahran, 1348 Sh./1969); *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydi Imams* içinde toplanan Hazar bölgesi Zeydi eserler, ed. Madelung. Ayrıca *bkz.* Hyacinth L. Rabino di Borgomale, "Les dynasties Alaouides du Mazandéran," *Journal Asiatique*, 210 (1927), s. 253-277; W. Madelung'in çalışmaları: "The Alid Rulers of Tabaristan, Dayalaman and Gilan," *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici, Ravello, 1966* (Napoli, 1967) içinde, s. 483-492;

Zeydi İmam Kasım b. İbrahim er-Ressi'nin (ö. 246/860) bazı yerel izleyicileri, o hayattayken Hazar bölgesinde etkili bir Zeydi Şiilik propagandası yaptı. Yemen Zeydileri arasında egemen olan fıkıh ve kelam okulunun kurucusu olan bu Hasani Alii, Medine'ye yakın Cebel er-Ress'te yaşadı ve ders verdi. Kasım b. İbrahim er-Ressi'nin, ilk Küfeli Zeydi öğretilerinden bir uzaklaşmayı temsil eden kelam ve fıkıh öğretileri, Mutezili ilkelerle yalnızca kısmen uyumluydu. Yine de öğretileri, daha sonraki Zeydi izleyicilerinin Mutezili kelamı benimsemelerine zemin hazırladı.[12] Bu Zeydi imamın öğretileri, Batı Taberistan'da, özellikle Royan, Kalar ve Çalus'taki yerel taraftarlarınca Hazar bölgesine sokuldu. Sonuçta, esas olarak İmam Kasım'ın öğretilerine dayanan Zeydi Şiilik Royan'dan batıya doğru Deyleman'a ve Gilan'a da yayıldı.

"Abu Ishaq al-Sabi on the Alids of Tabaristan and Gilan," *Journal of Near Eastern Studies*, 26 (1967), s. 17-57; ayrıca *Religious and Ethnic Movements* içinde makale VII; "The Minor Dynasties of Northern Iran," *The Cambridge History of Iran:* Volume 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. R. N. Frye (Cambridge, 1975) içinde, s. 198-249, s. 206-212, 219-222'de; "'Alids," *EIR*, cilt 1 içinde, s. 881-886. Ayrıca *bkz.* A. Hâkimiyan, *'Alawiyan-i Tabaristan* (Tahran, 1348 Şms./1969), özellikle s. 74-118; M. S. Khan, "The Early History of Zaydi Shi'ism in Daylaman and Gilan," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 125 (1975), s. 301-314; ayrıca Kohlberg, ed., *Shi'ism* içinde, s. 221-234.

[12] İmam Kasım'ın yaşamı ve öğretileri üzerine başlıca araştırma: Madelung, *Der Imam al-Qasim*, s. 86-152. Ayrıca *bkz.* Madelung'un aşağıdaki incelemeleri: "Imam al-Qasim ibn Ibrahim and Mu'tazilism," *On Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies Presented to Oscar Löfgren on his Ninetieth Birthday 13 May 1988 by Colleagues and Friends* (Stockholm, 1989) içinde, s. 39-48; "Al-Qasim ibn Ibrahim and Christian Theology," *Aram*, 3 (1991), s. 35-44; ayrıca Madelung, *Studies in Medieval Shi'ism* içinde, makale IV ve V; "Al-Rassi, al-Kasim b. Ibrahim," *EI²*, cilt 8, s. 453-454. Ayrıca *bkz.* al-Qasim b. Ibrahim al-Rassi, *Majmu' kutub wa-rasa'il al-imam al-Qasim b. Ibrahim al-Rassi 169-246 H*, ed. 'Abd al-Karim A. Jadban (Sana, 1423/2001); *Al-Kasim b. Ibrahim on the Proof of God's Existence. Kitab al-Dalil al-Kabir*, ed. ve çev. B. Abrahamov (Leiden, 1990) ve B. Abrahamov, "Al-Kasim Ibn Ibrahim's Theory of the Imamate," *Arabica*, 34 (1987), s. 80-105.

Batı Taberistan'ın Zeydileri konumlarını oldukça hızlı sağlamlaştırdılar; öyle ki, 250/864'te, Royan'ın sakinleri Tahirilerin yönetimine başkaldırınca, yardım için Zeydi Aliilere yönelip, Rey'de oturan Hasani Alii, Hasan b. Zeyd'i başlarına geçmeye davet ettiler. Dai İlelhak unvanı alan Hasan, Taberistan'ın denetimini Tahiri Vali Süleyman b. Abdullah'tan aldı ve başkenti Amul olan ilk Zeydi Alii devleti kurdu. Daha sonra Hasan b. Zeyd üç kez, Tahiriler, Abbasi komutan Müflih ve Saffariler hanedanının kurucusu Yakub b. Leys es-Saffar tarafından kısa dönemler Taberistan'dan kovuldu. Ama her seferinde Deyleman dağlarına sığındı ve Deylemlilerin ve Cüstani hükümdarların desteğiyle, Taberistan'da egemenliğini yeniden kurmayı ve doğuda Gürgan'a (Arapça Cürcan) kadar genişletmeyi başardı. Cüstaniler Deyleman'da Rudbar Vadisinden yönetiyorlardı ve İran'da Nizari İsmaili devletin merkezi olacak Alamut Kalesini onlardan birinin 264/860'ta inşa ettirdiği söylenir. Yine Hasan'ın desteğiyle, Alii akrabaları İran'da Rey'in, Zencan'ın, Kazvin'in ve Kumis'in kontrolünü geçici olarak ele geçirdi. Taberistan'da Alii egemenliğin kurucusu bilgili bir âlimdi ve şeriat ve imamet üzerine kitaplar yazdığı söylenir. Din politikasında Hasan b. Zeyd, Mutezili kelamın yanı sıra Şii ibadet ve şeriatını destekledi. *Dai-i kebir* de denilen Hasan b. Zeyd 270/884'te Amul'da öldü; halefi olarak kardeşi Muhammed'i tayin etmişti.[13]

Muhammed b. Zeyd de, genellikle *dai-i sagir* olanak tanınmanın dışında, Dai İlelhak unvanını da taşıdı. Muhammed kardeşinin dinsel politikasını sürdürdü ve iki ünlü Mutezili kelamcıyı, Ebu'l-Kasım el-Belhi ve Ebu Müslim el-İsfehani'yi kâtip olarak tuttu. Ne var ki, iki Alii kardeş, Hasan ve Muhammed b. Zeyd, daha sonraki Zeydiler tarafından genel olarak tam

[13] Al-Tabari, *Ta'rikh*, III, s. 1524-1532, 1583-1585, 1683, 1698, 1736-1738, 1840, 1883-1885; İngilizce çev., *The History of al-Tabari:* Cilt XXXV, *The Crisis of the 'Abbasid Caliphate*, çev. G. Saliba (Albany, NY, 1985), s. 21-26, 63-65, 142, 156; Cilt XXXVI, *The Revolt of the Zanj*, çev. D. Waines (Albany, NY, 1992), s. 24-26, 116, 158-161; Ibn Isfandiyar, *Ta'rikh*, cilt 1, s. 94-96, 224-258; Mar'ashi, *Ta'rikh-i Tabaristan*, s. 126-142; Amuli, *Ta'rikh*, s. 86-104; F. Buhl, "Al-Hasan b. Zayd b. Muhammad," *EI²*, cilt 3, s. 245.

imam kabul edilmedi; çünkü yönetimlerinin adilliği konusunda bazı kuşkular vardı. İki Alii, Şii öğretilerinden memnun olmayan yerel Sünni ulemaya karşı sert önlemler almıştı. Hasan b. Zeyd'in öğretilerinin Hazar Zeydi geleneğini fazla etkilemediği de eklenmelidir. Ama Muhammed b. Zeyd, Irak'ta Abbasi Halife Mütevekkil'in (h. 256-279/870-892) emriyle yıkılan İmam Ali ve İmam Hüseyin türbelerini onardığı için Şiiler arasında sevilmekteydi. Muhammed b. Zeyd, kendi toprakları dışında yaşayan Aliilere gösterdiği cömertlikle de ünlüydü.

Muhammed b. Zeyd on altı yıllık yönetiminde, ilki, on ay yönetimi gaspeden Alii bacanağından olmak üzere, çeşitli meydan okumalarla karşılaştı. 283/896'da Muhammed b. Zeyd kısa süre Nişapur'u işgal etti ve Aliiler adına hutbe okuttu, ama çok geçmeden Saffari Amr b. Leys tarafından püskürtüldü. 287/900'de Muhammed, Gürgan yakınlarında Samani bir orduyla girdiği savaşta yenildi ve öldürüldü. Oğlu ve veliahttı Zeyd, Buhara'ya götürüldü ve Taberistan, Samani egemenliği altına girdi. Böylece Taberistan'da Zeydi Alii egemenlik en azından geçici olarak son buldu. Muhammed b. Zeyd'in ölümünden sonra on üç yıl boyunca Taberistan'ı, bölgeye Sünni İslamı geri getiren Samani emirler yönetti.

Taberistan'da Zeydi Alii yönetim, Nasır-Lilhak ve Nasırü'l-Kebir olarak da tanınan Hüseyni Alii, Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali el-Utruş tarafından yeniden kuruldu. Aslen Medineli olan Hasan el-Utruş, Taberistan'da iki Alii kardeşin maiyetine girmiş ve Muhammed b. Zeyd'in hayatını kaybettiği savaşa da katılmıştı. Daha sonra el-Utruş birkaç yıl Gilan ve Deyleman'da yaşadı ve Taberistan'ı Samanilerden geri almak için Cüstani hükümdar III. Cüstan b. Merzüban'ın yardımıyla iki başarısız girişimde bulundu. O sırada Deyleman ve Gilan'ın kıyı bölgelerinde büyük kitleler henüz İslama dönmemişti. Utruş, bu bölgelerde, özellikle Elburz'un kuzeyindeki Deylemliler ve Sefidrud Irmağının doğusunda Gilliler arasında İslamı ve Zeydi Şiiliği başarıyla yaymaya başladı. Deylemli ve Gilanlı bu mühtediler Utruş'u, Nasır-Lilhak unvanıyla kendi imamları kabul ettiler.

Aslında, Nasır-Lilhak, Batı Hazar bölgesinden ayrı Zeydi Şiilik okulunun kurucusu oldu. Bilgili bir âlim olan, kelam ve şeriat üzerine sayısız eseri bulunan Nasır-Lilhak'ın kendi içtihadını yansıtan fıkıh ve ibadet öğretisi, İmam Kasım b. İbrahim er-Ressi'nin daha önce Royan ve Batı Taberistan Zeydileri tarafından benimsenen öğretisinden biraz farklıydı. Kelam bakımından temel akideleri Kasım b. İbrahim'inkine benzemekteydi, ama özellikle ibadet ve şeriat konusunda, ilk Küfeli Zeydi geleneğine ve İmami Şii öğretilere yakındı. Dolayısıyla Nasır-Lilhak, boşanma, miras ve abdest alırken ayakların meshi konusunda İmami kuralları benimsedi. Öte yandan bütün Zeydiler, İsmaililer gibi, Oniki İmamcı Şiilerin uyguladığı *muta*'yı (geçici evliliği) reddetti.

Ondan sonra Hazarlı Zeydiyye, kurucularına atfen Nasıriye ve Kasımiyye denilen iki rakip mezhebe ve cemaate bölündü; Nasıriyye Doğu Gilan ve Deyleman'ın büyük bölümüne yoğunlaşırken, Kasımiyye esas olarak Batı Taberistan ve Royan'a yerleşti. Çoğu kez farklı imamları, daileri ya da emirleri destekleyen iki Hazarlı Zeydi cemaat arasında uzlaşmazlık fazlaydı. Çekişmelerin siyasal içerikleri de vardı ve Deylemliler ile Gilliler arasındaki etnik farklılıklar ve Hazarlı Kasımiyye ile Yemen'in Zeydileri arasında var olan yakın bağlar işi daha da karıştırmaktaydı. 284/897'de Yemen'de Zeydi bir devlet kuran Kasım b. İbrahim'in torunu Yahya b. Hüseyin Hadi-İlelhak ve halefleri, Kasım'ın öğretisini benimsemiş ve daha da geliştirmişti. Sonuç olarak, Hazar bölgesinin Kasımi Zeydileri, rehberlik için Yemen'in Zeydi imamlarına baktılar. Uzun süren Zeydi mezhep düşmanlıkları, sonunda 4./10. yüzyılın ortasında, Gilan'da Hevsem'den yöneten Kasımi Zeydi İmam Ebu Abdullah Muhammed el-Mehdi-Lidinillah (ö. 360/970) her iki mezhebin eşit ölçüde geçerli olduğunu ilan edince, son buldu. Bu hüküm, Hazarlı Zeydiler tarafından genel olarak kabul edildi; ama iki mezhebe bağlı olmaları bakımından bölünmüşlük durumu devam etti.

Bu arada, 301/914'te Nasır el-Utruş ordusuyla Taberistan'a girmiş ve bu kez Samanileri yenmeyi başarmıştı. Nasır, Amul'a

yerleşti ve Taberistan'da Zeydi Alii yönetimin ikinci dönemini başlattı. Burada belirtmek gerekir ki, Deylemli Büveyhiler ilk kez Nasır'ın ordularında sivrildi ve aynı yıl (301/914) yönetime geçen Samani Emir II. Nasr b. Ahmed, dai el-Nesefi (ö. 332/943) tarafından İsmaililiğin Karmati biçimine döndürülecekti.

Nasır el-Utruş 304/917'de Amul'da öldü ve oraya gömüldü. Sonraki Zeydilerin hepsi onu imamları arasında saydı. Hazar eyaletlerinin Nasıri Zeydileri, birkaç yüzyıl boyunca Nasır'ın Amul'daki türbesini ziyaret etti. Onun Nasıri Alii torunlarına bağlılıklarını da sürdürdüler, imamlık adayı olarak onları diğer Aliilere tercih ettiler. Kendisi Sünni ve Amul'un yerlisi olan zamanın ünlü tarihçisi Ebu Cafer Muhammed el-Taberi'nin (ö. 310/923) bu bilgili Zeydi Alii hükümdara saygı gösterip, adaletini ve örnek yaşam tarzını övmesi dikkate değerdir.[14]

Nasır el-Utruş'un zamanında hem Hasani hem Hüseyni, bazıları kendi yakın akrabaları sayısız Alii, Hazar bölgesinde yaşadı. Bununla birlikte Taberistan'daki Zeydi destekçilerinin isteğine uygun olarak, oğulları Ahmed ve Cafer yerine ordusunun komutanı Hasani Alii, Hasan b. Kasım'ı kendi halefi tayin etti. Hasan b. Kasım da Dai İlelhak unvanıyla yönetti ve *dai-i sagir* olarak da anıldı. Daha önce de belirtildiği gibi, tüm Alii talipler Zeydiler tarafından tam imam kabul edilirdi. Özellikle, imamlığın bütün niteliklerine sahip olmayan Aliilerin hükümdar olduğu, hatta iki ya da daha fazla Aliinin yerel Zeydiler arasında eşzamanlı destek bulduğu Hazar eyaletlerinde Zeydiler, meşru hükümdarlarının bir imamınkinden aşağı dinsel rütbeler taşımalarına izin vermek zorundaydılar. Bunun bir sonucu olarak, bu Zeydi liderlere genellikle dai denildi ve kendileri çoğunlukla Dai İlelhak unvanını benimsedikleri halde, genellikle *dai-i ke-*

[14] Al-Tabari, *Ta'rikh*, III, s. 2292; İngilizce çev., *The History of al-Tabari*: Cilt XXXVIII, *The Return of the Caliphate to Baghdad*, çev. F. Rosenthal (Albany, NY, 1985), s. 204-205. Ayrıca *bkz. Arabic Texts Concerning the History of the Zaydi Imams*, ed. Madelung, s. 17-43, 71-75, 85-101, 209-242; Ibn Isfandiyar, *Ta'rikh*, cilt 1, s. 268-275; Mar'ashi, *Ta'rikh-i Tabaristan*, s. 143-148; Amuli, *Ta'rikh*, s. 104-110; R. Strothmann, "Hasan al-Utrush," *EI*², cilt 3, s. 254-255.

bir ya da *dai-i sagir* olarak anıldılar. Ayrıca daha yüksek dinsel özlemleri olmadan yalnızca emir olarak yöneten Zeydi Alii hükümdarlar da vardı.

Hasan ed-Dai olarak da bilinen Alii, Hasan b. Kasım dönemi oldukça olaylı geçti; arada bir kendisine başkaldıran Nasır el-Utruş'ın torunları da dahil, otoritesine defalarca meydan okundu. Bir keresinde, 306/919'da Nasır'ın iki oğlu, Ahmed ve Cafer güçlerini birleştirip, Hasan'ı Taberistan'dan Gürgan'dan kovdu. Ne var ki, Hasan yalnızca yedi ay sonra krallığını geri almayı başardı. Daha sonra 311/923'te bir kez daha Taberistan'dan kovuldu; Taberistan, peş peşe Nasıri Ahmed ve Cafer, ardından onların oğulları tarafından yönetildi. O sırada Taberistan'da ve komşu eyaletlerde Alii egemenlik açıkça gerilemekteydi; gerçek iktidar, Makan b. Kaki ve Esfar b. Şireveyh ed-Deylemi gibi yerel Deylemli komutanların eline geçmişti. 314/926'da Hasan ed-Dai'yi Amul'da tekrar tahta oturtan aslında Makan'dı. Hasan ed-Dai ile Makan birlikte ihtiraslı bir askeri sefere çıkıp, Rey'i ve Cibal'deki diğer yerleri geçici olarak fethettiler. Ne var ki, onların yokluğunda, o sırada Samaniler adına Gürgan'ı yöneten Esfar, Taberistan'ı istila etti. 316/928'de Hasan ed-Dai, Makan'sız geri döndü ve Amul'da Esfar'ın karşısına çıktı. Zeydi hükümdarın ordusu yenildi ve Esfar'ın yardımcısı Merdaviç b. Ziyar (daha sonra Kuzey İran'da Ziyari hanedanını kurdu), Hasan ed-Dai'yi ağır yaraladı. Kısa bir dönem Taberistan'ın, Gürgan'ın ve bitişik bölgelerin efendisi olan Esfar'a, Taberistan'ın son Alii hükümdarı Ebu Cafer Muhammed'i (Nasır el-Utruş'un torunu) tahttan indirip diğer Aliilerle birlikte esir olarak Buhara'ya göndermesi için Samaniler baskı yaptı.

Bu noktada, Cibal'in beşinci İsmaili (Karmati) daisi Ebu Hatim er-Razi'nin (ö. 322/934) o sırada Taberistan'da aktif olduğunu, yerel siyasete katıldığını ve Zeydi Alii, Hasan ed-Dai'ye karşı Esfar'ı desteklediğini belirtmek ilginç olur. Ebu Hatim, Taberistan'da ve diğer Hazar vilayetlerinde çok sayıda mühtedi ve sempatizan kazanmıştı; bunların arasında Esfar b. Şireveyh (ö. 319/931) ve Deylem'in Siyahçeşm olarak da bilinen Cüsta-

ni hükümdarı Mehdi b. Hüsrev Firuz (ö. 316/928) da vardı.[15] Taberistan'da Zeydi Alii yönetim 316/928'de bu koşullar altında fiilen son buldu. Daha sonra Deylemlilerin ve Gillilerin güçlü Alii duygularından ötürü Nasıl el-Utruş'un torunları, Samanilere ve Ziyarilere bağlı beyler olarak bir süre daha Amul'u yönetmeye devam ettiler. Ne var ki, yerel Deylemli emirlerin elinde kukla olan bu önemsiz Aliilerin Taberistan ya da herhangi bir Hazar eyaleti üzerinde bağımsız bir otoriteleri olmadı. Büveyhiler 331/943'te Taberistan üzerinde kendi hegemonyalarını kurdukları sırada, Zeydi Aliiler daha önce burada sahip oldukları önemi tamamen kaybetmişti. Ondan sonra Nasır el-Utruş'un uzak Nasıri torunları Amul'da yalnızca sınırlı bir yerel nüfuz ve toplumsal statü koruyabilirken, bazıları Büveyhilere ve Ziyarilere bağlı vali olarak hizmet etmeye devam etti.

Taberistan'da ikinci Zeydi Alii devlet Samanilerin saldırısı altında çöktükten sonra Hazar bölgesinde, özellikle Deyleman'da ve Doğu Gilan'da başka Alii hükümdarlar ortaya çıkmıştı. Nasır el-Utruş'un aktif olduğu Doğu Gilan'da Hevsem (bugünkü Rudsar) kasabası, Nasıri Zeydilerin ilim merkezi ve Nasır el-Utruş'un kardeşi Hüseyin eş-Şair'in torunu Ebu'l-Fazl Cafer b. Muhammed'in 320/932'de kurduğu yerel bir Alii hanedanın merkezi oldu. Ebu'l-Fazl ve haleflerinin büyük çoğunluğu es-Sair-Fillah unvanını benimsedi. Bu Sairi hanedanın bütün Zeydi Alii mensupları, Nasıriyye Zeydilerin Zeydi imamlığı talebinde bulunmadan emir olarak hüküm sürdüler; üç yüzyıl kadar Gilan'ın siyasal işlerinde önemli bir rol oynadılar. Ebu'l-Fazl es-Sair 350/961'de ölene kadar otuz yıl hüküm sürdü ve üç kez kısa süreliğine Amul'u işgal etmeyi başardı. Onun torunları Hevsem üzerindeki denetimlerini zor devam ettirdi; çünkü diğer Aliilerin yanı sıra Nasır el-Utruş'un torunlarının ve Hazar böl-

---

15 Ibn Isfandiyar, *Ta'rikh*, cilt 1, s. 275-298; Mar'ashi, *Ta'rikh-i Tabaristan*, s. 68-72, 149-153; Amuli, *Ta'rikh*, s. 111-115; al-Mas'udi, *Muruj*, cilt 9, s. 6-19; Hamza al-Isfahani, *Ta'rikh sini muluk al-ard*, ed. J. Irani Tabrizi (Berlin, 1340/1921), s. 152-153, 241; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 267; çev. Halkin, s. 112-113; Madelung, "Abu Ishaq al-Sabi on the Alids of Tabaristan," s. 32-43.

gesinde yayılma emelleri olan Büveyhiler ve Ziyariler gibi komşu güçlerin sık sık meydan okumalarıyla karşılaştılar.[16] 6./12. yüzyılda Doğu Gilan'ın başkasabası olarak Lahican, Hevsem'in yerini alınca, Ebu'l-Fazl es-Sair'in torunları, en azından 7./13. yüzyılın başına kadar emir olarak orayı yöneti.

Bu arada Hasan b. Kasım ed-Dai'nin oğlu Ebu Abdullah Muhammed 353/964'te Hevsem'i Sairilerden aldı ve 360/970'te ölene kadar yönetti. Bilgili bir kelam ve şeriat âlimi olan Ebu Abdullah Muhammed, Nasır'ın ardından, daha sonraki Zeydiler tarafından Mehdi Lidinillah unvanlı tam imam kabul edilen ilk Hazarlı Alii idi. Hem Nasırilerin hem Kasımilerin arasında geniş desteği vardı; zamanının ve bilgisinin çoğunu, Zeydi Şiiliğin iki Hazar mezhebi arasında var olan uzlaşmazlığı azaltmaya adadı. Öğretileri meşru imamın içtihadına dayandığı için her ikisinin eşit ölçüde geçerli olduğunu öne sürdü.

İmam el-Mehdi'den sonra Sairiler ile Nasır el-Utruş'un Nasıri torunları arasındaki Alii çekişmeler Hevsem'den yeniden başladı. 380/990'da bölgede diğer Alii kollardan rakipler de ortaya çıkınca durum daha da ağırlaştı. Bu Hasani Aliilerden ikisi özellikle itibar kazandı ve genel olarak tam imam kabul edildi; bunlar, Busani ailesinden Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. el-Hüseyin b. Harun el-Müeyyed-Billah (ö. 411/1020) ve kardeşi Ebu Talib Yahya en-Natık-Bilhak'tı (ö. 424-1033 c.).[17] İkisi de Bağdat'ta öğrenim görmüş ve daha sonra Büveyhi vezir İbn Abbad'ın (ö. 385/995) ve Rey'in Mutezili kadısı Abdülcebbar Hemedani'nin (ö. 415/1024) çevresine katılmıştı. Aslında Hazar eyaletlerinde Zeydi ilim, Kasımi Zeydi gelenekte büyük eserler yazan bu iki imamın katkılarıyla Kasımiler arasında doruğa ulaştı; kelam ve fıkıhla ilgili eserlerinin birçoğu, Yemen'in Kasımi Zeydilerince

16 Ibn Isfandiyar, *Ta'rikh*, cilt 1, s. 106, 298-301; *Arabic Texts*, ed. Madelung, s. 38-43; S. M. Stern, "The Coins of Amul," *Numismatic Chronicle*, 7. seri, 6 (1967), s. 205-278, s. 216-220, 227-231, 269-278'de; ayrıca *Coins and Documents from the Medieval Middle East*, ed. F. W. Zimmermann (Londra, 1986) içinde, makale III; Madelung, "Abu Ishaq al-Sabi," s. 43-52; "Hawsam," *EI*², cilt 12, Ek, s. 363.

17 *Bkz. Arabic Texts*, ed. Madelung, s. 261-321; Madelung, *Der Imam al-Qasim*, s. 177-181.

korunmuştur. İmam Müeyyed, ona atfen Müeyyediyye denilen yeni bir Hazar fıkıh okulunun kurucusu bile sayılır. Her neyse, kelam alanında bu iki kardeş, Kadı Abdülcebbar'ın temsil ettiği şekliyle Basra Mutezile okulunun öğretisini savundu.

Bu dönemin Mutezilesi ile Zeydiyye arasındaki yakın öğretisel ilişkiler, Mutezili imamet öğretisinin Alii eğilimine de yansır. Abdülcebbar'ın okulundan birçok Mutezili âlim, fiilen Zeydi oldu; Ebu'l-Kasım İsmail el-Büsti (ö. 420/1029) de onlardan biriydi. Herhalde Zeydilerin İsmaililere köklü düşmanlığından ötürü el-Büsti, İsmaili öğretilerin bir cerhini yazdı; el-Büsti'nin İsmaili karşıtı risalesinin yalnızca bir parçası bugüne kalmıştır.[18] İmam Müeyyed'in kendisi İsmaililere (Batıniyye) karşı, onların batıni öğretilerini çürüten fetvalar veren Zeydi imamlardan biriydi. Daha sonra İsmaili dai Hamidüddin el-Kirmani (ö. 411/1020 c.) kısa bir risaleyle Zeydi imamın iddialarına yanıt verdi, Zeydi imamet öğretisini ve Batıniyyenin İslam dışı olduğu suçlamasını kuvvetle reddetti.[19]

İmam Müeyyed Billah, tasavvufi ibadet üzerine de bir risale yazdı; *Siyasetü'l-müridin* başlıklı bu risale, diğer eserleriyle birlikte Yemen'e getirildi ve Zeydiyyenin tasavvufa yönelik seçici tutumunu tanımlamada kullanıldı.[20] Akılcı ve şeriat yönelimli

---

18 Abu'l-Qasim al-Busti, *Min kashf asrar al-Batiniyya wa-'iwar madhabihim*, ed. 'Adil Salim al-'Abd al-Jadir, *al-Isma'iliyyun: kashf alasrar wa-naqd al-afkar* (Kuveyt, 2002) içinde, s. 187-369. Ayrıca *bkz.* al-Busti's *Kitab al-bahth 'an adillat al-takfir wa'l-tafsiq*, ed. W. Madelung ve S. Schmidtke (Tahran, 1382 Şms./2003), Müslümanları küfr ve fıskla suçlamanın ölçütlerini tartışan başka bir Mutezili Ziydi eser; S. M. Stern, "Abu'l-Qasim al-Busti and his Refutation of Isma'ilism," *JRAS* (1961), s. 14-35; ayrıca *Studies* içinde, s. 299-320.

19 *Bkz.* Hamid al-Din al-Kirmani, *al-Risala al-kafiya fi'l-radd 'ala'l-Haruni al-Husayni, Majmu'at rasa'il al-Kirmani*, ed. M. Ghalib (Beyrut, 1403/1983) içinde, s. 148-182. İmam Mansur-Billah Abdullah b. Hamza'nın İsmaililere karşı çıkardığı başka bir Zeydi fetva için *bkz.* *Arabic Texts*, ed. Madelung, s. 165-170.

20 Bu risalenin bir özeti için *bkz.* *Arabic Texts*, ed. Madelung, s. 293-305. Tasavvufla ilgili Zeydi bakış açıları üzerine daha fazla ayrıntı için *bkz.* W. Madelung, "Zaydi Attitudes to Sufism," F. de Jong ve B. Radtke, ed., *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* (Leiden, 1999) içinde, s. 124-144; ayrıca Madelung, *Studies in Medieval Shi'ism* içinde, makale VI.

Zeydiler, tasavvufa ve İslamdaki diğer batıni geleneklere genellikle karşı oldular. Zeydiler, vecit durumuna geçmeyi amaçlayan semah gibi tasavvufi pratiklere özellikle karşıydı. İbnü'l-Arabi okulunun kurgusal tasavvufunu da reddettiler. Bununla birlikte İmam Müeyyed'in açıkladığı şekliyle Zeydiyye, erken tasavvuf sofuluğunun belli yanlarını, özellikle çileciliğini destekleyebilirdi. İmam Müeyyed ve Hazar bölgesinin diğer Kasımi Zeydi imamları, Deyleman'da Hevsem ile Çalus arasındaki Lenga'ya yerleşti. Lenga, (Nizari) İsmaililerin otoritelerini Deyleman'a uzatmaya başladıkları 5./11. yüzyılın sonuna kadar Kasımi Zeydi imametine hak talep eden Aliilerin merkezi olarak kaldı.

Sünni Selçuklu Türklerin Taberistan'a ve diğer Hazar eyaletlerine gelişi, bölgedeki Zeydi faaliyetlerde anlamlı bir sınırlamaya yol açmadı. Ne var ki, Kuzey İran'da İsmaili Şii davet propagandası, Deyleman'ın ve Royan'ın Zeydi cemaatleri üzerinde ağır bir baskı oluştururken, Rey önemli bir Zeydi öğrenim merkezi işlevi görmeye devam etti. Hasan Sabbah 483/1090'da Alamut'u, Selçuklu sultanı Melikşah adına kaleyi elinde tutan ve Nasır el-Utruş'un torunlarından olan Zeydi Alii komutandan akıllıca aldıktan hemen sonra İsmaililik Deyleman'a hızla yayıldı. Unutmamak gerekir ki, Zeydiler Şii İslamın İsmaili biçimine ve batıni, irfani bilgiyi savunmasına, öğretisel gerekçelerle, Sünni mutasavvıflara olduklarından çok daha fazla karşıydılar. Gerçekten de hem Hazarlı hem Yemenli Zeydi imamlar ve otoriteler, İsmaililere karşı polemikçi risaleler yazdılar ya da fetvalar çıkardılar. Suriyeli Nizari İsmaililere işaret ederken küfürlü *haşişi* (çoğulu *haşişiyye*) terimini kullanan zamanın Sünni yazarları gibi Hazarlı Zeydiler de, İranlı Nizarilerden söz ederken bu aşağılayıcı terimi (ve imansızlar anlamına gelen *melahide* sözcüğünü) kullandılar.[21]

Her neyse, kaynaklarımız, Nizari İsmaililer ile Hazar bölgesinin Zeydileri arasında, bölgedeki Zeydi nüfuzunu ve gücünü önemli ölçüde sınırlayan sayısız çatışmayı anlatır. İranlı Nizari İsmaililer 6./12. yüzyılda Deyleman'da ve diğer yerlerde nüfuz-

[21] *Bkz. Arabic Texts*, ed. Madelung, s. 146, 329.

larını ve topraklarını genişlettikçe, Hazar Zeydileri esas olarak Doğu Gilan'a hapsoldu. Sürekli hizip kavgaları ve Alii çekişmeler de Zeydilerin bahtını bağladı. Bu koşullar altında esas olarak Nasıri ya da Sairi Aliiler Doğu Gilan'ın bazı bölümlerini yönetmeye devam etti. Örneğin 501/1108'de İmam Müeyyed'in torununun oğlu Ebu Talib Ahir imamlık iddiasında bulundu ve Doğu Gilan'da Hevsem'e kadar imam kabul edildi. Bununla birlikte o sırada Sairi Emir Süleyman b. İsmail tarafından yönetilen Lahican'ın Zeydileri ise karşı çıktı. Anlatılana göre Ebu Talib, Deyleman'ın Nizari İsmailileriyle savaşa da girdi ve bazı kalelerini geçici olarak ele geçirdi. Daha sonra 526/1131'de, o sırada Alamut'un ikinci hâkimi Kiya Büzürgümmid'in öncülük ettiği Nizariler, Zeydi imamlık iddiasında bulunan ve ısrarla İsmailileri dinden dönmeyle (*ilhad*) ve küfürle suçlayan Ebu Haşim Alevi'ye karşı bir ordu göndererek misillemede bulundu. Zeydi savaşçılar yenildi ve Ebu Haşim Alamut'a getirildi; orada sonunda idam edilinceye kadar İsmaili âlimlerle dinsel tartışmalara girdi.[22]

Daha sonra birçok kez Yemenli Zeydilerin bir imamı Hazar Zeydilerince de imam kabul edildi; örneğin İmam Mansur-Billah Abdullah b. Hamza (ö 614/1217), 605/1208'de Gilan'da da imam kabul edildi. Hazar Zeydilerinin ve Alii yöneticilerinin izleyen yüzyıllardaki tarihi oldukça karanlıktır. Bununla birlikte bu bölgenin Zeydi cemaatleri Moğol belasını atlattı. Moğol İlhanlı Olcaytu'nun hükümdarlık dönemine (703-716/1304-1316) ilişkin tarihinde Ebu'l-Kasım Kaşani, Nasır el-Utruş'un bir torununa, o sırada Kuçesfahan'da ve Doğu Gilan'ın diğer yerlerinde Nasıriyye Zeydiler arasında yöneticilik yapan Seyyid Muhammed Kiya b. Seyyid Haydar Kiya'ya işaret eder.[23] 769/1367'ye gelindiğinde, İmam Müeyyed-Billah soyundan Alii bir hanedan,

---

22 Bu olayın en eksiksiz Nizari anlatımı için *bkz.* Kashani, *Zubdat al-tawarikh*, s. 175-179.

23 Abu'l-Qasim 'Abd Allah Kashani, *Ta'rikh-i Uljaytu*, ed. M. Hambly (Tahran, 1348 Şms./1969), s. 60; H. L. Rabino di Borgomale, "Deux descriptions du Gîlân du temps des Mongols," *Journal Asiatique*, 238 (1950), s. 331-332.

diğer seyitlerle birlikte, Tunukabun'da ve komşu bölgelerde Kasımiyye Zeydileri yönetmekteydi. 769/1367'den Safevilerin Gilan'ı ele geçirdiği 1000/1592'ye kadar hüküm süren ve Malati Seyyidler olarak da bilinen Emir (ya da Kar) Kiyai Seyyidler hanedanı döneminde Gilan'da Alii yönetim ve Zeydi dava önemli ölçüde canlandı. Hanedanın kurucusu Seyyid Ali Kiya b. Seyyid Emir Kiya el-Malati, başlangıçta Zeydi "tövbekârlar"ın (*taiban*) oluşturduğu bir tasavvuf hareketinin lideriydi. Seyyid Ali Kiya, Zeydi imamlık için gerekli beş niteliğin hepsine sahip olduğuna tanıklık eden Lahican'lı ve Ranikuh'lu Zeydi âlimlerce imam kabul edildi.[24] Babasının 763/1361'de ölümünden sonra Seyyid Ali Kiya, 760/1359'da Amul'da hüküm süren ve kısa sürede bütün Taberistan'ı otoritesi altına alan İmami Şii Seyyid Kıvamüddin Maraşi tarafından iyi karşılandı. 769/1367'de Seyyid Kıvamüddin, Zeydi taraftarlarının yardımıyla Gilan'ı fethedip, Sefidrud Irmağının doğusuna düşen Biyepiş'in tamamına hâkim olan Zeydi Seyyid Ali Kiya'ya can alıcı destek sundu. Daha sonra hâlâ Taberistan'ın Maraşi Seyyidlerinden yardım alan Seyyid Ali Kiya (ö. 791/1389) otoritesini Deyleman, Aşkavar, Kudüm, Tarum ve Kazvin'e kadar genişletti.

Moğol sonrası dönemde bile daha sınırlı bir ölçüde Deyleman'da aktif olmaya devam eden Nizari İsmaililerle Zeydilerin benzer çatışmalar yaşadığını not etmek ilginç olur. Kalıcı Zeydi-İsmaili düşmanlığı 779/1377'de Seyyid Ali Kiya, Deyleman'ın Nizari İsmaili hâkimi, Nizari Kuşeyci emirler hanedanından Kiya Seyfüddin'e karşı ordularını gönderince açık bir savaşa dönüştü; zafer Zeydilerin oldu. Daha sora Seyyid Ali Kiya bir süre Alamut'u da elinde tuttu. Seyyid Ali Kiya'nın Zeydi Alii torunları, Safevi döneminin başına kadar Malati Seyyidler olarak hanedanlık temelinde Lahican'dan yönetmeye devam etti.[25] 933/1526'da Şah I. Tahmasp döneminde Safevilerin baskısıy-

---

[24] Mar'ashi, *Ta'rikh-i Gilan*, ed. Rabino, s. 14, 38-39; ed. Sutuda, s. 16, 40-41.

[25] *Bkz.* Mar'ashi, *Ta'rikh-i Gilan*, ed. Rabino, s. 50-51, 64-68; ed. Sutuda, s. 52-53, 66-70 ve H. L. Rabino di Borgomale'nin şu çalışmaları: "Rulers of Lahijan and Fuman, in Gilan, Persia," *JRAS* (1918), s. 85-92; "Les dynasties locales du Gîlân et du Daylam," *Journal Asiatique*, 237 (1949), s.

la, o zamanın Malati Seyyidi Sultan Ahmed Han (ö. 940/1533) ve Zeydi tebaası Oniki İmamcı İmami Şiiliğe döndü. Safeviler 1000/1592'de Malati yönetimine de son verdi; o sırada Rey, Fars ve Horasan'daki küçük grupların yanı sıra Irak ve İran'da, özellikle Hazar eyaletlerinde bütün Zeydi cemaatler yok olmuştu. Ondan sonda Zeydi Şiilik Yemen'le sınırlı oldu.

Yemen Zeydileri

Yemen'de Zeydi imamlığı, Kasım b. İbrahim er-Ressi'nin Hadi-İlelhak unvanı verilen torunu Hasani Alii Yahya b. Hüseyin tarafından 284/897'de kuruldu. 245/859'da Medine'de doğan Yahya bilgisiyle ün kazandı. Mesleğinin başında Yahya birkaç yılını (270-275/883-889) Amul'da, dedesinin öğretilerine bağlı Taberistanlı yerel Zeydilerin desteğini almaya çalışarak geçirdi. Ne var ki, Yahya'nın Hazar bölgesindeki çabaları, oradaki Zeydi İmam Muhammed b. Zeyd tarafından kısa kesildi. 280/893'te, kan davası güden yerel kabilelerin arabuluculuk yapma daveti üzerine Kuzey Yemen'deki Sade'ye geldi.[26]

284/897'de Yahya Hadi-İlelhak Sade'ye yerleşti; Sade, onun başkenti ve Yemen'de davet faaliyetleri ve ilim çalışmaları bakımından Zeydi Şiiliğin kalıcı kalesi olacaktı. Bilgisiyle zaten ünlü olan Hadi-İlelhak, destek davetini çıkardıktan sonra imam kabul edildi. Sonra otoritesini Yemen'in diğer bölgelerine yaymak için birçok sefere çıktı; kendisine *emirü'l-müminin* (Mü-

301-350, s. 316-317, 322-327'de; "Les dynasties Alaouides," s. 263-265. Ayrıca *bkz*. Daftary, *The Isma'ilis*, s. 415-417.

26 İmam Hadi konusunda *bkz*. biyogragisi, Ali b. Muhammad al-'Abbasi al-'Alawi, *Sirat al-Hadi ila'l-Haqq Yahya b. al-Husayn*, ed. Suhayl Zakkar (Beyrut, 1392/1972) içinde. Ayrıca *bkz*. Yahya b. al-Husayn b. al-Qasim, *Ghayat alamani fi akhbar al-qutr al-Yamani*, ed. S. 'A. 'Ashur (Kahire, 1388/1968), cilt 1, s. 166-201; Arendonk, *Les débuts*, s. 127-305; S. Dresch, *Tribes, Government and History in Yemen* (Oxford, 1993), s. 167-183; W. Madelung, "Al-Hadi ila'l-Hakk," *EI²*, cilt 12, Ek, s. 334-335. Yemen'deki Zeydi imamların bir listesi için *bkz*. Ayman F. Sayyid, *Masadir ta'rikh al-Yaman fi'l-'asr al-Islami* (Kahire, 1974), s. 404-416. Ayrıca *bkz*. Muhammad b. Muhammad Zabara, *A'immat al-Yaman* (Ta'izz, 1952); *A'immat al-Yaman bi'lqarn al-rabi' 'ashar li'l-hijra* (Kahire, 1376/1956), 3 cilt.

minlerin Komutanı) dedi. Necran'a hâkim olmayı başardı; ama güneydeki Sana'ya birkaç sefer düzenlemesine rağmen, uzun süre elinde tutamadı. O sırada Sana ve Yemen'de diğer yerler, İsmaililer, özellikle Mansurü'l-Yemen İbn Havşeb'le (ö. 302/914) birlikte İsmaili daveti Yemen'e başarıyla yayan dai Ali b. Fazl (ö. 303/915) tarafından da belli aralıklarla kontrol edilmekteydi. 293/905'te Ali b. Fazl, Sana'yı işgal edince, Yemen'in neredeyse tamamı İsmaili imamlar adına çalışan bu İsmaili dainin denetimi altına girmişti; ama daha sonra İsmaililer, fethettikleri yerlerin büyük bölümünü Zeydilere kaptırdı.

299/911'e gelindiğinde Ali b. Fazl, Fatımilere bağlılığını bıraktıktan sonra Yemen'de bir Karmati hareketi başlatmıştı. 302/913 ile 307/918 yılları arasında, Yahya Hadi-İlelhak'ın oğlu olan ve 310/922'de kardeşi Muhammed el-Murtaza'nın yerine geçen Ahmed en-Nasır Lidinillah'ın imamlığı sırasında Zeydiler ile Karmatiler büyük savaşlarda karşı karşıya geldi.[27] Gerçekten de Zeydilerle ile İsmaililerin düşmanca ilişkileri Yemen'de yüzyıllarca devam etti ve İmam Hadi-İlelhak'ın yönetimine, Zeydilerin merkezi Kuzey Yemen'de bile belli aralıklarla çeşitli kabile ayaklanmalarıyla meydan okundu. Yine de Güney Arabistan'ın bu bölgesinde herhangi bir biçimde Şiilik derin köklere sahip olmamasına rağmen, Yemen'deki Zeydi cemaatini büyütmeyi başardı. İmam Hadi-İlelhak, Alii akrabalarının desteği dışında, 285/898'den itibaren Deyleman'dan Yemen'e göç eden Hazar Zeydilerinden de sürekli destek aldı.

İmam Hadi-İlelhak'ın kelam öğretisi, o sırada Ebu'l-Kasım el-Belhi'nin (ö. 319/931) yönettiği Mutezili Bağdat okulunun görüşlerine genel olarak çok yakındı. İmamet konusunda, Halife Ebubekir ve Ömer'i Ali'nin hakkını gaspedenler olarak lanetleyen önceki Carudi Zeydilerin radikal Şii tutumunu savundu. Şeriat konusunda, Hadi-İlelhak'ın *Kitabü'l-Ahkâm* ve *Kitâbü'l-Müntehab*'da açıkladığı öğretileri dedesinin öğretisine dayan-

[27] *Bkz.* Musallam b. Muhammad al-Lahji, *The Sira of Imam Ahmad b. Yahya al-Nasir li-Din Allah, from Musallam al-Lahji's Kitab Akhbar al-Zaydiyya bi l-Yaman*, ed. W. Madelung (Exeter, 1990), metin s. 1-119; J. R. Blackburn "Al-Nasir li-Din Allah," *EI*², cilt 7, s. 996.

maktaydı, ama belli konularda, ezan gibi, daha bariz Şii görüşler benimsedi. İmam Hadi-İlelhak'ın fıkıh öğretisi Yemenli Zeydiler ve Hazar Zeydi cemaatinin bir kısmı arasında otorite haline geldi ve Hadi-İlelhak'ın ondan sonra imam kabul edilen iki oğlu, Muhammed el-Murtaza (ö. 310/922) ve Ahmed en-Nasır Lidinillah (ö. 322/934) tarafından daha tam olarak geliştirildi. Hadi-İlelhak'ın daha sonra toplanıp da geliştirilen fıkıh öğretileri, Yemen Zeydileri arasında tek yetkili fıkıh mezhebini temsil eden ve bazen Hadeviyye-Kasımiyye de denilen fıkıh mezhebi Hadeviyyenin temeli oldu. Yemen'de 1962'ye kadar devam eden Zeydi imamlığını iyice kökleştiren İmam Hadi-İlelhak 298/911'de öldü ve Sade Camiine gömüldü. Hadi-İlelhak'ın, iki oğlunun ve sonraki Zeydi imamların türbeleri Zeydilerin ziyaretgâhı haline geldi.

İmam Hadi-İlelhak'ın iki oğlundan sonraki torunları kendi aralarında sürekli kavga etti ve Yemen Zeydilerince imam kabul edilmediler. Sonunda 389/999'da, Kasım b. İbrahim er-Ressi'nin oğlu Muhammed (İmam Hadi-İlelhak'ın amcası) üzerinden torunu olan Mansur-Billah Kasım b. Ali el-İyâni, Ressi soyundan Zeydi imamlığını Yemen'e geri getirdi.[28] Hicaz'da doğan Mansur âlim olarak ün kazandı ve bir ayaklanmanın başına geçmesini isteyen Yemenli Zeydiler tarafından memleketinde ziyaret edildi. 383/994'te Hicazda isyana kalkıştı, ama Mekke emirine yenildi; emir onu 384/994'te Fatımi Kahire'ye götürdü. Orada Fatımi Halife-İmam Aziz kendisine iyi davrandı ve Hicaz'a dönmesine izin verdi. Birkaç yıl sonra Yemen'e ilk hücumunda Mansur, Sade'yi işgal etti; ama Hicaz'a döndükten kısa süre sonra bu güçlü kaleyi İmam Hadi-İlelhak'ın torunlarına kaptırdı. Ne var ki, 389/999'da Yemen'e kalıcı olarak geri döndü ve Kuzey Yemen'in çoğunu ve güneyde Sana'ya kadar olan bölgeyi kontrol etmeyi başardı.

İmam Mansur Yemen'de Sade'nin güneydoğusunda, Hadi'nin torunlarının ve onlara sadık kabilelerin etkisi altında kalan

[28] Yahya b. al-Husayn b. al-Qasim, *Ghayat al-amani*, cilt 1, s. 227-334; al-Maqrizi, *Itti'az al-hunafa'*, ed. al-Shayyal, cilt 1, s. 278, 281-282; ed. Sayyid, cilt 1, s. 319, 322-324; Madelung, *Der Imam al-Qasim*, s. 194-197; "Al-Mansur Bi'llah, al-Kasim b. 'Ali," *EI*², cilt 6, s. 435-436.

İyan kasabasında oturdu. Aslında, kendisinin atadığı Sana valisi ve Hadi'nin bazı torunları açıkça isyan ederek Mansur'un yönetimine meydan okuyup, onu yönetimi bırakmaya mecbur etti. Daha sonra İmam Hadi-İlelhak'ın torununun oğlu Yusuf b. Yahya b. Ahmed en-Nasır, Zeydilerden geniş destek aldı. Bununla birlikte daha sonra yalnızca Dai İlelhak denilen Yusuf b. Yahya'yı imam kabul etmeyen Zeydiler, Mansur'u tam imam kabul etti. İmam Mansur, genellikle Kasımiyye-Hadeviyye okulunun kelam ve fıkıh öğretilerine uydu.

Mansur'dan sonra küçük oğullarından Hüseyin 401/1010'da imamlık iddiasında bulundu ve Yemen'in Himyer ve Hemdan kabilelerinin desteğini aldı, Sade'yi ve Sana'yı geçici olarak ele geçirdi. El-Mehdi-Lidinillah unvanını alan Hüseyin yalnızca meşru imam değil, beklenen Şii Mehdi de olduğunu iddia etti –Zeydi geleneğinde eşi görülmemiş bir iddia. Sonunda aleyhine dönen kabilelerle savaşmak zorunda kaldı ve 404/1013'te savaşta öldürüldü. Ne var ki, Hüseyin el-Mehdi'nin geride kalan taraftarları ve ailesi öldüğünü kabul etmedi; yakında geri döneceğini ve dünyaya adalet getireceği savunuldu. Onun akrabaları bu koşullar altında, Mehdi'den sonra başka imam gelemeyeceği için imamlık iddiasında bulunmadan, bu hizipçi Zeydi Alii hanedanda liderliğe geçti. Bu Ressi Aliiler, Hüseyin el-Mehdi'nin gelmesini bekleyen emirler olarak yönettiler. Aslında bu yöneticiler ve onları destekleyen kabileler Yemen'de, Hüseyniyye olarak bilinen ve *şia el-Hüseyniyye* de denilen yeni bir dinsel Zeydi hareketine neden oldu.[29]

Hüseyin el-Mehdi'den sonra büyük kardeşi Cafer b. Kasım el-İyani, Hüseyniyye Zeydilere önderlik etti. Bu Alii ailenin merkezi işlevi gören İyan'daki üssünden Cafer, birkaç kez Himyeri

---

[29] Hüseyin el-Mehdi ve Hüseyniyye Zeydiler konusunda *bkz*. Yahya b. al-Husayn, *Ghayat al-amani*, cilt 1, s. 233-270; W. Madelung, "The *Sirat al-Amirayn al-Ajallayn al-Sharifayn al-Fadilayn al-Qasim wa-Muhammad ibnay Ja'far ibn al-Imam al-Qasim b. 'Ali al-'Iyani* as a Historical Source," *Studies in the History of Arabia*, I: *Sources for the History of Arabia*, bölüm 2, *Proceedings of the First International Symposium on Studies in the History of Arabia* (Riyad, 1979) içinde, s. 69-87; ayrıca *Religious and Ethnic Movements* içinde, makale XII.

ve Hemdani kabilelerin desteğiyle Sana'yı ele geçirmeye çalıştı. Bir süre, görevi başında Zeydi bir imamla, 444/1052'de bir savaşta Muhammed b. Ali es-Suleyhi tarafından öldürülen Ebu'l-Feth Nasır ed-Deylemi ile bile ittifak kurdu.[30] O sırada bütün Zeydi Alii imamlar ve emirler, bu Suleyhi yöneticinin şahsında en güçlü ortak düşmanlarıyla karşı karşıyaydılar. Muhammed b. Ali es-Suleyhi (ö. 459/1067), 439/1047'de dağlık Haraz bölgesinde başkaldırmış ve Yemen'i, 532/1138'e kadar Fatımilere bağlı olarak yöneten İsmaili Suleyhi hanedanının temelini atmıştı. Hüseyniyye Zeydilerin lideri olarak Cafer b. Kasım'ın yerine oğulları Emir Fazıl el-Kasım (ö. 468/1075) ve Emir Zu'l-Şerefeyn Mahammed (ö. 478/1085), ardından onun oğlu Emir Umdetü'l-İslam Cafer geçti. Bu Alii emirlerin tümü, Suleyhilerle çatışma ve ateşkes dönemleri yaşadı. Tahkimli Şehare Kalesinde üslenen Cafer'in, Kasımi şerifler olarak da bilinen bu Alii torunları, Yemen'deki İsmaili davetten de sorumlu olan Suleyhilere ana muhalefeti oluşturmaktaydı ve 5./11. yüzyılda Kuzey Yemen'de yayılma tasarılarına engel oldular. Anlaşılan Hüseyniyye Zeydiler, özgül ayrıntılar eksik olsa da olasılıkla Kasımi şeriflerin önderliğinde 9./15. yüzyıla kadar varlıklarını sürdürdüler.

Kuzey Yemen'de 5./11. yüzyılın seyri içinde Mutarrifiyye olarak bilinen ikinci bir Zeydi fırka ortaya çıktı. Adını Mutarrif b. Şihab eş-Şihâbi'den (ö. 459/1067'den sonra) alan Mutarrifiyye, devrimci değil, daha çok sofu bir Zeydi hareketi temsil etti.[31] Mutarrifiyye, Yemenli ilk Zeydi imamların ve otoritelerin öğretilerine sıkı sıkıya bağlıydı. Mutarrifi öğretileri esas olarak Mutarrif geliştirdi; Kasım b. İbrahim er-Ressi, Hadi-İlelhak ve

30 Ebu'l Feth Deylemi Hasar bölgesindendi ve kendi memleketinde 430/1039 civarında, 437/1046'da davetine başladığı Yemen'e gelmeden önce Zeydi imamlık iddasında bulundu. Sade'yi ele geçirmeyi başardı ve oraya yerleşti. Bugüne kalan eserleri, elyazma bir kopyası Sana'da Camii Kebir'de saklanan bir Kuran tefsiridir. *Bkz.* W. Madelung, "Abu'l-Fath al-Daylami," *EI²*, cilt 12, Ek, s. 22; S. Muhaqqeq, "Abu al-Fath al-Daylami," *EIS*, cilt 1, s. 756-758.

31 Mutarrifiyye konusunda *bkz.* W. Madelung'un çalışmaları: *Der Imam al-Qasim*, s. 202 vd, 212-216; "The Origins of the Yemenite *Hijra*," özellikle s. 30-39; "Mutarrifiyya," *EI²*, cilt 7, s. 772-773.

Yemenli diğer erken imamların öğretilerini kabul eden Mutarrif, Basralı Mutezili öğretileri savunan Hazarlı Zeydilerin ve kendi çağdaşı Zeydi imamların öğretilerini reddetmekteydi. Bununla birlikte Mutarrifiler kabul edilebilir Zeydi öğretileri keyfi bir biçimde yorumlayıp, Zeydi Şiilikle büyük ölçüde bütünleşen ve zamanı geldiğinde Sünni Müslümanlarca lanetlenen Mutezili kelamdan önemli ölçüde sapan bir kelam geliştirdiler.

Sofi Mutarrifiyye Zeydiler, hareketlerine ayırt edici niteliğini kazandıran çileciliğe de eğilimliydi. İmam Kasım b. İbrahim ve diğer erken Zeydi otoriteler, Zeydiler için *hicret* öğretisini zaten geliştirmişti; buna göre mümin Zeydiler yalnızca meşru imamı desteklemekle değil, baskı ve haksızlık diyarından (*darü'l-zulm*) göç etmekle de yükümlüydü. Şimdi, Mutarrifiyye bu öğretiyi, tövbe etmek, arınmak, ibadet etmek, çileye katlanmak ve genel olarak kendilerine tanımlandığı şekliyle, ehlibeyt öğretisine uygun yaşamak için toplandıkları "hicret mekânları"na daimi bir göç yükümlülüğü olarak yorumladı. Bu hicret mekânlarının ilki, bizzat Mutarrif tarafından Sana'da, kendi kabilesi Beni Şihab'ın topraklarında kuruldu. Biri de Vakaş Vadisinde kuruldu; burası 611/1214'te İmam Mansur-Billah Abdullah b. Hamza tarafından yıkılıncaya kadar, Mutarrifi hareketin merkezi ve liderlerinin ikametgâhı olarak kaldı. Mutarrifiyye Kuzey Yemen'in çeşitli yerlerinde sayısız hicret mekânı kurdu ve bunlar, daha sonra Yemen Zeydilerinin kullandığı kapalı alanların ilk örneği işlevi gördü.

Bu arada, Mütevekkil-Alellah Ahmed b. Süleyman (h. 532-566/1138-1171) Zeydi imamlığını ve şansını Yemen'e tekrar getirdi. Sade'de, Necran gibi bölgelerde ve kısa süreliğine Sana'da egemenliğini kurmayı başardı. İmam Mütevekkil-Alellah Ahmed, Zeydi cemaatlerin birliğinden yanaydı; bu nedenle Yemenli ve Hazarlı Zeydi imamların ve öğretilerinin eşit meşruiyetini tanıdı. Bunun bir sonucu olarak, Hazarlı Zeydiler Yemenli belli imamları kabul etti. Hazarlı Zeydilerin dinsel literatürünün Yemen'e taşınmasını da teşvik etti. Bu birleştirici gelişmelerde, Şemsiddin Cafer b. Ebi Yahya (ö. 573/1178) kilit bir rol oynadı. Zeydi bir kadı ve âlim olan Cafer, Yemenli İsmaili bir aileden-

di ve Zeydi Şiiliğe dönmeden önce İsmaili Şiiliğe bağlıydı. Tuhaf bir biçimde, Cafer başlangıçta Mutarrifi bir Zeydiydi, ama daha sonra onların aleyhine döndü ve Hazar eyaletlerinin Zeydi imamlarını otorite bakımından Yemen'deki taydaşlarına eşit kabul eden bir Zeydi okulun kurucusu oldu. Bölünmüş Zeydi cemaatlere, İmam Mütevekkil-Alellah'ın istediği gibi, ideolojik birliği geri getirmeyi amaçlayan ve Mutezili kelamı da savunan Kadı Cafer'in okulu, İmam Mansur-Billah Abdullah b. Hamza'nın döneminde (h. 593-614/1197-1217) Yemen'in Zeydi cemaatinde hâkim durumda kaldı. İmam Mansur bu Zeydi okulun öğretilerini kendi eserlerinde onayladı ve Mutezili kelamın egemenliğini sağladı. O sırada İmam Mansur, Selefi İmam Mütevekkil-Alellah ve Zeydi ulema, Zeydi hadis derlemelerini kullanmaya devam ederken, Sünni derlemelerden de hadis aktarmaya başlamıştı.

İmam Mütevekkil-Alellah Ahmed, genel görüşlerine ve dinsel politikalarına uygun olarak, Yemen'de Zeydiyyenin birliğini zayıflattıkları için hem Mutarrifiyyeyi hem Hüseyniyyeyi ağır bir biçimde eleştirmişti. Bununla birlikte Mutarrifi Zeydileri açıkça sapkın ilan eden ve ağır eziyete maruz bırakan kişi, İmam Mansur Abdullah'tı; Mutarrifi hicret mekânlarını yıktı ve fırkalarını neredeyse yok etmeyi başardı. Yine de Hüseyniyye gibi Mutarrifiyye de 9./15. yüzyılda dağılana kadar iki yüzyıl boyunca ağır aksak varlığını sürdürdü.

Sünni Eyyubiler 569/1174'te Güney Arabistan'ı işgal ettikten sonra bile Zeydi imamların gücü epeyce sınırlanmış olmasına rağmen, Zeydi imamlık Yemen'de baskın oldu. Yemen Zeydileri değişen koşullar altında bazen kendi Zeydi öğretilerine aykırı olarak Sünnilerle daha iyi ilişkiler geliştirmek zorunda kaldılar. Örneğin verimli bir yazar olan İmam Müeyyed-Billah Yahya b. Hamza (h. 729-749/1328-1349) Ebubekir, Ömer ve Osman'ı Ali'yle eşit saygıyı hak eden ilk sahabeler olarak övdü. Göreceğimiz gibi, sonraki yüzyıllarda da, Zeydi imamlar egemenliklerini Yemen'in Sünni ağırlıklı topraklarına da yayınca, Zeydiler Sünni tebaayla belli bir öğretisel uzlaşmaya varmak için daha ısrarlı bir biçimde çalıştı.

Diğer yandan Yemenli Zeydiler mutasavvıflara yönelik düşmanlıklarını sürdürdüler; buna rağmen bazı Zeydi imamlar artık daha hoşgörülü bir tutum benimsemişti.[32] Örneğin İmam Müeyyed-Billah Yahya kendi öğretilerini geliştirirken, mutasavvıf şeyhlerin kerametlerinin geçerliliğini kabul etti. Dinsel etik üzerine, olasılıkla Gazali'nin *İhya'ü ulûmi'd-din*'ini model alan *Tasfiyetü'l-kulub* başlıklı kitabında bu Zeydi imam, semahtan ötürü mutasavvıflara hâlâ saldırırken, ilk mutasavvıfların deyişlerinden bolca alıntı yaptı. Anlaşılan, Zeydiler ile Sade'den Sana'ya kadar uzanan Yemen yaylalarındaki mutasavvıflar arasında doğrudan bir temas yoktu. Bu arada, 5./11. yüzyıldan itibaren Yemen ovalarında, Şafii mezhebinden Sünni İslamın ağırlıkta olduğu Tihame ve Zebid gibi bölgelerde örgütlü tasavvufi tarikatlar ortaya çıkmıştı. Ne var ki, 7./13. yüzyıldan itibaren, otoritelerini artık ovalara da uzatmaya çalışan Zeydi imamlar, bölgenin nüfuzlu Sünni mutasavvıf şeyhleriyle çatışma içine girdi. Bu koşullarda Yemenli Zeydiler, tasavvufa yönelik düşmanca tutumlarını gözden geçirmek zorunda kaldılar.

İmam Müeyyed-Billah Yahya'nın öğretileri böyle bir bağlamda, 8./14. yüzyılda Yemen'de ılımlı bir yerli Zeydi tasavvuf tarikatının ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Tarikatın kurucusu, ünlü Zeydi âlim Şeyh Ali b. Abdullah b. Ebu'l-Hayr'ın bir müridi olan İbrahim b. Ahmed el-Kaynai'ydi (ö. 793/1391). Zeydi fıkhı ve kelamı eğitimi alan Kaynai, Nasır Selahaddin Muhammed b. Ali'nin (h. 773-793/1371-1391) yakın arkadaşıydı ve o sırada Yemen'in Sünni Resulileriyle ittifak kuran ve yaylalardaki Zeydi otoritesine büyük bir tehdit oluşturan Tayyibi İsmaililere karşı, bu imamın bazı seferlerine katıldı. El-Kaynai Kuzey Yemen'de sayısız tasavvufi cemaat ve hicret mekânı kurdu.

El-Kaynai, Zeydiyye için, Zeydi imameti savunurken Zeydi imamların lanetlediği tasavvuf pratiklerini reddetmeye daya-

---

32 Yemende genellikle birbirine düşman kalan Zeydi-Tasavvuf ilişkileri konusunda *bkz.* 'Abd Allah b. Muhammad al-Hibshi, *al-Sufiyya wa'lfuqaha' fi'l-Yaman* (Sana, 1396/1976). Ayrıca *bkz.* Madelung, "Zaydi Attitudes to Sufism," özellikle s. 127 vd; Muhammad Ali Aziz, *Religion and Mysticism in Early Islam: Theology and Sufism in Yemen* (Londra, 2011), özellikle s. 165-182.

nan çileci bir tasavvuf okulu geliştirdi. Sonuç olarak, bu Zeydi tasavvuf okulu zamanın imamı en-Nasır'dan da destek buldu. Ama sonraki imamlar, tasavvufa geleneksel Zeydi muhalefetini canlandırdı ve mutasavvıfları "din dışı" öğretilerinden ve pratiklerinde ötürü lanetledi. Aslında Zeydi-mutasavvıf ilişkileri İmam en-Nasır döneminin sonuna doğru zaten bozulmuştu. Daha sonra Mütevekkil el-Mutahhar b. Muhammed (h. 840-879/1436-1474) gibi bazı imamlar, yine semahla bağlantılı tasavvuf pratiklerine açıkça saldırdı. Ne var ki, mutasavvıflara sistematik eziyeti, mutasavvıfları kâfir olmakla suçlayacak kadar ileri giden İmam Mütevekkil Şerefüddin Yahya b. Şemsiddin (h. 912-965/1506-1558) başlattı.[33] Bu imam, o sırada istilacı Osmanlı Türkleriyle ittifak kuran Tayyibi İsmaililere karşı askeri seferler de düzenledi.[34]

Yemen'de tasavvuf karşıtı polemikler, Zeydi imamların Yemen'de *devleti'l-Kasımiyye* olarak bilinen Kasımi hanedanının kurucusu İmam Mansur el-Kasım b. Muhammed (h. 1006-1029/1598-1620) döneminde yeni bir zirveye ulaştı. İmam Mansur'un mutasavvıflara derin düşmanlığı, Zeydi imam yirmi yıldan fazla süredir Osmanlı Türkleriyle savaş halindeyken, Osmanlıların 945/1538'de Yemen'i işgaline mutasavvıfların başlangıçta verdiği desteğe bir tepkiydi. Mansur'un oğlu ve halefi Müeyyed Muhammed b. el-Kasım (h. 1029-1054/1620-1644), sonunda 1045/1636'da Osmanlıları Yemen'den atmayı başardı. İmam Mansur, İsmaililer gibi mutasavvıfları da "Batıniyye" ola-

33 İlgili pasajı aktaran Madelung, "Zaydi Attitudes to Sufism," s. 136-137. İmam Mansur el-Kasım konusunda, yayımlanmamış *siret*'i dışında *bkz.* torununun oğlu Yahya b. al-Husayn b. al-Qasim (ö. 1100/1688 c.), *Ghayat al-amani*, cilt 2, s. 770-814; Arthur S. Tritton, *The Rise of the Imams of Sanaa* (Londra, 1925), bu imamın Ahmed b. Muhammed aş-Şerafi (ö. 1055/1645) tarafından yazılan kısmi bir *siret*'ine dayanır; J. R. Blackburn, "Al-Mansur Bi'llah," *EI*², cilt 6, s. 436-437. Ayrıca *bkz.* G. Rex Smith, "Some Arabic Sources Concerning the First Ottoman Occupation of the Yemen (945-1045/1538-1636)," J. Hathaway, ed., *The Arab Lands in the Ottoman Era: Essays in Honor of Professor Caesar Farah* (Minneapolis, MN, 2009) içinde, s. 19-39.

34 *Bkz.* S. Traboulsi, "The Ottoman Conquest of Yemen: The Ismaili Perspective," Hathaway, ed., *The Arab Lands* içinde, s. 41-60.

rak damgaladı ve dolayısıyla "kâfir" ve "sapkın" saydı. Mutasavvıflara karşı, öğretilerinin Zerdüştlük ve Mazdek dini gibi İslam öncesi İran dinlerinden kaynaklandığını iddia eden ve kanlarını dökmeyi helal ilan eden birçok risale ve şiir yazdı. Bu yalan suçlamalar, daha önce İsmaililere polemikçi saldırıları hatırlatmaktaydı. Aslında Mansur da tasavvuf karşıtı tutumunu daha fazla meşrulaştırmak için, Hazar bölgesi Zeydi imamlarının mürtet olarak tanımlanan Batıniyyeye (İsmailiyyeye) karşı fetvalarına atıfta bulundu.[35] W. Madelung'un gözlemlediği gibi, İmam Mansur el-Kasım'ın tasavvufa derin öfkesi, 1962'ye kadar yönetimde kalan Zeydi imamların Kasımi hanedanındaki halefleri için model oldu. Örneğin Mansur'un imamete geçen oğullarından biri, Mütevekkil İsmail b. el-Kasım (h. 1054-1087/1644-1676), İbnü'l-Arabi'nin *Fususü'l-hikem*'in yakılmasına izin verdi. Mutasavvıflara zulüm, 20. yüzyılda Yemen'de Zeydi imamlığı kaldırılana kadar devam etti. Son yıllarında bile İmam Nasır Ahmed b. Yahya Hamidüddin (h.1367-1382/1948-1962) babasının ve seleflerinin izinden giderek, Fesiyye Şazeliyye tarikatının şeyhini hapse attırdı ve birçok müridini idam ettirdi.

Bu arada, Yemen'de ilk Osmanlı işgali 1045/1636'da sona erdikten sonra Sana, 1289/1872'ye kadar iki yüzyılı aşkın bir süre boyunca bağımsız bir Zeydi devletin ve imamlığın başkenti olarak işlev görmeye devam etti; 1289/1872'de Yemen tekrar bir Osmanlı eyaleti oldu ve bu durum Birinci Dünya Savaşına kadar sürdü. Kabil çatışmalarının yanı sıra Kasımi hanedanı içinde veraset konusunda çekişmelerin damga vurduğu bu dönemde Zeydi imamlığın kendisi bir hanedan yönetimine dönüşmüştü; Zeydi hükümdarlar ve imamlar, Zeydi geleneğe göre imamlardan beklenen niteliklere ve gerekli dinsel bilgiye sahip olmadan hanedan temelinde birbirini izledi. Başka bir deyişle, imamlar, daha önceki imamların sahip olduğu ve Zeydi hukukunun emrettiği manevi niteliklerden ve karizmadan yoksun hükümdar ya da sultan haline geldiler. 1296/1879'da yeni bir Zeydi hüküm-

35 *Bkz. Arabic Texts*, ed. Madelung, s. 165-170; Madelung, "Zaydi Attitudes to Sufism," s. 138-142.

dar ve imam, Şerefüddin el-Hadi (h. 1296-1307/1879-1890) Osmanlı işgalcilere karşı savaştı. Daha sonra Zeydi hükümdarlık ve imamlık, Mansur Muhammed b. Yahya Hamidüddin (h. 1307-1322/1890-1904) ile başlamak üzere, 1962 devrimine kadar Kasımilerin Hamidüddin ailesi mensupları arasında babadan oğula geçti. Mansur 1904'te ölünce yerine, Mütevekkil-Alellah unvanını alan oğlu Yahya geçti. Dış dünyadan tam izolasyon politikası benimseyen Mütevekkil-Alellah Yahya 1918'de Sana'ya girip bağımsız bir Yemen üzerinde egemenlik kurmayı başardı.[36] Bununla birlikte Suudiler onun döneminde, 1934'te Necran bölgesini işgal etti. Mütevekkil-Alellah Yahya 1948'de suikasta uğrayınca, yerine oğlu Nasır Ahmed geçti; 1962'de Ahmed ölünce yerine oğlu Muhammed el-Bedir geçti ve yalnızca bir hafta iktidarda kaldıktan sonra, Yemen'de cumhuriyet ilan eden bir grup subay tarafından tahttan indirildi. Muhammed el-Bedir sürgünde öldüğünden beri, Zeydi imamlık iddiasında bulunan olmadı. Bu yüzden şu anda Zeydi Şiiler imamsızken, Zeydi Şiiliğin mahiyeti de köklü bir dönüşüme uğramıştır.

12./18. yüzyılda başlayan "Zeydi Şiiliğin Sünnileşmesi"[37] Yemen'de ayrı ama eşzamanlı iki gelişmeden, yani Zeydi imamlığın hanedan yönetimine dönüşmesinden ve hadisçi Sünni öğretilerin Zeydiliğe sızmasından kaynaklandı. Mansur el-Kasım b. Muhammed'den Müeyyed Muhammed b. İsmail'e kadar, 1006/1598'den 1097/1686'ya kadar hüküm süren ilk beş Kasımi Zeydi imam, Zeydi geleneğin gerektirdiği bütün niteliklere sahipti. Gerçekten de ilmi ve askeri nitelikleri birleştiren kalem ve kılıç erbabıydılar; kelam ve fıkıh üzerine pek çok eser ürettiler.[38] Ne var ki, daha sonraki Kasımi imamlar gerekli niteliklerden

36 *Bkz.* A. Rouaud, "Al-Mutawakkil 'ala Allah Yahya, fondateur du Yémen moderne," *L'Afrique et l'Asie modernes*, 141 (1984), s. 56-73; "Yahya b. Muhammad," *EI²*, cilt 11, s. 247-248. Modern Yemen'in 1980'lere kadar Yahya ve halefleri yönetiminde ayrıntılı bir tarihi için *bkz.* S. Dresch, *A History of Modern Yemen* (Cambridge, 2002).

37 Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge, 2000), s. 247-251.

38 *Bkz.* 'Abd Allah b. Muhammad al-Hibshi, *Mu'allafat hukkam al-Yaman*, ed. E. Niewöhner-Eberhard (Wiesbaden, 1979), s. 126-143.

yoksundu; hanedan temelinde birbirini izlediler. 12/18. yüzyıla gelindiğinde Kasımi Zeydi imamet açıkça egemen bir hanedanlık olmuştu ve haliyle, Yemen'de Hadevi Zeydi şeriatın koyduğu standartlara uygun yaşamayan hükümdarlar, Zeydi devletin uleması tarafından alternatif meşrulaştırılmaya muhtaçtılar.

Bu arada Kasımi Zeydi hükümdarlar, Yemen'de daha kalabalık ve Sünni Şafii ağırlıklı ovaların kontrolünü ele geçirmişti. Kasımi devletin Sünni bölgeleri kapsaması, devletin Zeydi ve Sünni tebaası ve onların uleması arasında eşi görülmemiş düzeylerde etkileşime yol açtı. Bu ortamda Zeydi âlimler çeşitli Sünni eserleri, özellikle Sünni hadis derlemelerini daha sistematik olarak incelemeye başladılar; zaten Sünniliğin etkisi, Seyyid Ebu Abdullah İbnü'l-Vezir'in (ö. 840/1436) öğretilerine yansıdığı gibi, Zeydi yaylalarda bir ölçüde vardı. Gerçekten de seçkin âlimlerin yetiştiği Alii bir ailenin mensubu olan İbnü'l-Vezir, Zeydi geleneği içinde yeni-Sünni bir okulun kurucusu sayılır. Zeydiyye içinde ilk hadisçi âlim olan İbnü'l-Vezir, Zeydi öğretilerin bazı yanlarını eleştirirken, Sünni hadis derlemelerini koşulsuz güvenilir kabul etti. Bununla birlikte İbnü'l-Vezir, belirli bir Sünni fırkaya girmediğini ifade etti.

Zeydiler esas olarak Sünni ovalara inerken, aynı zamanda imamlar da burada nüfusun çoğunluğunu oluşturan Sünni tebaanın dinsel görüşleriyle uzlaşmayı giderek daha fazla gerekli gördü. Sonuç olarak, Zeydi egemen sınıf ile Sünni tebaası arasında bir tür öğretisel uzlaşma ortaya çıktı; bu uzlaşma esasında, Hadevi okulun Zeydi Şiiliğinden, Zeydiliğin içinden çıkan yeni-Sünni okulun mensupları ile Sünni âlimler tarafından savunulan hadisçi Sünniliğe doğru bir hareket biçimini aldı. Kökleri İbnü'l-Vezir'in öğretilerine dayanan yeni-Sünni okulun nüfuzu, birkaç imamın döneminde müftülük ve başkadılık (*kadi'l-kuzat*) yapan Muhammed b. Ali eş-Şevkani döneminde doruğa ulaştı.[39] Bu yeni-Sünni okul esas olarak Sünni ha-

[39] Yemen'in değişen entelektüel ve ideolojik ortamı içinde eş-Şevkani'nin öğretileri konusunda *bkz.* B. Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani* (Cambridge, 2003); B. Haykel ve A. Zysow, "What Makes a *Madhab* a *Madhab*: Zaydi Debates on the Struc-

disçilikten, Hanbeli Sünni fıkıh okulundan ve Takıyyuddin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) öğretilerinden etkilendi.

12./18. yüzyılın sonuna gelindiğinde imamlar, yeni-Sünni gelenekten hadis-merkezli âlimler yetiştirip onlara hamilik yaparken, Hadevi Zeydi ulema, Zeydi devlette hızla itibar kaybedip marjinalleşiyordu. Bu koşullar altında, imam olmanın Zeydi ölçütlerine aldırmayan Sünni-yönelimli âlimler, Zeydi imamlara destek verip yönetimlerini meşrulaştırdı. Gerçekten de eş-Şevkani daha da ileri gidip, Kasımi hanedanından imamların, akidelerine artık uymadığı Hadevi Zeydi imamet öğretisini fiilen eleştirdi. Ona göre, Zeydi kelam ve fıkıh öğretilerinin vahiyde temeli yoktu, Zeydi imamların temelsiz kanaatlerini yansıtmaktaydı ve bu nedenle reddedilmeliydi. Başkadı olarak, bazı Zeydi şahsiyetlere eziyet etmeye bile çalıştı. B. Haykel'in ifade ettiği gibi, Zeydi devletin Sünni-yönelimli âlimleri ile hanedan hükümdarları arasında bir kader birliği açıkça ortaya çıkmıştı.[40]

Biraz önce belirtildiği gibi, eş-Şevkani, Zeydi Yemen'de doğan yeni-Sünni okulun en etkili mensubuydu. Başkadı olarak Yemen'in her tarafında resmi görevlere kendi taraftarlarını ve öğrencilerini atadı; onlar da, yaylalarda ve başka yerlerdeki Zeydi âlimler arasında hadisçi Sünni görüşlerin yayılmasına yardımcı oldular. Bu nedenle uzun erimli etkisi bakımından eş-Şevkani, Yemen'de bin yıllık bir zaman içinde bölgenin kabile toplumunda kristalleşen Zeydi entelektüel çevrenin ve Zeydi imametin "Sünnileşmesinde" anahtar bir rol oynadı. Bir yeni-Sünni olarak eş-Şevkani, Seyyid İbnü'l-Vezir'in başlattığı ve Salih b. Mehdi el-Makbili (ö. 1108/1696) ve Yemen yaylalarının Zeydiyye geleneğinden gelen Muhammed b. İsmail el-Amir (ö. 1182/1768) gibi âlimlerce korunan eğilimi sürdürmüştü.

İbnü'l-Vezir gibi eş-Şevkani de, Sünni hadis derlemelerinin koşulsuz bağlayıcı olduğunu savundu ve Sünni muhaddislerin

ture of Legal Authority," *Arabica*, 59 (2012), s. 332-371; B. Haykel, "al-Shawkani, Muhammad b. 'Ali (1760-1834)," *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. G. Bowering (Princeton, 2013) içinde, s. 506-507.

40 Haykel, *Revival and Reform*, s. 231.

öğretisine uygun olarak, Kuran'ın ve hadisin lafzi metnini ve anlamını vurguladı. Eş-Şevkani, esas olarak ilk Zeydi imamların öğrettiklerinden ve Mutezili öğretilerden etkilenen Zeydi kelamı reddetti. Bütün Müslümanların Kuran'a ve hadis külliyatına dayanarak bağımsız kararlara ve kanaatlere varmak için içtihat uygulaması gerektiğini savundu. Başka birinin kanaatini kabul etmeyi onaylamadığı için taklidi de mahkûm etti. *Seylül'l-cerrar* başlıklı kitabında eş-Şevkani, İmam Mehdi Ahmed b. Yahya el-Murtaza'nın *Uyûnü'l-ezhar fi fikhi'l-e'immeti'l-ethâr* adlı kitabını (Hadevi Zeydi okulun kabul ettiği fıkıh külliyatını) kınadı; vahiye dayanmayan kanaatleri temsil ettiğini söyledi. Eş-Şevkani, tasavvufa yönelik genel Zeydi ve hadisçi Sünni tiksintiyi de açığa vurdu. Özetle, eş-Şevkani'nin görüşleri Sünni dünyada, özellikle modern Selefiler tarafından iyi karşılandı; öğretileri, Suudi Arabistan'da ve Selefilerin bulunduğu Sünni çevrelerde etkili olmaya devam etmektedir.

Çağdaş Yemen'de yeni-Sünni ideoloji yayılmasına rağmen, Hadevi Zeydi fıkıh, Şafii Sünni fıkıhla birlikte resmi hukuk olarak devam etmektedir. Bununla birlikte Yemen'de resmi ideoloji yeni-Sünni okulu desteklerken, Zeydi ulemayı marjinalleştirmektedir. Yemen'de 1962'den beri cumhuriyetçiler, geçmişteki Zeydi imamet öğretilerini ve bizzat Zeydi Şiiliği zayıflatmak için Eş-Şevkani'nin öğretilerini ve eserlerini sürekli kullandı. Aslında modern Yemen devleti İslam reformu kılığı altında, büyük ölçüde eş-Şevkani'nin öğretilerinden yararlanarak Zeydi karşıtı bir politika izledi. Yine de Sünni hadisçiliğin Zeydi mirasına yönelik düşmanlığına Yemenli Zeydilerin tepkisi, mahiyeti ve kapsamı bakımından oldukça sınırlı kalmıştır.[41]

[41] Altında yatan konular ve meydan okumalar için *bkz.* James R. King, "Zaydi Revival in a Hostile Republic: Competing Identities, Loyalties and Visions of State in Republican Yemen," *Arabica*, 59 (2012), s. 404-445.

6

Nusayriler ya da Aleviler

Şii İslamın Nusayri koluna ilişkin araştırmalar, yakın zamanda önemli ilerlemeler kaydedilmiş olmasına rağmen, Şii araştırmaları içinde görece marjinal ve geri kalmıştır. 1920'lerin başından beri Aleviler (Arapçası Alaviyyun) de denilen Nusayriler, ortaçağda Nizari İsmaili komşularının gölgesinde kaldıkları Suriye'de geleneksel dağlık mekânlarında yaşarken herhangi bir siyasal ün kazanmadılar. Nusayrilerin önemli bir dinsel literatür üretmediklerini varsaymak da yerinde olur; zayıf edebi miraslarının çoğu, yüzyıllar boyunca Suriyeli İsmaililerle ve diğer hasımlarla çatışmaların seyri içinde yok olmuş gibi görünüyor.

Bununla birlikte 1970'de General Hafız Esad'ın (1930-2000) iktidara gelmesiyle birlikte Nusayrilerin-Alevilerin siyasal talihi köklü bir biçimde değişti; Esad, Suriye'nin ilk Alevi cumhurbaşkanı olarak ülkeyi otuz yıl yönetecekti. Hafız ve oğlu Beşar yönetiminde Aleviler, Suriye devletinin birçok önemli askeri ve sivil koltuğunu işgal etti. Ülkenin 22 milyonluk toplam nüfusunun olasılıkla yüzde 10'undan biraz fazlasını oluşturan Suriye'deki Alevi azınlık, Suriye'nin egemen ve seçkin sınıfları içinde, büyüklükleriyle orantısız bir toplumsal-siyasal önem kazandı. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak, daha önceki oryantalistlerin öncü çabalarından sonra, erken Şii *gulat*'ın geliştirdiği teolojik geleneklerin varlığını sürdüren belki tek varisi olan Nusayri-Alevilerin karmaşık ve bağdaştırmacı öğretilerini incelemeye ve anlamaya ilgi canlandı.

Nusayriler ya da Aleviler bugün ana kaleleri Suriye'de, daha küçük cemaatler halinde Lübnan ve Türkiye'de (buradaki Türk Alevi gruplarla karıştırılmamalıdır[1]) bulunurlar. Suriye'de Nusayrilerin ana ocağı ve özgün yaşam alanları, kuzeyde Ensariye Dağları olarak bilinen sıradağlardır. Bununla birlikte Nusayriler, Lazkiye, Humus ve Hama gibi Ensariye Dağlarının etrafındaki kentlerde azınlığı temsil ederler. Alevi azınlık gruplar Şam'ın yanı sıra İdlib, Halep ve Maaret el-Numan bölgelerinde de bulunur. Lübnan'da Aleviler Suriye sınırının hemen güneyinde, özellikle Akkari'de yoğunlaşmıştır. Türkiye'de hatırı sayılır Alevi gruplar Antakya'nın, İskenderun'un güneybatısındaki ovanın yanı sıra Tarsus ve Adana'da vardır.

Nusayri Araştırmaları

Nizari İsmaililer örneğinde olduğu gibi, Haçlılar ve onların Batılı gözlemcileri, 6./12. yüzyılda Suriyeli Nusayrilerin kimliği hakkında bir şey bilmeden bu mezhebe mensup olanlarla ilişki kurmuştu. Avrupa'da Nusayrilere ilk bilimsel ilgi, Doğuya hiç gitmeyen, ama Nusayrileri doğru bir biçimde Şii bir mezhep olarak tanımlayan Barthélemy d'Herbelot'un (1625-1695) hazırladığı çığır açıcı oryantalizm ansiklopedisindeki "Rossairioun" maddesinde görüldü.[2] 1766'da Arabistan'a giderken El Nuseyriyye'den geçen Danimarkalı seyyah Carsten Niebuhr (1733-1815) olasılıkla Nusayrilerle tanışan ve birinci elden doğru bilgi edinen ilk Avrupalıydı.[3] Sonraki on yıllarda, 1780'lerde

1 *Bkz.* M. Aringberg-Laanatza, "Alevis in Turkey-Alawites in Syria: Similarities and Differences," T. Olsson vd, ed., *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. 25-27 Kasım 1996'da İstanbul'da İsveç Araştırma Enstitüsünde toplanan bir konferansta okunan tebliğler (Istanbul, 1998) içinde, s. 151-165. Ayrıca *bkz.* D. Shankland, "Are the Alevis Shi'ite?," L. Ridgeon, ed., *Shi'i Islam and Identity* (Londra, 2012) içinde, s. 210-228; M. Moosa, "'Alawiyah" ve D. Shankland, "Alevis," ikisi de *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. John L. Esposito (Oxford, 2009), cilt 1 içinde, sırasıyla s. 105-107 ve 112-113.

2 Barthélemy d'Herbelot de Molainville, *Bibliotheque orientale* (Paris, 1697), daha sonraki dört edisyonla birlikte.

3 Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Länden* (Zurich, 1992), cilt 2, s. 736-742; Fransızca çev., *Voyage en Arabie* (Amsterdam, 1780), cilt 2, s. 357-361.

Suriye'de bulunan Constantine de Volney (1757-1820) gibi bölgeye gelen başka Avrupalı seyyahlar, Avrupa kaynaklarında yaşadıkları dağlardan ötürü Ensariler olarak tarif edilen Nusayrilerle ilgili Niebuhr'un anlattıklarına yeni bir ayrıntı eklemedi.[4] İlk anlatımlar, Nusayrilerin kökeni ve dinsel öğretileri bakımından özellikle kafa karıştırıcıdır.

19. yüzyılın ilk on yıllarına gelindiğinde, Suriyeli Nusayrilerle ilişki kuran Avrupalı diplomatlar, dragomanlar, misyonerler ve seyyahlar, bu mezhep mensuplarının kendine özgü dinleri ve gelenekleriyle ilgili daha güvenilir bilgi toplama yönünde birkaç girişimde bulunmuştu. 1809 ile 1816 yılları arasında Fransa'nın Halep başkonsolosu olan, Doğu araştırmalarına ilgi duyan ve oryantalistlerin o zamanki duayeni A. I. Silvestre de Sacy (1758-1838) ile yakın bir mesleki ilişkiyi sürdüren Jean Baptiste Rousseau (1780-1831), İsmaililerin yanı sıra Nusayrilerin de varlığına, yerel geleneklerine ve edebiyatlarına ciddi ve yaygın dikkat çeken herhalde ilk Avrupalıydı. 1810'da Rousseau, o zamanın Suriyeli Nusayrileri (ve İsmaililer) hakkında, doğrudan mezhep mensuplarından alınan çok değerli tarihsel, toplumsal ve dinsel ayrıntılar içeren bir rapor hazırladı.[5] Zaten bilinen bir gerçeği, Nusayrilerin çok sayıda kabileden oluştuğunu belirten Rousseau, tek bir şeyhin genel önderliği altında olduklarını, Müslümanlara ve İsmaililere düşman olduklarını, ama herhalde, İsa'nın ilahiliği öğretisini ödünç alıp Ali'ye uyguladıkları için Hıristiyanları tercih ettiklerini de ekledi.[6] Rousseau'nun raporu, esas olarak de Sacy bağlantısından ötürü, Avrupa'nın oryantalist çevrelerinde geniş ilgi gördü. Bununla birlikte o sırada

4 Constantine F. C. de Volney, *Travels through Syria and Egypt* (Londra, 1787), cilt 2, s. 1-8.

5 *Bkz.* Jean Baptiste L. J. Rousseau, "Mémoire sur l'Ismaélis et les Nosaïris de Syrie, adressé à M. Silvestre de Sacy," *Annales des Voyages*, 14 (1811), s. 271-303 (Nusayriler s. 292-303), de Sacy'nin bazı açıklayıcı notlarını da içerir. Bu rapor, daha sonra Rousseau'nun *Mémoire sur les trois plus fameuses sectes du Musulmanisme; les Wahabis, les Nosairis et les Ismaélis* başlıklı genişletilmiş eserinin içine alındı (Paris, 1818). Ayrıca *bkz.* John L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land* (Londra, 1822), s. 150-156.

6 Rousseau, "Mémoire" (1811), s. 300-301.

Nusayriler hâlâ yanlış bir biçimde gayrimüslim, hatta Karmatilerle özdeş algılanıyorlardı. Nusayrilerin Karmati olduklarını savunan de Sacy, Karmatilerin bir alt bölümünü temsil etme olasılığını da göz önüne alıyordu.[7]

Daha sonra 1840'larda Prusya'nın Suriye başkonsolosluğunda memur ve dragoman olarak çalışan Joseph Catafago, Nusayri literatürüne ulaşan ilk Avrupalıydı. Nusayri bir metnin, Ebu Said Meymun b. Kasım el-Taberani'nin *Kitabü'l-Mecmu'u'l-ayad*'ının (Bayramlar Kitabı) bir kopyası ile Nusayri bir ilmihalin, *Kitab te'âlim diyâneti'n-Nusayriyye*'nin elyazmasını edindi.[8] Catafago, geniş bir Nusayri metinler seçkisine ulaştı ve Batıdaki ilk Nusayri eserler kaynakçası sayılabilecek derlemeyi hazırladı.[9] Aslında Nusayri dini konusunda, de Sacy'nin Dürzi dini üzerine anıtsal eserine denk kapsamlı bir monografi yazma niyetindeydi –hiç gerçekleşmeyen bir arzu. 1850'lerde Kuzey Suriyeli Nusayrilerin arasına yerleşen Anglikan misyoner Samuel Lyde (1825-1860), yukarıda sözü edilen ve ortaya çıkarılan ilk Nusayri eser olan ilmihalin ve başka bir metnin (*Kitabü'l-meşihat*) İngilizce çevirisini çıkardı.[10] Daha önce Lyde'nin kendisi, Nusayriler üzerine yanlışlar içeren bir kitap yazmıştı.[11] Sözde Ensariler üzerine olgusal ayrıntılardan yoksun büyük bir eser çıkaran Frederick Walpole (1822-1876) gibi,[12] dönemin

7 *Bkz.* de Sacy'nin notları, Rousseau, "Mémoire" (1811) içinde, s. 292-293, 303, Nusayriler üzerine kısa bir bölüm de içeren Dürziler üzerine büyük eserinde tekrarlanan bir görüş; *bkz.* de Sacy's *Exposé de la religion des Druzes* (Paris, 1838), cilt 2, s. 560-586.

8 *Bkz.* J. Catafago, "Notice sur les Ansériens," *Journal Asiatique*, 4. seri, 11 (1848), s. 149-168; "Lettre de M. Catafago à M. Mohl," *Journal Asiatique*, 4. seri, 12 (1848), s. 72-78.

9 *Bkz.* J. Catafago, "Nouvelles mélanges," *Journal Asiatique*, 7. seri, 8 (1876), s. 523-525, kırk kadar Nusayri eseri sıralar.

10 *Bkz.* S. Lyde, *The Asian Mystery: Illustrated in the History, Religion, and Present State of the Ansaireeh or Nusairis of Syria* (Londra, 1860), s. 233-269 (*Kitab al-mashyakha*) ve s. 271-281 (*Kitab ta'lim*). Söz konusu Nusayri ilmihalin tam metni ve İngilizce çevirisi için *bkz.* Bar-Asher ve Kofsky, *Nusayri-'Alawi Religion*, s. 163-221.

11 S. Lyde, *The Ansyreeh and the Ismaeleeh* (Londra, 1853).

12 F. Walpole, *The Ansayrii, (or Assassins) with Travels in the Further East, in 1850-51* (Londra, 1851), 3 cilt.

diğer Avrupalı seyyahları da, anlaşılan, Nusayrilerin gerçek kimliğinin farkında değildiler ve onları çoğu kez İsmaililerle, Dürzilerle, Kürtlerle ya da başka dinsel ve etnik gruplarla karıştırdılar.

Nusayrilerin çeşitli dinsel öğretileri ve pratikleri ile cemaate kabul törenine ilişkin tasvirlerle birlikte bazı Nusayri metinler içeren bir kitabın, *el-Bakuretü's-Süleymâniyye*'nin 1864'te Beyrut'ta yayımlanması, modern Nusayri araştırmalarında önemli bir kilometre taşıydı. Bu kitabın yazarı dönek bir Nusayri, Süleyman Efendi el-Azeni'ydi.[13] 1250/1834'te Adana'da doğan Süleyman, Nusayri öğretileri konusunda âlim oldu, hatta kendi cemaatinde şeyh rütbesi bile aldı. Ne var ki, daha sonra Hıristiyanlığa döndü ve Beyrut'a yerleşti; Nusayrileri çürütme amacıyla kitabını orada yazdı. Süleyman sonunda kanıp kendi köyüne geri döndü ve orada eski dindaşları tarafından din değiştirdiği için öldürüldü. Çok rağbet gören bu kitabı ilk önce Edward Salisbury (1814-1901) oryantalistlerin dikkatine sundu; Yale Üniversitesinde Arapça profesörü olan Salisbury, Suriye'deki Amerikalı misyonerlerin çabasıyla kitabın bir kopyasını edinmişti. Suriye'den benzer yolla İsmaili bağlantılı bazı metinler de edinen Salisbury, bir makalesinde Süleyman'ın kitabından bir bölümün İngilizce çevirisini sundu.[14] Aynı kitap, Suriye'ye özel ilgi duyan ve 1900'de Nusayrilerin tarihi ve dini üzerine ilk bilimsel kitabı[15] yayımlayan Fransız oryantalist René Dussaud (1868-1958) için de önemli bir kaynak işlevi gördü; Dussaud'nun kitabı, o sırada Avrupa'da bilinen Nusayri kaynakların kapsamlı bir kaynakçasını ve konuyla ilgili çeşitli türden incelemeleri kapsamaktaydı.[16] 20. yüzyılın başına gelindiğinde, çeşitli Nusayri elyazmaları Paris'teki Bibliothèque Nationale'in ve diğer Avru-

13 Sulayman Efendi al-Adhani, *Kitab al-bakura al-Sulaymaniyya fi kashf asrar al-diyana al-Nusayriyya* (Beyrut, [1864]; yeniden basım, Beyrut, 1988; yeniden basım, Kahire, 1410/1990).

14 Edward E. Salisbury, "The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit, Disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion, by Sulaimân Effendi of Adhanah: with Copious Extracts," *JAOS*, 8 (1866), s. 227-308.

15 R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis* (Paris, 1900).

16 *A.g.e.*, s. xiii-xxxv.

pa kütüphanelerinin koleksiyonlarına girmenin yolunu bulmuş, Nusayri araştırmalarında daha fazla ilerlemeye sağlam bir temel sunmuştu. Ne var ki, Louis Massignon (1883-1962) kendi Nusayri kaynakçasını yayınladığı 1939'da,[17] bu alandaki araştırmaların durumu, Dussaud'nun monografisinde sunduğunun ötesine çok geçmemişti. Massignon, İslamdaki batını-tasavvufi geleneklere duyduğu ilgi nedeniyle, Nusayrilerin kökeni üzerine kendine özgü düşüncelerini sunan birkaç kısa makale yazdı.[18]

Bununla birlikte 1940'lara gelindiğinde, Hamburg Üniversitesinde Şii İslamla ve onun değişik tezahürleriyle özel olarak ilgilenen Rudolf Strothmann (1877-1960), Nusayri araştırmalarına önemli katkılarda bulunmaya başlamış ve çok sayıda Nusayri metni Almancaya çevirmişti.[19] Yine de Nusayri araştırmaları, o sırada eşi görülmemiş bir atılıma tanık olan İsmaili ve Zeydi araştırmalarıyla karşılaştırıldığında, oldukça marjinal kalmıştı. Ancak son birkaç on yıldır, Nusayri araştırmaları alanına artık bulunabilen elyazması kaynaklar temelinde, daha yaygın bilimsel ilgi gösterilmektedir. Alana önemli katkılarda bulunan sınırlı sayıda bilim insanları arasında, H. Halm, M. Mousa, M. M. Bar-Asher, A. Kofsky ve Y. Friedman'dan söz edilebilir.[20] Bu

---

17 L. Massignon, "Esquisse d'une bibliographie Nusayrie," *Mélanges Syriens offerts a M. René Dussaud par ses amis et ses éleves* (Paris, 1939) içinde, cilt 2, s. 913-922; ayrıca L. Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac (Paris, 1969) içinde, cilt 1, s. 640-649. Ayrıca *bkz.* M. Boivin, "Ghulat et Chi'isme Salmanien chez Louis Massignon," Ève Pierunek ve Y. Richard, ed., *Louis Massignon et l'Iran* (Paris ve Leuven, 2000) içinde, s. 61-75.

18 *Bkz.* L. Massignon, "Les Nusayris," in *L'Élaboration de l'Islam* (Paris, 1961), s. 109-114; ayrıca *Opera Minora*, cilt 1 içinde, s. 619-624; "Nusairi," *EI*, cilt 3, s. 963-967.

19 *Bkz.* R. Strothmann'ın aşağıdaki çalışmaları: "Festkalender der Nusairier," *Der Islam*, 27 (1944), s. 1-60 ve 27 (1946), s. 161-273; "Die Nusairi im heutigen Syrien," *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-historische Klasse, 4 (1950) içinde, s. 29-64; "Die Nusairi nach MS. arab. Berlin 4291," *Documenta Islamica Inedita. Festschrift R. Hartmann* (Berlin, 1952) içinde, s. 173-187; "Seelenwanderung bei den Nusairi," *Oriens*, 12 (1959), s. 89-114.

20 *Bkz.* H. Halm'ın aşağıdaki yayınları: "'Das Buch der Schatten'. Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairiertums," *Der Islam*, 55 (1978), s. 219-266 ve 58 (1981), s. 15-86; *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten* (Zurich ve Munich, 1982), özellikle

arada yalnızca Muhammed Emin Galib et-Tevil (ö. 1932)[21] gibi bir avuç Nusayri ve başka Müslüman yazar Nusayriler üzerine yazı yazmıştır. Bu tür eserler de, genellikle, Müslüman yazarlarının özel dinsel kimliğine bağlı olarak ya polemikçidir ya da savunmacıdır. Bu bağlamda, on ciltlik bir otantik Nusayri metinler derlemesinin, *Silsilat al-turas el-Alevi* başlıklı bir dizi halinde Beyrut'ta yayımlandığını belirtmek gerekir.[22] Bu dizinin Ebu Musa el-Hariri takma adını kullanan editörünün kendi yayınları da vardır.[23]

Nusayrilerin Tarihi

Nusayrilerin kökeni, İmami Şiiliğin çeperindeki *gulat* çevrelerden gelen Ebu Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemiri'ye (ya da Numeyri'ye) dayandırılabilir. 5./11. yüzyıla kadar en eski Nusayriler, isim babalarına *nisbetle* Nemiriyye (ya da Numeyriyye) olarak da bilinirdi. İbn Nusayr, onuncu ve on birinci İsnaaşari Şii imamın, Ali el-Hadi (ö. 254/868) ve Hasan el-Askeri'nin (ö. 260/874) yandaşıydı. İmami Şiilik içindeki gelişmeler konusunda oldukça bilgili olan en erken İmami mezhep tarihçilerine göre İbn Nusayr imamların ilahiliğini ilan etti ve kendisi de peygamberlik iddiasında bulundu.[24] İmam el-Hadi'nin kendisi-

s. 240-274, 284-355; "Nusayriyya," *EI²*, cilt 8, s. 145-148. Ayrıca *bkz.* M. Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects* (Syracuse, NY, 1987), özellikle s. 255-418; M. M. Bar-Asher'in Nusayriler üzerine sayısız yayını ve Aryeh Kofsky ile birlikte birkaç araştırması vardır; *bkz. Nusayri-'Alawi Religion*, s. 224-225; M. M. Bar-Asher, "The Iranian Components of the Nusayri Religion," *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 41 (2003), s. 217-227.

21 Muhammad A. G. al-Tawil, *Ta'rikh al-'Alawiyyin* (Lazkiye, 1924; 4. bs., Beyrut, 1401/1981), orijinali Adana'da Osmanlıca yazılmıştır. Ayrıca *bkz.* Munir al-Sharif, *'Alawiyyun: man hum wa ayna hum* (Şam, 1946).

22 Bu dizi ve içeriği konusunda *bkz.* Friedman, *The Nusayri-'Alawis*, s. 2-3.

23 *Bkz.* örneğin Abu Musa al-Hariri, *al-'Alawiyyun al-Nusayriyyun* (Beyrut, 1980).

24 Al-Nawbakhti, *Firaq al-Shi'a*, s. 78; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 100-101. Ayrıca *bkz.* al-Ash'ari, *Maqalat*, s. 15; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 239-242; çev. Halkin, s. 70-74; Ibn Hazm, *Kitab al-fasl*, cilt 4, s. 188; al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 188-189; çev. Kazi, s. 161-162; Halın, *Die islamische Gnosis*, s. 282-283.

ni şahsen peygamber tayin ettiğini savundu. Bununla birlikte Nusayriyyeyi Şii *gulat* arasında sayan ve haliyle Nusayrilere düşman olan İmami kaynaklar, aslında İmam el-Hadi'nin İbn Nusayri'yi abartılı iddialarından ötürü lanetleyip terslediğini anlatır.[25] İmami kaynaklar İbn Nusayr'ın Nusayri kozmogonide (*kiyaniyyat*) önemli bir işlevi olan ruh göçü (tenasüh) öğretisini öğrettiğini de nakleder ve ona çeşitli *ibahi* (her şeyi mubah sayan) düşünceler atfeder. İbn Nusayr'ın Samarra'da Abbasi sarayında itibar gördüğü, ünlü Abbasi vezirin kardeşi ve saray kâtibi Muhammed b. Musa İbnü'l-Furat el-Cufi (ö. 254/868) tarafından desteklendiği bildirilmiştir.[26]

Nusayri rivayete göre İbn Nusayr, Samarra'da on birinci İmam Hasan el-Askeri'ye bir mürit olarak çok daha yakındı ve bu imam, ona yeni bir vahyi emanet etti; Nusayri öğretinin temeli bu vahiydi. Öyle görünüyor ki, İbn Nusayr'ın Samarra'da Yahya b. Muin es-Sammari adlı birinin öncülük ettiği özgün bir mürit ve taraftar çevresi vardı.[27] İbn Nusayr ve müritleri Irak'ta, İbn Nusayr'ın kendi ailesi Beni Nümeyr ve diğer ailelerin kabile desteğine sahipti; ilk Nusayriler olumsuz koşullar altında varlıklarını bu destek sayesinde sürdürdü. İlk Nusayrilerin, Abbasilerin hizmetine vezir ve memur sunan, aşırı Şii gruplarla, özellikle Nusayrilerle gizli bağları bulunan ünlü İmami Benü'l-Furat ailesinden himaye gördükleri ve mali yardım aldıkları öne sürülmüştür.[28] En eski Nusayrilerin tarih sahnesine Abbasi Irak'ta, Hamdan Karmat ve Abdan'ın İsmaili (Karmati) davet faaliyetlerine başarıyla öncülük ettiği sırada ortaya çıktığı da eklenebilir.

270/883'te ölen İbn Nusayr'ın yakın halefleri konusunda fazla bir şey bilinmiyor. Radikal Nusayri mezhebin mensuplarının

25 *Bkz.* örneğin al-Kashshi, *Ikhtiyar*, s. 520-521.

26 *A.g.e.*, s. 302, 554.

27 *Bkz.* Friedman, *The Nusayri-'Alawis*, s. 8-12, Nusayri kaynaklara göndermeleri var.

28 *Bkz.* L. Massignon, "Les origines Shî'ites de la famille vizirale des Banû'l-Furât," *Mélanges Gaudefroy-Demombynes* (Kahire, 1935-1945) içinde, s. 25-29; ayrıca *Opera Minora* içinde, cilt 1, s. 484-487. Ayrıca *bkz.* Claude Cahen, "Note sur les origines de la communauté Syrienne des Nusayris," *Revue des Études Islamiques*, 38 (1970), s. 243-249.

takiye ilkesine oldukça sıkı uymaları işleri özellikle karmaşıklaştırır. Modern zamanda gün ışığına çıkan Nusayri kaynaklar, yalnızca İbn Nusayr'ın, bizzat kendisinin atadığı Muhammed b. Cündeb'le başlamak üzere, grubun liderliğine geçen halefleri-nin adlarını korumuştur. Muhammed'in yerine, aslen İranlı olan Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Cenan el-Cünbülani geçti; İranlıların ilkbahar ve sonbahar bayramlarının (Nevroz ve Mihrican'ın), Ali'nin ilahlığının güneşte tezahür ettiği günler olarak kutlanan Nusayri ibadetleriyle bütünleşmesinden, olasılıkla Cünbülani sorumluydu.

Başlangıçta Bağdat'ın güneyinde Şii el-Karh semtinde mezhebi yöneten ve Cünbülani'nin bir müridi olan Ebu Abdullah Hüseyin b. Hamdan el-Hasibi, cemaatin kalıcı kalesi haline gelecek Kuzey Suriye'de Nusayri öğretileri yaymaktan sorumlu kişiydi. 334/945'te Irak'ta Abbasilerin yeni efendileri olarak Şii Büveyhilerin gelmesiyle birlikte, Şii cemaatlerin durumu iyileşti. Çok geçmeden, 336/947'de Hasibi Irak'a geri dönüp orada gizli yaşayan Nusayrileri ziyaret etti. Hasibi ve kendilerine Muvahiddun (Birlikçiler) diyen mezhebin diğer mensupları, başından itibaren İmami Şiiler gibi takiye yapmak zorunda kalmıştı. Dahası Büveyhiler yönetiminde de takiye yapmaktan vazgeçemezlerdi; Büveyhiler, Zeydi kökenlerinden sonra Şiiliğin belirli bir biçimine bağlı değildi ve İmamiyye arasında varlıklarını sürdüren Şii *gulat* gruplara hiç de iyi bakmıyorlardı. El-Meclisi'nin *Bihârü'l-envâr*'ı gibi Oniki İmamcı İmami kaynaklarda, Hasibi'nin Şii hadis nakilcisi olarak anılmasının nedeni budur. Hasibi son yıllarında, Iraklı Nusayrilerin başına Ali b. İsa el-Cisri'yi atayarak, Hemdanilerin himayesinden yararlanmak için Halep'e döndü.

İmami bir Şii gibi davranan Hasibi, Kuran'ın tevili de dahil, Nusayri öğretilerin başlıca aktarıcısı oldu. Gerçekten de erken Nusayri öğretilerin gelişiminde ve hem Irak'ta hem Kuzey Suriye'de yayılmasında anahtar bir rol oynadı. Hasibi aynı zamanda yetenekli bir şairdi; Irak'ta ve Batı İran'da Büveyhi saraylarında, daha sonra Halep ve Musul'un Şii Hemdani saraylarında hizmet etti; İmami geleneğe uygun yazılan *Kitabü'l-hidayet*'ini Halep'in Şii Hemdani emiri Seyfüddevle'ye (h. 333-

256/944-967) ithaf etti.[29] Sayısız eseri arasında, toplu şiirlerini içeren *Divan*'ı korunmuştur. Hasibi 346/957'de ya da bir ihtimal on yıl sonra ölünce Halep'in kuzeyinde yerel olarak Şeyh Yaprak olarak bilinen türbesi, en azından 20. yüzyılın ilk on yıllarına kadar Nusayriler için bir ziyaretgâh haline geldi.

Hasibi sayısız müridi arasından, Kuzey Suriyeli Nusayrilere yol gösterecek halefi olarak Muhammed b. Ali el-Cilli'yi seçti.[30] Onun zamanında Bizans İmparatoru Nikephoros Phokas 351/962'de Halep'i geri aldı ve Hemdani hanedanının hızlı gerileme dönemi başladı. Bu koşullar altında Nusayriler Suriye kıyısındaki Hıristiyan cemaatlere de dinsel propaganda yapmaya başladılar. El-Cilli'nin Hıristiyan öğretilerin Nusayri yorumlarını içeren *Risaletü'l-Mesihiyye*'si, özel olarak Suriyeli Nesturi Hıristiyanlara yönelikti, onlardan dönme kazanmayı amaçlıyordu.[31] Zamanın Nusayri kaynaklarının takiye yapmanın zorunluluğuna vurguyu tekrarladığını belirtmek önemlidir; çünkü Şii Hemdanilerin yıkılışından sonra Nusayriler esas koruyucularını kaybetmişti. Sonuçta gizli Nusayri hücreler Halep, Harran, Beyrut ve el-Cilli'nin en önde gelen müridi ve mezhebin gelecekteki lideri el-Taberani'nin memleketi Taberiyye'de varlığını sürdürdü.

Muhammed el-Cilli 384/994'ten sonra öldü ve yerine, kitaplarından birinin başlığından ötürü Sürur (Mutluluk) lakaplı Meymun b. Kasım el-Taberani geçti. Taberani, Şii öğretiler, Hıristiyanlık, Yunan felsefesi ve İran dinleri konusunda bilgiliydi. Suriye Nusayri cemaatinin ve öğretilerinin gerçek kurucusu oldu; Nusayri kutsal kitaplarının esas gövdesini onun yazıları oluşturur.[32] Seleflerinin öğretilerini içeren *Kitabü'l-Mecmu* baş-

---

29 Al-Husayn b. Hamdan al-Khasibi, *Kitab al-hidaya al-kubra* (Beyrut, 1986); *Silsilat al-turath al-'Alawi*, cilt 7 içinde, s. 17-397. Ayrıca *bkz.* al-Tawil, *Ta'rikh*, s. 260, 318; Friedman, *The Nusayri-'Alawis*, s. 33-34, 250-253; Y. Friedman, "Al-Husayn ibn Hamdan al-Khasibi: A Historical Biography of the Founder of the Nusayri-'Alawite Sect," *Studia Islamica*, 93 (2001), s. 91-112.

30 Al-Tawil, *Ta'rikh* (4. bs., Beyrut, 1401/1981), s. 259.

31 *Bkz.* Friedman, *The Nusayri-'Alawis*, s. 35-40, 254-257.

32 *A.g.e.*, s. 40 vd, 260-263.

lıklı kitabı, Nusayrilerin bayramları ve kutsal günleri üzerine en önemli kaynak olarak durmaktadır.[33] 423/1032'de bölgedeki aralıksız savaşlar yüzünden el-Taberani Halep'ten ayılıp, o sırada Bizans egemenliğinde olan Lazkiye'ye gitti. Lazkiye'de Müslüman düşmanlığıyla karşılaşmadı; kıyıdaki sıradağların kırsal sakinlerini dönüştürmeyi başardı. El-Taberani'nin liderlik dönemi, kendilerine Muvahiddun diyen ve Suriye'de Nusayrilerin rakibi haline gelecek Dürzilerin ortaya çıkışıyla örtüştü. Aslında, dinsel Dürzi öğretisinin kurucusu Hamza b. Ali, Nusayrileri çürütmek için *er-Risaletü'd-damıga fi'l-fasik en-Nusayri* başlıklı bir risale yazdı.[34] Taberani 426/1034'te Lazkiye'de öldü; Şerani Camiindeki türbesi, Nusayriler tarafından kutsal sayılır.[35]

Nusayrilerin daha sonraki ortaçağ tarihi oldukça bulanıktır. Ondan sonra Nusayriler karizmatik merkezi liderlerden yoksun kaldılar ve esas olarak dağınık gruplar halinde yerel şeyhler tarafından yönetildiler. Bununla birlikte Nusayri kaynaklarda el-Taberani'den sonra birkaç cemaat liderine bazı muğlak göndermeler vardır. İlimleri bakımından özellikle seçkin olmayan birçok Nusayri şeyh liderlik konumuna yükseldi; bunlardan biri de, el-Taberani'nin öğrencisi İsmetüddevle idi. Bu arada Suriye'deki Nusayri cemaat, 5./11. yüzyılda Ensariye Dağlarında kaleleri bulunan Beni Muhriz gibi çok sayıda yerel kabilenin desteğine sahipti. 6./12. yüzyılın ilk on yıllarında, bu kalelerden bazıları, Merkab Kalesi gibi, Nusayri cemaatin ocağı olan Ensariye Dağlarının kuzey kısmına yerleşen Haçlıların eline geçti. Haçlılar zaman içinde Levant'ta dört prenslik kurdu. Ensariye Dağlarının kuzey kısmı, Frenklerin Antakya Prensliğine dahil edildi. Bu noktadan sonra, etkili askeri güçten yoksun olan Nusayriler güneyde Kudüs'teki Latin Krallığı ile kuzeyde Antakya Prensliği arasında bölüşülen Haçlı yönetimine tabî oldular.

---

33 Abu Sa'id Maymun b. al-Qasim al-Tabarani, *Kitab majmu' al-a'yad*, ed. R. Strothmann, "Festkalender der Nusairier," *Der Islam*, 27 (1944) içinde, s. 1-60 ve 27 (1946), s. 161-273; ayrıca *Silsilat al-turath al-'Alawi*, cilt 3 içinde, s. 207-412.

34 Yayıma hazırlayan R. Strothmann, "Drusen-Antwort auf Nusairi-Angriff," *Der Islam*, 25 (1939) içinde, s. 269-281.

35 Al-Tawil, *Ta'rikh*, s. 263-265.

Aynı zamanda Nusayriler, bir kale ağı ele geçirerek aynı dağlık bölgeye yerleşen Nizari İsmaililerle de karşı karşıya geldiler. 527/1132'de Suriyeli Nizariler, ilk kaleleri Kadmus'u önceki yıl Nusayrilerin yardımıyla Frenklerden geri alan Müslüman sahibinden satın aldılar.[36] Suriyeli Nizariler egemenliklerini Kadmus'tan bölgeye yayıp, birçok kalenin yanı sıra Kehf ve Masyaf kalelerini de ele geçirdiler. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak Nusayriler, Nizari İsmaili komşularıyla aralıklarla çatışmaya girdiler –modern zamana kadar devam eden bir durum. Nusayriler Nizari öğretilerden de, özellikle döngüsel zaman ve dinsel tarih yorumlarından etkilenmiş olabilirler.

584/1188'de, Selahaddin, Lazkiye'yi ve bölgedeki birçok kaleyi ele geçirdikten sonra Ensariye Dağları, hızla genişleyen Eyyubi Sultanlığının parçası oldu. Selahaddin'in de Suriyeli Şii cemaatlerle çatışmaları vardı; bu cemaatler Sünni Eyyubilerin Şii karşıtı politikalarına dayanıp varlığını sürdürdü. 7./13. yüzyılda Eyyubi dönemi sona erdiği sırada Nusayriler, Nizarilerle ve Kürtlerle çatışmalarında Nusayrilere yardım etmek için bölgeye davet edilen Emir Mekzun es-Sincari'nin şahsında yeni bir koruyucu bulmuştu.[37] Kuzeybatı Irak'taki Sincar kökenli olan Emir el-Sincari, 617-622/1220-1225 arasında birkaç girişimden sonra Nusayriliğe döndü ve Ensariye Dağlarına yerleşti. Sonuçta, onunla birlikte Sincar'dan bölgeye gelen birçok bedevi kabilenin yerleşmesine de neden oldu. Haddadiyye, Mehalibe, Metavire ve Deravise gibi çok sayıda Nusayri kabile grubu, Mekzun es-Sincari'nin bedevi askerlerinden çıktı. Bu kabileler, bugün Suriye'deki Alevi aşiretlerin büyük bölümünün ataları sayılır. Sünni hasımlarla da karşı karşıya kalan Suriyeli Nusayrilerin, İsmaililerin ve Dürzilerin aralıksız çekişmelerinin, bu dinsel azınlık cemaatlerin varlıklarını sürdürmelerine bir anlamda hizmet etiğini belirtmek ilginç olur.

36 Ibn al-'Adim, *Zubdat al-halab min ta'rikh Halab*, ed. S. al-Dahhan (Şam, 1951-1968), cilt 2, s. 251-252; Ibn Fadl Allah al-'Umari, *Masalik al-absar fi mamalik al-amsar*, ed. Ayman F. Sayyid (Kahire, 1985), s. 132-133; Willey, *Eagle's Nest*, s. 228-230.

37 Al-Tawil, *Ta'rikh*, s. 358ff.; As'ad 'Ali, *Ma'rifat Allah wa'l-Makhzum al-Sinjari* (Beyrut, 1972), cilt 2, s. 328-349; Friedman, *The Nusayri-'Alawis*, s. 51-56.

Suriye'de Eyyubilerden sonra Memluk yönetiminin kurulması, Nusayrilerin tarihinde zor bir evreyi daha başlattı. 659/1260'ta Moğolları Suriye'den çıkaran ve oradaki Nizari İsmaili kalelere boyun eğdiren Sultan I. Baybars (h. 658-676/1260-1277), olasılıkla Baybars'a karşı savaşlarında Moğolların yanında yer aldıkları için Nusayrilere karşı sert önlemler aldı. Baybars, Nusayrilere ağır vergiler koymanın dışında, Sünni İslama döndürmek için sayısız girişimde bulundu. Dahası Memluk sultanı, Nusayriliğe dönmeyi (*hitab*) yasaklarken her Nusayri köyüne cami yapılmasını emretti. O zamana kadar Nusayriler, diğer Müslümanların girmediği özel evlerde ibadetlerini son derece gizli yapmışlardı. Baybars'ın Nusayri karşıtı politikaları, halefi Sultan Kalavun (h. 678-689/1279-1290) tarafından da sürdürüldü. Memluklar Nusayri kitapları imha etmeye ve mallarına el koymaya da çalıştılar.

Bu zulümler, Suriyeli Nusayrilerin kısa süreli misillemelerine neden oldu. 717/1317'de Cebele bölgesinden, kendisine Muhammed b. el-Hasan diyen ve Oniki İmamcı Şiilerin beklenen Mehdisi olduğunu iddia eden Nusayri bir lider, isyana kalktı. Trablusşam valisi isyanı hızlı bir biçimde bastırdı ve Muhammed b. el-Hasan'ı öldürdü.[38] Bu ayaklanmanın bir yan etkisi de, Memluk sultanının Nusayrilerin imhasını emretmesi oldu. Radikal Hanbeli kelamcı ve fakih İbn Teymiyye bu koşullar altında, 728/1328'de ölümünden kısa süre önce Nusayrilere karşı bir fetva çıkardı.[39] Karmatilere mensup gibi gösterilen Nusayrileri putperestlerden ve kâfirlerden bile daha "sapkın" diye lanetledi

---

38 *Bkz.* Ibn Kathir, *al-Bidaya wa'l-nihaya* (Beyrut, 1988), cilt 14, s. 83; Taqi al-Din al-Maqrizi, *al-Suluk li-ma'rifat duwal al-muluk* (Kahire, 1971), cilt 2, s. 174-175; Moosa, *Extremist Shiites*, s. 272-273; U. Vermeulen, "Some Remarks on a Rescript of an-Nasir Muhammad b. Qala'un on the Abolition of Taxes and the Nusayris (Mamlaka of Tripoli, 717/1317)," *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 1 (1970), s. 195-201.

39 *Bkz.* S. Guyard, "Le Fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Nosairis," *Journal Asiatique*, 6th series, 18 (1871), s. 158-198; Y. Friedman, "Ibn Taymiyya's *Fatawa* against the Nusayri-'Alawi Sect," *Der Islam*, 82 (2005), s. 349-363; *The Nusayri-'Alawis*, s. 187-199 ve 299-309, İbn Teymiyye'nin fetvasının eksiksiz İngilizce çevirisini içerir.

ve onlara karşı cihada ruhsat verdi. Sonuçta Trablusşam'da çok sayıda Nusayri katledildi. İbn Teymiyye'nin Nusayrilere karşı fetvası, daha sonraki dönemde Nusayrileri lanetlemek isteyen Sünni âlimlerce de kullanıldı.

923/1517'ye gelindiğinde Sultan I. Selim son Memluk hükümdarını yenmiş, Suriye'yi ve Mısır'ı Osmanlı İmparatorluğuna katmıştı. Sünni Osmanlı Türkler, çok-etnikli geniş bir imparatorluğu Birinci Dünya Savaşının sonuna kadar yönettiler. Genel olarak Osmanlılar kendi imparatorlukları içinde millet diyen tanımlanan dinsel ve etnik azınlıklara yönelik hoşgörülü bir tutumu sürdürdü. Sonuç olarak, çeşitli Şii cemaatler de dahil dinsel azınlıklar genellikle zulüm görmedi; Osmanlı döneminin büyük bölümünde Nusayriler ayrı bir dinsel grup kabul edildi. 12./18. yüzyılın sonunda, Cebel Ensariye'de Suriyeli Nusayriler, Lazkiye'ye yakın ya da başka yerde oturan ve Trablusşam'daki Osmanlı paşaya karşı sorumlu olan mukaddemler tarafından yönetilmekteydi. 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılar Nusayri topraklarını yerel bir aşiret reisi aracılığıyla kontrol etmekteydi ve Nusayri aşiret reisleri de hizipler arası kavgayla meşguldü. Nusayri topraklarına yapılan periyodik seferlerden sonra Osmanlı askerleri sonunda yerli Nusayri aşiretlerin gücünü kırmayı ve bölgede kendi doğrudan yönetimini kurmayı başardı.[40]

Osmanlı İmparatorluğunun dağılmasından ve 1920'de Suriye'ye Fransız mandası dayatılmasından sonra Fransızlar, Lazkiye vilayeti ve Trablusşam vilayetinin kuzey kısmı ile Hama vilayetinin bir kısmından oluşan "Özerk Alevi Bölgesi"ni kurdu; Nusayrilerin yaşadığı Kilikya bölgesi ise Türkiye'ye bırakıldı. İki yıl sonra 1922'de Özerk Alevi Bölgesi "Alevi Devleti" ilan edildi ve Şam ve Halep devletleriyle birlikte "Suriye Devletleri Federasyonu"nu oluşturdu. 1930'da "Alevi Devleti"nin adı değiştirilip "Lazkiye Yönetimi" yapıldı ve 1937'de yeni Suriye devletinin bir vilayetine dönüştürüldü.[41] Bu nedenle Nusayri-Aleviler

---

40 Al-Tawil, *Ta'rikh*, s. 405-461; Dussaud, *Histoire*, s. 32-40; Moosa, *Extremist Shiites*, s. 276-279.

41 Daha fazla ayrıntı için *bkz.* al-Tawil, *Ta'rikh*, s. 469-534; Moosa, *Extremist Shiites*, s. 280-310.

kendilerine ait bağımsız bir devleti korumayı başaramadı, ama 1970'lerin başında Alevi Esad ailesi Suriye devletinin cumhurbaşkanlığını kazandı. Ayrıca birçok Alevi, ülkenin iktidardaki Sosyalist Baas Partisi'ne girdi ve şimdi orduda ve devlet yönetiminde önemli konuları işgal etmektedirler.

Nusayri-Alevi Öğretiler

Nusayriler 1920'lerin başında Şii köklerini vurgulamak için adlarını değiştirip Alevi yaptılar. Nusayriler-Aleviler takiye yapan, dinsel literatürlerini ve öğretilerini saklayan, kapalı, batıni bir cemaat olarak kalmıştır. Nusayri öğretiler, kendi cemaatleri içinde bile intisap etmemiş kitlelerden (*amme*) ayrı olarak, intisap etmiş üyelere (*hassa*) açıktır; kadınlar intisap dışında tutulur. Cemaatin her erkek mensubunun, yetişkinliğe ulaşınca, genellikle on sekiz yaşına gelince intisap hakkı vardır. Birkaç kaynak, Nusayri intisap sürecine ışık tutmuştur. El-Taberani'nin ilmihal biçiminde hazırlanan *Kitabü'l-havi fi'ilmü'l-fetava*'sında[42] bu kademeli intisap sürecinin değerli ayrıntıları vardır. Süreç, şeyhin yardımcısının (*nakib*) müstakbel müntesibe, Nusayri öğretileri koruyacağına ve cemaatin intisap etmemiş mensuplarına ya da yabancılara ifşa etmeyeceğine dair gizlilik yemini ettirmesiyle başlar. Çeşitli aşamaları ve öğrenim hiyerarşisiyle intisap süreci, yalnızca küçük değişikliklerle modern zamana kadar devam etmiş gibi görünüyor.[43] Nusayri-Alevilerin, cemaatin hem intisap etmiş hem etmemiş mensuplarının dinsel görevleri, genel nitelikte ahlaki yükümlülüklerle sınırlıdır. Nusayriler, Nusayri evliya türbelerine ziyaret gibi dinsel pratiklere de katılırlar.

Nusayriyyenin geliştirdiği karmaşık dinsel düşünce sisteminin temelinde, irfani (gnostik) nitelikte bir kiyaniyyat (kozmo-

[42] Al-Tabarani, *Kitab al-hawi, Silsilat al-turath al-'Alawi*, cilt 3 içinde, s. 45-116. Ayrıca *bkz.* Moosa, *Extremist Shiites*, s. 372-381; Friedman, *The Nusayri-'Alawis*, s. 210-222; B. Tendler Krieger, "Marriage, Birth, and *batini ta'wil*: A Study of Nusayri Initiation Based on the *Kitab al-Hawi fi 'ilm alfatawa* of Abu Sa'id Maymun al-Tabarani," *Arabica*, 58 (2011), s. 53-75.

[43] *Bkz.* Friedman, *The Nusayri-'Alawis*, s. 210-222.

goni) vardır. Nusayri din, özellikle erken Şii *gulat*'ın savunduğu radikal Şii öğelerle birleştirilen pagan, Hıristiyan ve İslami geleneklerden yararlanır. Nusayriler, İsmaililer gibi, Kuran'ın teviline, yani batıni ve alegorik yorumlarına da başvurur. Nusayri dinsel düşünce sisteminin merkezinde, Ali b. Ebu Talib'in tanrılaştırılması vardır. İmam Cafer Sadık ile Mufaddal b. Ömer el-Cufi arasında bir diyalog biçimini alan Mufaddali-Nusayri bir metin olan *Kitabü'l-heft ve'l-ezille*'de Nusayri öğretilerin bazı yanları bulunmaktadır.[44] Tayyibi İsmaililer arasında da bilinen bu kitap, 6./12. yüzyılın ilk yarısında Suriye'deki Nusayri kaleleri ve yerleşim yerlerini ele geçiren ve Nusayri cemaatinden dönme devşiren Nizari İsmaililerin elyazması derlemelerine de bir yolunu bulup girdi. Gerçekten de modern bilimsel araştırmalar, erken Nusayri öğretilerin, Muhammise'nin, özellikle Albaiyye ya da Ulyaiyye'nin savunduğu öğretilere dayandığını göstermiştir.[45] Bu erken Şii gulat grubunun mensupları da Ali'nin ilahlığını savunuyorlardı.

Nusayrilerin kozmolojik ve eskatolojik öğretileri, Orta Asya'nın Nizari İsmailileri tarafından korunan *Ummü'l-kitab*'da da vardır.[46] *Kitabü'l-heft*'e benzeyen ve eski Farsça biçimiyle bu-

[44] Bu, İmam Cafer Sadık'ın ve daha sonra İmam Musa Kazım'ın bir izleyicisi olan Mufaddal b. Ömer el-Cufi'ye atfedilen eserlerin en ünlüsüdür. *Bkz. Kitab al-haft wa'l-azilla*, ed. 'Arif Tamir ve I. 'A. Khalifa (Beyrut, 1960); ed. M. Ghalib (Beyrut, 1964); ayrıca *Silsilat al-turath al-'Alawi*, cilt 6 içinde, s. 290-423. Ayrıca *bkz.* H. Halm, "'Das Buch der Schatten.' Die Mufaddal-Tradition der Gulat," *Der Islam*, 55 (1978), s. 219-266 ve 58 (1981), s. 15-86; Halm, *Die islamische Gnosis*, s. 240-274, *Kitabü'l-heft*'in kısmi bir Almanca çevirisini içerir; M. Asatryan, "Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition" (Doktora tezi, Yale University, 2012), s. 140-241.

[45] *Bkz.* al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 59-60, 63; al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 305, 398-401; Ibn Hazm, *al-Fasl*, cilt 4, s. 186; al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 175-176; çev. Kazi, s. 151-152; Halm, *Die islamische Gnosis*, s. 218-232; W. Madelung, "Mukhammisa," *EI*², cilt 7, s. 517-518.

[46] *Umm al-kitab*, ed. W. Ivanow, *Der Islam*, 23 (1936) içinde, s. 1-132; İtalyanca çev., *Ummu'l-Kitab*, çev. P. Filippani-Ronconi (Napoli, 1966); kısmi Almanca çev., Halm, *Die islamische Gnosis* içinde, s. 113-198; Türkçe çev., I. Kaygusuz, *Bir Proto-Alevi Kaynağı, Ummü'l-Kitab*, çev. A. Selman (Istanbul, 2009) içinde, s. 121-258. Ayrıca *bkz.* W. Ivanow, "Notes sur

güne kalan *Ummü'l-kitab*, 2./8. yüzyılda, Muhammise ve daha sonra Nusayriyye geleneklerini doğuran Güney Irak'taki Şii gulat ortamdan çıktı. Aralarında Cafer el-Cufi ve Muhammed b. el-Mufaddal'ın da bulunduğu bir grup müridin sorduğu sorulara İmam Muhammed Bakır'ın verdiği yanıtları içeren *Ummü'l-kitab*, özellikle kiyaniyyat (kozmogoni) konusunda erken İsmaili öğretilerden oldukça farklı, Muhammise-Ulyaiyye tipi en eski Şii belgeyi temsil eder. Bununla birlikte bu bağdaştırmacı metin, sonunda İsmaili literatürün içine alındı ve bilinmeyen koşullar altında, Orta Asya'da Bedahşanlı Nizari İsmaililerin özel kütüphanelerine girmenin bir yolunu buldu; oradaki Nizariler, İsmaili bir öğreti içermemesine rağmen, kendi kitapları diye sahip çıktılar.

Nusayriler ruh göçüne (*tenasüh*) ve ilahi öz'ün (*mana*) imamların yanı sıra belli tarihsel ya da efsanevi şahsiyetlerde cisimleşmesine (*hulul*) inanır. Tarifsiz Allah'ın farklı zamanlarda insan biçiminde tezahür ettiğini savunurlar. İsmaililere benzer biçimde Nusayriler de, yeni-Platonculaştırılmış türümcü kozmogonileriyle (suduri kiyaniyyat) birleştirdikleri döngüsel bir tarih görüşünü savunurlar. İlahın yedi devirde (*edvar* ya da *ekvar*), her seferinde bir üçleme biçiminde tezahür etiğine inanırlar: İlahi özden (*mana*) iki kendilik ya da kişi türer, yani *hicab* (örtü) da denilen *isim* ve *bab* (kapı) –mümin, ilahinin sırrını kapıdan tefekkür edebilir. Her devirde *mana*, Adem'den Muhammed'e kadar peygamberleri temsil eden *ismin* ya da *hicabın* varlığıyla örtülüdür. Her peygambere bir *bab* eşlik eder ve müminler bu kapıdan ilahinin sırrını tefekkür edebilir.

Nusayriyyenin ilahi üçlemesi yalnızca tarihsel şahsiyetlerde değil, Yunan, İran ve İslam geleneklerinden ve Kitabı Mukaddes'ten şahsiyetleri de kapsayan efsane kişilerde de cisimleşmiştir. Tarihin ilk altı devrinde *mana*, Habil, Şit, Yusuf, Yuşa, Asaf ve Aziz Petrus'ta (Batıra) cisimleşti; cisimleşmeleri-

---

l'Ummu'l-kitab des Ismaëliens de l'Asie Centrale," *Revue des Études Islamiques*, 6 (1932), s. 419-481; P. Filippani-Ronconi, "The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Isma'ilism," Nasr, ed., *Isma'ili Contributions* içinde, s. 99-120.

nin gerçek niteliği, bu devirlerin *isminin* ya da *hicabının*, yani Adem, Nuh, Yakup, Musa, Süleyman ve İsa'nın varlığıyla örtülüydü; bunların her birine de bir *bab* eşlik etmekteydi. *Bab*'ları temsil eden çeşitli şahsiyetler, hem başmelek Cebrail gibi bilinen adları hem Ya'il b. Fatin ve Ruzbih b. Merzuban gibi bilinmeyen adları kapsar.[47] Yedinci ve son devirde, yani İslam ya da *Kubbet'ül-Muhammediyye* devrinde kutsal üçlemeyi *mana* olarak Ali, *isim* ya da *hicab* olarak Muhammed ve *bab* olarak Selman-ı Farisi temsil eder. Muhammed karşısında Ali'ye öncelik vermek, önceki üçlemelerde de *manayı* ve *ismi* temsil eden ilk iki kişinin tersine dönüşü için emsal işlevi görmüş gibi görünüyor. Nusayri düşüncesinde bu ilahi üçleme simgesel olarak, Ali, Muhammed ve Selman isimlerinin ilk harflerini temsil eden ve Nusayrilerin ilk intisap ifadesi işlevi gören *"ayn-mim-sin"* ile gösterilir.[48]

İslam devrinde ilah daha sonra Oniki İmamcı Şiilerin Hasan el-Askeri'yle son bulan ilk on bir imamında da tezahür etti. Bu on bir imamın *bab*'ları gizlenen ilah ile müntesip müminler arasındaki aracılardı. Örneğin Muhammed b. Nusayr, on birinci imam Hasan el-Askeri'nin *bab*'ı sayılır; imamın gizli vahyi, onun aracılığıyla Nusayriyye için korunmuştur. Nusayri kozmogoniye (kiyaniyyata) göre ilahi üçlemeden, Ebuzer el-Gaffari, Mikdad b. Esved el-Kindi, Abdullah b. Revaha el-Ensari, Osman b. Mezun el-Necaşi ve Kanber b. Kadan ed-Devsi'yi kapsayan Muhammed'in beş sahabesiyle özdeşleştirilen beş yetimle başlamak üzere, başka bir dizi varlık türemekteydi. Bu yetimler manevi dünyanın ve burçlarının yöneticileri ve evrenin yaratıcıları sayılır.[49]

Bir kurtuluş teorisinin yanı sıra Nusayrilerin ruhlarının yaratılışına ve düşüşüne ilişkin irfani bir efsane de içeren

---

47 *Bkz. Kitab ta'lim diyanat al-Nusayriyya* başlıklı Nusayri ilmihali, Bar-Asher ve Kofsky, *Nusayri-'Alawi Religion* içinde, s. 163-199.

48 *Bkz.* Friedman, *The Nusayri-'Alawis*, s. 72-84; Moosa, *Extremist Shiites*, s. 311-323 ve 342-351.

49 Dussaud, *Histoire*, s. 68 vd, 188; Moosa, *Extremist Shiites*, s. 357-361; Friedman, *The Nusayri-'Alawis*, s. 85-101.

Kitabü'l-heft'te Nusayri kozmogoninin temel düşünceleri bulunur.[50] Bu efsaneye göre zamanın başlangıcında Nusayrilerin ruhları, Allah'ın etrafını saran ve onu öven ışıklardı. Allah'ın ilahlığını tartışma günahı da dahil bir dizi günahtan sonra Nusayri ruhlar maddi dünyaya düştü; orada maddi bedenler kalıbına girdiler ve ruh göçüne, geçici (seçilmişler için) ya da ebedi (lanetliler için) ruh göçüne (*nasuhiyye*) mahkûm oldular. Düşerken, Allah yedi devirde yedi kez onlara görünüp, onları itaate çağırdı. *Mananın* özdeşliğini kabul eden Nusayri mümin kurtarılır ve ruh göçünden kurtulabilir; bu şekilde kurtulan Nusayrinin ruhu bedeninden çıkar ve göklerden ilahi ışığa doğru bir yolculuğa çıkar. Yine kadınlar, kurtuluş yolculuğunun dışında tutulur.

Nusayri dininin bağdaştırmacı özelliği, hepsi alegorik olarak yorumlanan Hıristiyan, İran ve Müslüman gelenekler çeşitliliğine dayanan karmaşık bayram takvimlerine de yansır.[51] Nusayri-Aleviler Ramazan ve Kurban bayramları da dahil Müslüman bayramlarının birçoğunu kutlar, ama kendi yorumlarıyla. Diğer Şii cemaatlere benzer biçimde, Alevilere göre Muhammed'in Ali'nin ilahiliğini ilan edişini temsil eden Gadir Bayramını ve İmam Hüseyin'in şehit edilişini anmak için değil, gaybetini kutlamak için (çünkü Hüseyin'i gizli ilahi şahsiyet olarak görürler) Aşure Bayramını da kutlarlar. Aleviler, İranlıların Araplardan üstünlüğüne inandıkları için Zerdüşt kökenli birçok İran bayramını da, yine farklı alegorik yorumlarla birlikte kutlar; 21 Mart Nevroz ve güz ılımını ile ilahın Ali'de cisimleşmesinin işareti olan Mihrican Bayramı bunlardandır. Birçok Hıristiyan bayram arasında, "*İd el-kudas*" dedikleri Epifanya, Paskalya ve

---

50 Bar-Asher ve Kofsky, *Nusayri-'Alawi Religion*, s. 75-83. Ayrıca *bkz.* M. M. Bar-Asher ve A. Kofsky, "L'ascension céleste du gnostique Nusayrite et le voyage nocturne du Prophète Muhammad," M. A. Amir Moezzi, ed., *Le voyage initiatique en terre d'Islam* (Louvain ve Paris, 1996) içinde, s. 133-148.

51 Ayrıntılar için *bkz.* Bar-Asher ve Kofsky, *Nusayri-'Alawi Religion*, s. 111-151, al-Taberani'nin *Majmu' al-a'yad*'ını temel alır; Dussaud, *Histoire*, s. 136-152; Friedman, *The Nusayri-'Alawis*, s. 152-173; Moosa, *Extremist Shiites*, s. 382-397; Halm, *Die islamische Gnosis*, s. 315-355.

Noel (*Lelyeti'l-milad*) bayramlarını kutlarlar. Aleviler, ekmek ve şarap ayini de dahil, Aşai Rabbaniyi de kutlar, ama Şii bir bağlamda ve ışık olarak şarapta tezahür edenin Ali olduğunu savunarak. Nusayri-Alevilerin popüler dini, ağaçların ve pınarların ululanması gibi pagan geleneklerin izlerini de taşır. Nusayriler, Ramazan ayında oruç tutmak ve hacca gitmek gibi dinsel emir ve yasaklara ilişkin de alegorik yorumlar geliştirdiler.[52] Dahası camileri ya da kamusal ibadet mekânları yoktur; dinsel törenlerini özel evlerde, özellikle şeyhlerin ikametgâhında yaparlar.

Daha önce de belirtildiği gibi, Nusayriler yalıtılmışlıklarına son vermek ve Şii köklerini vurgulamak için cemaatin adını 1920'lerin başında değiştirip Aleviler (Arapçası Aleviyyun –Ali'nin peşinden gidenler) yaptı. Suriye'de birçok çağdaş Alevi şeyh, daha önceki Nusayriyye adını korurken, cemaatin Şii kimliğini yeniden dillendirdi. Aslında Alevi, Şii ve İmami terimlerini eşanlamlı kullanıyorlar.[53] Bu arada Alevi şeyhler eğitimlerini giderek daha fazla Oniki İmamcı Şii kurumlarda alıyorlar. Yine de çağdaş Aleviler, en azından Suriye'de, anlaşılan, iki farklı kimlik eğilimini temsil ediyorlar. Esas olarak Ensariye bölgesinde oturan cemaatin daha muhafazakâr mensupları, geleneksel Nusayri öğretilerini ve törelerini savunurken, Caferi olarak bilinen kentli Alevi gruplar Oniki İmamcı Şiilikle özdeşleşiyorlar. Bu gruplar İran'ın ve Arap ülkelerinin Oniki İmamcı Şiileriyle yakın ilişkiler geliştirdi. Ne var ki, bu gelişmelere rağmen, ortaçağda İbn Teymiyye'nin Nusayri düşmanı fetvası, Suudi Arabistan'ın Hanbeli-Selefi çevrelerinde, Suriye'deki ve diğer yerlerdeki Müslüman Kardeşlerin nezdinde hâlâ etkilidir.

---

52 *Bkz.* Moosa, *Extremist Shiites*, s. 409-418; Friedman, *The Nusayri-'Alawis*, s. 130-152.

53 Örneğin *bkz.* Shaykh Mahmud al-Salih, *al-Naba' al-yaqin 'an al-'Alawiyyin* (Lazkiye, 1997), s. 47-49.

KAYNAKÇA

1. Referans eserler

Āghā Buzurg, Muḥammad Muḥsin al-Ṭihrānī, *al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-Shīʿa*. Tehran ve Necef, 1357-1398/1938-1978.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali (ed.), *Dictionnaire du Coran*. Paris, 2007.

Bāmdād, Mahdī, *Sharḥ-i ḥāl-i rijāl-i Īrān*, Tahran, 1347-1350 Şms./1968-1971.

Blois, François de, *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts: The Hamdani Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies*. Londra, 2011.

Bosworth, C. Edmund, *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*. Edinburgh, 1996. Farsça çev., *Silsilahā-yi Islāmī-yi jadīd*, çev. F. Badraʾī. Tahran. 1381 Şms./2002.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*. Weimar, 1898-1902; 2. bs., Leiden, 1943-1949. *Supplementbände*. Leiden, 1937-1942.

Choueiri, Youssef (ed.), *A Companion to the History of the Middle East*. Chichester, UK, 2008.

Conflict and Conquest in the Islamic World: A Historical Encyclopedia, ed. A. Mikaberidze. Santa Barbara, CA, 2011.

Cortese, Delia, *Ismaili and Other Arabic Manuscripts: A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies*, Londra, 2000.

____ *Arabic Ismaili Manuscripts: The Zāhid ʿAlī Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies*, Londra, 2003.

Daftary, Farhad, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*, Londra, 2004.

____ *Historical Dictionary of the Ismailis*, Lanham, MD ve Toronto, 2012.

Encyclopaedia Iranica, ed. E. Yarshater. Londra ve New York, 1982-.

Encyclopaedia Islamica, ed. W. Madelung ve F. Daftary. Leiden, 2008-.

The Encyclopaedia of Islam, ed. M. Th. Houtsma vd 1. bs., Leiden ve Londra, 1913-1938; ayrıca Leiden, 1987.

The Encyclopaedia of Islam, ed. Hamilton A. R. Gibb vd. Yeni (2.) bs., Leiden, 1954-2004.

The Encyclopaedia of Islam, Three, ed. M. Gaborieau vd 3. bs., Leiden, 2007-.

Encyclopaedia of the World of Islam (Dānishnāma-yi Jahān-i Islām), ed. Gholām-ʿAlī Ḥaddād ʿĀdel vd Tahran, 1375 Şms.- /1996-.

Encyclopedia of Religion, ed. M. Eliade. Londra ve New York, 1987; ikinci basım, ed. Lindsay Jones. Farmington Hills, MI, 2005.

Gacek, Adam, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies*, Londra, 1984-1985.

The Great Islamic Encyclopaedia (Dāʾirat al-Maʿārif-i Buzurg-i Islāmī), ed. K. Mūsavī Bujnūrdī. Tahran, 1367 Şms.-/1989-.

An Historical Atlas of Islam, ed. Hugh Kennedy. Leiden, 2002.

al-Ḥusaynī, S. Aḥmad. *Muʾallafāt al-Zaydiyya*. Kum, 1413/1993.

Ivanow, Wladimir, *A Guide to Ismaili Literature*, Londra, 1933.

____ *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*, Tahran, 1963.

Khanbagi, Ramin, *Shiʿi Islam: A Comprehensive Bibliography*, New York, 2006.

Lane-Poole, Stanley, *The Mohammadan Dynasties*, Londra, 1894. Farsça çev., *Ṭabaqāt-i salāṭīn-i Islām*, çev. ʿA. Iqbāl. Tahran, 1312 Şms./1933. Arapça çev. (Farsçadan), *Ṭabaqāt salāṭīn al-Islām*, çev. M. Ṭāhir al-Kaʿabī, Bağdat, 1388/1968.

Leaman, Oliver (ed.), *The Biographical Encyclopaedia of Islamic Philosophy*, Londra, 2006.

Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia, ed. Josef W. Meri, New York ve Londra, 2006.

Modarressi Tabātabāʾi, Hossein, *An Introduction to Shīʿī Law: A Bibliographical Study*, Londra, 1984.

The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, ed. John L. Esposito, Oxford, 2009.

The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, ed. John L. Esposito, Oxford, 1995.

Poonawala, Ismail K, *Biobibliography of Ismāʿīlī Literature*, Malibu, CA, 1977.

The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought, ed. Gerhard Bowering, Princeton, 2013.

Sayyid, Ayman F. *Maṣādir taʾrīkh al-Yaman fiʾl-ʿaṣr al-Islāmī*, Kahire, 1974.

Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967-.
Shorter Encyclopaedia of Islam, ed. Hamilton A. R. Gibb ve J. H. Kramers, Leiden, 1953.
Storey, Charles A., *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*, Londra, 1927-.
Swayd, Samy S., *The Druzes: An Annotated Bibliography*, Kirkland, WA, 1998.
Türkiye Diyanet Vakfi Islām Ansiklopedisi, Istanbul, 1988-.
Zambaur, Eduard K. M. von., *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hannover, 1927; Osnabrück, 1976.

2. Birincil kaynaklar

al-'Abbāsī al-'Alawī, 'Alī b. Muḥammad. *Sīrat al-Hādī ila'l-Ḥaqq Yaḥyā b. al-Ḥusayn*, ed. Suhayl Zakkār. Beyrut, 1392/1972.
'Abd al-Jabbār b. Ahmad al-Hamadhānī. *Tathbīt dalā'il nubuwwat Sayyidnā Muḥammad*, ed. 'Abd al-Karīm 'Uthmān. Beyrut, 1966-1969.
Abu'l-Faraj al-Iṣfahānī, 'Alī b. al-Ḥusayn. *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, ed. A. Ṣaqr. Kahire, 1368/1949.
Abu'l-Fidā, Ismā'īl b. 'Alī. *al-Mukhtaṣar fī akhbār al-bashar*. Kahire, 1325/1907.
Abū Shāma, Shihāb al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Ismā'īl. *Kitāb al-rawḍatayn fī akhbār al-dawlatayn*. Kahire, 1287-1288/1870-1871.
Abū Tammām Yūsuf b. Muḥammad al-Nīsābūrī, *An Ismaili Heresiography: The "Bāb al-shayṭān' from Abū Tammām's Kitāb al-shajara*, ed. ve çev. W. Madelung ve P. E. Walker. Leiden, 1998.
al-Adhanī, Sulaymān. *Kitāb al-bākūra al-Sulaymāniyya fī kashf asrār aldiyāna al-Nuṣayriyya*. Beyrut, [1864]; Beyrut, 1988; Kahire, 1410/1990. Kısmi İngilizce çev. Edward E. Salisbury, "The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit, Disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion, by Sulaimân Effendi of Adhanah: with Copious Extracts," *JAOS*, 8 (1866) içinde, s. 227-308.
Akhbār al-Qarāmiṭa, ed. S. Zakkār. 2. bs., Şam, 1982.
Āmulī, Awliyā' Allāh. *Ta'rīkh-i Rūyān*, ed. M. Sutūda. Tahran, 1348 Şms./1969.
Āmulī, Sayyid Ḥaydar. *Asrār al-sharī'a*, ed. M. Khwājawī. Tahran, 1982.
_____. *Jāmi' al-asrār wa-manba' al-anwār*, *La philosophie Shi'ite*, ed. H. Corbin ve O. Yahya. Tahran ve Paris, 1969 içinde, s. 2-617.

Anthologie des philosophes Iraniens, cilt 1, ed. S. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tahran ve Paris, 1971.

An Anthology of Philosophy in Persia: Cilt 2, *Ismaili Thought in the Classical Age*, ed. S. Hossein Nasr ve M. Aminrazavi. Londra, 2008.

Arabic Texts Concerning the History of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān, ed. W. Madelung. Beyrut, 1987.

ʿArīb b. Saʿd al-Qurṭubī. *Ṣilat taʾrīkh al-Ṭabarī*, ed. Michael J. de Goeje. Leiden, 1897.

al-Ashʿarī, Abuʾl-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl. *Kitāb maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. H. Ritter. Istanbul, 1929-1930.

al-Astarābādī, Muḥammad Amīn. *al-Fawāʾid al-madaniyya*, ed. Nūr al-Dīn Mūsawī. Kum, 2003.

Badr al-Dīn Muḥammad b. Ḥātim al-Yāmī al-Hamdānī. *Kitāb al-simṭ al-ghālī al-thaman*, ed. G. Rex Smith, *The Ayyūbids and Early Rasūlids in Yemen*, cilt 1. Londra, 1974 içinde.

al-Baghdādī, Abū Manṣūr ʿAbd al-Qāhir b. Ṭāhir. *al-Farq bayn al-firaq*, ed. M. Badr. Kahire, 1328/1910. İngilizce çev., *Moslem Schisms and Sects*, bölüm I, çev. K. C. Seelye. New York, 1919; bölüm II, çev. Abraham S. Halkin. Tel Aviv, 1935.

al-Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā. *Ansāb al-ashrāf*, cilt 2, ed. W. Madelung. Beyrut, 2003.

al-Bustī, Abuʾl-Qāsim Ismāʿīl b. Aḥmad. *Min kashf asrār al-Bāṭiniyya wa-ʿiwār madhhabihim*, ed. ʿĀdil Sālim al-ʿAbd al-Jādir, *al-Ismāʿīliyyūn: kashf al-asrār wa-naqd al-afkār*. Kuveyt, 2002 içinde, s. 187-369.

al-Daylamī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Bayān madhhab al-Bāṭiniyya wa-buṭlānih*, ed. R. Strothmann. Istanbul, 1939.

Fidāʾī Khurāsānī, Muḥammad b. Zayn al-ʿĀbidīn. *Kitāb-i hidāyat al-muʾminīn al-ṭālibīn*, ed. Aleksandr A. Semenov. Moskova, 1959.

Firishta, Muḥammad Qāsim Hindū Shāh Astarābādī. *Taʾrīkh-i Firishta*, ed. J. Briggs. Bombay, 1832.

Fūmanī, ʿAbd al-Fattāḥ. *Taʾrīkh-i Gīlān*, ed. M. Sutūda. Tahran, 1349 Şms./1970.

Gardīzī, Abū Saʿīd ʿAbd al-Ḥayy b. al-Ḍaḥḥāk. *Zayn al-akhbār*, ed. ʿA. Ḥabībī. Tahran, 1347 Şms./1968. Kısmi İngilizce çev., *The Ornament of Histories: A History of the Eastern Islamic Lands, AD 650-1041*, çev. C. Edmund Bosworth. Londra, 2011.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Faḍāʾiḥ al-Bāṭiniyya*, ed. ʿAbd al-Raḥmān Badawī. Kahire, 1383/1964. Kısmi

İngilizce çev., Richard J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment*. Boston, 1980 içinde, s. 175-286.

Gīlānī, Mullā Shaykh ʿAlī. *Taʾrīkh-i Māzandarān*, ed. M. Sutūda. Tahran, 1352 Şms./1973.

Gnosis-Texte der Ismailiten, ed. R. Strothmann. Göttingen, 1943.

Ḥāfiẓ Abrū, ʿAbd Allāh b. Luṭf Allāh al-Bihdādīnī. *Majmaʿ al-tawārīkh al-sulṭāniyya: qismat-i khulafāʾ-i ʿAlawiyya-i Maghrib va Miṣr va Nizāriyān va rafiqān*, ed. M. Mudarrisī Zanjānī. Tahran, 1364 Şms./1985.

Ḥamd Allāh Mustawfī Qazwīnī. *Taʾrīkh-i guzīda*, ed. ʿA. Navāʾī. Tahran, 1339 Şms./1960.

al-Ḥāmidī, Ḥātim b. Ibrāhīm. *Tuḥfat al-qulūb wa furjat al-makrūb*, ed. A.Hamdani. Beyrut, 2012.

al-Ḥāmidī, Ibrāhīm b. al-Ḥusayn. *Kitāb kanz al-walad*, ed. M. Ghālib. Wiesbaden, 1971.

Hidāyat, Riḍā Qulī Khān. *Rawḍat al-ṣafā-yi Nāṣirī*. Tahran, 1339 Şms./1960.

al-Ḥillī, al-ʿAllāma Jamāl al-Dīn al-Ḥasan Ibn al-Muṭahhar. *Mabādiʾ al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl*, ed. ʿA. M. ʿAlī. Necef, 1390/1970.

al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *ʿAmal al-ʿāmil fī dhikr ʿulamāʾ Jabal ʿĀmil*. Tahran, 1306 Şms./1927.

_____ *Wasāʾil al-Shīʿa*, ed. ʿA. al-Rabbānī al-Shīrāzī ve M. al-Rāzī. Tahran, 1376-1389/1956-1969.

al-Ḥusaynī, Ṣadr al-Dīn ʿAlī b. Nāṣir. *Akhbār al-dawla al-Saljūqiyya*, ed. M. Iqbāl. Lahore, 1933. İngilizce çev., *The History of the Seljuq State*, çev. C. Edmund Bosworth. Londra ve New York, 2011.

Ibn al-ʿAdīm, Kamāl al-Dīn ʿUmar. *Zubdat al-ḥalab min taʾrīkh Ḥalab*, ed. S. al-Dahhān. Şam, 1951-1968.

Ibn al-Athīr, ʿIzz al-Dīn Abu'l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad. *al-Kāmil fi'lta'rīkh*, ed. Carl J. Tornberg. Leiden, 1851-1876; Beyrut, 1965-1967.

Ibn Bābawayh, Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAlī al-Ṣadūq. *Man lā yaḥḍuruhu'lfaqīh*, ed. Ḥ. M. al-Kharsān. Necef, 1957; ed. ʿAlī Akbar al-Ghaffārī. Tahran, 1392-1394/1972-1975.

Ibn al-Dawādārī, Abū Bakr b. ʿAbd Allāh. *Kanz al-durar wa-jāmiʿ al-ghurar*, cilt 6, ed. Ş. al-Munajjid. Kahire, 1961.

Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, Shihāb al-Dīn Aḥmad. *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, ed. Ayman F. Sayyid. Kahire, 1985.

Ibn Ḥawqal, Abu'l-Qāsim Muḥammad b. ʿAlī. *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, ed. J. H. Kramers. 2. bs., Leiden, 1938-1939. Fransızca çev., *Configuration de la terre*, çev. J. H. Kramers ve G. Wiet. Paris, 1964.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad. *Kitāb al-faṣl fi'l-milal wa'l-ahwā' wa'l-niḥal*. Kahire, 1317-1321/1899-1903.

Ibn ʿInaba, Jamāl al-Dīn Aḥmad b. ʿAlī. *ʿUmdat al-ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib*, ed. M. Ḥ. Āl al-Ṭāliqānī. Necef, 1961.

Ibn Isfandiyār, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Ta'rīkh-i Ṭabaristān*, ed. ʿAbbās Iqbāl. Tahran, 1320 Şms./1941.

Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī al-Ḥanbalī. *Kitāb al-muntaẓam fī ta'rīkh al-mulūk wa'l-umam*, ed. F. Krenkow. Haydarabad, 1357-1362/1938-1943.

Ibn Kathīr, ʿImād al-Dīn Ismāʿīl. *al-Bidāya wa'l-nihāya*. Beyrut, 1988.

Ibn Khallikān, Abu'l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad. *Wafayāt al-aʿyān wa-anbā' abnā' al-zamān*, ed. Iḥsān ʿAbbās. Beyrut, 1968-1972.

Ibn Mujāwir, Jamāl al-Dīn Yūsuf b. Yaʿqūb. *Ta'rīkh al-Mustabṣir*, ed. O. Löfgren. Leiden, 1951-1954.

Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥyā. *Kitāb al-azhār fī fiqh al-a'immat al-aṭhār*. N. p., 1982.

____ *Sharḥ al-azhār fī fiqh al-a'immat al-aṭhār*. Sana, 1973.

Ibn Muyassar, Tāj al-Dīn Muḥammad b. ʿAlī. *Akhbār Miṣr*, ed. Ayman F. Sayyid. Kahire, 1981.

Ibn al-Nadīm, Abu'l-Faraj Muḥammad b. Isḥāq al-Warrāq. *Kitāb al-fihrist*, ed. Gustav Flügel. Leipzig, 1871-1872; ed. M. Riḍā Tajaddud. 2. bs., Tahran, 1973. İngilizce çev., *The Fihrist of al-Nadīm*, çev. Bayard Dodge. New York, 1970.

Ibn al-Qalānisī, Abū Yaʿlā Ḥamza b. Asad. *Dhayl ta'rīkh Dimashq*, ed. Henry F. Amedroz. Leiden, 1908. Fransızca çev., *Damas de 1075 a 1154*, çev. Roger Le Tourneau. Şam, 1952.

Ibn Shahrāshūb, Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAlī. *Kitāb maʿālim al-ʿulamā'*, ed. ʿAbbās Iqbāl. Tahran, 1353/1934.

____ *Manāqib āl Abī Ṭālib*. Bombay, 1313/1896.

Ibn al-Walīd, ʿAlī b. Muḥammad. *Dāmigh al-bāṭil wa-ḥatf al-munāḍil*, ed. M. Ghālib. Beyrut, 1403/1982.

____ *Kitāb al-dhakīra fi'l-ḥaqīqa*, ed. Muḥammad Ḥasan al-Aʿẓamī. Beyrut, 1341/1971.

____ *Tāj al-ʿaqā'id wa-maʿdin al-fawā'id*, ed. ʿĀrif Tāmir. Beyrut, 1967.

Idrīs ʿImād al-Dīn b. al-Ḥasan. *Kitāb zahr al-maʿānī*, ed. M. Ghālib. Beyrut, 1411/1991.

____ *ʿUyūn al-akhbār wa-funūn al-āthār*, vols. 1-7, ed. A. Chleilat vd Şam, 2007-2012. Kısmi İngilizce çev., *The Founder of Cairo:*

The Fatimid Imam-Caliph al-Mu'izz and his Era, çev. S. Jiwa. Londra, 2013.

Ja'far b. Manṣūr al-Yaman. *Kitāb al-'ālim wa'l-ghulām*, ed. ve çev. James W. Morris, *The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue*. Londra, 2001.

al-Janadī, Bahā' al-Dīn Muḥammad b. Yūsuf. *Akhbār al-Qarāmiṭa bi'l-Yaman*, ed. ve çev. H. C. Kay, *Yaman, its Early Mediaeval History*. Londra, 1892 içinde, metin s. 139-152, çeviri s. 191-212.

al-Jawdharī, Abū 'Alī Manṣūr al-'Azīzī. *Sīrat al-ustādh Jawdhar*, ed. M. Kāmil Ḥusayn ve M. 'A. Sha'īra. Kahire. 1954; ed. ve çev. H. Haji, *Inside the Immaculate Portal: A History from Early Fatimid Archives*. Londra, 2012. Fransızca çev., *Vie de l'ustadh Jaudhar*, çev. M. Canard. Cezayir, 1958.

Juwaynī, 'Alā' al-Dīn 'Aṭā-Malik b. Muḥammad. *Ta'rīkh-i jahāngushā*, ed. M. Qazvīnī. Leiden ve Londra, 1912-1937. İngilizce çev., *The History of the World-Conqueror*, çev. John A. Boyle. Manchester, 1958.

Kāshānī, Abu'l-Qāsim 'Abd Allāh b. 'Alī. *Zubdat al-tawārīkh: bakhsh-i Fāṭimiyān va Nizāriyān*, ed. M. T. Dānishpazhūh. 2. bs., Tahran, 1366 Şms./1987.

al-Kashshī, Abū 'Amr Muḥammad b. 'Umar. *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl*, kısaltan Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī, ed. Ḥ. al-Muṣṭafawī. Meşhed, 1348 Şms./1969.

al-Khaṣībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān. *Kitāb al-hidāya al-kubrā*. Beyrut, 1986; ayrıca *Silsilat al-turāth al-'Alawī*, cilt 7 içinde, s. 17-397.

Khayrkhwāh-i Harātī, Muḥammad Riḍā b. Khwāja Sulṭān Ḥusayn. *Taṣnīfāt*, ed. W. Ivanow. Tahran, 1961.

al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. 'Abd Allāh. *Kitāb al-riyāḍ*, ed. 'Ārif Tāmir. Beyrut, 1960.

____ *Majmū'at rasā'il al-Kirmānī*, ed. M. Ghālib. Beyrut, 1403/1983.

____ *al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*, ed. ve çev. Paul E. Walker, *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate*. Londra, 2007.

____ *Rāḥat al-'aql*, ed. M. Kāmil Ḥusayn ve M. Muṣṭafā Ḥilmī. Kahire, 1953.

al-Kulaynī, Abū Ja'far Muḥammad b. Ya'qūb. *al-Uṣūl min al-kāfī*, ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī. 3. bs., Tahran, 1388/1968.

Lāhījī, 'Alī b. Shams al-Dīn. *Ta'rīkh-i Khānī*, ed. M. Sutūda. Tahran, 1352 Şms./1973.

al-Laḥjī, Musallam b. Muḥammad. *The Sīra of Imām Aḥmad b. Yaḥyā al-Nāṣir li-Dīn Allāh, from Musallam al-Laḥjī's Kitāb Akhbār al-Zaydiyya bil-Yaman*, ed. W. Madelung. Exeter, 1990.

Lisān al-Mulk Sipihr, Muḥammad Taqī. *Nāsikh al-tawārīkh: ta'rīkh-i Qājāriyya*, ed. Muḥammad Bāqir Bihbūdī. Tahran, 1344 Şms./1965.

al-Majdū', Ismā'īl b. 'Abd al-Rasūl. *Fahrasat al-kutub wa'l-rasā'il*, ed. 'Alī Naqī Munzavī. Tahran, 1966.

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī. *Biḥār al-anwār*. Tahran, 1376-1392/1956-1972. 110 cilt.

al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad b. 'Alī. *Itti'āẓ al-ḥunafā' bi-akhbār al-a'imma al-Fāṭimiyyīn al-khulafā'*, ed. J. al-Shayyāl ve Muḥammad Ḥ. M. Aḥmad. Kahire, 1387-1393/1967-1973; ed. Ayman F. Sayyid. Şam, 2010. Kısmi İngilizce çev., *Towards a Shi'i Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and the Founding of Cairo, The Reign of the Imam-Caliph al-Mu'izz*, çev. S. Jiwa. Londra, 2009.

____ *Kitāb al-mawā'iẓ wa'l-i'tibār fī dhikr al-khiṭaṭ wa'l-āthār*. Būlāk, 1270/1853-1854.

____ *al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*. Kahire, 1971.

Mar'ashī, Mīr Tīmūr. *Ta'rīkh-i khāndān-i Mar'ashī-yi Māzandarān*, ed. M. Sutūda. 1356 Şms./1977.

Mar'ashī, Ẓahīr al-Dīn. *Ta'rīkh-i Gīlān va Daylamistān*, ed. H. L. Rabino. Rasht, 1330/1912; ed. M. Sutūda. Tahran, 1347 Şms./1968.

____ *Ta'rīkh-i Ṭabaristān va Rūyān va Māzandarān*, ed. M. Ḥ. Tasbīḥī. Tahran, 1345 Şms./1966.

al-Mas'ūdī, Abu'l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn. *Murūj al-dhahab*, ed. ve Fransazca çev. C. Barbier de Meynard ve A. Pavet de Courteille. Paris, 1861-1876.

Ma'ṣūm 'Alī Shāh, Muḥammad Ma'ṣūm Shīrāzī. *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*, ed. Muḥammad Ja'far Maḥjūb. Tahran, 1339-1345 Şms./1960-1966.

Mīrkhwānd, Muḥammad b. Khwāndshāh. *Rawḍat al-ṣafā'*. Tahran, 1338-1339 Şms./1960.

Miskawayh, Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad. *Tajārib al-umam*, ed. ve çev. Henry F. Amedroz ve D. S. Margoliouth, *The Eclipse of the 'Abbāsid Caliphate*. Oxford ve Londra, 1920-1921.

al-Mu'ayyad fi'l-Dīn al-Shīrāzī, Abū Naṣr Hibat Allāh. *al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*, cilt 1 ve 3, ed. M. Ghālib. Beyrut, 1974-1984; cilt 1-3, ed. Ḥātim Ḥamīd al-Dīn. Bombay ve Oxford, 1975-2005.

al-Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Juʿfī (attributed). *Kitāb al-haft waʾl-aẓilla*, ed. ʿĀrif Tāmir ve I. ʿA. Khalīfa. Beyrut, 1960; ed. M. Ghālib. Beyrut, 1964; ayrıca *Silsilat al-turāth al-ʿAlawī*, cilt 6 içinde, s. 290-423.

al-Mufīd, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad. *Kitāb al-Irshād: The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*, çev. Ian K. A. Howard. Londra, 1981.

Mustanṣir biʾllāh II. *Pandiyāt-i jawānmardī*, ed. ve çev. W. Ivanow. Leiden, 1953.

al-Najāshī, Aḥmad b. ʿAlī. *Kitāb al-rijāl*. Bombay, 1317/1899.

Nāṣir-i Khusraw, Ḥakīm Abū Muʿīn. *Kitāb jāmiʿ al-ḥikmatayn*, ed. H. Corbin ve M. Muʿīn. Tahran ve Paris, 1953. İngilizce çev., *Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled*, çev. E. Ormsby. Londra, 2012. Fransızca çev., *Le livre réunissant les deux sagesses*, çev. Isabelle de Gastines. Paris, 1990.

____ *Safar-nāma*, ed. ve çev. Wheeler M. Thackston Jr., *Book of Travels*. Costa Mesa, CA, 2001.

____ *Wajh-i dīn*, ed. G. R. Aʿvānī. Tahran, 1977.

al-Nawbakhtī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā. *Firaq al-Shīʿa*, ed. H. Ritter. Istanbul, 1931. İngilizce çev., *Shīʿa Sects*, çev. Abbas K. Kadhim. Londra, 2007.

al-Nīsābūrī, Aḥmad b. Ibrāhīm. *Kitāb ithbāt al-imāma*, ed. ve çev. Arzina R. Lalani, *Degrees of Excellence: A Fatimid Treatise on Leadership in Islam*. Londra, 2009.

____ *al-Risāla al-mūjaza al-kāfiya fī ādāb al-duʿāt*, ed. ve çev. Verena Klemm ve Paul E. Walker, *A Code of Conduct: A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Ismaili Mission*. Londra, 2011.

Niẓām al-Mulk, Abū ʿAlī Ḥasan b. ʿAlī. *Siyar al-mulūk (Siyāsat-nāma)*, ed. H. Darke. 2. bs., Tahran, 1347 Şms./1968. İngilizce çev., *The Book of Government or Rules for Kings*, çev. H. Darke. 2. bs., Londra, 1978.

Nizārī Quhistānī, Ḥakīm Saʿd al-Dīn b. Shams al-Dīn. *Safar-nāma*, ed. Chingiz G. A. Bayburdi. Tahran, 1391 Şms./2012.

al-Nuʿmān b. Muḥammad, al-Qāḍī Abū Ḥanīfa. *Daʿāʾim al-Islām* ed. Asaf A. A. Fyzee. Kahire, 1951-1961. İngilizce çev., *The Pillars of Islam.*, çev. Asaf A. A. Fyzee, gözde geçiren Ismail K. Poonawala. Yeni Delhi, 2002-2004.

____ *Iftitāḥ al-daʿwa wa-ibtidāʾ al-dawla*, ed. W. al-Qāḍī. Beyrut, 1970; ed. F. Dachraoui. Tunus, 1975. İngilizce çev., *Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire*, çev. H. Haji. Londra, 2006.

____ *Taʾwīl al-daʿāʾim*, ed. Muḥammad Ḥasan al-Aʿẓamī. Kahire, 1967-1972.

al-Nuwayrī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Wahhāb. *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, cilt 25, ed. M. Jābir ʿAbd al-ʿĀl al-Ḥīnī. Kahire, 1404/1984.

al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī. *Al-Ḳāsim b. Ibrāhīm on the Proof of God's Existence. Kitāb al-Dalīl al-Kabīr*, ed. ve çev. B. Abrahamov. Leiden, 1990.

____ *Majmūʿ kutub wa-rasāʾil al-imām al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī, 169-246 H*, ed. ʿAbd al-Karīm A. Jadbān. Sana, 1423/2001.

al-Qummī, Saʿd b. ʿAbd Allāh al-Ashʿarī. *Kitāb al-maqālāt waʾl-firaq*, ed. Muḥammad J. Mashkūr. Tahran, 1963.

Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh. *Jāmiʿ al-tawārīkh: qismat-i Ismāʿīliyān*, ed. M. T. Dānishpazhūh ve M. Mudarrisī Zanjānī. Tahran, 1338 Şms./1959; ed. M. Rawshan. Tahran, 1387 Şms./2008.

____ *Jāmiʿ al-tawārīkh: taʾrīkhi-i āl-i Saljūq*, ed. A. Ateş. Ankara, 1960; ed. M. Rawshan. Tahran, 1386 Şms./2007. İngilizce çev., *The History of the Seljuq Turks from the Jāmiʿ al-Tawārīkh*, çev. Kenneth A. Luther, ed. C. Edmund Bosworth. Richmond, UK, 2001.

al-Rāwandī, Muḥammad b. ʿAlī. *Rāḥat al-ṣudūr*, ed. M. Iqbāl. Londra, 1921.

al-Rāzī, Abū Ḥātim Aḥmad b. Ḥamdān. *Kitāb al-iṣlāḥ*, ed. Ḥ. Mīnūchihr ve M. Muḥaqqiq. Tahran, 1377 Şms./1998.

al-Shahrastānī, Abu'l-Fatḥ Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm. *Kitāb al-milal waʾl-niḥal*, ed. ʿA. M. al-Wakīl. Kahire, 1387/1968. Kısmi İngilizce çev., *Muslim Sects and Divisions*, çev. A. K. Kazi ve J. G. Flynn. Londra, 1984. Fransızca çev., *Livre des religions et des sectes*, çev. D. Gimaret, G. Monnot ve J. Jolivet. Louvain ve Paris, 1986-1993.

al-Shawkānī, Muḥammad b. ʿAlī. *Nayl al-awṭār fī sharḥ muntaqa al-akhbār*. Beyrut, 1989.

____ *al-Sayl al-jarrār al-mutadaffiq ʿalā ḥadāʾiq al-azhār*, ed. M. Zayid. Beyrut, 1985.

Shihāb al-Dīn Shāh al-Ḥusaynī. *Khiṭābāt-i ʿāliya*, ed. H. Ujāqī. Bombay, 1963.

al-Shūshtarī, Qāḍī Nūr Allāh. *Majālis al-muʾminīn*. Tahran, 1375-1376/ 1955-1956.

al-Sijistānī, Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Aḥmad. *Kashf al-maḥjūb*, ed. H. Corbin. Tahran ve Paris, 1949. Kısmi İngilizce çev., *Unveiling of the*

Hidden, çev. H. Landolt, *An Anthology of Philosophy in Persia*: Cilt 2, *Ismaili Thought in the Classical Age*, ed. S. H. Nasr ve M. Aminrazavi. Londra, 2008 içinde, s. 71-129. Fransızca çev., *Le dévoilement des choses cachées*, çev. H. Corbin. Lagrasse, 1988.

____ *Kitāb al-yanābīʿ*, ed. ve çev. H. Corbin, *Trilogie Ismaélienne*. Tahran ve Paris, 1961 içinde, metin s. 1-97, Fransızca çeviri, s. 5-127. İngilizce çev., *The Book of Wellsprings*, çev. Paul E. Walker, *The Wellsprings of Wisdom*. Salt Lake City, 1994 içinde, s. 37-111.

Silsilat al-turāth al-ʿAlawī, ed. Abū Mūsā al-Ḥarīrī ve Shaykh Mūsā. Lübnan, 2006-2010. 10 cilt.

al-Ṭabarānī, Abū Saʿīd Maymūn b. al-Qāsim. *Kitāb al-ḥāwī fī ʿilm al-fatāwā*, *Silsilat al-turāth al-ʿAlawī*, cilt 3 içinde, s. 45-116.

____ *Kitāb majmūʿ al-aʿyād*, ed. R. Strothmann, "Festkalender der Nuṣairier," *Der Islam*, 27 (1944), s. 1-60 ve 27 (1946), s. 161-273; ayrıca *Silsilat al-turāth al-ʿAlawī*, cilt 3 içinde, s. 207-412.

al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr. *Taʾrīkh al-rusul wa'l-mulūk*, ed. Michael J. de Goeje vd. Seri I-III. Leiden, 1879-1901. İngilizce çev. değişik bilim insanları, *The History of al-Ṭabarī*. Albany, NY, 1985-1999.

Taʾrīkh-i Sīstān, ed. M. T. Bahār. Tahran, 1314 Şms./1935. İngilizce çev., *The Tārīkh-i Sīstān*, çev. M. Gold. Roma, 1976.

Trilogie Ismaélienne, ed. ve çev. H. Corbin. Tahran ve Paris, 1961.

al-Ṭūsī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan. *Fihrist kutub al-Shīʿa*, ed. A. Sprenger vd. Kalküta, 1853-1855.

____ *al-Istibṣār*, ed. Ḥasan al-Mūsawī al-Kharsān. Necef, 1375-1376/1955-1957.

____ *Rijāl al-Ṭūsī*, ed. Muḥammad Ṣādiq Āl Baḥr al-ʿUlūm. Necef, 1381/1961.

____ *Tahdhīb al-aḥkām*. Necef, 1380/1960.

al-Ṭūsī, Khwāja Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad. *Akhlāq-i Nāṣirī*, ed. M. Mīnuvī ve ʿA. Ḥaydarī. Tahran, 1360 Şms./1981. İngilizce çev., *The Nasirean Ethics*, çev. George M. Wickens. Londra, 1964.

____ *Rawḍa-yi taslīm*, ed. ve çev. S. J. Badakhchani, *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*. Londra, 2005. Fransızca çev., *La convocation d'Alamut. Somme de philosophie Ismaélienne*, çev. Christian Jambet. Lagrasse, 1996.

____ *al-Risāla fi'l-imāma*, ed. M. T. Dānishpazhūh. Tahran, 1335 Şms./1956.

____ *Sayr va sulūk*, ed. ve çev. S. J. Badakhchani, *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*. Londra, 1998.

____ *Shiʿi Interpretations of Islam: Three Treatises on Theology and Eschatology*, ed. ve çev. S. J. Badakhchani. Londra, 2010.

____ *Tajrīd al-iʿtiqād*, ed. ʿAbbās M. Ḥ. Sulaymān. Kahire, 1996.

ʿUmāra al-Yamanī, Najm al-Dīn b. ʿAlī al-Ḥakamī. *Taʾrīkh al-Yaman*, ed. ve çev. Kay, *Yaman* içinde, metin s. 1-102, çeviri, s. 1-137.

Umm al-kitāb, ed. W. Ivanow, *Der Islam*, 23 (1936) içinde, s. 1-132. İtalyanca çev., *Ummu'l-Kitāb*, çev. P. Filippani-Ronconi. Napoli, 1966. Kısmi Almanca çev., Halın, *Die islamische Gnosis* içinde, s. 113-198. Türkçe çev., İsmail Kaygusuz, *Bir Proto-Alevi Kaynağı, Ummü'l-Kitab*, çev. A. Selman. Istanbul, 2009 içinde, s. 121-258.

Vazīrī, Aḥmad ʿAlī Khān. *Taʾrīkh-i Kirmān*, ed. M. I. Bāstānī Pārīzī. 2. bs., Tahran, 1364 Şms./1985.

William of Tyre. *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, ed. Robert B. C. Huygens. Turnhout, 1986. İngilizce çev., *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, ed. Emily A. Babcock ve A. C. Krey. New York, 1943.

Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim. *Ghāyat al-amānī fī akhbār al-quṭr al-Yamānī*, ed. Saʿīd ʿA. ʿĀshūr. Kahire, 1388/1968.

Yaman, its Early Medieval History, ed. ve çev. Henry C. Kay. Londra, 1892.

Ẓahīr al-Dīn Nīshāpūrī. *Saljūq-nāma*, ed. Ismāʿīl Afshār. Tahran, 1332 Şms./1953; ed. A. H. Morton. Chippenham, 2004.

3. İncelemeler

Abrahamian, Ervand. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton, 1982.

Abrahamov, Binyamin. "Al-Ḳāsim Ibn Ibrāhīm's Theory of the Imamate," *Arabica*, 34 (1987), s. 80-105.

Abu-Izzeddin, Nejla M. *The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society*. Leiden, 1984.

Aga Khan III, Sultan Muhammad (Mahomed) Shah. *The Memoirs of Aga Khan: World Enough and Time*. Londra, 1954.

____ *Aga Khan III: Selected Speeches and Writings of Sir Sultan Muhammad Shah*, ed. K. K. Aziz. Londra, 1997-1998.

Ajami, Fouad. *The Vanished Imam: Musa Al Sadr and the Shia of Lebanon*. Londra, 1986.

Akhavi, Shahrough. *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavī Period*. Albany, NY, 1980.

____ "Contending Discourses in Shi'i Law on the Doctrine of *Wilāyat al-Faqīh*," *Iranian Studies*, 29 (1996), s. 229-268.

Algar, Hamid. *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*. Berkeley, 1969.

____ "The Revolt of Āghā Khān Maḥallātī and the Transference of the Ismā'īlī Imamate to India," *Studia Islamica*, 29 (1969), s. 55-81.

____ "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran," Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Berkeley, 1972 içinde, s. 231-255.

____ "Religious Forces in Eighteenth-and Nineteenth-Century Iran," *The Cambridge History of Iran*: Cilt 7 içinde, s. 705-731.

____ "Religious Forces in Twentieth-Century Iran," *The Cambridge History of Iran*, Volume 7 içinde, s. 732-764.

____ "Maḥallātī, Āghā Khān," *EI²*, cilt 5, s. 1221-1222.

____ "Nuḳtawiyya," *EI²*, cilt 8, s. 114-117.

____ "Āqā Khan," *EIR*, cilt 2, s. 170-175.

____ "Borūjerdī, Ḥosayn Ṭabāṭabā'ī," *EIR*, cilt 4, s. 376-379.

____ "Horufism," *EIR*, cilt 12, s. 483-490.

Ali, S. Mujtaba. *The Origin of the Khojāhs and their Religious Life Today*. Würzburg, 1936.

Alí-de-Unzaga, Omar (ed.). *Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*. Londra, 2011.

Amanat, Abbas. "In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism," S. Amir Arjomand, ed., *Authority and Political Culture in Shi'ism*. Albany, NY, 1988 içinde, s. 98-132.

____ "The Nuqṭawī Movement of Maḥmūd Pisīkhānī and his Persian Cycle of Mystical-Materialism," Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History* içinde, s. 281-297.

____ *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*. Londra, 2009.

Amiji, Hatim M. "The Asian Communities," James Kritzeck ve William H. Lewis, ed., *Islam in Africa*. New York, 1969 içinde, s. 141-181.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali. *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, çev. D. Streight. Albany, NY, 1994.

____ *The Spirituality of Shiʿi Islam: Beliefs and Practices*, çev. Hafiz Karmali. Londra, 2011.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali ve Christian Jambet. *Qu'est-ce que le Shîʿisme?* Paris, 2004.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali vd (ed.). *Le Shīʿisme Imāmite quarante ans apres. Hommage a Etan Kohlberg*. Turnhout, 2009.

Amoretti, Biancamaria Scarcia. "Religion in the Timurid and Safavid Periods," *The Cambridge History of Iran*: Cilt 6 içinde, s. 610-655.

____ *Sciiti nel mondo*. Roma, 1994.

al-ʿAmrī, Ḥusayn ʿAbdullāh. *The Yemen in the 18th and 19th Centuries: A Political and Intellectual History*. Londra, 1985.

Ansari, Hassan, "Abū al-Khaṭṭāb," *EIS*, cilt 2, s. 203-210.

Ansari, Hassan ve Sabine Schmidtke. "The Literary-Religious Tradition among 7th/13th Century Yemenī Zaydīs: The Formation of the Imam al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim (d. 656/1258)," *Journal of Islamic Manuscripts*, 2 (2011), s. 165-222.

Arendonk, Cornelis van. *Les débuts de l'Imāmat Zaidite au Yémen*, çev. J. Ryckmans. Leiden, 1960.

Aringberg-Laanatza, Marianne. "Alevis in Turkey-Alawites in Syria: Similarities and Differences," Olsson vd, ed., *Alevi Identity* içinde, s. 151-165.

Arjomand, Said Amir. "The Office of *Mullā-bāshī* in Shiʿite Iran," *Studia Islamica*, 57 (1983), s. 135-146.

____ *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago, 1984.

____ *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. Oxford, 1988.

____ "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiʿism: A Sociohistorical Perspective," *IJMES*, 28 (1996), s. 491-515; ayrıca Kohlberg, ed., *Shīʿism* içinde, s. 109-133.

____ "Imam *Absconditus* and the Beginning of a Theology of Occultation: Imami Shiʿism *circa* 280-90 A.H./900 A.D.," *JAOS*, 117 (1997), s. 1-12.

____ "Authority in Shiism and Constitutional Development in the Islamic Republic of Iran," Brunner ve Ende, ed., *Twelver Shia* içinde, s. 301-332.

____ "The 1906-07 Iranian Constitution and the Constitutional Debate on Islam," *Journal of Persianate Studies*, 5 (2012), s. 152-174.

____ "Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh Mūsawī," *EI*², cilt 12, Supplement, s. 530-531.

____ (ed.). *Authority and Political Culture in Shi'ism*. Albany, NY, 1988.

Asani, Ali S. *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia*. Londra, 2002.

____ "Creating Tradition through Devotional Songs and Communal Script: The Khojah Isma'ilis of South Asia," Richard Eaton, ed., *India's Islamic Traditions 711-1750, Themes in Indian History*. Yeni Delhi, 2003 içinde, s. 285-310.

____ "From Satpanthi to Ismaili Muslim: The Articulation of Ismaili Khoja Identity in South Asia," Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis* içinde, s. 95-128.

Axworthy, Michael. *The Sword of Persia: Nader Shah from Tribal Warrior to Conquering Tyrant*. Londra, 2006.

Ayoub, Mahmoud. *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shī'ism*. Lahey, 1978.

Aziz, Muhammad Ali. *Religion and Mysticism in Early Islam: Theology and Sufism in Yemen*. Londra, 2011.

Babayan, Kathryn. *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge, MA, 2002.

Bakhash, Shaul. *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*. Londra, 1985.

Bar-Asher, Meir M. "Sur les éléments Chrétiens de la religion Nuṣayrite-'Alawite," *Journal Asiatique*, 289 (2001), s. 185-216.

____ "The Iranian Components of the Nuṣayrī Religion," *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 41 (2003), s. 217-227.

____ "Nusayris," in *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, ed. Josef W. Meri. Londra ve New York, 2006, cilt 2, s. 569-570.

____ "Le rapport de la religion Nuṣayrite-'Alawite au Shi'isme Imamite," M. A. Amir-Moezzi vd, ed., *Le Shī'isme Imāmite quarante ans apres. Hommage a Etan Kohlberg*. Turnhout, 2009 içinde, s. 73-93.

Bar-Asher, Meir M. ve A. Kofsky. *The Nuṣayrī-'Alawī Religion: An Enquiry into its Theology and Liturgy*. Leiden, 2002.

____ "The Nuṣayrī Doctrine of 'Alī's Divinity and the Nuṣayrī Trinity according to an Unpublished Treatise from the 7th/13th Century," Ahmet Y. Ocak, ed., *From History to Theology, Ali in Islamic Beliefs*. Ankara, 2005 içinde, s. 111-147.

Barrucand, Marianne (ed.). *L'Égypte Fatimide, son art et son histoire*. Paris, 1999.

Bashir, Shahzad. *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*. Oxford, 2005.

Bayat, Mangol. *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran*. Syracuse, NY, 1982.

Berkey, Jonathan P. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*. Cambridge, 2003.

Bertel's, Andrey E. *Nasir-i Khosrov i ismailizm*. Moskova, 1959. Farsça çev., *Nāṣir-i Khusraw va Ismā'īliyān*, çev. Y. Āriyanpūr. Tahran, 1346 Şms./1967.

Birge, John. *The Bektashi Order of Dervishes*. Londra, 1965.

Blank, Jonah. *Mullas on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras*. Chicago, 2001.

Bloom, Jonathan M. *Arts of the City Victorious: Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*. New Haven, 2007.

Boivin, Michel. "The Reform of Islam in Ismaili Shī'ism from 1885 to 1957," Françoise "Nalini" Delvoye, ed., *Confluences of Cultures: French Contributions to Indo-Persian Studies*. Yeni Delhi, 1994 içinde, s. 197-216.

____ "Ghulât et Chi'isme Salmanien chez Louis Massignon," Ève Pierunek ve Yann Richard, ed., *Louis Massignon et l'Iran*. Paris ve Leuven, 2000 içinde, s. 61-75.

____ *La rénovation du Shî'isme Ismaélien en Inde et au Pakistan. D'apres les ecrits et les discours de Sulṭān Muḥammad Shah Aga Khan (1902-1954)*. Londra, 2003.

Bosworth, C. Edmund. *Sīstān under the Arabs, from the Islamic Conquest to the Rise of the Ṣaffārids (30-250/651-864)*. Roma, 1968.

____ *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-3)*. Costa Mesa, CA ve New York, 1994.

Bredi, Daniela. "Profilo della communità Sciita del Pakistan," *Oriente Moderno*, 75 (1995), s. 27-75.

Brett, Michael. *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE*. Leiden, 2001.

Browne, Edward G. *The Persian Revolution of 1905-1909*. Cambridge, 1910.

____ *A Literary History of Persia*. Londra ve Cambridge, 1902-1924.

Brunner, Rainer ve W. Ende (ed.). *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History*. Leiden, 2001.

Bryer, David R. W. "The Origins of the Druze Religion," *Der Islam*, 52 (1975), s. 47-84, 239-262 ve 53 (1976), s. 5-27.

Cahen, Claude. "Points de vue sur la 'Révolution Abbāside)'," *Revue Historique*, 230 (1963), s. 295-338; ayrıca *Les Peuples Musulmans dans l'histoire médiévale*. Şam, 1977 içinde, s. 105-160.

____ "Le problème du Shîʿisme dans l'Asie Mineure turque préottomane," Fahd, ed., *Le Shîʿisme Imâmite* içinde, s. 115-129.

____ "Note sur les origines de la communauté Syrienne des Nuṣayris," *Revue des Études Islamique*s, 38 (1970), s. 243-249.

Calder, Norman. "Zakāt in Imāmī Shīʿī Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.," *BSOAS*, 44 (1981), s. 468-480.

____ "Accommodation and Revolution in Imami Shiʿi Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition," *Middle Eastern Studies*, 18 (1982), s. 3-20.

____ "Khums in Imāmī Shīʿī Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.," *BSOAS*, 45 (1982), s. 39-47.

____ "Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imāmī Shīʿī Theory of *Ijtihād*," *Studia Islamica*, 70 (1989), s. 57-78.

____ *Interpretation and Jurisprudence in Medieval Islam*, ed. J. Mojaddedi ve A. Rippin. Aldershot, 2006.

Calmard, Jean. "Mardjaʿ-i Taḳlīd," *EI²*, cilt 6, s. 548-556.

The Cambridge History of Iran: Cilt 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. Richard N. Frye. Cambridge, 1975.

The Cambridge History of Iran: Cilt 5, *The Saljuq and Mongol Periods*, ed. John A. Boyle. Cambridge, 1968.

The Cambridge History of Iran: Cilt 6, *The Timurid and Safavid Periods*, ed. P. Jackson ve L. Lockhart. Cambridge, 1986.

The Cambridge History of Iran: Cilt 7, *From Nadir Shah to the Islamic Republic*, ed. P. Avery, G. Hambly ve C. Melville. Cambridge, 1991.

Canard, Marius. *Miscellanea Orientalia*. Londra, 1973.

____ "Fāṭimids," *EI²*, cilt 2, s. 850-862.

Catafago, Joseph. "Notice sur les Ansériens," *Journal Asiatique*, 4. seri, 11 (1848), s. 149-168.

Chittick, William. "Ibn ʿArabī and his School," S. H. Nasr, ed., *Islamic Spirituality: Manifestations*. Londra, 1991 içinde, s. 49-79.

Cilardo, Agostino. *Diritto ereditario Islamico delle scuole giuridiche Ismailita e Imamita*. Roma ve Napoli, 1993.

____ *Diritto ereditario Islamico delle scuole giuridiche Sunnite (Ḥanafīta, Mālikita, Šāfiʿita e Ḥanbalita) e delle scuole giuridiche Zaydita, Ẓāhirita e Ibāḍita*. Roma ve Napoli, 1994.

Cobban, Helena. "The Growth of Shiʿi Power in Lebanon and its Implications for the Future," Cole ve Keddie, ed., *Shiʿism and Social Protest* içinde, s. 137-155.

Cole, Juan R. "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar," Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran* içinde, s. 33-46.

____ "Shiʿi Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered," *Iranian Studies*, 18 (1985), s. 3-34.

____ *Roots of North Indian Shīʿism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722-1859*. Berkeley, 1988.

____ "Casting Away the Self: The Mysticism of Shaykh Aḥmad al-Aḥsāʾī," Brunner ve Ende, ed., *Twelver Shia* içinde, s. 25-37.

____ *Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shiʿite Islam*. Londra, 2002.

Cole, Juan R. ve Nikki R. Keddie (ed.). *Shiʿism and Social Protest*. New Haven, 1986.

Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge, 2000.

Corbin, Henry. "Confessions extatiques de Mīr Dāmād," in *Mélanges Louis Massignon*. Şam, 1956, cilt 1, s. 331-378.

____ "Au pays de l'imām caché," *Eranos Jahrbuch*, 32 (1963), s. 31-87.

____ "L'initiation Ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe," *Eranos Jahrbuch*, 39 (1970), s. 41-142; ayrıca *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*. Paris, 1983 içinde, s. 81-205.

____ *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques*. Paris, 1971-1972.

____ *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shīʿite Iran*, çev. N. Pearson. Princeton, 1977.

____ "The Ismāʿīlī Response to the Polemic of Ghazālī," Nasr, ed., *Ismāʿīlī Contributions* içinde, s. 67-98.

____ *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, çev. R. Manheim ve James W. Morris. Londra, 1983.

____ *Temple and Contemplation*, çev. Philip Sherrard. Londra, 1986.

____ *Histoire de la philosophie Islamique*. Paris, 1986. İngilizce çev., *History of Islamic Philosophy*, çev. L. Sherrard. Londra, 1993.

____ *L'Imâm caché*. Paris, 2003.

Cortese, Delia ve Simonetta Calderini. *Women and the Fatimids in the World of Islam*. Edinburgh, 2006.

Crone, Patricia. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh, 2004.

____ *From Kavād to al-Ghazālī: Religion, Law and Political Thought in the Near East, c.600-c.1100*. Aldershot, 2005.

____ *From Arabian Tribes to Islamic Empire: Army, State and Society in the Near East c. 600-850*. Aldershot, 2008.

____ *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*. Cambridge, 2012.

____ "Mawlā: II. In Historical and Legal Usage," *EI²*, cilt 6, s. 874-882.

____ "'Uthmāniyya," *EI²*, cilt 10, s. 952-954.

Crone, Patricia ve M. Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge, 1986.

Dabashi, Hamid. "The Philosopher/Vizier: Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and the Isma'ilis," Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History* içinde, s. 231-245.

____ "Mīr Dāmād and the Founding of the 'School of Isfahan,'" S. H. Nasr ve O. Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy*. Londra, 2001, cilt 1 içinde, s. 597-634.

Dachraoui, Farhat. *Le califat Fatimide au Maghreb (296-365 H./909-975 Jc.)*. Tunus, 1981.

Daftary, Farhad. *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*. 2. bs., Cambridge, 2007.

____ "The Earliest Ismā'īlīs," *Arabica*, 38 (1991), s. 214-245; ayrıca Kohlberg, ed., *Shī'ism* içinde, s. 235-266; ayrıca P. Luft ve C. Turner, ed., *Shi'ism: Critical Concepts in Islamic Studies*, Cilt I: *Origins and Evolution*. Londra, 2008 içinde, s. 132-157.

____ "A Major Schism in the Early Ismā'īlī Movement," *Studia Islamica*, 77 (1993), s. 123-139.

____ *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis*. Londra, 1994. Fransızca çev., *Légendes des Assassins*, çev. Z. Rajan-Badouraly. Paris, 2007. Farsça çev., *Afsānahā-yi ḥashāshīn*, çev. F. Badra'ī. Tahran, 1376 Şms./1997. Rusça çev., *Legendy ob Assasinakh*, çev. L. R. Dodykhudoeva. Moskova, 2009. Türkçe çev., *Alamut Efsanelari*, çev. Ö. Çelebi. Ankara, 2008.

____ *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community*. Edinburgh, 1998. Arapça çev., *Mukhtaṣar ta'rīkh al-Ismā'īliyyīn*, çev. S. al-Qaṣīr. Şam ve Beyrut, 2001. Fransızca çev., *Les Ismaéliens*, çev. Z. Rajan-Badouraly. Paris, 2003. almanca çev., *Kurze Geschichte der Ismailiten*, çev. K. Maier. Würzburg, 2003. İtalyanca çev., *Gli Ismailiti* çev. A. Straface. Venedik, 2011. Farsça çev., *Mukhtaṣarī dar ta'rīkh-i Ismā'īliyya*, çev. F. Badra'ī. Tahran, 1378 Şms./1999. Portekizce çev., *Breve história dos*

Ismaelitas, çev. P. J. de Sousa Pinto. Lizbon, 2003. Rusça çev., *Kratkaya istoriya ismaʿilizma*, çev. L. R. Dodykhudoeva ve L. N. Dodkhudoeva. Moskova, 2003.

____ "Sayyida Ḥurra: The Ismāʿīlī Ṣulayḥid Queen of Yemen," Gavin R. G. Hambly, ed., *Women in the Medieval Islamic World*. New York, 1998 içinde, s. 117-130.

____ "Ismāʿīlī-Sufi Relations in Early Post-Alamūt and Safavid Persia," L. Lewisohn ve D. Morgan, ed., *The Heritage of Sufism*: Cilt III, *Late Classical Persianate Sufism (1501-1750)*. Oxford, 1999 içinde, s. 275-289.

____ "Intellectual Life among the Ismailis: An Overview," F. Daftary, ed., *Intellectual Traditions in Islam*. Londra, 2000 içinde, s. 87-111.

____ *Ismailis in Medieval Muslim Societies*. Londra, 2005.

____ "'Alī in Classical Ismaili Theology," Ahmet Y. Ocak, ed., *From History to Theology, Ali in Islamic Beliefs*. Ankara, 2005 içinde, s. 59-82.

____ "The 'Order of the Assassins': J. von Hammer and the Orientalist Misrepresentations of the Nizari Ismailis," *Iranian Studies*, 39 (2006), s. 71-81.

____ "Ismaili History and Literary Traditions," H. Landolt, S. Sheikh ve K. Kassam, ed., *An Anthology of Ismaili Literature*. Londra, 2008 içinde, s. 1-29.

____ "Sinān and the Nizārī Ismailis of Syria," Daniela Bredi vd, ed., *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*. Roma, 2008 içinde, s. 489-500.

____ "Al-Qāḍī al-Nuʿmān, Ismāʿīlī Law and Imāmī Shīʿism," M. A. Amir-Moezzi vd (ed.), *Le Shīʿisme Imāmite quarante ans apres. Hommage a Etan Kohlberg*. Turnhout, 2009 içinde, s. 179-186.

____ "Religious Identity, Dissimulation and Assimilation: The Ismaili Experience," Y. Suleiman, ed., *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*. Edinburgh, 2010 içinde, s. 47-61.

____ "Hidden Imams and Mahdis in Ismaili History," Bruce D. Craig, ed., *Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker*. Chicago, 2010 içinde, s. 1-22.

____ "Varieties of Islam," *The New Cambridge History of Islam:* Cilt 4, *Islamic Culture and Societies to the End of the Eighteenth Century*, ed. R. Irwin. Cambridge, 2010 içinde, s. 105-141.

____ "Rāshid al-Dīn Sinān," *EI*², cilt 8, s. 442-443.

____ "'Alids," *EI*³, 2008-2, s. 78-81.
____ "Carmatians," *EIR*, cilt 4, s. 823-832.
____ "Ḥasan Ṣabbāḥ," *EIR*, cilt 12, s. 34-37.
____ "Isma'ilism," *EIR*, cilt 14, s. 173-195.
____ "Assassins," *EIS*, cilt 3, s. 911-914.
____ "Assassins," *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. John L. Esposito. Oxford, 2009, cilt 1 içinde, s. 227-229.
____ "Aga Khan," *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. G. Bowering. Princeton, 2013 içinde, s. 22-23.
____ (ed.). *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. Cambridge, 1996.
____ (ed.). *A Modern History of the Ismailis: Continuity and Change in a Muslim Community*. Londra, 2010.
____ ve Zulfikar Hirji. *The Ismailis: An Illustrated History*. Londra, 2008.
____ ve Joseph W. Meri (ed.). *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*. Londra, 2003.
____ ve Azim Nanji. "What is Shiite Islam?," Vincent J. Cornell, ed., *Voices of Islam:* Cilt 1, *Voices of Tradition*. Westport, CT, 2007 içinde, s. 217-244.
Daiber, Hans. "Al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn," *EI*², cilt 10, s. 746-750.
Dakake, Maria M. *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*. Albany, NY, 2007.
Daniel, Elton L. *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, 747-820*. Minneapolis, MN, 1979.
Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburgh, 1966.
De Smet, Daniel. *La quiétude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose Ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamîd ad-Dîn al-Kirmânî (Xe/XIes.)*. Leuven, 1995.
____ *La philosophie Ismaélienne: un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*. Paris, 2012.
Donaldson, Dwight M. *The Shi'ite Religion*. Londra, 1933.
Donner, Fred M. "Modern Approaches to Early Islamic History," *The New Cambridge History of Islam:* Cilt 1, *The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*, ed. Chase F. Robinson. Cambridge, 2010 içinde, s. 625-647.
Dresch, Paul. *Tribes, Government, and History in Yemen*. Oxford, 1993.
____ *A History of Modern Yemen*. Cambridge, 2002.

Dumasia, Naoroji M. *The Aga Khan and His Ancestors: A Biographical and Historical Sketch*. Bombay, 1939; Yeni Delhi, 2008.

Dussaud, René. *Histoire et religion des Noṣairîs*. Paris, 1900.

Eboo Jamal, Nadia. *Surviving the Mongols: Nizārī Quhistānī and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*. Londra, 2002.

Ebrahimi, Zeinolabedin. "al-Aḥsā'ī," *EIS*, cilt 3, s. 362-367.

El-Bizri, Nader (ed.). *The Ikhwān al-Ṣafā' and their Rasā'il: An Introduction*. Oxford, 2008.

Emerson, John, "Chardin," *EIR*, cilt 5, s. 369-377.

Enayat, Hamid. "Iran: Khumayni's Concept of the "Guardianship of the Jurist"", J. Piscatori, ed., *Islam and the Political Process*. Cambridge, 1982 içinde, s. 160-180.

Engineer, Ali Asghar. *The Bohras*. Yeni Delhi, 1980.

Eschragi, Armin. "Kāẓem Rašti," *EIR*, cilt 16, s. 201-205.

van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Berlin ve New York, 1991-1997.

Faghfoory, Mohammad. "Ulama-State Relations in Iran: 1921-1941," *IJMES*, 19 (1987), s. 413-432.

Fahd, Toufic (ed.). *Le Shî'isme Imâmite. Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*. Paris, 1970.

Filippani-Ronconi, Pio. *Ismaeliti ed "Assassini,"* Milano, 1973.

Firro, Kais. *A History of the Druzes*. Leiden, 1992.

Fischer, Michael M. J. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, MA, 1980.

Friedman, Yaron. "al-Ḥusayn ibn Hamdān al-Khaṣībī: A Historical Biography of the Founder of the Nuṣayrī-'Alawite Sect," *Studia Islamica*, 93 (2001), s. 91-112.

____ "Ibn Taymiyya's *Fatāwa* against the Nuṣayrī-'Alawī Sect," *Der Islam*, 82 (2005), s. 349-363.

____ *The Nuṣayrī-'Alawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*. Leiden, 2010.

Frischauer, Willi. *The Aga Khans*. Londra, 1970.

Frye, Richard N. *The Golden Age of Persia*. Londra, 1975.

Fyzee, Asaf A. A. *Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan*. Oxford, 1965.

____ "The Ismā'īlīs," Arthur J. Arberry, ed., *Religion in the Middle East:* Cilt 2, *Islam*. Cambridge, 1969 içinde, s. 318-329.

____ "Bohorās," *EI²*, cilt 1, s. 1254-1255.

Gabrieli, Francesco. *Al-Ma'mūn e gli 'Alidi*. Leipzig, 1929.

Ghani, Cyrus. *Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Collapse to Pahlavi Rule*. Londra, 1998.

Gheisari, Ehsan. "Akhbāriyya," *EIS*, cilt 3, s. 407-412.

Gleave, Robert. *Inevitable Doubt: Two Theories of Shīʿī Jurisprudence*. Leiden, 2000.

____ *Scripturalist Islam: The History and Doctrine of the Akhbārī Shīʿī School*. Leiden, 2007.

____ "Shīʿism," Choueiri, ed., *A Companion to the History of the Middle East* içinde, s. 87-105.

____ "Compromise and Conciliation in the Akhbārī-Uṣūlī Dispute: Yūsuf al-Baḥrānī's Assessment of ʿAbd Allāh al-Samāhījī's *Munyat al-Mumārisīn*," Alí-de-Unzaga, ed., *Fortresses of the Intellect* içinde, s. 491-519.

____ "ʿAlī b. Abī Ṭālib," *EI*^{3}, 2008-2, s. 62-71.

Gobillot, Geneviève. *Les Chiites*. Turnhout, 1998.

Goddard, Hugh. *A History of Christian-Muslim Relations*. Edinburgh ve Chicago, 2000.

Goldberg, Jacob. "The Shiʿi Minority in Saudi Arabia," Cole ve Keddie, ed., *Shiʿism and Social Protest* içinde, s. 230-246.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. A. ve R. Hamori. Princeton, 1981.

Guyard, Stanislas. "Le Fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Nosairis," *Journal Asiatique*, 6. seri, 18 (1871), s. 158-198.

Haider, Najam. *The Origins of the Shīʿa: Identity, Ritual and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa*. Cambridge, 2011.

Hairi, Abdul-Hadi. *Shīʿism and Constitutionalism in Iran*. Leiden, 1977.

____ "Burūdjirdī," *EI*^{2}, cilt 12, Ek, s. 157-158.

Ḥakīmiyān, Abu'l-Fatḥ. *ʿAlawiyān-i Ṭabaristān*. Tahran, 1348 Şms./1969.

Halın, Heinz. *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya: Eine Studie zur islamischen Gnosis*. Wiesbaden, 1978.

____ "'Das Buch der Schatten'. Die Mufaḍḍal-Tradition der Ġulāt und die Ursprünge des Nuṣairiertums," *Der Islam*, 55 (1978), s. 219-266.

____ *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die ʿAlawiten*. Zurich ve Munich, 1982.

____ *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, çev. M. Bonner. Leiden, 1996.

____ "The Ismaʿili Oath of Allegiance (*ʿahd*) and the "Sessions of Wisdom" (*majālis al-ḥikma*) in Fatimid Times," Daftary, ed., *Mediaeval Ismaʿili History* içinde, s. 91-115.

____ *The Fatimids and their Traditions of Learning*. Londra, 1997.

____ *Shi'a Islam: From Religion to Revolution*, çev. A. Brown. Princeton, 1997.

____ *Die Kalifen von Kairo: Die Fatimiden in Ägypten 973-1074*. Munich, 2003.

____ *Shi'ism*, çev. J. Watson ve M. Hill. 2. bs., Edinburgh, 2004.

____ "Nuṣayriyya," *EI²*, cilt 8, s. 145-148.

Hamblin, William ve Daniel C. Peterson. "Zaydīyah," *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. John L. Esposito. Oxford, 2009, cilt 6 içinde, s. 45-47.

Hamdani, Abbas. "The Dā'ī Ḥātim Ibn Ibrāhīm al-Ḥāmidī (d. 596 H./1199 A.D.) and his Book *Tuḥfat al-Qulūb*," *Oriens*, 23-24 (1970-1971), s. 258-300.

____ "Evolution of the Organisational Structure of the Fāṭimī Da'wah: The Yemeni and Persian Contribution," *Arabian Studies*, 3 (1976), s. 85-114.

al-Hamdānī, Ḥusayn F. *al-Ṣulayḥiyyūn wa'l-ḥaraka al-Fāṭimiyya fi'l-Yaman*. Kahire, 1955.

____ (ed. ve çev.) *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*. Kahire, 1958.

Hamdani, Sumaiya A. *Betweeen Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood, Qadi al-Nu'man and the Construction of Fatimid Legitimacy*. Londra, 2006.

al-Ḥarīrī, Abū Mūsā. *al-'Alawiyyūn al-Nuṣayriyyūn*. Beyrut, 1980.

Hawting, Gerald R. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*. 2. bs., Londra, 2000.

____ "al-Mukhtār b. Abī 'Ubayd," *EI²*, cilt 7, s. 521-524.

Haykel, Bernard. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani*. Cambridge, 2003.

____ "al-Shawkani, Muhammad b. 'Ali (1760-1834)," *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. G. Bowering. Princeton, 2013 içinde, s. 506-507.

Haykel, Bernard ve A. Zysow. "What Makes a *Maḏhab* a *Maḏhab*: Zaydī Debates on the Structures of Legal Authority," *Arabica*, 59 (2012), s. 332-371.

Heine, Peter. "Aspects of the Social Structure of Shiite Society in Modern Iraq," Brunner ve Ende, ed., *Twelver Shia* içinde, s. 87-93.

al-Ḥibshī, 'Abd Allāh. *al-Ṣūfiyya wa'l-fuqahā' fi'l-Yaman*. Sana, 1396/1976.

____ *Mu'allafāt ḥukkām al-Yaman*, ed. Elke Niewöhner-Eberhard. Wiesbaden, 1979.

Hillenbrand, Carole. "The Power Struggle between the Saljuqs and the Ismaʿilis of Alamūt, 487-518/1094-1124: The Saljuq Perspective," Daftary, ed., *Mediaeval Ismaʿili History* içinde, s. 205-220.

____ *The Crusades: Islamic Perspectives*. Edinburgh, 1999.

Hinds, Martin. *Studies in Early Islamic History*, ed. J. Bacharach vd Princeton, 1996.

Hodgson, Marshall G. S. "How Did the Early Shīʿa Become Sectarian?," *JAOS*, 75 (1955), s. 1-13; ayrıca Kohlberg, ed., *Shīʿism* içinde, s. 3-15.

____ *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizārī Ismāʿīlīs against the Islamic World*. Lahey, 1955; New York, 1980; Philadelphia, 2005.

____ "The Ismāʿīlī State," *The Cambridge History of Iran:* Cilt 5 içinde, s. 422-482.

____ *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago, 1974.

____ "Durūz," *EI*², cilt 2, s. 631-634.

Hollister, John N. *The Shiʿa of India*. Londra, 1953; Yeni Delhi, 1979.

Hourani, Albert. *Islam in European Thought*. Cambridge, 1991.

Howard, Ian K. A. "Shīʿī Theological Literature," M. J. L. Young vd, ed., *Religion, Learning and Science in the ʿAbbasid Period*. Cambridge, 1990 içinde, s. 16-32.

Hunsberger, Alice C. *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. Londra, 2000.

Hussain, Jassim M. *The Occultation of the Twelfth Imam: A Historical Background*. Londra, 1982.

Iqbāl, ʿAbbās. *Khāndān-i Nawbakhtī*. 2. bs., Tahran, 1345 Şms./1966.

Ivanow, Wladimir. "Notes sur l'Ummu'l-kitab des Ismaëliens de l'Asie Centrale," *Revue des Études Islamiques*, 6 (1932), s. 419-481.

____ *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. Londra, 1942.

____ *The Alleged Founder of Ismailism*. Bombay, 1946.

____ "Ismāʿīlīya," *Shorter Encyclopaedia of Islam* içinde, s. 179-183.

Jaʿfariyān, Rasūl. *Ta'rīkh-i tashayyuʿ dar Īrān*. Tahran, 1386 Şms./2007.

Jafri, S. Husain M. *Origins and Early Development of Shīʿa Islam*. Londra, 1979.

____ "Twelver-Imam Shīʿism," S. Hossein Nasr, ed., *Islamic Spirituality: Foundations*. Londra, 1987 içinde, s. 160-178.

Jambet, Christian. *La grande résurrection d'Alamut. Les formes de la liberté dans le Shîʿisme Ismaélien*. Lagrasse, 1990.

Juynboll, G. H. A. "The Qurrāʾ in Early Islamic History," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 16 (1973), s. 113-129.

Kassam, Tazim R. *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Ismāʿīlī Muslim Saint, Pīr Shams*. Albany, NY, 1995.

Kassam, Zayn R. "The Gender Policies of Aga Khan III and Aga Khan IV," Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis* içinde, s. 247-264.

Katouzian, Homa. *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis*. Londra, 2000.

Kazemi, Farhad. "State and Society in the Ideology of the Devotees of Islam," *State, Culture and Society*, 1 (1985), s. 118-135.

____ "Fedāʾīān-e Eslām," *EIR*, cilt 9, s. 470-474.

Kazemi Moussavi, Ahmad. "The Establishment of the Position of *Marjaʿiyyat-i Taqlid* in the Twelver-Shiʿi Community," *Iranian Studies*, 18 (1985), s. 35-51.

____ *Religious Authority in Shiʿite Islam*. Kuala Lumpur, 1996.

Keddie, Nikkie R. *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892*. Londra, 1966.

____ *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*. New Haven, 1981.

____ (ed.). *Religion and Politics in Iran: Shiʿism from Quietism to Revolution*. New Haven, 1983.

Keddie, Nikki R. ve E. Hooglund (ed.). *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*. Ann Arbor, MI, 1982.

Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates*. Londra, 1989.

Khan, Dominique-Sila. *Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the Ismailis in Rajasthan*. Yeni Delhi, 1997.

____ *Crossing the Threshold: Understanding Religious Identities in South Asia*. Londra, 2004.

Khan, M. S. "The Early History of Zaydī Shīʿism in Daylamān and Gīlān," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 125 (1975), s. 301-314; ayrıca Kohlberg, ed., *Shīʿism* içinde, s. 221-234.

Khumaynī, Āyatullāh Rūḥullāh. *Ḥukūmat-i Islāmī yā vilāyat-i faqīh*. Necef, 1391/1971. İngilizce çev., "Islamic Government," R. Khumaynī, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, çev. H. Algar. Berkeley, 1981 içinde, s. 25-166.

King, James R. "Zaydī Revival in a Hostile Republic: Competing Identities, Loyalties and Visions of State in Republican Yemen," *Arabica*, 59 (2012), s. 404-445.

Kiyā, Ṣādiq. *Nuqṭawiyān yā Pasīkhāniyān*. Tahran, 1320 Şms./1941.

Klemm, Verena. "Die vier *Ṣufarā'* des Zwölften Imām. Zur formativen Periode der Zwölferšī'a," *Die Welt des Orients*, 15 (1984), s. 126-143. İngilizce çev., "The Four *Ṣufarā'* of the 'Iwelfth Imam: On the Formative Period of the 'Iwelver Shī'a," Kohlberg, ed., *Shī'ism* içinde, s. 135-152.

____ *Memoirs of a Mission: The Ismaili Scholar, Statesman and Poet al-Mu'ayyad fi'l-Dīn al-Shīrāzī*. Londra, 2003.

Kohlberg, Etan. "Some Imāmī-Shī'ī Views on *taqiyya*," *JAOS*, 95 (1975), s. 395-402.

____ "The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of *jihād*," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 126 (1976), s. 64-86.

____ "From Imāmiyya to Ithnā-'Ashariyya," *BSOAS*, 39 (1976), s. 521-534.

____ "Some Zaydī Views on the Companions of the Prophet," *BSOAS*, 39 (1976), s. 91-98.

____ "Aspects of Akhbari Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," N. Levtzion ve J. O. Voll, ed., *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*. Syracuse, NY, 1987 içinde, s. 133-160.

____ *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*. Aldershot, 1991.

____ "Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion," Hans G. Kippenberg ve Guy G. Stroumsa, ed., *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. Leiden, 1995 içinde, s. 345-380.

____ "Mūsā al-Kāẓim," *EI²*, cilt 7, s. 645-648.

____ (ed.). *Shī'ism*. Aldershot, 2003.

Krieger, Bella Tendler "Marriage, Birth, and *bāṭinī ta'wīl*: A Study of Nuṣayrī Initiation Based on the *Kitāb al-Ḥāwī fī 'ilm al-fatāwī* of Abū Sa'īd Mayınūn al-Ṭabarānī," *Arabica*, 58 (2011), s. 53-75.

Lalani, Arzina R. *Early Shī'ī Thought: The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*. Londra, 2000.

Lambton, Ann K. S. "The Tobacco Régie: Prelude to Revolution," *Studia Islamica*, 22 (1965), s. 119-157 ve 23 (1966), s. 71-90.

____ "A Nineteenth Century View of *jihād*," *Studia Islamica*, 32 (1970), s. 181-192.

____ "The Persian ʿUlamā and Constitutional Reform," Fahd, ed., *Le Shîʿisme Imâmite* içinde, s. 245-269.

____ *Qajar Persia: Eleven Studies*. Londra, 1987.

Landolt, Hermann. "Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (597/1201-672/1274), Ismāʿīlism and Ishrāqī Philosophy," N. Pourjavady ve Ž. Vesel, ed., *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, philosophe et savant du XIIIe siecle*. Tahran, 2000 içinde, s. 13-30.

____ "ʿAṭṭār, Sufism, and Ismailism," in L. Lewisohn and Ch. Shackle, ed., *ʿAṭṭār and the Persian Sufi Tradition: The Art of Spiritual Flight*. Londra, 2006, s. 3-26.

Laoust, Henri. *Les schismes dans l'Islam*. Paris, 1965.

Lewis, Bernard. *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. Londra, 1967.

____ *Studies in Classical and Ottoman Islam (7th-16th Centuries)*. Londra, 1976.

Lewisohn, Leonard. "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Niʿmatullāhī Order: Persecution, Revival and Schism," *BSOAS*, 61 (1998), s. 439-453.

____ "Sufism and Ismāʿīlī Doctrine in the Persian Poetry of Nizārī Quhistānī (645-721/1247-1321)," *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 41 (2003), s. 229-251.

Lewisohn, Leonard ve David Morgan (ed.). *The Heritage of Sufism*: Cilt III, *Late Classical Persianate Sufism (1501-1750)*. Oxford, 1999.

Litvak, Meir. *Shiʿi Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The 'Ulama' of Necefand Karbala'*. Cambridge, 1998.

____ "Madrasa and Learning in Nineteenth-Century Necef and Karbalā'," Brunner ve Ende, ed., *Twelver Shia*, s. 58-78.

Lockhart, Laurence. *The Fall of the Ṣafavī Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*. Cambridge, 1958.

Lokhandwalla, Şms. T. "The Bohras, a Muslim Community of Gujarat," *Studia Islamica*, 3 (1955), s. 117-135.

MacEoin, D. "Shaykhiyya," *EI²*, cilt 9, s. 403-405.

Madelung, Wilferd. "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre," *Der Islam*, 37 (1961), s. 43-135.

____ *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin, 1965.

____ "Abū Isḥāq al-Ṣābī on the Alids of Ṭabaristān and Gīlān," *Journal of Near Eastern Studies*, 26 (1967), s. 17-56.

____ "The Alid Rulers of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān," *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici, Ravello, 1966*. Napoli, 1967 içinde, s. 483-492.

____ "Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur," *Der Islam*, 43 (1967), s. 37-52. İngilizce çev., "Some Remarks on the Imāmī Firaq-Literature," Kohlberg, ed., *Shīʿism* içinde, s. 153-167.

____ "Imāmism and Muʿtazilite Theology," Fahd, ed., *Le Shîʿisme Imâmite* içinde, s. 13-30.

____ "The Minor Dynasties of Northern Iran," *The Cambridge History of Iran:* Cilt 4 içinde, s. 198-249.

____ "The Sources of Ismāʿīlī Law," *Journal of Near Eastern Studies*, 35 (1976), s. 29-40.

____ "Aspects of Ismāʿīlī Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being," Nasr, ed., *Ismāʿīlī Contributions* içinde, s. 51-65.

____ "The Shiite and Khārijite Contribution to Pre-Ashʿarite *Kalām*," P. Morewedge, ed., *Islamic Philosophical Theology*. Albany, NY, 1979 içinde, s. 120-139.

____ "New Documents Concerning al-Maʾmūn, al-Faḍl b. Sahl and ʿAlī al-Riḍā," W. al-Qāḍī, ed., *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān ʿAbbās*. Beyrut, 1981 içinde, s. 333-346

____ "Shiite Discussions on the Legality of the *Kharāj*," R. Peters, ed., *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*. Leiden, 1981 içinde, s. 193-202.

____ "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam," *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*. Paris, 1982 içinde, s. 163-173.

____ "Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī's Ethics between Philosophy, Shiʿism, and Sufism," Richard G. Hovannisian, ed., *Ethics in Islam*. Malibu, CA, 1985 içinde, s. 85-101.

____ *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. Londra, 1985.

____ *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY, 1988.

____ "Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Muʿtazilism," *On Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies Presented to Oscar Löfgren on his Ninetieth Birthday 13 May 1988 by Colleagues and Friends*. Stockholm, 1989 içinde, s. 39-48.

____ "The *Hāshimiyyāt* of al-Kumayt and Hāshimī Shiʿism," *Studia Islamica*, 70 (1989), s. 5-26; ayrıca Kohlberg, ed., *Shīʿism* içinde, s. 87-108.

____ "The Origins of the Yemenite *Hijra*," A. Jones, ed., *Arabicus Felix: Luminosus Britannicus. Essays in Honour of A. F. L. Beeston on his Eightieth Birthday*. Reading, 1991 içinde, s. 25-44.

____ *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*. Hampshire, UK, 1992.

____ "The Fatimids and the Qarmaṭīs of Baḥrayn," Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History* içinde, s. 21-73.

____ *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge, 1997.

____ "'Abd Allāh b. 'Abbās and Shi'ite Law," U. Vermeulen ve J. M. F. Van Reeth, ed., *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society*. Leuven, 1998 içinde, s. 13-25.

____ "Zaydī Attitudes to Sufism," F. de Jong ve B. Radtke, ed., *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden, 1999 içinde, s. 124-144.

____ "Shī'ism in the Age of the Rightly-Guided Caliphs," L. Clarke, ed., *Shī'ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions*, Binghamton, NY, 2001 içinde, s. 9-18.

____ "Al-Mahdī al-Ḥaqq, al-Ḫalīfa ar-Rašīd und die Bekehrung der Dailamiten zur Šī'a," H. Biesterfeldt ve V. Klemm, ed., *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*. Würzburg, 2012 içinde, s. 115-123.

____ *Studies in Medieval Shi'ism*, ed. S. Schmidtke. Farnham, UK, 2012.

____ "Imāma," *EI²*, cilt 3, s. 1163-1169.

____ "Ismā'īliyya," *EI²*, cilt 4, s. 198-206.

____ "Ḳarmaṭī," *EI²*, cilt 4, s. 660-665.

____ "al-Mahdī," *EI²*, cilt 5, s. 1230-1238.

____ "Makramids," *EI²*, cilt 6, s. 191-192.

____ "al-Manṣūr Bi'llāh, al-Ḳāsim b. 'Alī," *EI²*, cilt 6, s. 435-436.

____ "Muṭarrifiyya," *EI²*, cilt 7, s. 772-773.

____ "al-Rassī, al-Ḳāsim b. Ibrāhīm," *EI²*, cilt 8, s. 453-454.

____ "Shī'a," *EI²*, cilt 9, s. 420-424.

____ "Zayd b. 'Alī," *EI²*, cilt 11, s. 473-474.

____ "Zaydiyya," *EI²*, cilt 11, s. 477-481.

____ "Akhbāriyya," *EI²*, cilt 12, Supplement, s. 56-57.

____ "al-Hādī ila'l-Ḥaḳḳ," *EI²*, cilt 12, Supplement, s. 334-335.

____ "'Alī al-Reżā," *EIR*, cilt 1, s. 877-880.

____ "'Alids," *EIR*, cilt 1, s. 881-886.

____ "Dā'ī ela'l-Ḥaqq," *EIR*, cilt 6, s. 595-597.

____ "Daylamites: ii. In the Islamic Period," *EIR*, cilt 7, s. 343-347.

____ "Ḥosayn b. 'Alī," *EIR*, cilt 12, s. 493-498.

Mallat, Chibli. *Shi'i Thought from the South of Lebanon*. Oxford, 1988.

Marquet, Yves. "Ikhwān al-Ṣafā'," *EI²*, cilt 3, s. 1071-1076.

Martin, Vanessa. *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906*. Londra, 1989.

Masselos, James C. "The Khojas of Bombay: The Defining of Formal Membership Criteria during the Nineteenth Century," I. Ahmad, ed., *Caste and Social Stratification among Muslims in India*. Yeni Delhi, 1973 içinde, s. 1-20.

Massignon, Louis. "Esquisse d'une bibliographie Qarmaṭe," Thomas W. Arnold ve R. A. Nicholson, ed., *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday*. Cambridge, 1922 içinde, s. 329-338; ayrıca L. Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac. Paris, 1969, cilt 1 içinde, s. 627-639.

____ "Les origines Shî'ites de la famille vizirale des Banû'l-Furât," *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*. Kahire, 1935-1945 içinde, s. 25-29; ayrıca Massignon, *Opera Minora*, cilt 1 içinde, s. 484-487.

____ "Esquisse d'une bibliographie Nuṣayrie," *Mélanges Syriens offerts a M. René Dussaud par ses amis et ses éleves*. Paris, 1939 içinde, cilt 2, s. 913-922; ayrıca Massignon, *Opera Minora*, cilt 1 içinde, s. 640-649.

____ "Les Nusayris," in *L'Élaboration de l'Islam*. Paris. 1961, s. 109-114; ayrıca Massignon, *Opera Minora*, cilt 1 içinde, s. 619-624.

____ "Ḳarmaṭians," *EI*, cilt 2, s. 767-772.

____ "Nuṣairī," *EI*, cilt 3, s. 963-967.

Matthee, Rudi. *Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan*. Londra, 2012.

Mauriello, Raffaele. *Descendants of the Family of the Prophet: A Case Study, the Šī'ī Religious Establishment of Nağaf (Iraq)*. Pisa ve Roma, 2011 (*Rivista degli Studi Orientali*, Yeni Seri, 83, Ek 1).

Mazzaoui, Michel M. *The Origins of the Ṣafawids: Šī'ism, Ṣūfism, and the Ġulāt*. Wiesbaden, 1972.

Mehrvash, Farhang. "'Āshūrā'," *EIS*, cilt 3, s. 883-892.

Mervin, Sabrina. "The Clerics of Jabal 'Āmil and the Reform of Religious Teaching in Necef Since the Beginning of the 20th Century," Brunner ve Ende, ed., *Twelver Shia* içinde, s. 79-86.

Minorsky, Vladimir. *La domination des Dailamites*. Paris, 1932.

____ "The Poetry of Shāh Ismā'īl I," *BSOAS*, 10 (1940-1942), s. 1007-1053.

____ "Daylam," *EI²*, cilt 2, s. 189-194.

Misra, Satish C. *Muslim Communities in Gujarat*. Bombay, 1964.

Mitha, Farouk. *Al-Ghazālī and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. Londra, 2001.

Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiʿite Islam*. Princeton, 1993.

Moin, Baqer. *Khomeini: Life of the Ayatollah*. Londra, 1999.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shiʿi Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiʿism*. New Haven, 1985.

Moosa, Matti. *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. Syracuse, NY, 1987.

____ "'Alawīyah," *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. John L. Esposito. Oxford, 2009, cilt 1 içinde, s. 105-107.

Nakash, Yitzhak. *The Shiʿis of Iraq*. Princeton, 1994.

____ *Reaching for Power: The Shiʿa in the Modern Arab World*. Princeton, 2006.

Nanji, Azim. *The Nizārī Ismāʿīlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*. Delmar, NY, 1978.

____ "Ismāʿīlism," S. Hossein Nasr, ed., *Islamic Spirituality: Foundations*. Londra, 1987 içinde, s. 179-198.

____ "Ismāʿīlī Philosophy," S. H. Nasr ve O. Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy*. Londra, 1996, cilt 1 içinde, s. 144-154.

Nasr, Seyyed Hossein. "The School of Iṣpahān," M. M. Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden, 1968, cilt 2 içinde, s. 904-932.

____ "Le Shîʿisme et le Soufisme. Leurs relations principielles et historiques," Fahd, ed., *Le Shîʿisme Imâmite* içinde, s. 215-233.

____ *Sufi Essays*. Londra, 1972.

____ "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period," *The Cambridge History of Iran*: Cilt 6 içinde, s. 656-697.

____ *Ideals and Realities of Islam*, Cambridge, 2001.

____ *Islamic Philosophy from its Origins to the Present*. Albany, NY, 2006.

____ "Ithnāʿashariyya," *EI²*, cilt 4, s. 277-279.

____ (ed.). *Ismāʿīlī Contributions to Islamic Culture*. Tahran, 1977.

____ (ed.). *Islamic Spirituality: Manifestations*. Londra, 1991.

____ vd (ed.). *Shiʿism: Doctrines, Thought, and Spirituality*. Albany, NY, 1988.

Netton, Ian R. *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. Londra, 1989.

Newman, Andrew J. "The Nature of the Akhbārī/Uṣūlī Dispute in Late Ṣafavid Iran," *BSOAS*, 55 (1992), s. 22-51 ve 250-261.

_____ *The Formative Period of Twelver Shīʿism: Ḥadīth as Discourse Between Qum and Baghdad*. Londra, 2000.

_____ "Safavids and "Subalterns": The Reclaiming of Voices," Alí-de-Unzaga, ed., *Fortresses of the Intellect* içinde, s. 473-490.

Niyāzmand, S. Riḍā. *Shīʿa dar taʾrīkh-i Īrān*. Tahran, 1383 Şms./2004.

Olsson, Tord vd (ed.). *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. 25-27 Kasım 1996'da İstanbul'da İsveç Araştırma Enstitüsünde düzenlenen bir konferansta okunan tebliğler. Istanbul, 1998.

Perry, John R. *Karim Khan Zand: A History of Iran, 1747-1779*. Chicago, 1979.

Petersen, Erling R. *ʿAlī and Muʿāwiya in Early Arabic Tradition*. Kopenhag, 1964.

Poonawala, Ismail K. "Ismāʿīlī *taʾwīl* of the Qurʾān," Andrew Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*. Oxford, 1988 içinde, s. 199-222.

_____ "Al-Qāḍī al-Nuʿmān and Ismaʿili Jurisprudence," Daftary, ed., *Mediaeval Ismaʿili History* içinde, s. 117-143.

_____ "Hamid al-Din al-Kirmani and the Proto-Druze," *Journal of Druze Studies*, 1 (2000), s. 71-94.

_____ "Sources for al-Qāḍī al-Nuʿmān's Works and Their Authenticity," Bruce D. Craig, ed., *Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker*. Chicago, 2010 içinde, s. 87-99.

_____ "An Early Doctrinal Controversy in the Iranian School of Ismaʿili Thought and its Implications," *Journal of Persianate Studies*, 5 (2012), s. 17-34.

_____ "Sulaymānīs," *EI²*, cilt 9, p. 829.

Poonawala, Ismail K. ve E. Kohlberg. "ʿAlī b. Abī Ṭāleb," *EIR*, cilt 1, s. 838-848.

Pourjavady, Nasrollah ve Peter L. Wilson. "Ismāʿīlīs and Niʿmatullāhīs," *Studia Islamica*, 41 (1975), s. 113-135.

_____ *Kings of Love: The Poetry and History of the Niʿmatullāhī Sufi Order*. Tahran, 1978.

al-Qāḍī, Wadād. "The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya," A. Dietrich, ed., *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*. Göttingen, 1976 içinde, s. 295-319; ayırca Kohlberg, ed., *Shīʿism* içinde, s. 169-193.

Quinn, Sholeh ve Charles Melville, "Safavid Historiography," C. Melville, ed., *A History of Persian Literature*: Cilt X, *Persian Historiography*. Londra, 2012 içinde, s. 209-257.

Qutbuddin, Saifiyah. "History of the Da'udi Bohra Tayyibis in Modern Times: The *Da'is*, the *Da'wa* and the Community," Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis* içinde, s. 297-330.

Qutbuddin, Tahera. "The Da'udi Bohra Tayyibis: Ideology, Literature, Learning and Social Practice," Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis* içinde, s. 331-354.

____ "Bohras," *EI*³, 2013-2, s. 56-66.

Rabino di Borgomale, Hyacinth L. "Rulers of Lahijan and Fuman, in Gilan, Persia," *JRAS* (1918), s. 85-100.

____ "Les dynasties Alaouides du Mazandéran," *Journal Asiatique*, 210 (1927), s. 253-277.

____ "Les dynasties locales du Gîlân et du Daylam," *Journal Asiatique*, 237 (1949), s. 301-350.

Rahnema, Ali. "Kāšānī, Sayyed Abu'l-Qāsem," *EIR*, cilt 15, s. 640-647.

Ramazani, R. K. "Shi'ism in the Persian Gulf," Cole ve Keddie, ed., *Shi'ism and Social Protest* içinde, s. 30-54.

Richard, Yann. *Le Shi'isme en Iran*. Paris, 1980.

____ *Shi'ite Islam: Polity, Ideology, and Creed*, çev. A. Nevill. Oxford, 1995.

Rieck, Andreas. "The Struggle for Equal Rights as a Minority: Shia Communal Organization in Pakistan, 1948-1968," Brunner ve Ende, ed., *Twelver Shia* içinde, s. 268-283.

Rizvi, Sajjad H. "Mysticism and Philosophy: Ibn 'Arabī and Mullā Ṣadrā," Peter Adamson ve Richard C. Taylor, ed., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge, 2005 içinde, s. 224-246.

Rizvi, S. Athar A. *A Socio-Intellectual History of the Isnā'Asharī Shī'īs in India*. Canberra, 1986.

Rizvi, S. Athar A. ve Noel Q. King. "The Khoja Shia Ithna-Asheriya Community in East Africa (1840-1967)," *Muslim World*, 64 (1974), s. 194-204.

Rose, Gregory. "*Velayat-i Faqih* and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini," Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran* içinde, s. 166-188.

Rouaud, R. "Al-Mutawakkil 'alā Allāh Yaḥyā, fondateur du Yémen moderne," *L'Afrique et l'Asie modernes*, 141 (1984), s. 56-73.

Ruthven, Malise. "Aga Khan III and the Isma'ili Renaissance," Peter B. Clarke, ed., *New Trends and Developments in the World of Islam*. Londra, 1998 içinde, s. 371-395.

____ "The Aga Khan Development Network and Institutions," Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis* içinde, s. 189-220.

Rypka, Jan. *History of Iranian Literature*, ed. K. Jahn. Dordrecht, 1968.

Sachedina, Abdulaziz A. *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shiʿism*. Albany, NY, 1981.

____ *The Just Ruler (al-sultan al-ʿādil) in Shīʿite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*. Oxford, 1988.

____ "Khojas," *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. John L. Esposito. Oxford, 2009, cilt 3 içinde, s. 334-338.

Sadighi, Gholam Hossein. *Les mouvements religieux Iraniens au IIe et IIIe siecle de l'hégire*. Paris, 1938.

Sayyid, Ayman F. *al-Dawla al-Fāṭimiyya fī Miṣr: tafsīr jadīd*. 2. bs., Kahire, 2000.

Scarcia, Gianroberto. "Intorno alle controversie tra Aḫbārī e Uṣūlī presso gli Imāmītī di Persia," *Rivista degli Studi Orientali*, 33 (1958), s. 211-250.

Schmidtke, Sabine. *The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*. Berlin, 1991.

____ "The History of Zaydī Studies: An Introduction," *Arabica*, 59 (2012), s. 185-199.

Serjeant, Robert B. "The Zaydīs," Arthur J. Arberry, ed., *Religion in the Middle East*: Cilt 2, *Islam*. Cambridge, 1969 içinde, s. 285-301.

Shaban, M. A. *Islamic History: A New Interpretation*. Cambridge, 1971-1976.

Shackle, Christopher ve Z. Moir. *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans*. Londra, 1992.

Shah-Kazemi, Reza. *Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam ʿAlī*. Londra, 2006.

Shah-Kazemi, Reza vd, "ʿAlī b. Abī Ṭālib," *EIS*, cilt 3, s. 477-583.

Shankland, David. "Are the Alevis Shiʿite?," L. Ridgeon, ed., *Shiʿi Islam and Identity*. Londra, 2012 içinde, s. 210-228.

____ "Alevis," *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. John L. Esposito. Oxford, 2009, cilt 1 içinde, s. 112-113.

al-Sharīf, Munīr. *ʿAlawiyyūn: man hum wa ayna hum*, Şam, 1946.

Sharon, Moshe. *Black Banners from the East: The Establishment of the ʿAbbāsid State-Incubation of a Revolt*, Kudüs ve Leiden, 1983.

Shayegan, DaryuŞms. *Henry Corbin: La topographie spirituelle de l'Islam Iranie*n. Paris, 1990.

Shodan, Amrita. *A Question of Community: Religious Groups and Colonial Law*. Kalküta, 1999.

Silvestre de Sacy, Antoine I. "Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur nom," *Mémoires de l'Institut Royal de France*, 4 (1818), s. 1-84; ayrıca Bryan S. Turner, ed., *Orientalism: Early Sources*, Cilt 1, *Readings in Orientalism*. Londra, 2000 içinde, s. 118-169. İngilizce çev., "Memoir on the Dynasty of the Assassins," Daftary, *The Assassin Legends* içinde, s. 129-188.

____ *Exposé de la religion des Druzes*. Paris, 1838; Paris, 1964.

Smith, G. Rex. "Some Arabic Sources Concerning the First Ottoman Occupation of the Yemen (945-1045/1538-1636)," J. Hathaway, ed., *The Arab Lands in the Ottoman Era: Essays in Honor of Professor Caesar Farah*. Minneapolis, MN, 2009 içinde, s. 19-39.

____ "Ṣulayḥids," *EI*², cilt 9, s. 815-817.

Sobhani, Jaʿfar. *Doctrines of Shiʿi Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices*, ed. ve çev. Reza Shah-Kazemi. Londra, 2001.

Southern, Richard W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, MA, 1962.

Steinberg, Guido. "The Shiites in the Eastern Province of Saudi Arabia (al-Aḥsāʾ), 1913-1953," Brunner ve Ende, ed., *Twelver Shia* içinde, s. 236-254.

Stern, Samuel M. "The Succession to the Fatimid Imam al-Āmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Ṭayyibī Ismailism," *Oriens*, 4 (1951), s. 193-255; ayrıca *History and Culture in the Medieval Muslim World*. Londra, 1984 içinde, makale XI.

____ "The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania," *BSOAS*, 23 (1960), s. 56-90.

____ "The Coins of Āmul," *Numismatic Chronicle*, 7th series, 6 (1967), s. 205-278; ayrıca *Coins and Documents from the Medieval Middle East*, ed. F. W. Zimmermann. Londra, 1986 içinde, makale III.

____ "Cairo as the Centre of the Ismāʿīlī Movement," *Colloque international sur l'histoire du Caire*. Kahire, 1972 içinde, s. 437-450.

____ *Studies in Early Ismāʿīlism*. Kudüs ve Leiden, 1983.

Strothmann, Rudolf. "Die Literatur der Zaiditen," *Der Islam*, 1 (1910), s. 354-368 ve 2 (1911), s. 49-78.

____ *Das Staatsrecht der Zaiditen*. Strassburg, 1912.

____ *Kultus der Zaiditen*. Strassburg, 1912.

____ *Die Zwölfer-Schī'a*. Leipzig, 1926; reprinted, Hildesheim, 1975.

____ "Drusen-Antwort auf Nuṣairī-Angriff," *Der Islam*, 25 (1939), s. 269-281.

____ "Seelenwanderung bei den Nuṣairī," *Oriens*, 12 (1959), s. 89-114.

____ "Zaydīya," *EI*, cilt 4, s. 1196-1198.

____ "Ḥasan al-Uṭrūsh," *EI²*, cilt 3, s. 254-255.

Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Shi'ite Islam*, ed. ve çev. S. Hossein Nasr. Londra, 1975.

al-Ṭawīl, Muḥammad Amīn Ghālib. *Ta'rīkh al-'Alawiyyīn*. 4. bs., Beyrut, 1401/1981.

Thobani, Shíraz. "Communities of Tradition and the Modernizing of Education in South Asia: The Contribution of Aga Khan III," Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis* içinde, s. 161-185.

Tolan, John V. *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York, 2002.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, 1971.

Tritton, Arthur S. *The Rise of the Imams of Sanaa*. Londra, 1925.

Tucker, William F. *Mahdis and Millenarians: Shī'ite Extremists in Early Muslim Iraq*. Cambridge, 2008.

Vermeulen, Urbain. "Some Remarks on a Rescript of an-Nāṣir Muḥammad b. Qalā'ūn on the Abolition of Taxes and the Nuṣayrīs (Mamlaka of Tripoli, 717/1317)," *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 1 (1970), s. 195-201.

Virani, Shafique. *The Ismailis in the Middle Ages*. Oxford, 2007.

Walbridge, Linda S. (ed.). *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*. Oxford, 2001.

Walker, Paul E. *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*. Cambridge, 1993.

____ *Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*. Londra, 1996.

____ "Fatimid Institutions of Learning," *Journal of the American Research Center in Egypt*, 34 (1997), s. 179-200.

____ *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim*. Londra, 1999.

____ *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources*. Londra, 2002.

____ "The Ismā'īlīs," Peter Adamson ve Richard C. Taylor, ed., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge, 2005 içinde, s. 72-91.

____ *Fatimid History and Ismaili Doctrine*. Aldershot, 2008.

____ "Institute of Ismaili Studies," *EIR*, cilt 12, s. 164-166.

Watt, William Montgomery. "The Great Community and the Sects," Gustave E. von Grunebaum, ed., *Theology and Law in Islam*. Wiesbaden, 1971 içinde, s. 25-36.

____ *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh, 1972.

____ *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh, 1973.

____ *Early Islam: Collected Articles*. Edinburgh, 1990.

____ *Muslim-Christian Encounters*. Londra, 1991.

Wellhausen, Julius. *The Arab Kingdom and its Fall*, çev. Margaret G. Weir. Kalküta, 1927; Beyrut, 1963.

____ *The Religio-Political Factions in Early Islam*, çev. R. C. Ostle ve S. M. Walzer. Amsterdam, 1975.

Weulersee, Jacques. *Le pays des Alaouites*. Tours, 1940.

Willey, Peter. *Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria*. Londra, 2005.

Zabāra, Muḥammad b. Muḥammad. *A'immat al-Yaman*. Ta'izz, 1952.

____ *A'immat al-Yaman bi'l-qarn al-rābi' 'ashar li'l-hijra*. Kahire, 1376/1956.

Zarrīnkūb, 'Abd al-Ḥusayn. *Ta'rīkh-i Īrān ba'd az Islām*. 2. bs., Tahran, 1355 Şms./1976.

DİZİN

Abaka, 100
Abbasi(ler), 19, 20, 21, 56, 57, 58, 59, 60, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 95, 97, 98, 99, 100, 138, 139, 140, 141, 142, 149, 158, 159, 161, 171, 172, 173, 188, 189, 194, 195, 197, 198, 229, 230
Abdan, 141, 142, 145, 229
abdest, 66, 199
Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib, 66
Abdullah b. el-Navus, 81
Abdullah b. Muaviye, 191
Abdullah b. Revaha el-Ensari, 239
Abdullah b. Sebe, 61
Abdullah el-Eftah, 81, 82, 139
Abdullah el-Mehdi, 70
Abdullah el-Mehdi b. el-Hasan el-Müsenna b. el-Hasen b. Ali, 70
Abdullah es-Semahici el-Bahrani, 115
Abdülcebbar Hemedani (Kadı Abdülcebbar), 95, 203, 204
Abdülmelik b. Attaş, 160
Abdülmuttalib, 66, 76
Abdürrezzak el-Lahici, 113
Abu Mihnaf, 53
Abu Talib: Ebutalib, 76
Adana, 223, 226
Adıd, Fatımi halife, 150, 161
Adilşahiler, 133
Afganistan, 15, 16, 39, 41, 175, 176, 182
Afrika, 7, 15, 16, 134, 135, 143, 144, 145, 148, 149, 158, 166, 183, 185
Afşarlar, 116
Ağa Han, 15, 39, 40, 41, 136, 181, 182, 183, 184, 185
Ağa Han Kalkınma Ağı (AKDN), 184
Ağa Han Kültür Vakfı, AKTC, 184
Ağa Han Üniversitesi, 184
Ağa Muhammed Han, 116
Ağlebilerin, 149
Ahbariyye, Ahbari, 97, 114
Ahlak-ı Muhteşemi, 101
Ahlak-ı Nasıri, 101
Ahmed b. İsa b. Zeyd, 189, 194
Ahmed en-Nasır Lidinillah, 209, 210
Ahmednagar, 132, 133
Ahmed Şah, Kaçar, 123
Ahrem, 156
Ahsa (Hasa), 106, 158
A. I. Silvestre de Sacy, 32, 33, 224, 225, 278
Aiglemont, 185
Aka Ali Şah, II. Ağa Han, 182
Aka Celaleddin Şah, 181
Aka Cengi Şah, 181
Aka Ekber, 181
Akkari, 223
Akkoyunlu, 107, 108
A. Kofsky, 227, 257
Alâeddin Muhammed, 169, 173
Alamut (dönemi/Kalesi), 34, 40, 113, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 197, 205, 206, 207, 253, 261, 268
Albaiyye, 237
Alevi Devleti, 235
Alevi(ler), 11, 16, 28, 42, 162, 165, 174, 194, 206, 222, 223, 228, 233, 235, 236, 240, 241, 254, 256, 275
Ali b. Abdullah b. Ebu'l-Hayr, 215
Ali b. el-Hüseyin Zeynelabidin, 52, 64, 91, 187, 192

Ali b. Fazl, 142, 209
Ali b. İbrahim, 165
Ali b. İsa el-Cisri, 230
Ali b. Muhammed b. Velid, 163
Ali b. Muhammed el-Furat, 89
Ali b. Muhammed el-Hadi, 86, 229
Ali b. Musa er Rıza, 83, 84, 85
Ali el-Ala, 104
Ali Seyfeddin, 165
Almanya, 32
Amir, Fatımi halife-imam, 160
Ammar b. Yezid, 71
Ammaroğulları, 98
Amr b. Leys, 198
Amul, 106, 194, 197, 199, 200, 201, 202, 207, 208
Anadolu, 98, 99, 104, 105, 108
Antakya, 223, 232
Asaf, 39, 238, 251, 264
Asaf A. A. Fyzee, 251
Asafüddevle, 134
Assassin, 29, 33, 34, 261, 278
Asya, 7, 15, 16, 34, 39, 97, 98, 99, 100, 104, 105, 134, 143, 151, 156, 158, 160, 166, 174, 176, 177, 178, 179, 184, 185, 237, 238
Aşkavar, 207
Ata Melik Cüveyni, 168, 171
atebat, 111, 116, 118
Attar, 176
Ayetullah Ali Sistani, 130
Ayetullah Burucirdi, 125, 126
Ayetullah Humeyni, 125, 126
Ayetullah Hüseyin Tabatabai Burucirdi, 125
Ayetullah Muhammed Bakır es-Sadr, 130
Ayetullah Seyyid Ebu'l-Kasım Kaşani, 126
Ayetullah Seyyid Muhsin el-Hekim, 130, 131
ayn-mim-sin, 239
Azerbaycan, 100, 108, 121, 159, 175
Aziz, Fatımi Halife-İmam, 210
Aziz Petrus (Batıra), 238
bab, 151, 152, 238, 239
Babiler, 121
Babilik, 121, 122
Babür İmparatorluğu, 133
Babürlü(ler), 133, 164, 165
Bağdadi, 20, 58
Bağdat, 20, 72, 83, 85, 86, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 106, 114, 121, 122, 130, 195, 203, 209, 230, 244
Bağdat okulu, 95
Bahailik, 121, 122
Bahaullah, 122
Bahaüddin el-Muktena, 157
Bahra Dağları, 170
Bahreyn, 15, 98, 106, 109, 115, 117, 120, 131, 141, 142, 145, 147, 158, 159
bakıyyetullah, 92
Bakuretü's-Süleymâniyye, 226
Barodada (Vadodara), 165
Basra, 49, 83, 95, 96, 117, 130, 155, 204
Basra okulu, 204
batıni, 21, 36, 79, 112, 120, 145, 146, 147, 152, 153, 163, 172, 173, 176, 204, 205, 227, 236, 237
batınilik, 74
Batıniyye, 155, 204, 216
Baybars, I. Memluk Sultanı, 234
beda, 61
Bedahşan, 41, 153, 160, 175, 238
Bedir, 166, 218
Behmeniler, 132
Bektaşi(ler)(lik), 16, 104
belağ, 146
Belh, 98, 99
Beni Haşım, 45, 46, 48, 49, 56, 70, 84
Beni Muhriz, 232
Beni Nevbaht, 89, 90, 94
Beni Ümeyye, 49, 50
Beni Yem, 166
Benü'l-Furat ailesi, 229
Benü'l-Velid el-Enf, 163
Berar, 132
Beridşahi, 132
Beşar (Esad), 222

Beşçiler, 67
Betriyye, 189, 190
Betri Zeydi, 190
Beyan b. Seman, 63
Beyrut, 127, 226, 228, 231, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 261, 266, 271, 279, 280
Bicapur, 132
bid'at, 18, 61
Bider, 132
Bihârü'l-envâr, 113, 230
Biyepiş, 207
Bizans, 231, 232
Bohra(lar), 16, 39, 42, 135, 164, 165, 166, 276
Bombay (Mumbai), 39, 40, 42, 134, 165, 182
Buhara, 143, 198, 201
Bu Said, 134
Büveyhi(ler), 17, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 114, 160, 194, 200, 202, 203, 230
büyük gaybet, 91
Büyük Han Mengü, 100

Cabir el-Cufi, 67
Cafer b. Ebu Talib, 191
Cafer b. el-Hasan el-Hilli, 102
Cafer b. Kasım el-İyani, 211
Cafer el-Cufi, 238
Caferi, Şii mezhep, 73, 116, 241
Cafer-i Tayyar, 56, 76
Caferiyye, 176
Cami-u'l-esrâr, 106
Carsten Niebuhr, 223
Carudi, Carudiyye, 189, 190, 191, 209
Cebele, 234
Cebeliamil, 105, 109, 130
Cebrail, 28, 239
Celaleddin Hasan, 169, 172, 173
Celaleddin Rumi, 176
Celayirliler, 107
cemaathane, 179
Cemiyet-i Seyfiyye, 165
Cenahiyye, 191
Cenevre, 184
Cengiz Han, 99
cennet, 29, 30, 172
Ceyhun (nehri), 99
cezair, 151
cezire, 151
Cibal, 143, 159, 201
Claude Cahen, 105
Constantine de Volney, 224
Cuzcan, 188
Cüstan, 195, 198
Cüstan b. Merzüban, 198
Cüstaniler, 194, 197
çader, 124
Çalus, 196, 205
Çoğulculuk İçin Küresel Merkez, 184

dai'd-duat, 151, 152
dai-i kebir, 200
dai İlelhak, 197, 200, 211
dai-i sagir, 197, 200, 201
dai-yi mutlak, 162, 163, 164, 165, 166
Darü'l-Hikme, 152
Darü'l-İlm, 152
darü'l-zulm, 213
Darüsselam, 134
davet, 52, 53, 71, 84, 109, 141, 142, 143, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 168, 169, 170, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 192, 197, 205, 208, 229, 233
davet-i hediye, 141
davetü'l-hak, 141
davetü'l-Tayyibiyye, 162
Davud b. Acebşah, 164
Davud Burhaneddin, 165
Davudi(ler), 162, 165, 166
De'a'imü'l-İslam, 155, 156, 164
Debuyi İspehbedler, 194
Dekkan, 132, 133
Deravise, 233
Dereziyye, 156
Ders-i Seyf, 165
devircilik, 74

devrü's-setr, 139, 141, 170
Deylem, 93, 143, 159, 189, 194, 201
Deyleman, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 205, 206, 207, 209
Divan (Hasibi'nin), 231
Doğu Afrika, 134, 135, 166, 183
Dürzi(ler), 33, 60, 110, 156, 157, 225, 232
Dwight M. Donaldson, 36

Ebu Abdullah Cafer b. Muhammed es-Sadık, 65, 68, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 137, 138, 139, 195, 237
Ebu Abdullah eş-Şii, 143, 149
Ebu Abdullah Hüseyin b. Hamdan el-Hasibi, 230, 231
Ebu Abdullah Muhammed b. Ali el-Alevi, 194
Ebu Abdullah Muhammed el-Mehdi-Lidinillah, 194, 199, 203
Ebu Ahmed el-Tahir el-Musevi, 95
Ebu Amre Keysan, 56
Ebu Amr Osman b. Said el-Amri, 88
Ebubekir, 44-47, 49, 66, 110, 190, 209, 214
Ebu Cafer Muhammed b. Osman el-Amri, 89, 90
Ebu Cafer Muhammed el-Küleyni, 78, 114
Ebu Cafer Muhammed el-Taberi, 200
Ebu Haşim Alevi, 206
Ebu Haşim b. Muhammed b. Ali, 59, 188
Ebu Hatim er-Razi, 143, 153, 155, 159, 201
Ebu İshak-ı Kuhistani, 177
Ebu'l-Abbas es-Seffah, Abbasi halife, 71
Ebu'l-Fazl Cafer b. Muhammed es-Sahirfillah, 202, 203
Ebu'l-Fazl es-Sair, 202, 203
Ebu'l-Feth Muhammed eş-Şehristani, 102
Ebu'l-Feth Nasır ed-Deylemi, 212
Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Samarri, 90
Ebu'l-Hattab el-Esedi, 74, 139
Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. el-Hüseyin b. Harun el-Müeyyed-Billah, 203, 204, 205, 206
Ebu'l-Kasım Abdullah Kaşani, 168, 171
Ebu'l-Kasım el-Belhi, 197, 209
Ebu'l-Kasım el-Hui, 130
Ebu'l-Kasım el-Hüseyin b. Ruh el-Nevbahti, 90
Ebu'l-Kasım İsmail el-Büsti, 204
Ebu'l-Kasım Kaşani, 126, 206
Ebu Mansur el-İcli, 61, 63
Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Cenan el-Cünbülani, 230
Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali el-Utruş (Nasır-Lilhak) (Nasır el-Utruş), 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206
Ebu Muhammed İsmail b. Cafer el-Mübarek, 81, 138, 139, 141, 144, 145, 147, 158, 159
Ebu Musa el-Hariri, 228
Ebu Müslim el-İsfehani, 197
Ebu Müslim Horasani, 71
Ebu Said Hasan b. Behram el-Cennabi, 141, 142, 145, 158
Ebu Said Meymun b. Kasım el-Taberani, 225, 232, 236
Ebu Sehl İsmail b. Ali el-Nevbahti, 90, 92
Ebu Şâme, 33
Ebu Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemiri (İbn Nusayr), 228, 229, 230, 240
Ebu Tahir Süleyman, 158
Ebu Talib Ahir, 206
Ebu Talib Yahya en-Natık-Bilhak, 203
Ebu Yakub es-Sicistani, 143, 151, 153
Ebuzer el-Gaffari, 239
Ebü'l-Carud Ziyad b. Münzir, 190
Ebva, 70
ed-Derezi, 156
Edward Salisbury, 226
Efdal, 160
Eftahiyye (Fesiyye), 82
E. Griffini, 42
ehlibeyt, 18, 46, 48, 52, 75, 213
ehl-i zimme, 55
EMEL (örgüt), 131
Emevi(ler), 46, 49-56, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 79, 187, 188, 191

Emir (Kar) Kiyai Seyyidler hanedanı, 207
Encıdan, 175, 176, 177, 178, 179, 180
Ensariler, 224, 225
Ensariye Dağları, 223, 232, 233
Eraki, 129
Esfar b. Şireveyh ed-Deylemi, 201
Esfârü'l-erbaa, 112
Eşari, 58, 102
Evedh, 133, 134
Evsafü'l-eşraf, 106
Eyyubi(ler), 174, 214, 233, 234
ezan, 66, 210
Ezelilik, 121
Ezher Parkı, 184

Farabi, 112, 154
Fatıma el-Masume, 85
Fatımi Aliileri, 57, 191, 192
Fatımi(ler), 20, 57, 73, 136, 139-141, 144, 145, 147-164, 167, 169, 170, 191, 192, 210
Fatımiler, 17, 56, 112, 149, 151, 152, 155
Fazıl el-Kasım, 212
Fazlullah Esterabadi, 104
Fedaiyyan-ı İslam, 126
Ferâidü'l-usûl, 118
Fesiyye Şazeliyye (tarikat), 217
Feth Ali Şah, 117, 119, 181
fetva, 234
Fevâidi'l-medeniyye, 114
Feyziye Medresesi, 126
fıkıh, 18, 37, 38, 66, 73, 94, 96, 102, 103, 110, 114, 116, 117, 118, 120, 153, 155, 194, 196, 199, 204, 210, 211, 218, 220, 221
fırka-i naciyye, 57
Filistin, 71, 122
fitne, 50
Fransa, 26, 32, 224
Frederick Walpole, 225
Fusûlü'l-erbaa, 171
Fususü'l-hikem, 217

Gadir Bayramı, 240
Gadir-i Hum, 47
galiyye, 60
gayb, 59, 61
gaybet, 80, 83, 88, 91, 119, 193
gaybetü'l-kübrâ -büyük gaybet, 91
gaybetü's-suğra, küçük gaybet, 91
gayr-i celi, 192
Gazali, 21, 171, 215
Gilan, 194, 195, 196, 198, 199, 202, 203, 206, 207, 276
Gilliler, 198, 199
Ginan, 178, 179
Gizli imam (lar), 88, 91
Golkonda, 132
Gucerat, 164, 165, 166, 178, 179, 182
gulat, 42, 43, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 70, 74, 106, 108, 156, 222, 228, 229, 230, 237, 238
Gülpayigani, 129
Gürgan, 98, 197, 198, 201

haberü'l-ahad, 95
Habil, 238
Hacerülesved, 158, 159
Hacı Muhammed Kerim Han Kirmani, 120
Haçlı(lar), 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 34, 43, 223, 232
Haçlılar, 24, 25, 27, 28, 29, 223, 232
Haddadiyye, 233
Hadevi, Hadeviyye, 210, 211, 219, 220, 221
Hadi, Abbasi halife, 82
hadis, 37, 47, 57, 66, 79, 82, 83, 92, 93, 94, 96, 103, 112, 113, 114, 120, 137, 187, 214, 219, 220, 221, 230
Hafız Esad, 222
Hafızi, Fatımi halife-imam, 160, 161
Hafıziler, 160
hafi, 192
hakayık, 146, 163, 164
Hakim, Fatımi halife-imam, 156, 157
Halep, 98, 223, 224, 230, 231, 232, 235
Hama, 223, 235

Hamdaniler, 17, 98
Hamdan Karmat, 141, 145, 229
Hamedan, 98
Hamza (Hamza b. Ali), 156, 157, 232
Hanbeli, 220, 234, 241
Hanbeli, Sünni mezhep, 220, 234, 241
Hanefî Aliileri, 58
Hanefî, Sünni mezhep, 98
Harez, 163
Harezm, 97, 99
Harezmşah İmparatorluğu, 99
Harici(ler), 51, 149
Harran, 231
Harun Reşid, Abbasi halife, 83, 84, 85, 140, 195
Hasan Alâ Zikrihisselâm, 169, 172
Hasan Ali Şah, I. Ağa Han, 181, 182
Hasan b. Ali (Hz. Hasan), 52, 56, 68, 70, 91, 192, 198
Hasan b. Kasım dai-i sagir (ed-Dai), 200, 201, 203
Hasan b. Musa el-Nevbahti, 20, 58, 80, 90
Hasan b. Yahya b. el-Hüseyin b. Zeyd, 194
Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar el-Hilli, 100, 114
Hasan b. Zeyd dai İlelhak, 197, 198
Hasan ed-Dai, 201
Hasan el-Askeri, 86, 87, 88, 91, 142, 228, 229, 239
Hasan, II., Alâ Zikrihisselâm, 169
Hasani(ler), 56, 57, 68, 70, 73, 77, 82, 189, 191, 196, 197, 200, 203, 208
Hasan Sabbah, 21, 160, 168, 169, 170, 171, 205
has İsmaililer, 138
Haşim b. Abdülmenaf, 46, 76
Haşimiyye, 59, 60, 65, 68, 71
Haşişi(ler), 28, 29, 30, 33, 168, 205
hâtemü'l-enbiya, 44
hatemü'l-müctehidin, 109
havass, 145
Havle, 54, 56
havze-i ilmiyye, 125
Haydarabad, 133, 248
Hayırhah-ı Herati, 177
hayret, 87
Hazar, 104, 106, 183, 186, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 214, 217
Hazreti Muhammed (peygamber), 13, 17, 18, 25, 28, 44, 45, 62, 76, 78, 120, 145, 146, 229
Heinz Halm, 43, 272
Hemdaniler, 98, 230, 231
Hemdan kabilesi, 211, 212
Henry Corbin, 36, 40, 278
Hevsem, 199, 202, 203, 205, 206
Hıristiyan(lık), 19, 22, 23, 24, 26, 27, 32, 36, 55, 59, 131, 146, 231, 237, 240
hicab, 238, 239
hicret mekânı, 213, 214, 215
hicret öğretisi, 193, 213
Hidaş, 71
Hikmetü'l-müteâliye, 112
Hilla, 99
Hille okulu, 109
Himyer kabilesi, 211
Hindistan, 15, 16, 36, 39, 99, 104, 111, 113, 118, 129, 132, 133, 134, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 175, 176, 177, 178, 179, 183
Hindu(izm), 179
Hişam b. Abdülmelik, Emevi halife, 69, 187
Hişam b. Hakem, 73, 82
Hizbullah (Lübnan), 131
Hoca(lar), 16, 134, 135, 178, 179, 180, 182
Horasan, 59, 69, 70, 71, 73, 84, 96, 98, 99, 100, 143, 151, 153, 159, 160, 170, 188, 189, 194, 208
Hui, 129, 130
Hulefa-i Raşidin, 45
hulul, 61, 62, 238
Humeyme, 71
hums, 46, 82, 86, 119
Humus, 223
huruç, 192
Huzistan, 98, 104, 117, 140, 141, 170

hüccet, 79, 151, 154, 169, 170
hüccet Allah, 79
Hüccetü'l-İslam, 128
Hükumet-i İslami, 127
Hülagü, 100, 101, 173
Hürre, 161
Hürr el-Amili, 115
Hürremmiyye (Hürremdiniyye), 73
Hüseyin b. Ali el-Nevbahti, 89
Hüseyin b. Ali (Hz. Hüseyin), 52, 53, 56, 64, 78, 82, 89, 91, 189, 192
Hüseyin el-Mehdi-Lidinillah, 211
Hüseyin eş-Şair, 202
Hüseyni Ali Ebu Muhammed el-Hasan b. Ali el-Utruş, 198
Hüseyni(ler), 56, 57, 64, 67, 68, 70, 73, 74, 75, 77, 78, 92, 133, 149, 181, 183, 187, 189, 191, 198, 200
Hüseyniyye, 211, 212, 214

Ignaz Goldziher, 35, 57
ibahe, ibahi, 63, 229
İbn Abbad (Büveyhi vezir), 203
İbn Babeveyh, 94, 95, 114
İbn Ebi Cumhur el-Ahsai, 107
İbn Felah, 104
İbn Havşeb (Mansurü'l-Yemen), 142, 143, 146, 209
İbn Hazım, 58
İbn Rizam, 20
İbn Sina, 101, 102, 107, 112
İbn Tabataba, 189
İbn Teymiyye, 220, 234, 235, 241
İbnü'l-Arabi, 102, 106, 107, 112, 205, 217
İbnü'l-Furat, 89, 90, 229
İbnü'l-Mutahhar el-Hilli (Allame el-Hilli), 100, 102, 103, 106, 114
İbrahim b. Ahmed el-Kaynai, 215
İbrahim b. Hüseyin el-Hamidi, 163
İbrahim b. Muhammed b. Fehd el-Mekremi, 166
İbrahim b. Muhammed (İbrahim el-İmam), 71, 76
İbrahim b. Velid, Emevi halife, 69
İbrahim el-Hamidi, 163
icma, 95, 103
içtihat, 103, 109, 114, 117, 128, 190, 192, 221
İdlib, 223
İdris İmadüddin, 139, 163
İfrikiye, 149
İhvan-ı Safa, 155
İhya'ü ulûmi'd-din, 215
ilhad, 18, 206
İlhanlılar, 107
İmadşahi, 132
imam el-muntazar –beklenen imam, 92
İmamiyye, 57, 58, 64, 65, 67, 68, 73, 87, 188, 193, 230
İmamşahiler, 179
İngiltere, 39
Irak, 11, 15, 36, 37, 49, 51, 54, 56, 58, 63, 68, 69, 72, 73, 79, 81, 85, 86, 88, 92, 93, 97, 98, 100, 105, 111, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 127, 129, 130, 134, 135, 141, 142, 145, 146, 150, 158, 159, 186, 187, 188, 189, 198, 208, 229, 230, 233, 238
intisap, 236, 239
İran, 11, 13, 15, 16, 22, 28, 30, 33, 36, 37, 38, 39, 58, 59, 85, 86, 88, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 142, 143, 145, 150, 151, 153, 154, 156, 158, 159, 160, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 186, 189, 194, 195, 197, 201, 205, 208, 217, 230, 231, 238, 240, 241
irfani, 112, 115, 120, 146, 148, 153, 163, 205, 236, 239
İsa b. Zeyd, 189, 194
İsfahan, 98, 104, 106, 110, 111, 112, 113, 120, 160
İsfahan okulu, 112
isim, 228, 238, 239

İskenderun, 223
isma, 62, 192
İsmail (b. Cafer Sadık), 81, 137, 138, 139
İsmaili Araştırmaları Enstitüsü, 7, 184
İsmailiyyetü'l-halisa, 138
İsmailiyyetü'l-vakıfe, 138
ismet, 77
İsmetüddevle, 232
İsnaaşeriyye, 15, 87, 92
İstibşâr, 96
İşârât ve't-tenbihât, 101
İyan, 211

Jean Baptiste Rousseau, 224
Joseph Catafago, 225
Julius Welhausen, 35

Kaçarlar, 116
Kaderiyye, 193
Kadı Ebu Hanife Numan b. Muhammed, 155
Kadı Numan, 78, 152, 155, 156, 164
Kadı Said el-Kummi, 113
Kadı Şemsüddin Lahici, 110
Kadiri, 179
Kadmus Kalesi, 170, 233
Kafi fi ilmi'd-din, 93
Kahak, 180
Kahire, 130, 150, 152, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 169, 170, 184, 210, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 266, 273, 277, 278, 280
kaim, 88, 91, 140, 172
Kaim, Abbasi halife, 97
kaim-i kıyamet, 172
Kalar, 196
Kalavun, Memluk sultanı, 234
Kalküta, 182
Kanber b. Kadan ed-Devsi, 239
Karaçi, 134, 166, 184
Karakoyunlu, 107
Karmati(ler), 40, 88, 98, 131, 136, 140, 141, 145, 147, 148, 150, 151, 153, 154, 158, 159, 200, 201, 209, 225, 229, 234
Kasım b. İbrahim er-Ressi, 190, 193, 194, 196, 199, 208, 210, 212, 213
KasımilerKasımi(ler), Kasımiyye, 203, 218
Kasımi(ler), Kasımiyye, 199, 203, 205, 207, 210, 211, 212, 216, 217, 218, 219, 220
Kasımşahi, 176, 177, 178, 180
Kaşan, 98, 104
Kavaidü'l-akâid, 101
Kayrevan, 149
Kazvin, 98, 104, 120, 197, 207
Kehf Kalesi, 170, 233
kelam, 37, 74, 94, 95, 96, 101, 102, 103, 112, 120, 153, 188, 193, 196, 199, 203, 204, 209, 211, 213, 218, 220
Kenzü'l-Veled, 163
Kerbela, 52, 53, 55, 64, 68, 86, 93, 111, 116, 120, 121, 124, 125, 129, 134, 135
Kerim Han Zend, 116, 180
Kesirünneva (Ebter), 190
keşf, 161
Keşfü'l-esrar, 126
Keysaniyye, 18, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 68
Kıbrıs, 122
kıla-ı davet, 170
kıyam, 62
kıyamet, 59, 172, 173, 177
Kıyamet Günü, 59, 62
Kızılbaş(lar), 108, 109, 110
Kirman, eyalet, 120, 180, 181
Kirmani (Hamidüddin el-Kirmani), 154, 156, 163, 204
Kitabı Mukaddes, 23, 238
Kitab te'âlim diyâneti'n-Nusayriyye, 225
Kitabü'l-Ahkâm, 209
Kitabü'l-Âlim, 146
Kitabü'l-cami'ü'l-kafi, 194
Kitabü'l-havi fi'ilmü'l-fetava, 236
Kitabü'l-heft ve'l-ezille, 237, 240
Kitabü'l-hicre, 193
Kitabü'l-hidayet, 230
Kitâbü'l-İctihâd ve'l-ahbâr, 116
Kitabü'l-mahsul, 159
Kitabü'l-Mecmu'u'l-ayad, 225, 231

Kitabü'l-meşihat, 225
Kitabü'l-mücli, 106
Kitâbü'l-Müntehab, 209
Kitabü'r-riyaz, 155
Kitabü'z-zehire fil-hakika, 163
Kiya Büzürgümmid, 169, 206
kiyaniyyat, 229, 236, 238
Kiya Seyfüddin, 207
koznıogoni, 229, 236, 238, 239
Kraliçe Erva, 161, 162
Kuçesfahan, 206
Kudüm, 207
Kudüs, 24, 232, 277, 278
Kuhistan, 100
Kum, 37, 85, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 102, 111, 113, 114, 124, 125, 126, 127, 130, 169, 170, 180, 181, 244, 246
Kunıis, 197
Kum okulu, 94
Kureyş, 45, 50, 83, 163
kurra, 48, 49, 50
Kutama Berberileri, 143, 149
Kutupşahiler, 132, 133
küçük gaybet, 91
Küçük Kabiliye Dağları, 143
Küfe, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 59, 63, 64, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 82, 93, 137, 138, 140, 141, 143, 187, 188, 189, 190, 193
Küleyn, 93
Kümeyt b. Zeyd el-Esedi, 67
Kündüri, Selçuklu vezir, 98
Kürtler, 226, 233
kütüb-i erbaa, 94
kütüb-i rical, 67

Lahican, 203, 206, 207
Lazkiye, 16, 223, 232, 233, 235
Lemek b. Malik el-Hammadi, 162
Lenga, 205
Lohana; Lohana (kast), 178
Londra, 11, 13, 41, 184, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280
Louis Massignon, 36, 227, 258, 260
Lucknov, 133, 134, 135
Lucknov okulu, 134
Lübnan, 15, 16, 36, 105, 109, 115, 130, 131, 157, 223, 253

Maaret el-Numan, 223
Mahallat, 180, 181
Mahmud-ı Pesihani, 104
Makan b. Kaki, 201
Malati Seyyidler, 207
Malik el-Aştar, 50
Maliki, 149
mana, 238, 239
Mansur, Abbasi halife, 77, 89, 189
Mansur-Billah Abdullah b. Hamza, 206, 213, 214
Mansur-Billah Kasım b. Ali el-İyâni, 210
Mansur el-Kasım b. Muhammed, 216, 217, 218
Mansur Muhammed b. Yahya Hamidüddin, 218
Maraşi, 129
Maraşi Seyyidler, 207
Marshall Hodgson, 105
Masyaf Kalesi, 170, 233
Maveraünnehir, 97, 98, 143, 150, 151, 159
Mazdek (din), 217
Mazenderan, 98, 194
Mebadiü'l-vüsul, 103
Mebasimü'l-bişarat, 157
mecalisü'l-hikme, 152
Mecâlisü'l-Müeyyediyye, 152
Medine, 13, 44, 45, 46, 49, 50, 52, 54, 64, 70, 73, 79, 81, 83, 84, 85, 86, 132, 137, 139, 189, 190, 196, 208
Medine okulu, 190
Mehalibe, 233
Mehdi, 54, 55, 56, 59, 68, 70, 72, 73, 76, 81, 82, 83, 87, 88, 91, 92, 96, 108, 109, 110, 121, 138, 140, 141, 142, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 155, 158, 159, 162,

193, 199, 202, 203, 211, 220, 221
Mehdi Ahmed b. Yahya el-Murtaza, 221
Mehdi b. Hüsrev Firuz (Siyahçeşm), 202
Meir. M. Bar-Asher, 257, 270
Mekke, 13, 44, 45, 82, 158, 210
Mekremi (ailesi), 166
Mekzun es-Sincari, 233
Melik İbn Suud, 131
Melikşah, Selçuklu sultan, 205
Melikü'r-Rahim Hüsrev Firuz, 97
Memluk(ler), 174, 234, 235
Memun, Abbasi halifesi, 82, 84, 85
Memun, dai, 142
Men lâ yahduruhü'l-fakih, 94
merci-i taklidin, 117, 118, 119, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 135
Merdaviç b. Ziyar, 201
Merkab Kalesi, 232
Merv, 71, 84, 99
Mervan, II., Emevi halife, 69
mestur, 162
Meşhed, 37, 85, 106, 110, 111, 116, 249
meşşai, meşşaiyye, 112
Metavire, 233
mevali, 54, 55, 56, 58, 59, 63, 71, 72
mezun, 151, 164
Mezyediler, 99
Mısır, 32, 144, 150, 157, 160, 161, 170, 235
Mihrican, 230, 240
Mikdad b. Esved el-Kindi, 239
Mir Damad, 112
Mirdasiler, 98
Mirza Hasan Şirazi, 118
Mirza Hüseyin Nuri (Bahaullah), 122
Mirza Muhammed Emin Ahbari, 117
Mirza Muhammed Hüseyin en-Naini, 124
Mirza Taki Han Emir-i Kebir, 121
Mirza Yahya Nuri (Subhi Ezel), 121
misak, 146
misyoner(ler)(lik), 26, 27, 30, 36, 224, 225, 226
M. Mousa, 227
Moğolistan, 174
Moğol(lar), 72, 98, 99, 100, 101, 168, 174
Molla Abdullah eş-Şüşteri, 111
Molla Muhammed Bakır Hatunabadi, 113
Molla Muhammed Emin el-Esterabadi, 97, 114, 115
Molla Muhsin Feyz-i Kaşani, 113, 115
Molla Sadra, 112, 113
Muaviye, Emevi halife (Muaviye b. Ebu Süfyan), 50, 51, 52
Mufaddal b. Ömer el-Cufi, 139
Mugire b. Said, 61, 63
muhaddis, 67, 73, 74, 94, 96
Muhakkık-ı Sani, 109
Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Cenan el-Cünbülani, 230
Muhammed b. Abdullah b. el-Hasan el-Müsenna, bkz. (en-Nefilzzekiyye), 189
Muhammed b. Ahmed en-Nesefi, 143, 153, 155, 159
Muhammed Bakır Bihbehani, 116, 134
Muhammed Bakır el-Meclisi, 113, 230
Muhammed Bakır, İmam Bakır, 65, 66, 67, 68, 75, 76, 79, 112, 113, 116, 130, 134, 181, 187, 190, 193, 194, 238
Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas, 59
Muhammed b. Ali el-Ahsai, 106
Muhammed b. Ali el-Cilli, 231
Muhammed b. Ali es-Suleyhi, 212
Muhammed b. Ali eş-Şevkani, 219, 220
Muhammed b. Büzürgümmid, 169
Muhammed b. Cündeb, 230
Muhammed b. el-Hasan el-Mehdi, 88, 91, 97
Muhammed b. el-Hasan et-Tusi, 67, 96, 97, 114
Muhammed b. el-Mufaddal, 238
Muhammed b. Hanefiyye, 54, 56, 58, 59, 64
Muhammed b. İbrahim Tabataba, 189
Muhammed b. İsmail el-Amir, 220
Muhammed b. Kasım Sahib et-Talekan, 189
Muhammed b. Mansur el-Muradi, 194

Muhammed b. Muhammed el-Harisi, 95
Muhammed b. Musa İbnü'l-Furat el-Cufi, 229
Muhammed b. Yakub el-Küleyni, 93
Muhammed b. Zeyd dai-sagir, 197, 198, 208
Muhammed el-Bedir, 218
Muhammed el-Cevad, 85, 86
Muhammed el-Dibac, 81, 82
Muhammed el-Murtaza, 209, 210
Muhammed Emin Galib et-Tevil, 228
Muhammed Hüdabende, Olcaytu, 102
Muhammed Mehdi, Abbasi halife, 72
Muhammed Rıza Şah, 126, 128
Muhammed Rıza Şah (Pehlevi), 125, 128
Muhammed Şah, 39, 181, 182
Muhammedşahi, 133, 176, 177
Muhammed Taki el-Meclisi, 115
Muhammise, 67, 237, 238
Muhtar b. Ebi Ubeyd es-Sekafi, 54
Muhtariyye, 56
Muiz, Fatımi halife-imam, 150, 151, 154, 155
mukaddem(ler), 235
mukallit, 103, 117, 119, 126
Muktedir, Abbasi halife, 89
Multan, 151, 179
Musa, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 90, 91, 95, 107, 109, 130, 131, 137, 139, 147, 162, 228, 229, 239, 254
Musa b. Cafer, 82, 137
Musa es-Sadr, 130, 131
Musa Kazım, 81, 82, 83, 85, 139, 142
Mustafa Kemal Atatürk, 123, 124
Musta'li: Müstali, 136, 150, 155, 160, 161, 162, 168, 169
Musul, 230
muta, 66, 199
Mutarrif b. Şihab eş-Şihâbi, 212, 213
Mutarrifiyye, 212, 213, 214
Mutasım, Abbasi halife, 85
Mutemid, Abbasi halife, 88
Mutezid, Abbasi Halife, 89
Mutezile, Mutezili, 69, 86, 90, 94, 95, 103, 114, 188, 191, 193, 194, 196, 197, 203, 204, 209, 213, 214, 221
Muvahiddun, 157, 230, 232
Mübarekiyye, 138
müçtehit, 117, 118, 122, 124, 126, 128, 129, 134
Müeyyed-Billah Yahya b. Hamza, 214, 215
Müeyyed Fiddin eş-Şirâzi, 152, 160
Müeyyediyye, 152, 204
Müeyyed Muhammed b. el-Kasım, 216
Müeyyed Muhammed b. İsmail, 218
Müflih, 197
mükasir, 164
mülhid, 111
Mümin el-Tak, 82
Mümini, 176
mümin-i mümtehan, 106
Müsafiriler, 159
Müslüman Kardeşler, 241
Müslüman Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü, 184
Müstali (Müstali-Billah) Fatımi halife-imam, 160
Müstansır Billah, II., 177
Müstansır, Fatımi halife-imam, 150, 151, 159, 160, 169, 177
Müstasım, Abbasi halife, 100
müstecib, 151
Müşaşa, 105
mütekellim, 95, 102, 106
Mütevekkil, Abbasi halife, 86, 88, 198
Mütevekkil-Alellah Ahmed b. Süleyman, 213, 214
Mütevekkil-Alellah Yahya, 218
Mütevekkil el-Mutahhar b. Muhammed, 216
Mütevekkil İsmail b. el-Kasım, 217
Mütevekkil Şerefüddin Yahya b. Şemsiddin, 216

Nadir Şah, 116
naib-i imam, 109, 128
nakib, nakiblik, 71, 93, 95, 236

Nasır, Abbasi halife, 172
Nasır Ahmed, 217, 218
Nasır Ahmed b. Yahya Hamidüddin, 217
Nasır-ı Hüsrev, 154, 160
Nasıri(ler), 101, 200, 201, 202, 203, 206
Nasıriyye, 199, 202, 206
Nasır-Lilhak, 198, 199
Nasır Selahaddin Muhammed b. Ali, 215
Nasırüddin Abdürrahîm b. Ebu Mansur Muhteşem, 100, 101
Nasırüddin Şah Kaçar, 118, 121
Nasırüddin Tusi, 97, 99, 100, 101, 102, 105, 173
Nasırü'l-Kebir, 198
Nasr b. Seyyar, 188
Nasr, II. Samani Emir, 143
Nasr, II., Samani Emir, 143, 200
nass, 47, 75, 77, 78, 84, 137, 164, 190, 192
natık, 147, 148, 158
Navusiyye, 82
Necaşi, 67, 239
Necef, 97, 106, 109, 111, 118, 124, 125, 127, 129, 130, 243, 247, 248, 253, 268, 270, 273
Necran, 166, 209, 213, 218
Nefsüzzekiyye, 68, 70, 73, 76, 82, 189, 194, 195
Nehcü'l-belaga, 95
Nesturi, 231
Nesturiler, 231
Nevroz, 230, 240
Nimetullahiyye, 105, 111, 180
Nişapur, 97, 99, 198
Nizamşah I. Burhan, 133
Nizamşahiler, 132
Nizamülmülk, Selçuklu veziri, 143
Nizar, 160, 169, 170, 171, 172
Nizari İsmaililer, 156, 167, 171, 173, 185, 205, 223
Nizari Kuhistani, 175
Nizari(ler), 29, 30, 136, 160, 167, 170, 171, 172, 174, 176, 177, 178, 206, 233, 238
Noktaviler, 104
Noktaviyye, 104
Nurbahşiyye, 105
Nureddin Muhammed, 169, 172
Nurullah eş-Şüşteri, 133
Nusayri(ler), 11, 16, 28, 42, 43, 60, 79, 174, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241
nübüvve, 61

Olcaytu, Moğol-İlhanlı hükümdar, 102, 206
On İki İmamcı, 15, 16, 28, 30, 35, 36, 37, 38, 59, 61, 63, 65, 79, 80, 81, 85, 86, 87, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 125, 128, 129
On İki İmamcılar, 11, 15, 16, 18, 21, 80, 87, 92, 93, 103, 117, 131, 132, 133, 134
Orta Asya, 7, 15, 34, 39, 97, 98, 99, 104, 105, 143, 151, 156, 158, 160, 174, 176, 177, 184, 237, 238
Orta Asya Üniversitesi, 184
oryantal(-ist)(-izm), 18, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 223, 224, 226
Osman b. Mezun el-Necaşi, 239
Osmanlı, 23, 31, 122, 216, 217, 218, 235
Osman (Osman b. Affan), 45, 49, 50, 51, 214
Ottawa, 184

Ögeday, 100
Ömer (Ömer b. el-Hattab), 45, 49, 66, 110, 190, 209, 214
Ortadoğu, 7, 11, 15, 16, 122, 185
Özerk Alevi Bölgesi, 235

Pakistan, 15, 16, 134, 179, 183, 258, 264, 274, 276
Paris, 31, 36, 43, 185, 226, 243, 246, 248, 250, 251, 252, 253, 256, 258, 260, 261, 263, 264, 270, 271, 273, 276, 277, 278
Pencap, 134, 178, 179

Pendyad-ı Civanmerdi, 177
Pesihaniyye, 104
peygamber(lik), 28, 44, 61, 62, 95, 146, 228, 229
pir(ler), 179, 180
Pir Sadreddin, 179
Pir Şemseddin, 179

Rafıziler, 188
Rahatü'l-Akl, 154, 163
Raşidüddin Sinan, 29, 174
Razi, 143, 153, 155, 159, 201
Razi, Abbasi halife, 89
recat, 59, 61, 80, 92, 157, 193
René Dussaud, 43, 226, 273
Resailü İhvani's-Safa, 155
Resâ'ilü'l-hikme, 157
Reşidüddin Fazlullah-ı Hemedani, 168, 171
Rey, 93, 94, 98, 197, 201, 203, 205, 208
Rıza Han Şah, 123, 124, 125, 128
Risaletü'd-danıga fi'l-fasik en-Nusayri, 232
Risaletü'l-Mesihiyye, 231
Rossairioun, 223
Royan, 196, 197, 199, 205
Rudbar, 170, 195, 197
Rudolf Strothmann, 35, 227
Rusya, 119
Ruzbih b. Merzuban, 239
Rükneddin Hürşah, 169, 174, 175
Rüknü'd-devle, 94

Sa'ad b. Abdullah el-Kummi, 58, 80
sadat-ı Alevi, 194
Saddam Hüseyin, 130
Sade, 208, 210, 211, 213, 215
sadr, 110
Sadrüddin Muhammed Şirazi, 112, 113
Safeviler, 30, 102, 107, 109, 110, 113, 116, 130, 177, 207, 208
Safeviyye, 105, 107
Saffariler, 197
sahabe, 44, 49
Sahibü Fah Hüseyin b. Ali, 82, 189
sahibüzzaman, 92
Sair-Fillah, 202, 203
Sairi(ler), 202, 203, 206
Salih b. Mehdi el-Makbili, 220
Samani Emir II. Nasr, 200
Samani(ler), 143, 160, 198, 199, 200, 201, 202
Samarra, 86, 89, 229
samit, 79, 147
Samuel Lyde, 225
Sana, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 248, 252, 266
Satpanth (doğru yol), Satpanthi, 41, 178, 179, 182, 268
Save, 98
Seccad, 64
Sefername, 175
Sefidrud (ırmak), 198, 207
sefir, 88, 90
Selahaddin Eyyubi, 161, 233
Selçuklular, 97, 98, 159, 170
Selefi(ler), 183, 187, 214, 221, 241
Selemiye, 141, 144, 145, 149
Selim, I., Osmanlı sultan, 235
Sellariler, 159
Selman-ı Farisi, 239
Semerkant, 98
Senai, 176
Serdar Ebu'l-Hasan Han, 181
setr, 139, 161, 162, 170
Seyfüddevle, 230
Seylül'l-cerrar, 221
Seyyid Abdullah Bihbehani, 122
Seyyid Abdülhüseyin Maraşi, 135
Seyyid Abdülhüseyin Şerefeddin, 130
Seyyid Ali Hamaney, 129, 131
Seyyid Ali Kiya b. Seyyid Emir Kiya el-Malati, 207
Seyyid Ali Muhammed Şirazi Bab, 121
Seyyid Dildar Ali Nasirabadi, 134
Seyyid Ebu Abdullah İbnü'l-Vezir, 219, 220, 221

Seyyid Ebu'l-Hasan Kahaki (Ebu'l-Hasan Ali), 180
Seyyid Ebu'l-Hasan Müsevi el-İsfahani, 124
Seyyid Hasan Müderris, 124
Seyyid Hasan Nasrallah, 131
Seyyid Haydar Amuli, 106
Seyyid Kazım Reşti, 120, 121
Seyyid Kıvamüddin Maraşi, 207
Seyyid Mir Muhammed Bakır el-Esterabadi, 112
Seyyid Muhammed Kiya b. Seyyid Haydar Kiya, 206
Seyyid Muhammed Tabatabai, 122
Seyyid Muhsin el-Hekim, 130
Seyyiduna Abdullah b. Muhammed el-Mekremi, 166
Seyyiduna Muhammed Burhaneddin, 165
Seyyiduna Tahir Seyfeddin, 165
Sıffin Savaşı, 50, 51
Sicilmase, 149
Silsilat al-turas el-Alevi, 228
Sincar, 233
Sind, 143, 144, 150, 151, 175, 176, 178, 179, 182
Sistani, 129, 130
Siyahçeşm, 201
Siyasetü'l-müridin, 204
Subhi Ezel, 121, 122
sufi, 111
Suleyhi(ler), 159, 161, 212
Sultan Ahmed Han (Malati Seyyid), 208
Sultan Ali, 108
Sultan Celaleddin, 99
Sultankulu, Kutupşahi, 133
Sultan Seyyid Said, 134
Surat, 42, 165
Suriye, 16, 28, 29, 32, 33, 34, 39, 42, 50, 51, 69, 98, 136, 141, 157, 160, 168, 170, 174, 176, 222, 223, 224, 225, 226, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 241
Suriye Devletleri Federasyonu, 235
Suudi Arabistan, 15, 16, 79, 131, 132, 166, 187, 221, 241
Süleyman b. Abdullah, 197
Süleyman b. Hasan, 165
Süleyman b. İsmail, 206
Süleyman b. Surad el-Huzai, 53
Süleyman Efendi el-Azeni, 226
Süleymani(ler), 162, 165, 166
Sünneytiyye, 82
sünnet, 65
Sünniliğin, 109
Sünni(lik), 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 27, 28, 32, 33, 34, 35, 44, 47, 58, 61, 67, 72, 73, 79, 93, 97, 98, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 110, 116, 125, 129, 130, 131, 133, 136, 140, 141, 149, 150, 155, 158, 159, 161, 164, 169, 171, 172, 173, 174, 179, 182, 190, 191, 194, 198, 200, 205, 213, 214, 215, 218, 219, 220, 221, 233, 234, 235
Şafii, Sünni mezhep, 107, 215, 219, 221
Şah Abbas, I., 111
Şah Cihangir, 133
Şah Halilullah, 180, 181
Şah İsmail, 108, 109
Şah Kalender, 177
Şah Kerim el-Hüseyni, IV. Ağa Han, 181, 183
Şah Nizar, 180
Şahruh, 107
Şah Sultan Hüseyin, I., 113
Şah Tahir Hüseyni, 133, 177
Şah Tahmasp, I., 109
Şam, 51, 64, 69, 223, 235, 245, 247, 248, 250, 259, 260, 261, 277
Şehare, 212
Şehribabek, 180
Şehristani, 58, 102, 138, 171
Şehzade Ali Han, 181
Şehzade Amin Muhammed, 181
Şehzade Sadruddin, 181
Şemseddin Muhammed, 175, 176
Şemsiddin Cafer b. Ebi Yahya, 213
Şerefüddin el-Hadi, 218

Şerif el-Murtaza Alemü'l-hüda, 95, 96, 97, 114
Şerif er-Radi, 95
Şeyh Abdülkerim Hairi Yezdi, 124, 126
Şeyh Ahmed Ahsai, 120
Şeyh Ali el-Kereki el-Amili, 109
Şeyh Bahai (Şeyh Bahaüddin el-Amili), 112
Şeyh Civanci Evrengabadi, 165
Şeyh Cüneyd, 108
Şeyh Fazlullah Nuri, 118
Şeyh Haydar, 108
Şeyhiyye, şeyhi(lik), 120, 121
Şeyh Muhammed Hüseyin Fadlallah, 131
Şeyh Murtaza Ensari, 118
Şeyh Müfîd, 94, 95, 96, 114
Şeyh Saduk, 94
Şeyh Safiyyüddin, 107, 108
Şeyh Tusi, 67, 96, 97, 114
Şeyh Yaprak türbesi, 231
Şeyh Zeynelabidin Mazenderani, 135
Şiat Ali, 46, 51, 52
şiat el-Mehdi, 55
Şiat Muaviye, 51
Şiat Osman, 51
Şihabeddin Şah, 181
Şihabiler, 158
Şihabüddin Yahya es-Sühreverdi, 107, 112, 179
Şiraz, 104, 113, 135
Şit, 238

Tabaristan: Taberistan, 98, 106, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 207
Taberiyye, 231
Tacikistan, 16, 41, 184
Tahiriler, 197
Takıyyuddin İbn Teymiyye, 220
takiye, 65, 77, 78, 93, 101, 133, 141, 144, 173, 174, 182, 183, 193, 230, 231, 236
taklid, 117, 118, 124, 127, 128, 129, 135
Talekan, 189
Talibiler, 56, 187
Talibiyye, 191
talim, 171
Talimiyye, 171
Tarihsel Kentlere Destek Programı, 184
Tarsus, 223
Tarum, 207
Tasfiyetü'l-kulub, 215
Tayyib, 161, 162
Tayyibi(ler), Tayyibiyye, 16, 136, 155, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 215, 216, 237
Tebriz, 108, 110, 121, 175
Tecrîdü'l-itikâd, 101, 102
Tehzîbü'l-âhkâm, 96
tenasüh, 62, 157, 229, 238
teşbih, 61
tevil, 145, 146, 153
Tevilü'd-Deâim, 152
Tevvabin, 53
Tihame, 215
Timur, Timurlular, 107
Toronto, 184, 243
Trablusşam, 98, 234, 235
Tuğrul, I., Selçuklu sultan, 97, 98
Tuhfetü'l-kulüb, 163
Tuluy, 99
Tus, 96, 98
türbe kentleri, 129
Türkiye(li), 16, 104, 123, 124, 127, 223, 235, 245
Türkler, 97, 235
Türkmen(ler), 107, 108, 109, 116

Ubeydullah (b. Muhammed b. İsmail), 140, 141
Ucch, 179
Udh, 134
Ukayliler, 98
Ulema, 127
Ulyaiyye, 237, 238
Umdetü'l-İslam Cafer, 212
Ummü'l-Kitab, 67
Usuli(yye), 114
usulü'l-fıkh, 117

Uyunü'l-ahbar, 164
Uyûnü'l-ezhar fi fıkhi'l-e'immeti'l-ethâr, 221

Vaiza, 157
Vakıfiyye, 83
Vasıl b. Ata, 69, 188
Vehhabi, 79, 132
velayet-i fakih, 126, 127, 131
veli, 128, 129, 164
Velid, II., Emevi halife, 69
veli-i fakih, 128, 129

Yahudi(ler), 122
Yahya b. Abdullah, 189, 195
Yahya b. Ebu Şümeyt (Sümeyt), 82
Yahya b. Hüseyin Hadi-İlelhak, 199, 208, 209, 210, 211, 212
Yahya (b. Lemek), 162
Yahya b. Muin es-Sammari, 229
Yahya b. Ömer b. Yahya, 189
Yahya (b. Zeyd b. Ali), 69, 188
Ya'il b. Fatin, 239
Yakub b. Leys es-Saffar, 197
Yemen, 16, 22, 34, 39, 42, 88, 142, 143, 144, 146, 151, 155, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 186, 189, 190, 193, 194, 196, 199, 203, 204, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 246, 256, 257, 262, 263, 269, 278
Yezd, 180
Yezid, Emevi halife, 52, 53
Y. Friedman, 227
Yusuf, 68, 100, 115, 211, 238
Yusuf b. Ahmed el-Bahrani, 115
Yusuf b. Ömer es-Sekafi, 68
Yusuf b. Yahya b. Ahmed en-Nasır, 211, 216
Yuşa, 238

zahiri, 79, 145, 147, 153, 163
Zebid, 215
Zehrü'l-me'ani, 163
Zencan, 197
Zend (hanedanı), 116
Zerdüşt(lük), 55, 122, 194, 217, 240
Zeyd b. Ali Zeynelabidin, 68, 69, 186, 187, 188, 190, 193, 194
Zeydiyye, 57, 68, 69, 186, 188, 193, 199, 204, 205, 215, 219, 220
Zilhicce, 47
zimmi, 55
Ziyari(ler), 201, 202, 203
Zuhur: zuhur, 68, 158, 161, 162
Zu'l-Şerefeyn Mahammed, 212
Zurara b. Ayan, 67
Zübeyriler, 56
Züeyb b. Musa el-Vadii, 162

Şii İSLAM TARİHİ

Şii İslam dünyası son zamanlarda Ortadoğu'yu, dolayısıyla bütün dünyayı etkileyen kriz ve çatışmalardan dolayı sürekli gündemde. Bu sayede Şii Müslümanlık tarih ve geleneğinde yer alan Müslüman topluluklar hakkında çok az şey bilndiği ortaya çıktı. Oysa Şii âlimler, şairler, filozoflar ve diğer bilim insanları İslami düşünce ve kültüre ciddi katkılarda bulunmuştur. Sayısız Şii hanedanı ve aile sanatçılara ve âlimlere hâmilik yapmıştır. Bütün bunlara karşın Şii İslam, Doğuda ve Batıda öne çıkmamıştır. Önde gelen İslam tarihçilerinden Daftary elinizdeki kitabıyla Şiiliğin gelişmesinin eksiksiz bir dökümünü verirken pek çok yanlış anlamayı da düzeltiyor. Şii İslamın oluşum döneminin ardından dünya çapında milyonlarca inananı bulunan dört toplumun tarihini aktarıyor: Oniki İmamcılar, İsmaililer, Zeydiler ve Nusayriler.

ALFA®
www.alfakitap.com
/alfakitap
/alfakitap
/alfakitap

ALFA TARİH
ISBN 978-605-171-320-5