

SAFEVÎ İRAN'A ÂMİLÎ ULEMÂNIN GÖÇÜNE DÂİR NOTLAR*

Notes on the Migration of 'Amilî Scholars to Safavid Iran

Devin J. STEWART** çev. Habib KARTALOĞLU***

Öz

Arap Şii âlimlerin Safevî İran'ın yeniden şekillenmesinde önemli katkıları olduğu kabul edile gelmiştir. Bu konuda yapılan çalışmalar oldukça yetersizdir. 'Amilî âlimlerin konumu ile ilgili en son çalışmaların ikisinde (Ca'fer el-Muhâcir ve Andrew Newman) tarihi verilerin yorumlanması taban tabana zıttır. Bu makalede Devin J. Stewart, Âmilî âlimlerin İran'a göçünün önemi ve detaylarını, Muhakkik el-Kereki'nin rolünü ve Âmilî âlimlerin Safevî yönetimle işbirliği konusundaki bakış açılarını tartışmaktadır. Bunun yanı sıra o, incelenmekte olan dönemdeki önemli Âmilî âlimlerin bazıları ile ilgili biyografik bilgilerin bir kısım düzeltmelerine ve alternatif yorumlarına değinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Cebel-i Âmil, Safevî İran, Göç, Âmilî Ulemâ, Muhakkik el-Kereki

Abstract

It is accepted that Arab Shi'i scholars have important contribution on the remodeling of Safavid Iran. Studies done in this issue are quite inadequate. Two of the most recent studies (Ja'far al-Muhajir and Andrew Newman) concerning the 'Amili scholars' roles is diametrically opposed in their interpretation of the historical data. In this article, Devin J. Stewart discusses the importance of the 'Amili scholar's migration to Iran, the role of Muhaqqiq al-Karakî, and the views of 'Amili scholars toward association with the Safavid government. Besides, he provides a number of corrections and alternative interpretations of the biographical data some of the important 'Amili scholars.

Keywords: Jabal 'Amil, Safavid Iran, Migration, 'Amili Scholars, Muhaqqiq al-Karakî.

* Bu makale *Journal of Near Eastern Studies*'te (Vol. 55, No. 2 (Apr., 1996), pp. 81-103) yayınlanmıştır.

** Emory Üniversitesi, Atlanta

*** Arş. Gör. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, hkartaloglu@sakarya.edu.tr

I

Bu gün Güney Lübnan'da yer alan Cebel-i Âmil bölgesinden Arap Şii âlimlerin Safevî İran'a (907-1135/1501-1722) akını ve İran kültür, din ve siyasî tarihine önemli katkıları kabul edile gelmiştir.¹ Alışıla gelmiş görüşe göre imparatorluğun kurulması ve [ardından] On iki İmam Şiiliği 907/1501 tarihinde Tebriz'de devletin mezhebi olarak kabul edilmesi üzerine Safevî şahları, yeni dinî düzeninin uygulanmasına yardımcı olmak maksadıyla Bahreyn ve özellikle Cebel-i Âmil bölgesinden çok sayıda Arap Şii ulema ithal etmişlerdir. Bu olgu ile ilgili Safevî tarihi bilgileri sınırlı verilere dayalı tarihi genellemelerle konuşma eğiliminde olmuşlardır. Bazı yeni çalışmalar daha spesifik detaylar üzerine durmaktadır. Ancak konuya ilginin artmasına rağmen bu meseledeki temel tartışmalar ve Âmilî âlimlerin Safevîler ve Safevî Şiiliği ile ilişkilerinin mahiyeti yanı sıra göçün önemi meselesi aynen ele alınmıştır.

Âmilî ulemanın Safevî İran'la karşılıklı rolleri ile ilgili en son ve detaylı çalışmaların ikisinde tarihi verilerin yorumlanması, taban tabana zıt görünmektedir. Ca'fer el-Muhâcir'in son çalışması² çok sayıda Âmilî ulema imparatorluğun kurulmasından kısa bir süre sonra İran'a gelmeye başladığı ve bu durumun Safevîler dönemi boyunca devam ettiği şeklindeki alışıla gelmiş görüşü desteklemektedir. el-Muhâcir ve diğerlerine göre Âmilî alimleri ana vatanlarından ayrılmalarına ve kısmetlerini İran'da aramalarına sevk eden

¹ E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 cilt. (London, 1953), IV, 360, 427; Hans Robert Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit: Iranische Geschichte von 1350-1750* (Beyrut, 1989), 406; Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago, 1984), özellikle beşinci bölüme bkz., "The 'Clerical Notables' and the Final Emergence of a Shicite Hierocracy in Iran," 122-59; Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam* (New Haven, 1985), 107-12; Albert Hourani, "From Jabal 'Amil to Persia," *BSOAS* 49 (1986): 133-40; 'Ali Muruvve, *et-Teşeyyu' beyne Cebel-i 'Amil ve İran* (London, 1987).

² Ca'fer el-Muhâcir, *el-Hicre el-âmilîyye ilâ İran fî asrı's-Safevî: esbâbuhâ et-tarihîyye ve netâicühâ es-sekâfiyye ve's-siyâsiyye*, [Safevîler döneminde İran'a Âmilî Göçü: Tarihi Sebepleri ve Kültürel ve Siyasi Sonuçları] (Beyrut, 1989) (Bundan sonra makalede bu esere el-Muhâcir şeklinde atıf yapılacaktır).

temel sâik, Cebel-i Âmil'deki Şii eğitim merkezleri üzerindeki Osmanlı baskısı ile himaye ve fırsatlar içeren Safevî vaatlerinin birleşimi idi. Onlar İran'da yeni dinî düzeni uygulama, halkı dönüştürme, Şii âlimlerin yeni neslini eğitime ve Şii pratik ve geleneğini bilmeyen kimseleri bilgilendirme konularında yardımcı oldular. Safevî yönetimle Âmilî âlimler arasında özellikle önemli bağlantının oluşmasını sağlayan, Şii kaynaklarda el-Muhakkik es-Sânî olarak bilinen [ve] el-Muhâcir'e göre [de] daha sonra göç eden Âmilî âlimler için en iyi örnek olan Ali b. Abdülali el-Kerekî (ö. 940/1534) idi.

Andrew Newman, Âmilî ulemanın İran'a göçü konusunda ilim adamlarının mesnetsiz genellemelerle yönlendirdikleri bu görüşlerin birçoğuna karşı çıkmaktadır.³ O özellikle Safevî yönetiminin ilk yarım asrında meşhur Muhakkik el-Kerekî dışında çok az sayıda Âmilî âlimin bizatihi Safevîlerin dinî ihtiyaçlarına hizmet etmek maksadıyla İran'a göç ettiklerini ve oraya yerleştiklerini vurgulamak suretiyle göç hadisesinin fazla abartıldığını ortaya koymaktadır. Newman, Arap bölgelerindeki pek çok Şii âlimin Safevî Şiiliğine şiddetli bir şekilde karşı çıktıklarını ve Osmanlı egemenliği altında onları [bölgelerini] terk etmeyi gerektirecek kadar baskıya maruz kalmadıklarını iddia etmektedir. Newman, Safevî Devleti dışındaki birçok Şii âlimin el-Kerekî'nin görüşlerine ve onun Safevî yönetimle olan ilişkilerine karşı çıktıklarını iddia ederek el-Kerekî'nin bu kuralın istisnası olduğunu düşünmektedir. Yukarıda bahsedilen sebeplerden dolayı o, Şii Arap ulemânın Safevî İran'da kariyerlerini sürdürmekten ziyade kendi vatanlarında kalmayı tercih ettikleri sonucuna ulaşmaktadır. Aynı malzemeye dayalı böylesine farklı açıklamaların olması, konu ile ilgili araştırmaların daha henüz başlangıç seviyesinde ve ön hazırlık mesabesindeki birçok problemin [dahi] halledi-

³ Bkz., Andrew Newman, "The Myth of Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Ali al-Karaki and Safawid Shiism," *Die Welt des Islams* 33 (1993): 66-112 (Bundan sonra makalede bu çalışmaya Newman şeklinde atıf yapılacaktır). Newman bu makalenin argümanının bir bölümünü "The Development and Political Significance of the Rationalist (Usûli) and Traditionalist (Akhbari) Schools in Imami Shi'i History from the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century A.D.", (Ph.D. tez, University of California, Los Angeles, 1986), 738-910 sayfaları arasında yer vermiştir.

lememiş olmasıyla kısmen açıklanabilir. Özellikle Newman'ın eleştirileri mevcut tarihi verileri daha dikkatli ve genellemelerden kaçınarak anlamak suretiyle İran'da Âmilî rolünün değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Âmilî âlimlerin göçü meselesinde şu temel sorular [konunun] çerçevesini oluşturabilir: (1) Âmilî âlimlerinden hangileri gerçekten İran'a gitti ve hangileri de gitmedi? (2) Onlar ne zaman İran'a gittiler ve ne kadar bir süre orada kaldılar? (3) İran'da buldukları zaman diliminde ne yaptılar? (4) Onlar niçin Safevî topraklarına göç etmeyi veya kendi vatanlarında kalmayı tercih ettiler? (5) İran'a göç edenlerin ve Safevî Devleti dışında kalanların Safevîler hakkındaki düşünceleri ne idi? Araştırmanın mevcut durumu göz önünde bulundurulduğunda takip eden sorular yanı sıra ilk iki soru üzerinde dahi hala temel belirsizlikler ve tartışmalar vardır. Bu soruları araştırmak için mevcut temel kaynakları, Şii ve Sünnî biyografik eserler, Safevî kronikler, icazet belgeleri ve Âmilî âlimlerin fıkıh ve diğer konulara dâir telif etmiş oldukları eserler oluşturmaktadır. Ne yazık ki dönemin önemli ilim adamları tarafından telif edilen pek çok eser kaybolmuş veya Kum'daki Mar'aşî-Necefî kütüphanesinin ve diğer kurumların çabalarıyla son zamanlarda yayınlanmış olmalarına rağmen henüz tashih edilmemişlerdir. Lübnan ve Suriye sancağına dâir Osmanlı arşiv belgeleri de önemli bilgiler sağlayabilir. Fakat şu ana kadar bunlar kullanılmamıştır.⁴ Bu çalışmada Âmilî âlimlerin İran'a göçünün önemi ve detayları, Muhakkik el-Kereki'nin rolü ve Âmilî âlimlerin Safevî yönetimle işbirliğine bakış açıları hususlarına ilişkin bir dizi mülâhazalar ele alınmaktadır.

⁴ Osmanlı İmparatorluğundaki Şiilerden bahsedilmiş; ancak çalışmada Anadolu'da bulunan Şiiler üzerine odaklanılmıştır. Hanna Sohrwiede, "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rtickwirkung auf die Shiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert," *Der Islam* 41 (1965): 95-223. C. H. Imber, "The Persecution of the Ottoman Shi'ites according to the *mühimme defterleri*, 1565-1585," *Der Islam* 56 (1979): 245-73. Çalışmada sadece Anadolu ve Irak'ta bulunan Şiilerden bahsedilmekte olup Suriye'de ikâmet edenlere değinilmemektedir.

II

İran'a Âmilî göçünün önemi ve etkisinin göstergesi olarak İran'daki Âmilîlerin mevcudiyetinin bazı nicel veya istatikselsel değerlendirmesi faydalıdır. Böyle bir tahmin elbette mevcut kaynakların yapısı ile sınırlıdır. Newman, Safevîler dönemindeki Şîî âlimlerle ilgili çok önemli iki kaynağın yani Muhammed b. Hasan el-Hürr el-Âmilî (ö. 1099/1688) tarafından telif edilen *Emelü'l-âmil* ile Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî (ö. 1186/1772) tarafından kaleme alınan *Lü'letü'l-bahreyn* adlı eserlerin imparatorluğun yeni mezhebi olarak Şîî anlayışı uygulamak maksadıyla Safevî İran'a göç eden Arap Şîî âlimlere tahsis edilmiş olduğunu iddia etmenin doğru olmadığını açık bir şekilde ifade etmiştir. *Emelü'l-âmil* (tam adı: *Emelü'l-âmil fî zikri 'ulemâi Cebel-i Âmil*) esas itibariyle bölgedeki ulemaya odaklanmış olmakla beraber, eserin ikinci cildinde Newman'ın gözlemlerinde olduğu gibi 1000'den fazla şahıs içermekte ve tamamen Âmilî olmayan âlimlere yer verilmektedir. Eserin birinci cildinde ise birçoğu İran'a gelmemiş yaklaşık 200 kadar Âmilî âlimin biyografisi yer almaktadır.⁵ el-Hürr el-Âmilî, Şîî ilim geleneğine Âmilî katkılarından ötürü iftihar edebilmekte ve Cebel-i Âmil'in İslam dünyasındaki Şîî bölgelerin sadece yüzde birini oluşturmuş olmasına rağmen Şîî âlimlerin tamamının beşte birinin orada yetiştiğini iddia etmektedir.⁶ Bu ifade genel hatlarıyla on yedinci yüzyılın sonlarında Meşhed'de yazmış olduğu farz edilen eserinde yer verdiği Şîî tarihi boyunca yer alan âlimlerle ilgili olmakla beraber, müellifin açıklamalarında tarihî Şîî geleneğine Âmilî katkısı yanı sıra kendi zamanında İran'da güçlü Âmilî varlığını da yansıtmak amaçlanmıştır. el-Muhacir, *Emelü'l-âmil*'in birinci cildi üzerine yoğunlaşmaktadır. Tespitlerine göre bu ciltte yer alan 230 şahsın -müellif tarafından el-Âmilî nisbesiyle verilmiş- 17 tanesi Âmilî olmayıp Suriye'deki di-

⁵ Newman, 81, 38 nolu dipnot.

⁶ Muhammed b. Hasan el-Hürr el-Âmilî, *Emelü'l-âmil fî terâcim 'ulemâi Cebel-i Âmil*, 2 cilt, ed., Ahmed el-Hüseyn, (Bağdat 1965-66) I, 15.

ğer bölgelere mensupturlar.⁷ Geriye kalan 213 âlimden 143 tanesi Safevîler döneminde yaşamış ve onlardan 45 tanesi hiç İran'a gitmemiş; 7 tanesi İran'a seyahatte bulunmuş, ardından Cebel-i Âmil'e geri dönmüştür. 31 tanesi aralarında İran'ın da bulunduğu birçok bölgeye seyahatte bulunmuş; 60 tanesi ise İran'a yerleşmiştir. Buna binaen el-Muhâcir, "muhaçir" âlimler yüzdesini 98/143 şeklinde ortaya koymaktadır.⁸ Safevîler döneminde İran'a yerleşmiş Âmilî âlimler olarak bilinen göreceli nüfusunu tasvir eden 60/143 şeklindeki mutedil oranı dahi önemli miktarda Âmilî "beyin göçünü" göstermektedir.⁹

İran'da Âmilî âlimlerin rolü değerlendirilirken sadece göç eden âlimlerin sayıları değil, aynı zamanda onların konumu da önemli bir husustur. el-Muhakkik el-Kerekî'nin diğer âlimler üzerinde otorite sahibi olmasının yanı sıra imparatorluğun seçkin fakihî olarak kabul edilmiş olması gerçeği, sadece kişisel karizması veya Şah'la kurmuş olduğu ilişki ile değil aynı zamanda onun kökeni ve ilmi birikimine duyulan hürmetle ilişkili gözükmektedir. Arjomand İran'daki göçmen âlimlerin varlığı ile ilgili nisbî önemine yönelik belirli bir tarihler belirlemektedir. O Safevî devletinin ilk 140 yılı boyunca Cebel-i Âmil ulemasının, son 50 yılında da Bahreyn ule-

⁷ Bkz., Marco Salati, "Les nisbe geografiche del 'K. Amal al-amil fi zikr 'ulama' Jabal 'Amil'," *Cahiers d'onomastique arabe 1982-1984* (1985): 57-63.

⁸ el-Muhacir 96-97. el-Muhâcir eserin ek 2 kısmında bu âlimlerin 93 tanesinin kısa biyografilerine yer vermekte (s. 229-270) ve el-Muhakkik el-Kerekî ve diğer dört âlim hakkında eser içerisinde daha ayrıntılı durmaktadır (s. 121-180).

⁹ Ayrıca Newman *Lü'letü'l-bahreyn*'de yer alan 133 âlimden 30'dan daha azının nisbesinin el-Bahrâni olduğunu belirtmektedir. (Newman, 81, 38 nolu dipnot). Öncelikle 1182/1768 tarihinde tamamlanan *Lü'letü'l-bahreyn* adlı eserin müellifin kendi şahsî ilmi mirasını içerdiği anlamında iki oğluna verdiği bir icâzet biçimi olduğuna ve eserin Bahreynli âlimlerin biyografik muhtasarı olmadığına dikkat çekilmelidir. Hesaplamalarıma göre eserde, (müellifin biyografisi de dâhil olduğu) 33 Bahreynli âlimin biyografisi yer almaktadır. Bu 33 âlimin dördü de Safevîlerden önce yaşamışlardır. Çoğunluğu on yedinci ve on sekizinci yüz yılda yaşamış geriye kalan 29 âlimden on biri İran'a gittiği veya orada bir yere yerleştiği nakledilmektedir. Bkz. Yusuf b. Ahmed el-Bahrâni, *Lü'letü'l-bahreyn*, ed. Muhammed Sadık Bahrululüm, (Necef, 1966).

masının [İran'da] hâkim olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰ Bununla birlikte Safevîler döneminde İran'da bulunan Cebel-i Âmil ulemasının gücü ve statüsü ile ilgili önemli bir anlaşmazlık vardır. Safevî yönetiminin ilk döneminde Âmilî ulemasının sınırlı rolü olduğuna delil olarak Newman, örneğin Şah İsmail I (907-30/1501-24) ve Şah Tahmasb'ın (930-84/1524-76) saltanatları boyunca dinî vakıflardan ve maaşlardan sorumlu görevli *sadr* gibi saraydaki önemli yönetim birimlerinde Arap âlimlerin bulunmayışını zikretmektedir.¹¹ Diğer taraftan el-Muhâcir, bir yüzyılı aşkın bir süre boyunca imparatorluğun en önemli dinî mevkilerinde Âmilîlerin etkili olduğu iddia etmektedir.¹² Şurası bir gerçek ki Arap âlimler –anlaşıldığı kadarıyla/zahire bakılırsa etnik sebeplerden- Safevîler döneminin her hangi bir zaman diliminde nadiren *sadr* görevinde bulunmuşlardır. Fakat bu durum onların yönetimin diğer görevlerinden de hariç tutuldukları anlamına gelmemektedir.¹³ Gazneliler, Selçuklular, İlhanlılar ve Akkoyunlu hanedanlığı dâhil olmak üzere İran'da öteden beri süre gelen Türk-Moğol yönetim geleneğine uygun olarak Safevî devleti, genellikle Türkleri askeri pozisyonlara; Tacikleri ve özellikle İranlı *seyyid* kişileri *sadâret* makamının da bulunduğu bürokratik görevlere yerleştirdi.¹⁴ Arap âlimler, İran'a geldiklerinde genellikle kadılık, imamlık ve fıkıh ve hadis müderrisliği görevinde bulundular.¹⁵ Âmilî

¹⁰ Arjomand, *The Shadow of God*, 129.

¹¹ Newman, 75-76, 95.

¹² el-Muhâcir, 221.

¹³ el-Muhâcir, Âmilî âlimlerin *sadr* görevinde bulduklarını söylemektedir. Ancak sadece Âmilî âlimlerden Mirzâ Abdullah, Seyyid Hüseyin b. Hasan el-Kerekî'nin oğlu ve İran'da Seyyid aile içerisinde evlenmiş bir Kerekî ailesinin ikinci ve üçüncü nesli üyelerinden olan Hasan el-Kerekî'nin oğlu Mirza Mehdi on yedinci yüzyılda bu görevde bulunmuşlardır. Bkz. el-Muhâcir, s. 194.

¹⁴ Safevîlerin ilk döneminde önemli bir istisna Şah Tahmasb'ın saltanatının ilk döneminde *sadr* görevini üstlenen Iraklı Arap âlim Nimetullah el-Hillî'dir (ö. 940/1533). Bkz., Newman, 97. Genel olarak Taciklerin tayinleri ve İran toplumunda Safevî iktidar yapısı ilişkileri hakkında bkz., Martin B. Dickson, "Shah Tahmâsb and the Uzbeks: The Duel for Khurâsân with Ubayd Khan, 930-946/1524-40" (Ph. D. tez, Princeton University, 1958), 8-9.

¹⁵ Arjomand, *The Shadow of God*, 131. el-Muhâcir, Âmilîlerin muntazaman Şeyhülislam, *sadr* ve kadı görevlerinde bulduklarını belirtmektedir. el-

ulemanın uzmanlık alanı Şii fikhıydı ve bu nitelikleri doğrultusunda sadece bu tür mevkiler uygun görüldü.

Bu güne kadar ikincil literatür, on yedinci yüzyıldaki İsfahan şeyhülislamlığı makamına bir miktar değinmesi dışında Safevî yönetim altındaki bu dinî mevkilere çok az önem vermiştir.¹⁶ Bu tür görevler şahların doğrudan kontrolü altında olmadığı veya en azından tarihçilerin *sadâret* gibi diğer mevkilere nazaran bunlarla ilgilenmedikleri anlaşılmaktadır. R. M. Sovery, Şah İsmail I ve Şah Tahmasb zamanındaki Safevî yönetim kurumları üzerinde ele aldığı çalışmalarında tamamen Şeyhülislam kurumunu göz ardı etmektedir.¹⁷ Arap Şii fakihleri devlet mekanizması içerisine entegre etmek için mevcut bir yapı yoktu. Bu yapı zaman içerisinde gelişti. Örneğin Bahâüddin el-Âmilî imparatorluktaki öne çıkan bir fakihti ve Şah Abbas I'n (996-1038/1587-1629) saltanatının büyük bir bölümünde Safevî payitahtı İsfahan'da şeyhülislam görevinde bulundu. Fakat el-Kerekî büyük bir şehirde şeyhülislam görevinde bulunmaksızın zirve bir fakihti.¹⁸ Bununla birlikte el-Kerekî'nin diğer âlimler üzerindeki geniş yetkisi yanında İmparatorluğun önde gelen

Muhâcir, 193-94. Ancak Âmilîler bu görevlerden sadece nadiren sadr görevini üstlenmişlerdir.

¹⁶ el-Muhâcir, 193 Arjomand, *The Shadow of God*, 137; Arjomand, "The Mujtahid of the Age and the Mulla-bashi: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shicite Iran," Arjomand, ed., *Authority and Political Culture in Shi'ism* (Albany, 1988), 80-97, özellikle sayfa 84'e bakınız.

¹⁷ R. M. Sovery, "The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismâ'îl I (907-30/1501-24)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)* 23 (1960): 91-105; Sovery, "The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Tahmâsp I (907-30/1501-24)," *BSOAS* 24 (1961): 65-85.

¹⁸ Günümüzde bazı âlimler Ali el-Kerekî'nin İsfahan Şeyhülislam'ı olduğunu nakletmektedirler. Ancak bu bilginin kaynağı net değildir. Bkz., el-Muhâcir, 193; Muhammed el-Hassûn, *Resâilü el-Muhakkik el-Kerekî* mukaddimesi, I (Kum, 1988), 28. el-Hassûn, el-Kerekî'nin şeyhülislam görevini Şah İsmail I'n saltanatı döneminde üstlendiğini söylemektedir. 16 Zilhicce 939/9 Temmuz 1533 tarihinde yayınlanan Şah Tahmasb'ın meşhur fermanında iki defa şeyhülislam şeklinde nitelendirilmesi dikkat edilmesi gereken bir konudur. Ayrıca bkz., Arjomand, "Two Decrees of Shah Tahmasp Concerning Statcraft and the Authority of Shaykh 'Ali al-Karaki," ed., Arjomand, *Authority and Political Culture in Shicism*, 255.

mercii olarak itibara nail olduğu açıktır.¹⁹ el-Kerekî zahiren yönetim içerisinde resmi bir konumda olmasa dahi onun resmi olarak kabul edilmiş konumu, daha sonra Safevî başkentinin “*şeyhülislami*” ve ardından *mollabaşı* halini alacak konumla örtüşmekteydi.²⁰ Safevîlerin ilk döneminde bu şekilde bir hususi kurumun olmadığı Newman’ın mülâhazalarında ortaya çıkmıştır. Fakat bu durum molla başı kurumunun şekillenmesinden uzun zaman önce hatta on altıncı yüzyılın başlarında yönetim politikalarına Âmilî âlimlerin büyük etkisi olduğunu reddetmemektedir. Safevî devletinin ilk 120 yıllık süre zarfında İmparatorluğun önde gelen fakihleri, tamamen Âmilî olması [sadece] tesadüf olarak açıklanamaz. el-Muhâcir bir asrı aşkın bir süre boyunca Âmilî göçmenler İsfahan şeyhülislamlığı makamına adeta tekel oluşturdıklarını ifade etmek suretiyle benzer bir gözlem yapmaktadır.²¹ Aşağıdaki âlimler, Safevî İmparatorluğun ilk 120 yılı süresince imparatorlukta öne çıkan fakihlerinin bir listesidir.

el-Muhakkik el-Kerekî (yaklaşık 870-940/1464-1532)²²

Abdülali b. Ali el-Kerekî (926-993/1520-85)

Hüseyn b. Abdüssamed el-Âmilî (918-84/1512-76)

Hüseyn b. Hasan el-Kerekî (ö. 1001/1591-92)

¹⁹ Arjomand, “Two Decrees of Shâh Tahmâsp,” 250-262.

²⁰ Arjomand, “The Mujtahid of the Age and the Mulla-bâshi,” 80-97.

²¹ el-Muhâcir, 193. O, “başkent İsfahan’da görev yapan şeyhülislamların bir kısmını vermektedir. el-Muhâcir’in listede yer verdiği şeyhülislamlar şunlardır: Ali b. Abdülali el-Kerekî, Ali b. Hilâl el-Kerekî, Bahâüddin el-Âmilî, Mir Dâmâd, Mirza Rızâ b. Habibullah el-Kerekî (ö. 1091/1680) ve Mirzâ Muhammed Ma’sûm b. Muhammed Mehdi el-Kerekî (ö. 1095/1684). el-Muhâcir, İsfahan’ın 1006/ 1597 tarihinde başkent olduğunu kavrayamamış olduğu ortaya çıkmakta ve Ali b. Abdülali el-Kerekî’nin gerçekten İsfahan Şeyhülislam’ı olduğu şeklindeki iddiasının dayanağının ne olduğu açık değildir.

²² Doğrusunu söylemek gerekirse Kerekînüh, Sayda (Sidon) ve Sûr (Tyre) yakınlarında ve günümüzde de Kuzey Lübnan’da yer alan Baalbek yakınlarındaki Biga’ya doğru uzayan güney Lübnan’daki Şii bölge olan Cebel-i Âmil’de yer almamaktadır. Bununla birlikte el-Hürr el-Âmilî ve İranlı tarihçiler, genellikle Âmilî kavramını Kerekînühlu olanları kastetmek için kullanmaktadırlar ve Kerekî âlimler de kendilerini benzer bir kültürel bölgeden gelenler ve aynı arka planı paylaşanlar olarak görmektedirler.

Bahâüddin Muhammed el-Âmilî (953-1030/1547-1621)

Sadece Bahâüddin el-Âmilî'nin 1030/1621 yılında vefatından sonra İsfahan *şeyhülislamı* ve *hatemü'l-müctehidîn* olarak Mir Muhammed Bâkır Dâmâd'ın kabul edilmesiyle İran kökenli biri İmparatorlukta fikhî otoritenin lider konumunu üstlendi.²³ Gerçi Mir Dâmâd, İran'da doğmuş ve babası Esterâbâd kökenli bilinen *seyyid* bir aileye mensup olmasına rağmen annesi Muhakkik el-Kerekî'nin kızıydı. Bu sebeple o, belirli bir ölçüde de İran'da Âmilî geleneğine iştirak etmiştir. O dönemde kamuoyunda kabul edilmiş Mir Dâmâd'ın el-Kerekî ile olan bu akrabalık bağı, Mir Dâmâd'ın babasının "Dâmâd" olarak tanınması gerçeğine dayanmaktadır. Çünkü Mir Dâmâd'ın babası, el-Kerekî'nin kızlarından biriyle evlenmiştir. Kabul gören bu fakihlerin statüsü ve konumları, birinci ve ikinci Safevî yüzyılı boyunca Âmilî göçünün muazzam öneminin en belirgin göstergelerinden biridir.

Newman dikkatini onuncu/on altıncı yüzyılın ilk yarısına vermek suretiyle bu dönemde Âmilî veya diğer Arap Şii âlimlerin önemli bir akını olduğuna dâir herhangi bir kanıt olmadığı kanaatini taşımaktadır. Bu husus Safevî devletinin kurulmasının hemen ardından veya çok kısa bir süre sonra yeni devlette [Şii] mezhebini uygulamaya yardımcı olmak için çok sayıda Şii âlimin gerçekten İran'a geldiği ima edilen İran'daki Âmilî ve Bahrânî âlimlerin rolü ile ilgili daha önceki nitelendirmeleri tashih etmektedir. Muhakkik el-Kerekî dışında anlaşılana göre Safevî yönetiminin ilk 50 yılı boyunca çok az sayıda Âmilî âlim İran'a göç etmiştir. Bahreyn kökenli âlimlerin asıl akını on yedinci yüzyıla kadar olmadı ve en fazla miktarda Âmilî âlim de İran'a on altıncı yüzyılın ikinci yarısında veya daha sonra geldi. Şah İsmail I'nın saltanatı dönemi ile ilgili el-Muhâcir'in "Onun saltanatı uzak yakın Safevî toprakların bir uçundan diğer ucuna göç etmiş Âmilî âlimlerin altın çağıydı"²⁴ şeklindeki nitelendirmeleri bu sebeple savunulamazdır.

²³ Muhammed Ma'sûm b. Hâcegi İsfehâni, *Hulâsâtü's-siyer*, ed. İraj Afşar, (Tahran 1989), 82, 96, 111-112.

²⁴ el-Muhâcir, 24.

Âmilî ulemanın göçü konusunun değerlendirilmesinde önemli yönetsel etken, kaynaklardaki bir kısım anlaşmazlıklardan kaynaklanan Âmilî tanımlamasıdır. Kerekî âlimlerin ana vatanları bu gün Kuzey Lübnan'da yer alan Bika' vadisindeki Kerekinûh olmasına rağmen çağdaş Arap ve Fars kaynaklarında onlar Âmilî kabul edilmektedirler. Fakat muhacir Âmilî âlimlerin İran'da doğmuş çocukları hala bir Âmilî midir? Kaynaklarda kullanılan terminoloji doğrultusunda bir hüküm verildiğinde bu sorunun cevabı evettir. Fakat Newman, Muhakkik el-Kerekî'nin oğlu Abdülali'nin (926-93/1520-85) hala el-Âmilî olarak kabul edilmesinin tuhaf bir durum olduğu şu şekilde açıklamak suretiyle karşıt bir görüş savunmaktadır:

“... Büyük bir ihtimalle -daha sonra babasının yerleşmiş olduğu Necef'te doğmuş olmasına ve İran'da vefat ettiği ve oraya defnedildiği biliniyor olmasına rağmen el-Kerekî'nin oğlu Abdualî, hala geç dönem Safevî biyografi kaynaklarında el-Âmilî nisbesiyle verilmektedir.”²⁵

Günümüz İranlılarının genelinin bakış açısına göre Abdülali, açık bir şekilde Âmilî olarak kabul edilmekte ve muhtemelen hala kültür, terbiye ve gelenek bakımından Âmilî olduğu düşünülmektedir. Newman benzer bir şekilde Âmilî kabul edilen Bahâüddin el-Âmilî'nin statüsünü de sorgulamaktadır.

“Şeyh Bahâî sadece neseb yönünden Lübnanlıdır. Gerçi küçük yaşta babası tarafından İran'a getirildiği göz önüne alındığında onun özellikle inancın [Şiiliğin] yayılması amacıyla İran'a gelmiş olduğunu söylemek de pek mümkün gözükmemektedir.”²⁶

Baalbek'te doğmuş ve Cebel-i Âmil'deki atalarının yerleşim yeri Cubâ'da çocukluğunun çok az bir kısmını geçirmiş Âmilî âlimlerin en meşhurlarından bir olan Bahâüddin el-Âmilî, şüphesiz Abdülali'den çok daha fazla Âmilî idi. Bahâüddin, sadece isim yönünden değil, aynı zamanda köken, dil, gelenek ve kültür açısından da Âmilî idi. O bir diğer önemli muhacir âlim Ali el-Minşâr el-Kerekî'nin kızı

²⁵ Newman, 110, 95 nolu dipnot.

²⁶ Newman, 110, 95 nolu dipnot.

ile evlendi.²⁷ Safevî İmparatorluğundaki prestiji ve nüfuzu, tabiri câizse babası vasıtasıyla meşhur âlim Zeynüddin el-Âmilî'nin (ö. 965/1558) ilmini miras almış olması ve onların geleneği tarafından güçlü bir şekilde etkilenmiş olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. On yedinci yüzyılın sonlarındaki meşhur fakihlerden biri olan Seyyid Hüseyin b. Hasan el-Kerekî (ö. 1001/1592-93), İranlı *Seyyid* bir aileden evlendi ve soyundan birçok kişi hükümette genel olarak Âmilî âlimlerin gelmelerinin yasak olduğu *sadr* gibi bir çok yüksek mevkilere geldiler. Bu sebeple el-Muhâcir'in yaptığı gibi bu ailenin ikinci ve üçüncü neslini Âmilî âlim göçünün bir parçası olarak kabul etmek mantıksız gözükmektedir.²⁸

Biyografik inceleme/Prosopografi Safevî siyasetinde Şii âlimlerin rolünü anlamada kullanılabilir bir araçtır. Fakat bu malzeme genellikle kafa karıştırıcıdır ve kullanımı zordur. Biyografik verilerde birçok hata, eksiklik ve mantıksal boşluklar vardır. Problemler sadece bilgilerin dikkatli bir karşılaştırması ve çapraz eşleştirilmesi yapıldığında çözümlenebilir. Çoğunlukla Âmilî âlimlerin hayatları ve seyahatleri ile ilgili yapılan son çalışmalardaki biyografik verilerin kullanımını doğru ve alternatif yorumlara dayanmaktadır. Newman, Âmilî âlimlerin İran'la ilişkilerinin kapsamını önemsiz göstermek için delilleri bu doğrultuda yorumlamıştır. Diğer taraftan el-Muhâcir ve diğerleri, İran'daki Âmilî varlığını genelleyerek ve detaylara dikkat etmeksizin genellikle abartmışlardır. Aşağıdaki notlar, incelenmekte olan dönemdeki önemli Âmilî âlimlerin bazıları ile ilgili biyografik bilgilerin bir kısım düzeltmelerini ve alternatif yorumlarını sunmaktadır.

²⁷ Mirzâ Abdullah el-İsfehânî, *Riyâzü'l-ulemâ ve huyâzu'l-fudelâ*, 6 cilt, ed. Ahmed el-Hüseyinî, (Kum, 1980) V, 407.

²⁸ Örneğin bkz. el-Muhâcir, 194, 240, 263.

III

Şeyh Zeynüddîn Ali (Yaklaşık On altıncı Yüzyılın Başları)

Handamîr'in erken dönem Safevî kronik eseri *Habîbü's-siyer*'deki bir pasajda, Şah İsmail I'nın saltanatı döneminde 928/1521-22 tarihinde Herat'a Şeyhülislam görevine atanıp, görevine 929/1523'ün sonlarına kadar devam eden ve ardından Ni'metullah el-Hillî (ö. 940/1533) ile birlikte Arabistan'a muhtemelen de Irak'a seyahat etmek için görevinden ayrılan Şeyh Zeynüddîn Ali isimli bir âlimden bahsedilmektedir.²⁹ Pasajda o *kudve-yi eşrâfî ulemâi 'Arab*, "en asil Arap âlimlerinin lideri" şeklinde bahsedildiğinden o Araptı. Arjomand yanlışlıkla bu âlimi aşağıda bahsedileceği üzere daha sonraki dönem Şîi kaynaklarda es-Şehîd es-Sânî olarak bilinen Şeyh Zeynüddîn el-Âmilî (911-65/1506-58) olduğunu söylemektedir.³⁰ Newman, Zeynüddîn el-Âmilî'nin asla İran'a gitmediğini, on yedi yaşında iken Cebel-i Âmil'e yerleştiğini [delilleriyle] ortaya koymak suretiyle bu hatayı düzeltmektedir.³¹ el-Muhâcir, Handemir'in ismini Zeynüddîn 'Ali şeklinde verdiği [bu] alimi, İran'a doğru yapılan Âmilî göçünün "öncülerinden" olduğunu kabul etmektedir.³² Ancak bu âlimin özellikle Cebel-i Âmil bölgesinden olduğunu gösteren hiçbir kanıt yoktur. Söz konusu âlim, el-Muhakkik el-Kerekî olamaz. Çünkü onun ismi Zeynüddîn değil Nureddîn Ali'dir ve Newman'ın da işaret ettiği üzere o dönemlerde el-Kerekî, muhtemelen Necef'te bulunmaktaydı.³³ Aynı şekilde o âlimin aşağıda bahsedilecek Şeyh Zeynüddîn Ali el-Minşâr el-Kerekî de olması söz konusu değildir. Çünkü Ali el-Minşâr, muhtemelen oldukça gençti ve o dönemde Cebel-i Âmil'de yaşamaktaydı. el-Kerekî, Şeyh Zeynüddîn Ali'ye 11 Safer 928/10 Ocak 1522 tarihinde Necef'te bir icazet verdi. Fakat bu âlim, daha sonra aynı tarihlerde Herat'ta bulunmuş olsa bile

²⁹ Gıyaseddîn b. Hümâmiddîn Hândemîr, *Habîbü's-siyer fî ahbârî efrâdî'l-beşer*, 4 cilt, (Tahran 1954), IV, 610.

³⁰ Arjomand, *The Shadow of God*, 302, 30 nolu dipnot.

³¹ Newman, 92, 60 nolu dipnot.

³² el-Muhâcir, 258.

³³ Newman, 80, 36 nolu dipnot.

onun Arap değil İranlı olduğu görünmektedir. Onun tam adı Zeynüddin Bâbâ Şeyh Ali b. Kemâlüddin Pîr Habîbullah b. Sultan Muhammed el-Cüzcânî şekline verilmekte³⁴ ve nisbesi İsfahan yakınlarında bir köy olan Cüzcan kökenli olduğuna işaret etmektedir.³⁵ Bu noktada büyük bir ihtimalle Iraklı olması zorunlu olması gerekmeyen Şeyh Zeynüddin Ali isimli Arap bir âlimin yaklaşık 928/-29/1522-23 tarihlerinde Herat'ın şeyhülislamı olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu noktada o âlimin Âmilî olup olmadığı tespit edilememiş olmasını rağmen Muhakkik el-Kerekî ve Seyyid Nimetullah el-Hillî dışındaki Arap Şii âlimlerinin Safevî yönetiminin ilk yarım yüzyılı içerisinde önemli mevkiler elde ettikleri açıktır.

Seyyid Hasan b. Ca'fer el-A'recî el-Kerekî (ö. 936/1530)

Bu gün Lübnan sınırları içerisinde yer alan Baalbek yakınlarındaki Kerekinühlu olan bu âlim, Tahmasb'ın saltanatının sonlarında, Şah İsmail II'nin (984-85/1576-78), Muhammed Hudâbende (985-96/1578-87) dönemlerinde ve Şah Abbas I'nin saltanatının ilk yıllarında İran'da önemli bir şahıs olan Seyyid Hüseyin el-Kerekî'nin babasıydı. Safevîler ile bütünleşmenin Âmilî reddinin örneği olarak Newman, on altıncı yüzyılın ilk yıllarında Safevî topraklarına gidip Şah İsmail I ile karşılaşan ancak orada ikamet etmeyen Seyyid Hasan b. Ca'fer'i göstermektedir.³⁶ Bu Safevîlerle olan ilişkinin reddedilmesine dâir yeterli delil olsun veya olmasın İran'a seyahat etti ifadesi doğru olmadığı görülmektedir. Bu âlimle ilgili biyografik verilerde İran'a gittiğine dâir bir delil bulunmamaktadır.³⁷ Seyyid Ha-

³⁴ Muhammed Bâkır el-Meclîsi, *Bihârü'l-envâr*, 110 cilt, (Tahran, 1956-72), CVIII, 58-59.

³⁵ Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, (Leipzig 1867), II, 150.

³⁶ Newman, 92-93,103.

³⁷ Ana kaynaklarda bu tür bir bilgiye ulaşılabilir düşüncesiyle Newman tarafından verilen bütün referansları kontrol ettim. Ali b. Muhammed el-Âmilî, *el-Dürrü'l-mensür mine'l-mâsür ve gayri'l-mâsür*, 2 cilt, ed. Ahmed al-Hüseyinî (Kum, 1978), II, 159; *Emelü'l-âmîl*, I, s., 56; *Riyâzü'l-ulemâ*, I, 165; Muhammed Bâkır el-Hans;ârî, *Ravdâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, 8 cilt, (Beyrut, 1991), II, 294-95. Ayrıca bkz., Aga bozorg et-Tahrâni, *Tabâkâtü'l-*

san'ın vefatının gerçek tarihi 933/1526³⁸ olmayıp aksine 936/1530'dan sonradır.³⁹

Newman, Safevî Şii anlayışın mahiyeti hakkında diğer Âmilî âlimleri bilgilendirmede bu âlime önem vermektedir. “Örneğin Hasan el-Kerekî'nin Safevî topraklarına yaptığı ziyaret, onları tanımak amaçlıydı. Onun vasıtasıyla diğer Âmilî âlimler, İsmail'in alışılmışın dışındaki aşırı dini söylemleri ve kişisel davranışları, Şiiliği öğrenmede Safevîlerin ilgisinin sınırlı olduğu ve el-Kerekî'nin iktidarla kurmuş olduğu ilişki ağının yönleri konularında haberdar oldular.”⁴⁰ Hasan el-Kerekî bizatihi İran'a gitmediğinden burada varsayımaya dayalı bir sonuca ulaşmanın dayanağı bulunmamaktadır.

Şeyh Ali Minşâr el-Kerekî (ö. 984/1576)

Ali Minşâr el-Kerekî, Şah Tahmasb'ın saltanatı döneminde İran'a gitti ve İsfahan *Şeyhülislam*'ı oldu. Newman bu âlimle ilgili şöyle demektedir: “Bununla birlikte nisbesi dışında kökeni, İran'a ne zaman veya hangi şartlar altında geldiğine dâir hiçbir delil yoktur.”⁴¹ Ali el-Minşâr el-Kerekî'nin biyografisi ile ilgili kaynaklarda bazı karışıklıklar vardır. *Riyâzü'l-ulemâ*, birincisi Ali Minşâr el-Kerekî, ikinci-

a'lâmi's-Şîa: İhyâü'd-dâsir mine'l-karni'l-âşir, (Tahran, 1987), s. 57; Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şîa*, 10 cilt. (Beyrut, 1984), V, 34-35.

³⁸ Newman, 92, 103.

³⁹ *ed-Dürrü'l-mensûr*'ün elyazmalarında müstensih hatası olduğu görülmektedir. Hem *Emelü'l-âmil* hem de *Riyâzü'l-ulemâ*, *ed-Dürrü'l-mensûr*'dan (II: 159) alıntı yaparak Seyyid Hasan'ın vefat tarihini 6 Ramazan 933 şeklinde vermektedirler. (*Emelü'l-âmil*, I, 56; *Riyâzü'l-ulemâ*, I, 167). *ed-Dürrü'l-mensûr*'ün basılmış nüshasında bir sayı ya eksik ya da yazılmamıştır. Basılı nüshada Seyyid Hasan'ın vefat tarihi 6 Ramazan 93 şeklinde (*ed-Dürrü'l-mensûr*, II 159) verilmiştir. Rakamın yazma eserde de eksik olup olmadığı belirtilmemiştir. Bununla birlikte h. 933 tarihi doğru değildir. Hasan el-Kerekî h. 934 tarihinden önce vefat etmemiştir. Çünkü Zeynüddin onunla birlikte Zilhicce 933/Eylül 1527 ile Cemâzelâhir 934/Şubat-Mart 1528 tarihleri arasında eğitim görmekteydiler. *Riyâzü'l-ulemâ*, Nizâmüddin Muhammed b. Hüseyin el-Kureşî es-Sâvicî (998-1038/ 1589-1628-29) tarafından yazılan *Nizâmü'l-akvâl*'de Seyyid Hasan'ın vefat tarihi olarak 6 Ramazan 936/3 Mayıs 1530 tarihi verildiğini nakletmektedir. (*Riyâzü'l-ulemâ*, I, 167). Bu son tarih büyük olasılıkla doğrudur.

⁴⁰ Newman, 93.

⁴¹ Newman, 109, 94 nolu dipnot.

si de Ali b. Hilâl el-Kerekî başlığı altında olmak üzere büyük bir olasılıkla tek kişiden bahseden iki ayrı biyografiye yer vermektedir.⁴² Her iki biyografide bahsedilen kişi, Şah Tahmasb'ın saltanatı döneminde ve hem de İsfahan'da yaşamışlardır. el-Minşâr bir künyedir ve bu nedenle de ihtilaf olması bir tarafa İbn Hilâl ismini tamamlayıcısı görülebilir. Bu husus yazarın kendi el yazısıyla yazdığı notta gösterilmektedir. Ki orada Ali el-Minşâr'ın ismi şu şekilde verilmektedir: “*Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Hilâl... onun babası da Ahmed el-Minşâr olarak bilinmektedir.*”⁴³ Özellikle meşhur Şii âlim Ali Ağa Bozorg et-Tehrâni, onların tek bir kişi ve aynı şahıs olduklarını düşünmektedir.⁴⁴ Bu âlim için el-Muhâcir'in vefat tarihi olarak verdiği 993/1585 tarihini hangi kaynakta rastladığı açık değildir.⁴⁵ Doğrusu o, 13 Rebîülevvel 984/10 Haziran 1576 yılında vefat etmiştir⁴⁶. Bununla birlikte Ali Minşâr el-Kerekî ile ilgili mevcut çok az delil, onun nesebi ve kariyeri boyunca yaptığı faaliyetler hakkında bazı ipuçları vermektedir. O muhtemelen nisbesinde işaret edilen Kerekinûh'ta doğdu ve orada yetişti. İsfahan'da Mevlâna Malik Muhammed b. Sultan Hüseyin el-İsfahânî'ye ölümünden çok kısa bir süre önce Safer ayının ikinci on günü içerisinde 984/10-19 Mayıs 1576 tarihinde vermiş olduğu bir *icazette* hocalarının listesi yer almaktadır ve listede kronolojik bir sıralamaya yer verildiği için kariyerindeki aşamalara dâir bazı ipuçları bulunmaktadır.⁴⁷ Listede adı geçen ilk âlim, Seyyid Hasan b. Ca'fer el-Atrâvî el-Âmilî'dir.⁴⁸ Ali el-Minşâr, muhtemelen onun yanında yaklaşık 920'li yılları sonlarına doğru ya memleketi Kerekinûh'ta veya Cebel-i Âmil'in diğer yerleşim yerlerinin birinde eğitim gördü. Listede adı geçen ikinci ve üçüncü âlim, Ahmed el-Beydâvi

⁴² *Riyâzü'l-ulemâ*, IV, 266-268; 283-285.

⁴³ Yazma eserin bir fotoğrafını *Reyhânetü'l-edeb fî terâcimi'l-ma'rûfîn bi'l-künnye ve'l-lekab* adlı eserinde Mirza Muhammed Ali Mûderris vermektedir. 2. Basıkı, 8 cilt, (Tebriz, 1967), VI, 15.

⁴⁴ *Tabakâtü'l-a'lâmi's-Şîa*, VII; (*İhyâu'd-dâsir mine'l-karni'l-âşir*), 163-164.

⁴⁵ el-Muhâcir, 141,143,144, 6 nolu dipnot.

⁴⁶ *Riyâzü'l-ulemâ*, IV, 284.

⁴⁷ *Bihârü'l-envâr*, CIX, 80-83.

⁴⁸ *Riyâzü'l-ulemâ*, I, 163-164.

en-Nebâtî ve Ahmed b. Hâtun el-Înâsî el-Âmilî'dir.⁴⁹ Her iki âlim de Âmilî'dir ve Ali Minşâr el-Kerekî onlardan Cebel-i Âmil'de ders almış olmalıdır.

Mevcut bir yazma eser, Ali el-Minşâr'ın Ahmed b. Hâtun'un yanında Cebel-i Âmil'de bulunduğunu teyit etmektedir. el-Minşâr, 22 Rebîülevvel 931/17 Ocak 1525 tarihinde Cebel-i Âmil'de bulunan İnâsâ köyünde Şeyh Ahmed b. Hâtun'un meclisinde Şehîd el-Evvel'in *el-Beyân* adlı eserini istinsah etti ve hocası bu istinsah edilmiş metne, yeni nüshanın asıl metinle karşılaştırılmasını 26 Cemâziyelevvel 932/11 Ağustos 1526 tarihinde bitirdiklerine işaret eden bir not yazdı.⁵⁰ Bu son belgedeki delil, kesin olarak Ali el-Minşâr'ın Lübnan'da doğduğuna ve Irak'a ve ardından Hindistan ve İran'a seyahat etmeden önce orada eğitim gördüğüne delâlet etmektedir. Ali el-Minşâr'ın icazetindeki dördüncü âlim, Irak'ta bulunduğu esnada ders almış olması gereken İbrahim b. Süleyman el-Kâtifi (ö. 945/1539'dan sonra)'dır. el-Minşâr'ın en iyi ve en önemli olarak tanımladığı son hocası da Muhakkik el-Kerekî'dir. el-Minşâr 17 Şaban 934/7 Mayıs 1528 tarihinde Necef'te el-Kerekî'den *icâzet* aldığını ilave etmektedir.⁵¹ O muhtemelen Irak'tan sonra Hindistan'a gitti. Daha sonra da İran'a seyahat etti. el-Minşâr ne kadar bir süre Hindistan'da kaldığı bilinmemektedir. Bu sebeple o yaklaşık 936/1530 ve 960/1553 tarihleri arasındaki herhangi bir zaman dilimi içerisinde İran'a yerleşmiş olabilir. el-Minşâr en geç 960/1553 tarihi itibarıyla İsfahan Şeyhülislam'ı olmuş olmalıdır.

⁴⁹ *Emelü'l-âmil*, I, 33. Eserde âlimin vefat tarihi verilmemiştir.

⁵⁰ *Reyhânetü'l-edeb*, VI, 15.

⁵¹ Ayrıca *Dürrü'l-Mensûr*'daki editör notuna bakınız. II, s, 160. 1 nolu dipnot. Ayrıca Ali b. Abdülali el-Kerekî tarafından 3 Receb 934/25 Mart 1528 tarihinde Zeynüddin Ali'ye verilen *Şerhu'l-ca'feriyye*'nin bir nüshasının giriş kısmında yer alan icâzet ile ilgili *ed-Dürrü'l-mensûr*'da yer alan editörün notuna da bakınız. Editör Ahmed el-Hüseynî hatalı bir şekilde Zeynüddin Ali'yi Zeynüddin b. Ali eş-Şehîd es-Sânî şeklinde tanımlamaktadır. Ancak bu Şeyh Ali el-Minşâr olabilir.

Çünkü Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî yaklaşık o tarihlerde İsfahan'a geldiğinde el-Minşâr İsfahan'daydı.⁵²

Şeyh Zeynüddîn el-Âmilî (911-65/106-58)

Şehîd es-Sânî olarak bilinen Şeyh Zeynüddîn el-Âmilî, Cubâ'nın bir köyüne mensup meşhur bir Âmilî âlimdi ve muhtemelen Muhakkik el-Kerekî'den sonra neslinin en bilgili Şii fakihiydi. O, [gitmiş olsaydı] başarılı olacağı farz edilen İran'a göç etmedi ve doğrusunu söylemek gerekirse de Şehîd es-Sânî, bunu yapmaktan uzak durmuş görünmektedir. Osmanlı İmparatorluğundaki Şii âlimlerin seyahati Şah İsmail'in saltanatı dönemi ile sınırlı olmadığı tartışılmaktadır. Newman şöyle demektedir: "925/1519 ile 930/1524 yılındaki Şah İsmail'in saltanatının sonuna kadarki süre içerisinde, Cebel-i Âmil'den Şam'a, Kahire'ye Hicaz'a hatta birkaç kez İstanbul'a yolculuk yaptı."⁵³ Newman'ın burada işaret ettiği yolculukları, Şah İsmail'in saltanatından bir süre sonra 937/1530-31 ile 952/1545 yılları arasında olmuştur.⁵⁴ 933/1534 yılına kadar Zeynüddîn, Cuba'daki köyünde babasının ve Meys köyündeki Muhakkik el-Meysi'nin yanında eğitim gördü. Her iki yerleşim yeri de Cebel-i Âmil'de bulunmaktadır ve Şehîd es-Sânî bölge dışına çıkmamıştır.⁵⁵ Ayrıca Zeynüddîn İstanbul'u birkaç kez ziyaret etmemiştir. O, sadece bir kez 952/1545 yılında Osmanlı yönetimi tarafından müderris olarak tayin edilmek için İstanbul'a gitti. İkinci defa İstanbul'a gitmesi, İstanbul'a götürülmek için Mekke'de tutuklandığı dönemde oldu. İstanbul'da da 965/1558 tarihinde idam edildi.⁵⁶ Şüphesiz bu, dönem içerisinde engel olunmadan seyahat yapmak için Şii âlimle-

⁵² Hüseyin b. Abdüssamed ile ilgili tartışma için aşağıdaki bölüme bakınız. Hüseyin'in İran'daki kariyerini daha sonraki bir çalışmada detaylı bir şekilde ele alacağım.

⁵³ Newman, 93.

⁵⁴ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 159-77.

⁵⁵ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 158.

⁵⁶ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 189-90, 1 nolu dipnot. Newman, Şehîd es-Sânî'nin vefat tarihi olarak doğru tarih olan 1558 yerine 1557 yılını vermektedir. Bkz. Newman, 106.

rin özgürlüğünün bir delili olarak kabul edilemez.⁵⁷ Newman, Safevilere karşı bir hoşnutsuzluğu olduğunu iddia etmiş olmasına rağmen Zeynüddin'in Horasan'a seyahat etmek için plan yaptığını ancak bilinmeyen bir sebeple başarısız olduğunu kabul etmektedir.⁵⁸ Bu Zeynüddin'in Şah'la bağlantı kurmamaya kararlı olduğu varsayımıyla çelişiyor gibi görünmektedir. Newman görüşünü Ali Muruve'nin yanlış okuduğunu iddia ettiği *Dürrü'l-mensür*'daki bir pasaja

⁵⁷ Irak'ta ikamet eden el-Muhakkik el-Kereki'yi Zeynüddin'in kiblenin tayini konusunda eleştirmesi hadisesine değinmek suretiyle Newman, Zeynüddin'in birincisi 946/1539 ikincisi de 955-56/1548-49 tarihinde "muhtemelen Hüseyin'i ziyaret etmek için" iki defa Irak'a gittiğine işaret etmektedir. (Newman, 105, 87 nolu dipnot). Zeynüddin'in ilk seyahati ile ilgili verilen tarih doğrudur. İkinci seyahatin tarihi hatalıdır ve muhtemelen *ed-Dürrü'l-mensür*'daki muğlak şu pasaja dayanmaktadır: "dokuz yüz elli altı yılı Safer ayında [Irak'ın ziyaretgâhlarını] ziyaretten sonra [Zeynüddin'in] bana haber verdiği olağanüstü olaylar arasında..."(*ed-Dürrü'l-mensür*, II, 180). Bu bağlamda pasajda seyahatin h. 956 yılında yapılmış olduğu ima edilmiş ve Zeynüddin'in Irak'tan Cuba'ya dönüşünün hemen akabinde yapılan bir konuşmadan bahsedilmiş olabilir. Bu Zeynüddin'in ikinci kez Irak'a yaptığı seyahat anlatıldığı pasajın ortasında yer almaktadır. (*ed-Dürrü'l-mensür*, II, 179-182). Bununla birlikte Irak'a seyahat 952-53/1545-46 tarihinde vukû bulunduğu için bu mümkün değildir. Zeynüddin ve Hüseyin birlikte 951-52/1545 tarihinde Lübnan'dan İstanbul'a seyahat etmişler (*ed-Dürrü'l-mensür*, II, 170-1878) ve memleketleri Cuba'ya dönmeden önce Irak'ın Şii ziyaretgâhlarını ziyaret etmeye karar vermişlerdir. Onlar 952/Şubat 1546'nın sonuna kadar çeşitli ziyaretgâhları ziyaret etmek ve 15 Safer 953/17 Nisan 1546 tarihinde Cuba'ya dönmek maksadıyla Anadolu üzerinden doğrudan Irak'a gittiler (*ed-Dürrü'l-mensür*, II, 179-182). Bu sebeple Safer 956/Şubat 1549 tarihi Zeynüddin'in seyahatten döndüğü tarih olmamalıdır. Bunun yerine bu tarih Zeynüddin'in İbnü'l-'Avdi'ye söz konusu hikâyeyi söylediği tarih olabilir. Zeynüddin'in Cizzin'de 11 Safer 956/11 Şubat 1549 tarihinde İbnü'l-'Avdi'nin evinde gizlendiğini bildiğimizden dolayı ikinci yorum daha mantıklıdır. (*ed-Dürrü'l-mensür*, II, 183). Bu sebeple Zeynüddin'in Irak'a ikinci ziyareti 952-53/1545-46 tarihinde vukû buldu ve Hüseyin tüp seyahatlerinde ona eşlik ettiğinden bu ziyareti Zeynüddin'in Hüseyin'i ziyaret etmek için yaptığı söylenemez. Pasajın bağlamı kible ile ilgili hadisenin bu ikinci seyahat esnasında olduğuna işaret etmektedir. Daha vahim bir hata da Zeynüddin ve Hüseyin'in on iki veya on üç yılını Baalbek'te geçirdikleri ve Hüseyin'in oğlu Bahâüddin'in gençliğini burada geçirdiği şeklindeki el-Muhâcir'in açıklamalarıdır (el-Muhâcir, I, 46, 153). Zeynüddin, 953/1546 gidip 954/1547'in sonunda Cuba'ya dönmeden önce kaldığı Baalbek'te iki yıldan daha az bir süre kalmıştır (*ed-Dürrü'l-mensür*, II, 182).

⁵⁸ Newman, 109-10, 94 nolu dipnot.

dayandırmaktadır⁵⁹ O bu pasajı, Şehîd es-Sânî tarafından Horasan'a seyahat etmek için yaptığı plana atıfla yorumlamaktadır.

Zeynüddîn'in öğrencisi ve biyografi müellifi İbnü'l-Avdî el-Cizzîni vasıtasıyla aktarılan söz konusu pasajdaki ifade şu şekildedir: *"kâne vurûdihî ilâ hizmetihî fî âşiri rebîülevvel sene 945⁶⁰ ila yevmi'n-fisâlihî anhu bi'seferi ilâ Horasân fî âşiri zilkâde sene 962.* (Onun hizmetine 945 yılının Rebîülevvel ayının onuncu günü girdim. [ve hizmetimi] 962 yılı Zilkade ayının onuncu günü Horasan'a yolculuk yapmak için ayrıldığım zamana kadar devam ettirdim.)"⁶¹ İsim fiil "bi's-sefer" failine işaret eden bir zamir olmadığı halde dahi, (*infisâlihî 'annî*) "onun benden ayrılması" şeklinde zıddını söylemek yerine "benim ondan ayrılmam" *infisâli anhu* ibaresini kullandığı için Horasan'a seyahat eden kişinin muhtemelen İbnü'l-'Avdî olduğu gözükmektedir. İlk müfred şahsın zamiri *infisâl* isim fiilinin failinin zamirine işaret etmektedir ve sefer isim fiilinin faili de aynı şekilde ona delâlet etmektedir. [Çünkü] aksi bir durum belirtilmedikçe aynı fail üzerine yorumlanmalıdır. Eğer Zeynüddîn Horasan'a gitmek için gerçekten ayrılmış ise metin "*bi-seferihî*" şeklinde okunabilir. İbnü'l-'Avdî'nin gerçekten Horasan'a girmiş olduğu, Zeynüddîn'in tutuklanması olayına şahitlik etmediği ve Cebel-i Âmil'e Zeynüddîn'in vefatından sonra döndüğü şeklindeki eserindeki intiba vasıtasıyla teyit edilmektedir. Ayrıca o biyografide, Kazvin'de bulunduğu esnada İranlı bir âlimin Zeynüddîn'in *et-Temhîd* adlı eserinin bir kopya-

⁵⁹ Ali Muruvve, *et-Teşeyyu' beyne Cebel-i Âmil ve İran*, 154.

⁶⁰ Basılı metinde verilen bu tarih kesinlikle yanlıştır. Çünkü aynı metnin diğer bölümlerinde İbnü'l-'Avdî ve Zeynüddîn 942/1535 tarihinde Şam'da (*ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 159-160) ve Safer 944/Temmuz 1537 tarihinde de (*ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 168) Cubâ'da bulunduğunu söylemektedir. Söz konusu tarih muhtemelen müstensih hatasıdır. Çünkü aynı hata el-Muhakkik el-Kerekî'nin vefat tarihinin verildiği bir diğer pasajda doğru tarih 940 olduğu halde 945 şeklinde verilmiştir (*ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 160). Arap yazı hattında 0 ve 5 rakamlarının karıştırılması kolaydır. Zira bazı kâtipler 0 için basit bir nokta yerine küçük bir daire çizmekte ve bu küçük daire 5 rakamıyla karıştırılması kolaydır.

⁶¹ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 151.

sını gösterdiğini zikretmektedir.⁶² Bu müşahhas delil de İbnü'l-Âvdi'nin İran'a gitmiş olduğunu ortaya koymaktadır.

Arap Şii Âlimlere Osmanlı Baskısı

Newman sanıldığı kadar Osmanlı hükümetinin Arap Şii âlimlere baskı yapmadığını veya diğer taraftan onlara bu dönem zarfında yapılan baskının Osmanlı topraklarını terk etmek için önemli bir sâik olmadığını savunmakta ve bu konuda şöyle demektedir:

“... bu dönem boyunca Sünnî yönetimler özellikle de Osmanlı topraklarında ikâmet eden İmâmî âlimleri yabancılaştırıcı [uygulamalardan] uzak durdular. Özetle, Sünnî kontrolünün olduğu bölgelerde ikâmet eden Arap İmâmî âlimler, anavatanlarında kalmayı Safevî topraklarına göç etmeye tercih ettiler.”⁶³

Bu fikir, Osmanlılar ile Safevîler arasındaki askeri, siyasi ve ideolojik çatışma yüzünden Osmanlı topraklarındaki mağdur Şiiilerin geleneksel düşüncesine aykırıdır. Örneğin el-Muhâcir, Osmanlıların Safevîlerle karşı karşıya gelmelerinin neticesinde genel olarak Şiiiliğe karşı öfke duyduklarını, Suriye'yi fethetmeleriyle de bölgedeki dinî-politik yapının değiştiğini ve [bunun] Âmilî göçünün yolunu açtığını belirtmektedir.⁶⁴ Hatta o, Âmilî âlimlerin göçünde Osmanlı korkusunun Safevî İmparatorluğunda imkânlar elde edecekleri beklentisinden daha önemli bir sâik olduğunu söylemektedir.⁶⁵

Newman, Osmanlı yönetimi ile bölgelerindeki Şii âlimlerin dostane ilişkilerin başlıca örneği olarak Zeynüddin ve Hüseyin b. Abdüssamed'in kariyerlerine değinmekte ve şöyle demektedir: “Zeynüddin el-Âmilî ve el-Hüseyin b. Abdüssamed yaşadıkları dönemde onları göçe zorlayacak mahiyette Osmanlı yönetimi tarafından hiçbir zorlukla karşılaşmadılar.”⁶⁶ Yine bu görüş, kabul edilen [genel] görüşle çelişmektedir. Örneğin el-Muhâcir, Zeynüddin'in hayatının büyük

⁶² *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 185.

⁶³ Newman, 67.

⁶⁴ el-Muhâcir, 35.

⁶⁵ el-Muhâcir, 96.

⁶⁶ Newman, 106.

bölümünü korku içinde yaşadığını iddia etmektedir.⁶⁷ Osmanlıların Arap Şii âlimlere karşı düşmanlığının olmadığını ortaya koymak için Newman şöyle demektedir: “eş-Şehîd es-Sânî, Baalbek’te İslam hukukunun beş mezhebini yani İmâmiyye’nin de yer aldığı fıkıh ekollerini öğretmek için atandı...”⁶⁸ Zeynüddîn, Osmanlı yönetimi tarafından Baalbek’teki Nuriyye medresesine tayin edildi ve orada İslam hukukunu beş mezhebe göre öğretti.⁶⁹ Ancak bu, Osmanlıların Şehîd es-Sânî’ye her istediğini yapabileceğine icâzet verdiklerini veya bilgileri ve rızalarıyla bunu yaptıklarını ispat etmemektedir. Zeynüddîn ve arkadaşı Hüseyin b. Abdüssamed, Sünniliğe geçmiş gibi davranarak ve her ikisi de çoğunlukla Kahire’de eğitim gördüklerinden muhtemelen Şâfi âlimler olduklarını iddia ederek büyük bir ihtimalle *takıyye* yapmışlardır.⁷⁰ Osmanlı topraklarındaki Şii âlimlere karşı muhtemel tehlikelere karşı onların hassasiyeti, İstanbul’a gitmeye ve Sultan Süleyman’ın (926-74/ 1520-66) sarayında âlimlerle karşılaşmaya karar verdiğinde Zeynüddîn tarafından söylenen bunun sadece “ilahi emirlerin” (*el-evâmîru’l-ilâhiyye ve’l-işârâtu’r-rabbâniyye*) bir sonucu ve “bu iş akl-ı selim ve eğilimin hilafına” (*ve kâne zâlik alâ hilâfi muktada’t-tab‘ ve sâki’l-fehm*) olduğu sözlerde işaret edilmektedir.⁷¹ Bu tür işlerde hissetmiş olduğu tehlikeden dolayı bu açıklamayı yaptığı varsayılır. O, ayrıca çok düşündükten sonra dönemin standart Osmanlı pratiğine göre Cubâ yakınlarındaki Sayda şehrinin kadısından resmî arz tezkeresi almamaya karar verdiğini açıklamaktadır.⁷² Zeynüddîn anlaşıldığı kadarıyla bunu talebinin yerel kadı tarafından reddedileceği veya onu heretik olarak ilan edeceğinden ve her halükarda büyük bir ihtilalle de İstanbul’daki âlimlere göre onu bir Şii âlim olarak ifşa edeceğinden korkması sebebiyle yaptı. Zeynüddîn Şam veya Halep’teki bir medreseden ziyade muhtemelen özellikle Baalbek’teki

⁶⁷ el-Muhâcir, 95.

⁶⁸ Newman, 106.

⁶⁹ *ed-Durrü’l-mensûr*, II, 182.

⁷⁰ *ed-Durrü’l-mensûr*, II, 162-63.

⁷¹ *ed-Durrü’l-mensûr*, II, 170.

⁷² *ed-Durrü’l-mensûr*, II, 174-75.

potansiyel olarak daha az tehlikeli olduğunu düşündüğü Nuriye medresesini tercih etti.⁷³ O “önemli bulduğum maslahatlar ve özellikle onda Allah’ın emri tecelli edeceği için” (*li-mesâliha vecettüha ve li-zuhûri emrillahi te’âlâ bihi ale’l-husûs*) şeklindeki müphem ifadelerde sadece bu işi seçtiğini belirtmektedir.⁷⁴ Ancak Şehid es-Sâni bu görevi çok az Osmanlı memurun bulunduğu daha küçük kasabada [Baalbek’te] yaptığı ve kasabanın yakın çevresinde hatırı sayılır derece Şii nüfusun bulunduğu için şüpheler bulunmaktadır.

Osmanlı topraklarında Şii âlimlere baskı yapılmadığının bir diğer delili olarak Newman, Hüseyin b. Abdüssamed’in “Halep’te İmâmî olmayan âlimlerle imamet hakkında yapılan bir münazaraya katılmasını” göstermektedir.⁷⁵ Hüseyin b. Abdüssamed münazarayı kaydettiği için münazaranın imamet konusunda olmaktan ziyade belirli bir Sünnî âlimle hususi bir tartışma olduğu bizzat tartışma metninde açıktır. Hüseyin münazaradaki muhatabını *takıyye* yapmak zorunda kalmadığı yakın arkadaş olarak nitelendirmektedir (*ve li-me’ahû husûsiyyetün ve sadakatün akidetün bi haysü la attakih*).⁷⁶ Kuşkusuz bu ifade Hüseyin b. Abdüssamed’in genellikle bölgede takıyye yapmaya gerek duyduğuna ve Şii inançları hakkında münazara yapılmasının sıradan bir olay olmadığına delâlet etmektedir.

Cebel-i Âmil’deki Şiilere karşı Osmanlı baskısı hakkındaki tartışmalarda, 965/1558 tarihinde Zeynüddîn’in idam edilmesi belirgin bir örnektir ve bu mesele, delilin bu kısmını bilen Şiilere karşı Osmanlıların hamiyetperver davrandıklarını kanıtlamaya çalışmak gerçekten zordur. Newman idam hadisesinin gerçekleştiği tarihten önce ne Zeynüddîn’in ne de Hüseyin b. Abdüssamed’in hiçbir zaman müşkül bir durumla karşılaşmadıklarını iddia ederek Zeynüddîn’in idam edilmesini Osmanlı siyasetindeki ani bir değişiklik

⁷³ *ed-Durrü’l-mensûr*, II, 175.

⁷⁴ *ed-Durrü’l-mensûr*, II, 175.

⁷⁵ Newman, 106.

⁷⁶ Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî, *Münâzârâtü’l-Âmilî me’a ba’d ‘ulemâ Haleb*, MS Mektebetü’l-Mer’âşî, Kum, Mecmûa 1161, varak 1^a.

olarak yorumlamaktadır.⁷⁷ Newman, Hüseyin b. Abdüssamed'in Zeynüddin'in öldürülmesinden önce Osmanlılara karşı her hangi olumsuz bir görüşte bulunmadığını iddia etmektedir.⁷⁸ Newman'ın söylediği şekliyle ansızın olmayıp Zeynüddin idam edildiği 965/1558 tarihinden çok daha önce tehlike olmaya başlamıştı. Ma-alesef *Emelü'l-âmil*'in müellifi tarafından alıntılanan kısa bir pasaj dışında Zeynüddin'in idam edilmesine zemin hazırlayan çok az vaka kaydedilmiştir.⁷⁹ el-Hürr el-Âmilî davalı iki kişinin hukukî bir meselede Zeynüddin'e başvurduklarını ve Zeynüddin mesele ile ilgili hüküm verdiğinde de davayı kaybeden kişinin Sayda'da Ma'rûf isimli Sünnî kadıya şikayette bulunduğunu nakletmektedir. Zeynüddin'in yakalanıp karşısına çıkarılma girişimi başarısız olmasının ardından [Sayda] kadısı Zeynüddin'i heretik ilan ederek Osmanlı makamlarına haber gönderdi. Bu pasajda belirli bir tarih verilmemiştir. Ancak metnin bağlamı bu hadisenin Zeynüddin'in tutuklanmaktan kurtulacağı ümidiyle hacca gittiği 964/1557 tarihinden bir süre önce olduğuna delâlet etmektedir.

Bununla birlikte Zeynüddin'in karşılaştığı zorluklar, belli ki bu tarihten çok daha önce başlamıştır. Zeynüddin hayatı boyunca sürekli tehlike altındaydı şeklindeki el-Muhâcir'in iddiası kesinlikle fazla abartılı olmakla beraber İbnü'l-'Avdî, Zeynüddin'in eserlerinin listesini verdiği esnada benzer bir açıklamada bulunmakta ve Zeynüddin sık sık tehlikeye maruz kaldığı halde bu kadar eser telif etmesinin inanılmaz olduğunu iddia etmektedir. İbnü'l-'Avdî şöyle demektedir:

“Zeynüddin ömrünün büyük bir kısmını, ruh yapısını tahrip edecek kadar tehlike altında ve sürekli gizlenme ve tecrit halindeydi. Neredeyse hiçbir şekilde derinlikli düşünme fırsatı tanımayan şartlar altında sonraki âlimlerin bir şey yazmadığı ihtisas gerektiren konular üzerinde durdu.”⁸⁰

⁷⁷ Newman, 106.

⁷⁸ Newman, 107.

⁷⁹ *Emelü'l-âmil*, I, 90-91.

⁸⁰ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 156.

Bunun dışındaki diğer spesifik belirtiler, burada bahsedilen tehlikenin Zeynüddin'in hayatı boyunca sürekli olmadığını ve sınırlı veya en azından belirli bir süreliğine normal seviyenin üzerine çıkarılmış olduğunu göstermektedir. Zeynüddin'in Kahire yolculuğu için masraflarını karşılayan ve ayrıca eğitiminin ilk dönemlerinde onu destekleyen Zeynüddin'in hâmisî el-Hac Şemsüddin Muhammed b. Hilal, eşi ve iki çocuğu ile birlikte evinde 952/1545-46 tarihinde öldürüldü.⁸¹ Cinayetin mezhep çatışmasını hareketlendirdiği açık değildir. Ancak Zeynüddin'in biyografi yazarının buna değinmeye önem verdiği varsayıldığında bu yorum olası görülmektedir. Zeynüddin'in eserlerinin listesinde İbnü'l-'Avdi, "korktuğu dönemde" (*fî zamâni'l-havf*) yazılmış olanları ayırmaktadır.⁸² Bir diğer pasajda İbnü'l-'Avdi şöyle demektedir: "Bu tarih [h.955-m.1548] barış zamanının ve aşırılıklardan emin olmanın sonuydu" (*ve hâzâ't-tarihu kâne hâtimetü evkâti'l-emân ve's-selemâtü mine'l-hidsân*).⁸³ 11 Safer 956/11 Şubat 1549 tarihinde Zeynüddin, "düşmanlarından gizlenmek için" Cizzin'de İbnü'l-'Avdi'nin evindeydi.⁸⁴

İbnü'l-'Avdi'nin biyografi eserindeki Zeynüddin ile ilgili sekizinci bölüm şuanda mevcut değildir. Ancak eserin mukaddime kısmında müellif, sekizinci faslın başlığının "Düşmanları ve iftiracılarının yol açtığı musibetlerden ötürü kendini gizlemeyle sonuçlanan [Zeynüddin'in] maruz kaldığı tehlikeler, zorluklar ve bu zaman diliminde bizim onunla mektuplaşmalarımız" olduğunu söylemektedir.⁸⁵ Bu sebeple Zeynüddin, idamından yaklaşık dokuz yıl önce 956/1549 tarihinde zorluklarla karşılaşmaya başladı. Maalesef bu dönemde karşılaştığı kesin koşullar hakkında çok az şey bilinmektedir. Bununla birlikte bu tarih, Osmanlıların desteğiyle Şah Tahmasb'ın kardeşi Alkâs Mirzâ'nın şah'a karşı isyan etmesi sonrası 955-

⁸¹ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 160.

⁸² *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 156.

⁸³ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 182.

⁸⁴ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 183.

⁸⁵ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 152.

56/1548-49 tarihinde Sultan Süleyman'ın Safeviler'e karşı ikinci kez sefere çıktığı tarihle çakışmış olması kayda değerdir.⁸⁶

Şeyh Hüseyin b. Abdüssamed (918-84/1512-76)

Zeynüddin'in öğrencisi ve yakın arkadaşı Cuba asıllı Şeyh Hüseyin b. Abdüssamed, Şah Tahmasb'ın saltanatının ortalarında İran'a yerleşti. Kazvin, Meşhed ve Herat şeyhülislamlığı görevini üstlendi. Şeyh Hüseyin'in İran'a geliş tarihi ile ilgili bazı belirsizlikler vardır. Ben Hüseyin'in İran'a muhtemelen 958/1551 ve 961/1554 tarihleri arasında geldiğini iddia etmekteyim.⁸⁷ Hem el-Muhâcir hem de Newman daha önceki âlimlerin görüşlerini takip ederek Hüseyin'in 965/1558 tarihinde Zeynüddin'in idam edilmesinin hemen ardından İran'a gittiğini iddia etmektedirler. Üstelik el-Muhâcir, Hüseyin'in Zeynüddin'in idam edilmesinin hemen akabinde Cebel-i Âmil'den ayrıldığını söylemekte ve bu noktada Âmilî âlimlerin İran'a büyük göçünün başladığına inanmaktadır.⁸⁸ Newman şunu iddia etmektedir: "Sadece 965/1557 tarihinde Osmanlılar tarafından eş-Şeyh'in aniden idam edilmesi el-Hüseyin'i Osmanlı topraklarını terk edip Safevî topraklarına gitmesine mecbur kıldı."⁸⁹ Hüseyin en azından 954/1547 yılına kadar sürekli olarak hocası Zeynüddin'le beraber olduğundan kesinlikle 950'lerin başında/1540'ların ortalarında Osmanlı topraklarındaydı. Hüseyin'in 956/1549 tarihinde başlayan yukarıda bahsedilen zorluklar dönemi içerisinde bölgeden ayrılmış olması aklen uygundur. *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr* başlıklı hadis kritiği ile ilgili eserinde Hüseyin, eseri İran'a gitmesinin hemen ardından Meşhed'de yazdığını belirtmekte ve açık bir şekilde Zeynüddin'in yaşadığına işaret etmektedir.⁹⁰ Dânişpejuh,

⁸⁶ Bkz., Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*, (Berlin, 1983), 141-42.

⁸⁷ Şu makaleme bkz., "A Biographical Notice on Bahâ'al-Din al-'Amili (d. 1030/1621)," *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991): 563-71, 564-67

⁸⁸ el-Muhâcir, 138-146.

⁸⁹ Newman, 106. Yukarıda bahsedildiği şekliyle tarih 965/1558 olmalıdır.

⁹⁰ *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*, (Tahran, 1888-89), VIII, 40.

Vusûlü'l-ahyâr'ın bir yazma nüshasının 960 yılı Rebîülevvel ayının başında/ 1533 yılı Şubat ayının ortalarında Tus yakınlarında istinsah edildiğini bildirmektedir.⁹¹ Bu Hüseyin'in Zeynüddin'in idam edilmesinden sonra olmayıp o tarihte İran'a gelmiş olduğuna işaret etmektedir. Bu sebeple Newman'ın Hüseyin b. Abdüssamed Safevî topraklarına gitmeden önce Lübnan'da Zeynüddin'in oğlu Hasan'a (ö. 1011/1602-3) ders verdiği şeklindeki iddiası doğru değildir.⁹² Hasan muhtemelen Hüseyin b. Abdüssamed'in Cubâ'dan ayrılmasından sonra 27 Ramazan 959/16 Eylül 1552 tarihinde doğdu.⁹³ Muhtemelen Hasan, Hüseyin b. Abdüssamed'den çok sonraki bir tarihte yani Hüseyin'in hac yapmak için 983/1575 tarihinde İran'dan ayrıldığı tarihten sonraki bir dönemde bir icazet aldı.

el-Muhakkik el-Kerekî'ye Karşı Muhalefet

Hiç şüphe yok ki Safevî imparatorluğunun ilk dönemindeki en önemli Âmilî âlim, el-Muhâcîr'in İran'a ulema göçünün "öncüsü" olarak tabir ettiği Muhakkik el-Kerekî idi. el-Muhâcîr şöyle demektedir:

"Gerçek şu ki bu öncü âlimin muazzam konumu kendisinden sonra gelenleri gölgede bırakmıştır. Bu sebeple onlar faaliyet yöntemleri açısından sadece el-Kerekî'nin devamı olduklarını düşünebiliriz."⁹⁴

Öte yandan Newman, Safevî yönetimi ile yakın ilişkisi sebebiyle el-Kerekî'yi istisna kabul etmekte ve birçok diğer Arap Şii âlimin el-Kerekî'nin görüşlerine ve eylemlerine karşı çıktıklarını savunmaktadır. el-Muhâcîr, Kerekî'nin muhalifi İbrahim b. Süleyman el-Kâtifi'yi sert ve aşırı görüşlere meyilli olarak nitelendirirken⁹⁵ Newman el-

⁹¹ M. T. Dânişpejuh, ve A. N. Münzevî, ed., *Fihrist-i nüshahâ-yi hattî-yi kitab-hâne-yi merkezî-yi dânişgâh-ı Tahran* (Tahran, 1966), XV, 4241. Newman h. 969 tarihini kabul eder görünmekte ve h. 960 tarihinin pek mümkün olmadığını ima etmektedir. Bkz., Newman, 106, 89 nolu dipnot.

⁹² Newman, 107.

⁹³ Babasının kendi el yazısıyla yazdığı bir nota göre (*ed-Dürrü'l-mensûr*, II, s. 200).

⁹⁴ el-Muhâcîr, 221.

⁹⁵ el-Muhâcîr, 128.

Kâtifi'yi dönemindeki Arap Şii âlimlerin büyük çoğunluğunun temsilcisi olarak görmektedir. Newman Safevî İmparatorluğu dışındaki çoğu Arap Şii âlimin hararetli bir şekilde hem el-Muhakkik el-Kerekî'nin kendisine hem de Safevî yönetimi ile kurduğu ilişkiye karşı çıktıklarını iddia etmektedir. Bu sunum, el-Kerekî'nin eleştirilmesi ve Safevî yönetimi ile kurulan ilişkinin kınanmasından oluşan iki pozisyona dayandığı görülmektedir.

Örneğin el-Kâtifi, hem el-Kerekî'yi hararetli bir şekilde eleştirmekte hem de Safevî yönetimle ilişki kurmaktan itinalı bir şekilde uzak durduğu halde⁹⁶ bir kimse el-Kerekî'nin görüşlerini eleştiren herkesin önemli ilave deliller olmaksızın el-Kâtifi'nin Safevilere karşı tutumunu benimsediğini iddia edemez.

Newman, el-Kerekî ile el-Kâtifi arasındaki çatışmalarla ilgili bazı detaylardan bahsetmekte ve bu ihtilaflarla ilgili onun tanımlaması hem şahsî husumete hem de Safevî meşruiyete karşı tutuma dayandırılmış gibi gözükmektedir. Bununla birlikte onların çatışmasını diğer alanlarda ve dönemlerde mevcut olan daha büyük anlaşmazlığın bir parçası olduğunu göstermek zordur. Çok iyi bilinmektedir ki 924/1518 tarihinde Necef'te tamamlanmış olan el-Kâtifi'nin es-*Sirâcü'l-vehhâc li-def'i 'acâci kâtati'l-lecâc* adlı risâlesi, 916/1510 tarihine tamamlanmış el-Kerekî'nin *Kâtiatü'l-lecâc fî hilli'l-harâc*'ına reddiyedir.⁹⁷ Newman'a göre el-Kâtifi'nin risâlesinin mukaddimesindeki *fe eşâre ileyye men yecibü te'atühü bi-nakdiha*⁹⁸ cümlesi, seçkin bir Şii âlimin el-Kâtifi'den esere bir reddiye yazmasını talep ettiğine delâlet etmektedir. Newman ricanın "büyük bir ihtimalle el-Kâtifi'nin kendisi gibi Irak'da yerleşmiş birinden geldiğine" veya "muhtemelen Irak'ta el-Kâtifi'nin hocalarından biri olan önemli dinî kişi" tarafından olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁹ O dönemde muhtemelen en üst düzey önemli dinî kişiler el-Kerekî ve el-Kâtifi oldu-

⁹⁶ Newman, 83-91.

⁹⁷ Her iki eserde *Kelimâtü'l-muhakkikîn* içerisinde basılmıştır. (Kum, 1982); *Kâtiatü'l-lecâc*, 161-190; *Sirâcü'l-vehhâc*, 240-314.

⁹⁸ es-*Sirâcü'l-vehhâc*, 241.

⁹⁹ Newman, 87, ve 52 nolu dipnot.

ğundan buradaki önemli dinî figür pek mümkün değildir. el-Kâtifi'nin asıl hocası Şeyh İbrahim b. Hasan ed-Darrâk o tarihlerde muhtemelen vefat etmişti.¹⁰⁰ İfadenin bağlamı bu ricanın 916/1510 tarihinde Meşhed yolu üzerinde iken Simnan'da el-Kâtifi'nin el-Kereki'nin risâlesini ilk defa gördüğünde olduğuna delâlet etmektedir. Ricanın önemli bir Safevî yetkilisinden geldiği şeklindeki W. Madelung'un varsayımı, bir şekilde daha muhtemel bir durumdur.¹⁰¹ Eserlerin mukaddime kısmında bunun gibi bir referansın bulunması sıradan bir şeydir. Mukaddimedeki ibâre el-Kâtifi'nin eseri sadece bir kişinin ricası üzerine yazdığına ve sırf garazından veya şöhret arzusuyla yazmadığına delâlet ettiği için ibâre hiçbir kimseye veya el-Kâtifi'nin övmek istediği bir tanıdığı kişiye işaret edebilir. Bunun yanında ifade, tevazuu isteme şeklinde ilave bir amaca hizmet etmesi mümkündür.

Arap Şii âlimler arasında el-Kereki'ye karşı geniş çaptaki muhalefeti göstermek amacıyla Newman, el-Kereki'nin açık bir şekilde sebbü's-sahabe'yi onaylaması, Hicaz'daki muasır İmâmîleri rencide ettiğini iddia etmektedir. Çünkü el-Kereki'nin bu tutumu, gereksiz yere Hicaz'daki İmâmîleri yerel Sünnîlerin tarafından eleştirilmelerine maruz bırakmaktaydı.¹⁰² Bu ibare *Lü'letü'l-bahreyn*'de el-Kereki ile ilgili bölümdeki bir pasajda yer almaktadır. el-Bahrânî, Nimetullah el-Cezâiri'den (ö. 1112/1710) Mekke'deki Şii âlimler İsfahan'daki âlimlere bir mektup gönderdiklerini nakletmekte ve mektupta Mekke'deki Şii âlimler şu şekilde şikayette bulunmaktadırlar: "Sizler İsfahan'da onların imamlarına hakaret etmektesiniz. Biz de Haremeyn'de bu sebb ve hakaret yüzünden azar işitmekteyiz."¹⁰³ Bu

¹⁰⁰ el-Kâtifi muhtelif icâzetlerde bu hocasından bahsetmektedir. Bkz., *Bihârü'l-envâr*, CVIII, 87, 94, 114. Hocasının ismi ile ilgili bazı uyuşmazlıklar vardır. *Bihârü'l-envâr*'daki icâzet metninde hocasının ismi ed-Darrâk şeklinde verilirken Muhsin el-Emin, el-Verrâk (*Ayanü's-Şia*, II, 127) ve Aga Bozarg et-Tahrânî, ed-Derrâk (*Tabakâtü a'lâmi's-Şia*, VII, 3) şeklinde vermektedir.

¹⁰¹ Madelung, "Shiite Discussions on the Legality of the Kharj," *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants*, ed. Rudolph Peters (Leiden, 1981), 199.

¹⁰² Newman, 82, 93.

¹⁰³ el-Bahrânî, *Lü'letü'l-bahreyn*, 153.

ifade el-Kerekî ile ilgili olmakla beraber, eleştiri genel itibariyle Safevîlerin sebb uygulamalarına yöneliktir. Bu ibâre, el-Kerekî'nin eylemleri ve görüşlerine yönelik muasırlarının tepkisi şeklinde yorumlanmamalıdır. Mektupta özellikle İsfahan'a işaret edilmiş olması, muhtemelen mektubun yazıldığı tarihin İsfahan'ın başkent olduğu yani en erken Şah Abbas'ın saltanatı esnasında 1006/1597'den sonra olduğuna işaret etmektedir. el-Bahrâni, anlaşıldığı kadarıyla ibâreyi Nimetullah'ın *el-Cevâhirü'l-ğavâli fi şerh-i evâli'l-edille* adlı eserinden nakletmiştir. Nimetullah bu pasajın bir önceki bölümünde bahsettiği üzeri eseri, Receb 1105/Mart 1694 tarihinde telif etmiştir.¹⁰⁴ Asıl metne ulaşmadan bir şey söylemek zor olsa da Nimetullah'ın bu şikâyete bizzat şahit olduğu muhtemel görünmektedir. Eğer söz konusu mektup Nimetullah İsfahan'da bulunduğu esnada ulaşıtıysa bu olay yaklaşık 1070/1660 tarihinden sonra vukû bulunmuş olmalıdır. Çünkü Nimetullah öğrenci olarak sadece bu tarihte İsfahan'a gelmiştir.¹⁰⁵ Nimetullah on yedinci yüzyılın sonlarında yaptığı hac esnasında da bu veya benzeri şikâyetleri işitmiş olabilir.¹⁰⁶ Her ne olursa olsun [bu] ibâre, el-Kerekî'nin vefatından epey bir süre sonraki bir olaya atıfta bulunduğundan el-Kerekî'ye ve on altıncı yüzyılın ilk dönemlerinde Safevîlere karşı Arap Şii âlimlerin muhalefet ettiklerinin delili olarak gösterilemez. el-Cezâiri'nin anlat-

¹⁰⁴ el-Bahrâni, Mekkeli âlimlerin mektubu ile ilgili anekdota yer vermeden önce bu esere Ali el-Kerekî'den bahsettiği kısımda değinmektedir. (el-Bahrâni, *Lü'letü'l-bahreyn* 153). Eserin yazılış tarihi, Nimetulla el-Cezâiri'nin *Zahru'r-rabi'* (Beyrut 1990) adlı eserinin mukaddime kısmında Muhammed Sacid et-Tureyhî tarafından verilmektedir. 18.

¹⁰⁵ Şu makaleme bkz., "The Humor of the Scholars: The Autobiography of Ni'mat Allah al-Jaza'iri (d. 1112/1701)," *Iranian Studies* 22 (1989): 47-81, özellikle de 68; Nimetullah el-Cezâiri, *el-Envârü'l-nu'mâniyye*, 4 cilt, (Tebriz 1958-61), IV, 302-26 özellikle de 312.

¹⁰⁶ O hac görevini 1089/1678 ve 1105/1694 tarihleri arasında yapmış olmalıdır. Otobiyografisi 1089/1678 yılına kadar kendi yaşamında meydana gelen olayları kapsamakta olup burada hacca gittiğine dair herhangi bir şeyden bahsetmemektedir. Benim şu makaleme bkz., "The Humor of the Scholars," 47-81; el-Cezâiri, *el-Envârü'l-nu'mâniyye*, IV, 302-26. Nimetullah hocası Muhammed Bâkir el-Meclisî'nin İsfahan şeyhülislamı olarak tayin edilmesinden sonra Şah Süleyman'ın (1077-1105/1666-94) saltanatının sonlarında yazdığı *Zahru'r-rabi'* adlı eserinde hacca gittiğinden bahsetmektedir. Bkz., el-Cezâiri, *Zahru'r-rabi'*, 141, 351; Arjomand, *The Shadow of God*, 154.

tuğundan bir asrı aşan bir süre önce meydana gelen 943/1537¹⁰⁷ tarihindeki Zeynüddin'in Hicaz'a ilk haccı ile ilgili şu tartışmadaki gibi tarihi çıkarımlar bu sebeple savunulamazdır: "Zeynüddin'in Hicaz'a seyahatinde şüphesiz el-Kerekî tarafından desteklenen halifelere sebb etmek gibi aşırı Safevî siyasi uygulamalardan Hicazlı âlimlerin hoşnut olmadıkları haber verilmiştir."¹⁰⁸ Benzer tepkiler el-Kerekî'nin hayatı boyunca meydana gelmiş olabilir. Ancak onların varlığı diğer delillerle ortaya konulması gerekecektir.

Âmilî Ulemâ Arasında İki Rakip Grup

On altıncı yüzyıldaki Âmilî ulemayı el-Kerekî'yi destekleyen Safevî taraftarı ve ona muhalefet eden Safevî karşıtı ulema şeklinde ayırmaktansa alternatif bir yaklaşım, onların Safevî yönetimine karşı tutumlarından ziyade fikrî, ferdî ve amelî meselelerde birbirlerine muhalefet eden meşhur Âmilî âlimleri iki rakip gruba ayırmaktır. Herhangi bir kişi açık bir şekilde Cuma namazı ve kıblenin tayin edilmesi gibi konularda bu iki grup arasındaki ayrımı görebilir. Ali el-Kerekî, oğlu Abdülali ve torunu Hüseyin b. el-Hasan el-Kerekî'den oluşan üç Kerekî âlim bir grubu oluşturmaktalar [ve] Zeynüddin el-Âmilî, öğrencisi Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî ve Hüseyin b. Abdüssamed'in oğlu Bahâüddin Muhammed el-Âmilî'den oluşan üç Cubalı âlim tarafından eleştirilmişlerdir. Hüseyin b. Abdüssamed ve Bahâüddin, Safevî yönetimiyle hem güçlü hem de kalıcı ilişkiler kurduklarından ve sürekli bu ilişkinin meşruluğunu desteklediklerinden bir kimse onların el-Kerekî'nin görüşlerine karşı çıkmalarının Safevîlerle ilişki kurmaya karşı çıktıklarını ima ettiğini söyleyemez. Çünkü bizzat onlar Safevîlerle ilişki kurmayı desteklediler ve kurulan bu ilişkiden de faydalandılar. Ayrıca bir kişi ek deliller olmaksızın el-Kerekî'ye karşı Zeynüddin'in muhalefe-

¹⁰⁷ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 167-168. O ikinci haccını anlaşılana göre Osmanlı yetkililerinden kaçmak için ölmeden önce 964/155 tarihinde yapmıştır. Bir icâzet belgesi onun 14 Zilhicce 964/8 Ocak 1157 tarihinde Mekke'de olduğuna işaret etmektedir. *Bihâri'l-envâr*, CVIII, 143-145.

¹⁰⁸ Newman, 93.

tinin zorunlu olarak Safevî Şiiliğinin reddine delâlet ettiğini iddia edemez.

Arap Şii âlimler arasında sözde var olan Safevî taraftarı ve Safevî karşıtı şeklindeki muhalefet açıklanamadığından Kerekli ve Cubalı âlimler arasındaki muhalefet birçok meseleyi izah etmektedir. Newman, Hüseyin b. Abdüssamed'in kıblenin hesaplanması konusunda el-Kereki'nin görüşlerini eleştiren bir risâle yazdığına işaret etmekte ve bu risâlenin el-Kereki'nin 940/1534 yılında vefatından kısa bir süre sonra ve Irak'ın 941/1534 tarihinde Osmanlılara karşı kaybedilmesinden sonra Hüseyin hala Osmanlı topraklarında iken yazılmış olması gerektiğini belirtmektedir. Hüseyin ve hocası Zeynüddin'e istinaden Newman şöyle demektedir:

“Onların Safevî topraklarında bulunmaktan sürekli kaçındıkları göz önünde bulundurulduğunda kıblenin tayini konusunda el-Kereki'nin açık bir şekilde tenkit edilmesi, hem el-Kereki'nin talimatlarını uygulamak için yetki ve güç elde ettiği Safevî sarayı ile ilişki kurma hem de Safevî Şiiliği tarafından iddia edilen otoritenin kınanmasını teyit etmiştir. Bu itibarla onların mücadelesi aşikârdır [ve] bu mesele bizzat Safevî Şiiliğinin umumi reddine işaret etmektedir...”¹⁰⁹

Yazma halinde olan söz konusu risale, *Tuhfetü ehl-i iman fî kibleti İrâkı'l-acem ve Horasân*'dır.¹¹⁰ Bu sebeple eseri Hüseyin, iddia edildiği gibi Safevîlerden uzak durarak hala Osmanlı topraklarında kaldığı zamanda olmayıp İran'a yerleştikten sonra yazmış olması oldukça muhtemeldir. *Riyâzü'l-ulemâ* adlı eserin müellifine göre bu risâlede Hüseyin, Ali el-Kereki'nin İran'ın enlem ve boylamı büyük ölçüde Mekke'den farklı olmasına rağmen İranlılar “omuzları arasındaki” -yani güneye doğru- oğlak takımyıldızına yönelerek namaz kılmaları gerekir görüşünü reddetmektedir. Hüseyin özellikle Meşhed'te bir kişinin namazı tam güney yönünden kırk beş derece batı-

¹⁰⁹ Newman, 105.

¹¹⁰ Hossein Modarressi Tabatabaî, *An Introduction to Shici Law: A Bibliographical Study* (London, 1984), 139.

ya dönerek namaz kılması ve bu açının İran'ın diğer bölgelerinde ya artırılması ya da eksilmesi gerektiğinden bahsetmektedir.¹¹¹

Mirza Abdullah'ın risâlenin metninden aktarmış olduğu bu açıklama, Hüseyin'in eseri Meşhed'de iken yazdığını göstermektedir.¹¹² Bu sebeple eser, Safevî Şiiliğinin umumî reddine bir emare olarak yorumlanmayabilir. el-Kâtifi dışındaki diğer alimlerin de hem el-Kerekî'yi tenkit ettikleri hem de Safevî Şiiliğine karşı çıktıkları doğru olabilir olsa da el-Kerekî'ye yönelik eleştirilerin delili zorunlu olarak Safevî Şiiliğinin reddine delâlet etmemektedir. Bir diğer karşı örnek olarak da bir kişi açık bir şekilde yöneticinin himayesini kabul etmenin câiz olduğunu savunduğu Hüseyin b. Abdüssamed'in *Risâle fi hilliyeti cevâzi's-sultân* adlı eserini delil olarak gösterebilir.¹¹³ Benzer şekilde 970/1563 tarihinde İran'da tamamladığı *el-'Tkdü'l-hüseynî* adlı eserinde Hüseyin, Şah'a sarayda tazim göstermenin câiz olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴

Bu iki grup ulemâ arasındaki devam eden tartışma özellikle Cuma namazı konusunda âşikârdır. el-Muhakkik el-Kerekî 10 Cemâziyelevvel 917/5 Ağustos 1511 tarihinde Meşhed'te tamamladığı *el-Ca'feriyye fi's-salât* başlıklı bir eser telif etti. Eserde el-Kerekî, eş-Şehîd el-Evvel'in (ö. 786/1384) görüşünü takip ederek Cuma namazı kılmanın farz olmadığını ve Cuma namazının sadece gerekli özelliklere hâiz bir müçtehit tarafından kaldırıldığı takdirde kılınabileceğini iddia etti.¹¹⁵ Bu mesele hakkında el-Kerekî, 6 Muharrem 921/20 Şubat 1515 tarihinde aynı görüşü savunduğu *Risâle salâti'l-cuma* başlıklı bir diğer risâle kaleme aldı.¹¹⁶

¹¹¹ *Riyâzü'l-ulemâ*, II, 111.

¹¹² Bu olay yukarıda bahsedildiği üzere Hüseyin yaklaşık olarak 960/1553 tarihinde ilk defa İran'a geldiğinde veya tekrar Meşhed'de bulunduğu yaklaşık 971/1564 tarihinde olmuş olabilir. Hüseyin, oğlu Bahâüddin ve Abdüssamed'e Meşhed'de bulunduğu sırada 2 Receb 971/15 Şubat 1564 tarihinde icâzet vermiştir. *Bihârü'l-envâr*, CVIII, 189-90.

¹¹³ Modarressi, *An Introduction to Shici Law*, 177.

¹¹⁴ Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî, *el-'Tkdü'l-hüseynî*, ed. es-Seyyid Cevâd el-Müderresî el-Yezdî, (Yezd, trs.), 6.

¹¹⁵ *Resâilü el-Muhakkik el-Kerekî* içerisinde basılmıştır. 77-136.

¹¹⁶ *Resâilü el-Muhakkik el-Kerekî* içerisinde basılmıştır. 139-171.

Özellikle el-Muhakkik el-Kerekî'yi eleştirmek için Zeynüddin, 1 Rebülevvel 962/24 Ocak 1555 tarihinde Cuma namazı konusunda bir risâle telif etti. Risâlede Zeynüddin, her türlü şart altında Cuma namazı kılmanın farz olduğunu ve namazın kılınabilmesi için müç-tehid'in bulunmasının gerekli olmadığını ifade ederek el-Kerekî'nin görüşünün zıddını savundu.¹¹⁷ Seyyid Hüseyin b. Hasan el-Kerekî Cuma namazı konusunda Şah Tahmasp'a takdim ettiği bir eser yazdı. Seyyid Hüseyin *el-Lum'a* adlı bu eserini muhtemelen Erdebil'de bulunduğu esnada Zeynüddin'in vefatından bir yıl sonra 966 Ramazan/1559 Haziran ayında tamamladı. Eserde Seyyid Hüseyin, Cuma namazı konusunda Muhakkik el-Kerekî'nin görüşlerini savundu ve Zeynüddin'i dışlayıcı bir tavırla ağır sözlerle eleştirdi.¹¹⁸ Eserin yazımından sadece birkaç yıl sonra 9 Receb 970/4 Mart 1563 tarihinde *el-'İkdü'l-Tahmâsi* veya *el-'İkdü'l-Hüseynî* başlıklı bir eser yazıldı ve aynı şekilde Şah Tahmasp'a takdim edildi. Eserde Hüseyin b. Abdüssamed, Cuma namazı konusunda Zeynüddin'in görüşlerini desteklemekte ve el-Muhakkik el-Kerekî'nin görüşlerini eleştirmektedir.¹¹⁹ Biri Osmanlı topraklarında kalmış diğeri de İran'da seçkin bir fakih olarak görev üstlenmiş olmasına rağmen Hüseyin ve Zeynüddin, benzer şekilde el-Kerekî'nin görüşlerini eleştirmişlerdir.

Safevîlerle İlişki Kurma Konusunda Âmilî Yaklaşımlar

Newman on altıncı yüzyılın başlarında ve ortalarında Safevî Şiiliğine karşı Âmilî tepkiyi, tamamen reddetme şeklinde tanımlamıştır.¹²⁰ Fakat Safevî Şiiliğine karşı bu reddetmenin delili genelde dolaylıdır ve net değildir. Zeynüddin el-Âmilî kasıtlı olarak Safevîlerle

¹¹⁷ Zeynüddin el-Âmilî, *Vucûbü selâti'l-cum'a, Resâilü's-şehid* içerisinde basılmıştır (Kum, 1895-96). Zeynüddin'in merhum Şeyh Ali diye bahsettiği el-Kerekî, risâlede 65, 70, 76, 84 ve 92. sayfada geçmekte ve risâlenin amacı el-Kerekî'yi eleştirmektir.

¹¹⁸ *Riyâzü'l-ulema*, II, 175.

¹¹⁹ Örneğin bkz., Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî, *el-'İkdü'l-hüseynî*, 27. Eserin tamamlanma tarihi 47. sayfadaki kitabın basım bilgilerinin verildiği yerde verilmiştir.

¹²⁰ Newman, 91.

temas kurmaktan uzak durduğu gözükmektedir. Ancak Safevî yönetimi ile ilgili Zeynüddin'in görüşlerinde çok az doğrudan delil vardır. Zeynüddin şüphesiz el-Kereki'nin görüşlerini eleştirmiştir. Lakin bu onun Safevî Şiiliğini reddettiğine dair yeterli delil değildir. Zeynüddin'in Safevî rejiminin meşruluğunu tartışabileceği ihtimali bulunan Cuma namazı konusundaki risâlesinde Safevîlerden bile bahsetmemektedir. Yukarıda işaret edildiği üzere Zeynüddin hayatının son dokuz yılını tehlike içinde yaşamıştır. İran'a gidip –tahmin edildiği üzere– emniyet ve yeterli himayeye sahip olmaksızın bu zor şartlar altında Cebel-i Âmil'de kalma kararı, bu işi bazı önemli kaanatlerin haricinde yaptığına delâlet etmektedir. Ayrıca Zeynüddin'in Osmanlı yönetiminden görev kabul edip Safevîlerden kabul etmemiş olması gerçeği, muhtemelen İmamın gaybeti döneminde Şii hükümetin meşruiyeti veya özellikle Safevî Şiiliği hakkında belirli şüphelere sahip olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan o, biraz isteksizlik ve zorlamalarla birlikte müderris olduğundan bir görev elde etmek için İstanbul'a gitmiş gözükmektedir. O bu görevi sadece kurucusu tarafından Nûriye medresesinin vakfiyesinde belirtilen şartlar doğrultusunda kabul etti. Nûriyye medresesinin kurucusu muhtemelen Halep ve Şam'ın (541-69/1146-74) atabegî Nûreddin Mahmud b. Zengî'dir. Zeynüddin bu kişiyi "Sultan Nûreddin Şehîd" şeklinde yâd etmektedir.¹²¹

Safevî yönetimle ilişki kurmayı yansıtan birçok ifadede Âmilî âlimler görüşlerini İslâmî zühdün geleneksel kavramları çerçevesinde ortaya koyma eğilimindedirler. Âmilî âlimlerin yorumları Safevî Şiiliğinin meşruluğu ya da meşruiyetsizliği ile çok az irtibatlıdır. Ancak yorumları, servet, güç ve bunlara sahip olanların yozlaşmaları şeklinde hem Sünnî hem de Şii metinlerde mükerreren izah edilen umumî bir kaygıyı yansıtmaktadır. Hac görevini yapıp Bahreyn'e yerleşmesinin akabinde 984/1576 tarihindeki vefatından kısa bir süre önce Hüseyin b. Abdüssamed oğlu Bahâüddin'e şu mektubu yazdı:

¹²¹ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 175.

“Sadece bu dünyayı istiyorsan Hindistan’a git; Ahireti istiyorsan Bahreyn’e gelmek zorundasın; eğer ne bu dünyayı ne de ahireti istemiyorsan o zaman Batı İran’da (*Irâku’l-‘acem*) kal.”¹²²

Newman hacca gitmeden önce Hüseyin b. Abdüssamed’in sarayla olan daha önceki ilişkisini reddettiğini ve bunun ifadelerindeki söylem biçimiyle açıklanabileceğini iddia etmektedir.¹²³ Ancak Newman’ın Hüseyin’in Şii yönetimlerle daha fazla ilişki kurmayı engellemeyi amaçladığı varsayımı net değildir. Biçimlendirilmiş dindarlık veya âlimin gelecekteki eylemlerini yapmayı gerektirmeyecek olan samimiyetle birlikte hassasiyetin ifadesi olarak yorumlanabilen bu mesaja rağmen Hüseyin b. Abdüssamed, o dönemde İran’a dönmeye niyet etmiş olabilir. Ayrıca o, başkenti Golconda/Haydarabad olan Kutbu-Şâhî krallığı (918-1098/1512-1687) gibi Hindistan’ın Şii sultanlarının himayesinden yararlanacağı Hindistan’a yolculuğu da düşünmüş olabilir. Hüseyin b. Abdüssamed’in oğlu Bahâüddin daha sonra benzer ifadeleri yazmıştır:

Babam –Allah ondan razı olsun- Arap topraklarından İran topraklarına ve krallarının fazla olmadığı yerlerden gelmemiş olsaydı ben, insanların en dindarı, takva sahibi olanı ve zahidi olurudum. Lakin o -huzur içerisinde yatsın/mekânı cennet olsun- beni Arap topraklarından çıkarıp İran topraklarına yerleştirdi. Bunun sonunda ben servet ve güç sahibi (ehl-i dünya) kimselerle sık sık bir araya geldim ve onların kötü ahlaklarını ve temel özelliklerini aldım.¹²⁴

Babasının aksine Bahâüddin, son günlerini İran’da geçirdi ve muhtemelen 1030/1621 tarihinde vefat ettiği zamana kadar İsfahan şeyhülislamı olarak görev yaptı. [Bu sebeple] Safevilerle kurduğu ilişkiyi devam ettirmeye mani olan radikal bir fikir değişimi geçirmiş olması söz konusu değildir. Bununla birlikte o da refah ve güce ulaşmayı ahlaki yozlaşma şeklinde açıklamaktadır.

¹²² *Riyazu’l-ulemâ*, II, 121. Bahâüddin’in son öğrencilerinden biri olan Muzafferrüddin Şah tarafından yazılmış Bahaüddin’in Farsça biyografisinden alınmıştır.

¹²³ Newman, 108, 91 nolu dipnot.

¹²⁴ Bahâüddin el-Âmilî, *el-Keşkül*, 2 cilt, ed. Muhammed Sâdık Nâsiri, (Kum 1958-59) I, 199-200.

Anlaşıldığı kadarıyla Zeynüddîn'in torunları Safevîlerle temas kurmaktan uzak kalmayı devam ettirdiler. Zeynüddîn'in oğlu Şeyh Hasan (959-1011/1552-1602) ve kızlarından biri vasıtasıyla torunu Seyyid Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Ebi'l-Hasan el-Müsevî (943-1009/1536-1600) meşhur âlimlerdi ve asla İran'a gitmediler. Nimetullah el-Cezâirî 1089/1678 tarihinde tamamladığı eseri *el-Envârü'l-nu'mâniyye*'de Şeyh Hasan ve Seyyid Muhammed'in muhtemelen onuncu/on altıncı yüzyılın sonlarında Necef'te öğrenci oldukları sırada Meşhed'e ziyaret yapmak istediklerini ancak Şah Abbas I'in onları İran'da kalmaya zorlayacağından korktukları için bunu yapmadıklarını nakletmektedir. el-Cezâirî naklettiği bu ifadelerin akabinde Şah Abbas en âdil Şii şahlarından bir olduğu için bunun tuhaf bir durum olduğunu ilave etmektedir.¹²⁵

Safevî şahlarına karşı Âmili âlimlerin tutumlarına dâir bazı diğer emareler Zeynüddîn'in torunlarından Ali b. Muhammed b. Hasan b. Zeynüddîn (ö. 1103/1692) tarafından *ed-Dürrü'l-mensûr* adlı eserinde kaydedilen soy geçmişinde kaydedilmiş olabilir. O büyük dedesinin niyeti ve fikirleri hususunda çok az şey söylemesine karşın ailenin daha sonraki üyeleri hakkında daha güvenilir bilgiler vermekte ve onların tutumları ya da yerel gelenekleri hakkında bazı ipuçları verebilmektedir. O, Safevî şahının – Şah Abbas I (s. 995-1038 / 1587-1629)- babası Şeyh Muhammed b. Hasan'a (ö. 1030/1621) İran'a davet etmek için biri Irak'ta, diğeri Mekke'de iken olmak üzere üç defa mektup gönderdiğini nakletmektedir. Üç defasında da Şeyh Muhammed, daveti reddetmiştir. Safevî şahı üçüncü defa mektup gönderdiğinde mütevazı ve zarif bir mektup yanı sıra yolculuk masraflarını karşılamak için bir miktar para da gönderdi. Şeyh Muhammed bir cevap yazmak istedi. [Ancak] şaha tazim ifadesi kullanmadan bir mektup yazmanın hakaret olabileceğinden; öte yandan şaha karşı tazim ifadesi kullanmanın da ahla-ken yanlış olacağından mektup yazıp yazmama konusunda ikilem içerisinde kaldı. Arkadaşlarının ısrarı üzerine Şeyh Muhammed,

¹²⁵ Muhsin Emin'in *A'yânü's-şîa* adlı eserinde Muhammed b. Ali Müsevî'nin biyografisi kısmında zikredilmiştir. bkz., *A'yânü's-şîa*, X, 7.

hadiste bu şekilde bir tazim ifadesinin kullanımının câiz olmasına istinaden şaha sadece “Allah ona hidayet versin” şeklinde bir tazim ifadesi kullandığı bir mektup yazdı.¹²⁶ Oğlunun naklettiğine göre vefatından kısa bir süre önce Şeyh Muhammed’in Allah’ın kendisini bu fani dünyadan almasını arzuladığını nakletmektedir. Bu arzunun sebeplerinden biri, şahın reddedemeyeceği bir yöntemle onun tekrardan İran’da bulunmasını talep edeceğinden korkmasıdır. Böyle bir şeyi yapmadan önce vefat etmenin onun için daha iyi olacağını söylemektedir.¹²⁷ Anlaşıldığı kadarıyla Ali b. Muhammed ve abisi Zeynüddin (ö. 1064/1654), bu aileden bilfiil Safevî İmparatorluğuna gelen ailenin ilk üyeleriydiler. Ali –yaklaşık 1630’larda- İsfahan’da bulunduğu sırada Mekke’ye yapacağı yolculuğun masraflarını karşılamak için gizlice bazı kitaplarını sattığını nakletmektedir. Ertesi gün Şah Tahmasb’in kızlarından biri olan Zeynep Begüm’e (ö. 1050/1640) hizmet eden İltifât isimli harem ağası, onun Zeynep Begüm’ü görmek istediği talebini ilettili. Geldiğinde Zeynep Begüm rüyada Şah Abbas’ı gördüğünü ve “Biz bu kişinin atalarını davet ettik. Ancak onlar, İran’a gelmeyi kabul etmediler. Şimdi o İran’da ve sen hayatta olduğun halde [nasıl olurda] kitaplarını satmak zorunla kalacağı bir duruma düşer” diyerek kendisini azarladığını söyledi.¹²⁸ Bunun üzerine Ali, atalarıyla kendilerini mukayese etmek suretiyle hoş olmayacak şekilde bir açıklamada bulunur:

“Tam anlamıyla zorlama olmadan gerekli olan bu amaçlar için adı geçen topraklara gittiğimde ve o toprakların şüpheli ürünlerini ve diğer şeylerini yediğimde, atalarımın -Allah onlardan razı olsun- yolu hilafına olan bu konuda, gençliğimde alışık olduğum ilahî bereket ve dindarlık beni terk etti. İki günü eşit olan kişi aldanmıştır. Her hangi bir kimse nasıl ikinci günü birinci güne tercih edebilir! Ben dünya ve ahiret ayağı kırılmış şahin gibi çabalayan leyleğe ben-

¹²⁶ *ed-Dürrü’l-mensür*, II, 211-212.

¹²⁷ *ed-Dürrü’l-mensür*, II, 213.

¹²⁸ *ed-Dürrü’l-mensür*, II, 242. Ali tahminen 1630’lu yıllarda İran’daydı. Bu değişim Şah Abbas I’in saltanatının sonu olan 1038/1629 ile Zeynep Begüm’ün vefat ettiği Safer 1050/Haziran 1640 tarihleri arasında olmuş olmalıdır. Bkz., *Hulesâtü’s-siyer*, 290-291.

zemekteyim. Sadece Allah'ın afv ve keremiyle hayatımın sona ermesini ümit etmekteyim.”¹²⁹

Ali ve Âmilî, seleflerinin Safevî yönetimle ilişki kurma konusundaki görüşleri İslamî kavramlar çerçevesinde ele alınmış gözükmektedir. Onların ifadeleri kadılık gibi bir görevi kabul etmenin, yöneticilerle mükâleme etmenin veya onlardan gelen bir ihsanı kabul etmenin ahlaki tehlikeleri üzerine birçok Sünnî ifadeyi anımsatmaktadır.¹³⁰ Bir kimse Zeynüddin'in Safevî yönetimine yönelik tutumu konusunda kesin bir ifade kullanamadığı halde muhtemelen benzer ifadelerle Zeynüddin'in görüşlerini açıklayacaktır.

Safevî Şiiliğinin spesifik problemleri veya heretik uygulamaları, bu ifadeler de belirgin değildir. Ali el-Âmilî İran'ın “şüpheli ürünlerinden” (müştebehât) bahsettiği esnada muhtemelen Safevî taraftarlarının şahları hakkındaki heretik inançları ya da şahların imama ait gücü kendilerine izafe etmeleri şeklindeki Safevîlerin Sûfî kökenlerinden ziyâde güç ve refah ile ilgili genel ahlaki yozlaşmaya atıfta bulunmuştur.

Yukarıda ortaya konulan ifadeler bile Âmilî âlimler ile Safevî şahlar arasındaki ilişkinin dinamiklerinin tamamen güvenilir bir göstergesi değildir. Hüseyin b. Abdüssamed ve oğlu Bahâüddin gibi uzun yıllar şahların himayesinden yararlanan ve muazzam güçlerinden faydalanan âlimler ile Şeyh Muhammed b. Hasan Zeynüddin gibi Safevîlerle ilişki kurmaktan tamamen uzak duran âlimler, benzer terimlerle kendilerini ifade etmişlerdir. Açıkladıkları görüşler daima eylemleri ile uyumlu değildi. Safevîlerden uzak durmalarının ya da onların himayesini istemelerinin gerçek sebebi günümüz araştırmacılarına gizli kalabilir ve bazı durumlarda Safevî teorik meşruiyete yönelik tutumları ile biraz ilişkisi olabilir. Ali b. Muhammed, abisi Şeyh Zeynüddin'in babaları Şeyh Muhammed'e karşı gelerek öncelikle duygusal sebeplerle İran'a gittiğini ima etmektedir. Zeynüddin Cebel-i Âmil'den Kerbela'daki babasını ziyaret etmek [ve]

¹²⁹ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 242.

¹³⁰ Örneğin bkz., Celâlüddin es-Suyûti, E. M. Sartain, *Celâlüddin es-Suyûti, I, Biography and Background* (Cambridge, 1975), 87-90.

onun yanında kalmak ümidiyle Irak'a gitti. Zeynüddin o zaman gençti ve babasının beklediği şefkati kendine göstermemesine çok kırıldı. Sonuç olarak Irak'tan ayrıldı ve açık bir şekilde arkadaşı Cubalı Bahâüddin el-Âmili de daha samimi bir baba figürü bulduğu İsfahan'a gitti. Çünkü Zeynüddin, İsfahan'da Bahâüddin'in evinde kalmış ve onun güdümünde/rehberliğinde birkaç yıl eğitim görmüştür.¹³¹ İran'da kariyeri sürdürme kararı ile ilgili diğer gizli deliller, hanımları, evlilik yoluyla oluşan akrabalıkları, ekonomik meseleleri ve kaynaklarda nadiren var olan iş ilişkilerini kapsamış olabilir. Ekonomik sebepler denklemin önemli bir parçasıdır. Ali b. Muhammed el-Âmili İran'da geçirdiği zaman ile ilgili yakınmalarda bulunduğunda bir kimse bizzat onun ve "Bu bedbaht zavallı adam ömrünün çoğunu matem dolu gönülle birlikte tedirgin devletin olduğu yabancı topraklarda geçirmiş ve pişmanlık dışında hiçbir şey elde edememiştir"¹³² diyen Âmili akranlarının refah beklentisi içerisinde olduğunu sanabilir. Âmili âlimler Safevilerle işbirliği konusunda kesinlikle tereddüt gösterdikleri halde Safevî Şiîliğini tam anlamıyla reddeden birisi olarak günümüze kadar ulaşan mevcut doğrudan kanıtlar onların tutumunu haklı çıkarmaz.

IV

Elde ettikleri mevkilere, üstlendikleri siyasî, dinî ve entelektüel faaliyetlere bir bütün olarak bakıldığında Safeviler döneminde İran'da eğitim gören, müderrislik yapan ve oraya yerleşen Âmili âlimlerinin nisbi sayısı, İran ve Şiî tarihi için Âmili göçünün önemini yeterince ikna edicidir. Özellikle Safevî yönetiminin ilk elli yılı süresinde el-Muhakkik el-Kerekî'nin kariyeri, dinî ve siyasî mesele-

¹³¹ *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 222-223. Bu muhtemelen 1025/1616 veya 1026/1617 ile 1030/1621 tarihleri arasında olmuştur. Ali, kardeşi Zeynüddin'in Irak'a gittiğinde kendisinin on iki yaşında olduğunu (*ed-Dürrü'l-mensûr*, II, s.239) nakletmekte ve doğum tarihini de Rebiülevvel 1013/Ağustos 1604/Rebiülevvel 1014/Temmuz-Ağustos 1605 şeklinde vermektedir. O ayrıca Zeynüddin'in 1030/1621 tarihinde Bahâüddin'in vefatından sonra İran'dan ayrıldığını nakletmektedir. (*ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 223.)

¹³² *ed-Dürrü'l-mensûr*, II, 244.

ler üzerinde Âmilî nüfuzun kapsamının örneği olarak ön plana çıkmaktadır. Bu durumda mesele, el-Kerekî ve onun mirası ile çağdaşı ve daha sonraki Âmilî âlimlerin ilişkisidir. Tarihi veriler ne İran'daki sonraki dönem Âmilî âlimler için bir model olarak bu önemli fakihin görüşlerini ne de tüm çağdaş Arap Şîî âlimlerin aforoz edildiği ve Cebel-i Âmil ve Irak'taki Şîî eğitim merkezleri şeklindeki tuhaflıkları içeren tarihi bir anomali olarak onun tasvirini desteklemektedir. el-Muhakkik el-Kerekî ve onun görüşlerine muhalefet etmek, mutlaka prensip olarak Safevî Şîîliği ve Safevîlerle ilişki kurmaya karşı çıkma anlamına gelmemektedir. Safevîlerle ilişki kurma birçok Âmilî ulema için fikhî ve teolojik meseleler ile ilgili görüşlerdeki değişken boyutlarla ve siyasî ilişki kurmaya yönelik geliştirilen tutumla mümkündür. Örneğin el-Kerekî'nin oğlu Abdülali kesinlikle rejimi ve meşruiyetini desteklemiş olmasına rağmen genel olarak siyasî ilişkilerden kaçınmış ve başkentten uzakta Kâşân'ın eski Şîî kasabasında ömrünün çoğunu geçirmiş gözükmektedir.¹³³ Birçok önemli konuda el-Muhakkik el-Kerekî'nin görüşlerini eleştirmiş olmasına rağmen Hüseyin b. Abdüssamed'in rejimle ilişkisi olduğu da aktarılmıştır. el-Kerekî'nin nefret içerikli Sünnî karşıtı söylemlerinden, aktif siyasî ilişkisinden ve Cuma namazı ve diğer fikhî konulardaki görüşlerinden oluşan el-Muhakkik el-Kerekî'nin mirasının gerçek varisi, Şah İsmail II'nin Sünnî taraftarı politikalarına karşı muhalefette öncü rol üstlenmiş torunu Seyyid Hüseyin b. Hasan el-Kerekî idi.¹³⁴ Bu âlimler genellikle birbirlerine muhalefet etmektedirler. Ancak Şah'ın himayesini kabul etmiş ve Safevî hanedanlığının meşruluğunu desteklemiş gözükmektedirler.

Newman'ın çalışması İran'a Âmilî göçün Safevîler döneminde sürekli olmadığını ve özellikle Şah İsmail I'nin saltanatı ve Şah Tahmasb'ın saltanatının ilk dönemine gereğinden fazla önem verildiğini ortaya koymaktadır. Mevcut kaynaklar Şah Tahmasb'ın saltanatının ortalarında İran'da Âmilî varlığında önemli bir artışın olduğunu

¹³³ Örneğin bkz., İskender Münşî, *The History of Shah Abbas*, 2 cilt, trc., R. M. Savory (Boulder, 1984), I, 244-245.

¹³⁴ Örneğin bkz., İskender Münşî, *The History of Shah Abbas*, I, 233. *Riyâzü'l-ulemâ*, II, 72-75.

ve bu dönemde Ali b. Hilâl el-Kerekî, Hüseyin b. Abdussâmed el-Cubâî ve Hüseyin b. Hasan el-Kerekî gibi âlimlerin İran'a geldiğini ortaya koymaktadır. Âmilî ulema akınının niçin bu dönemde meydana geldiği şu anda net değildir. Ancak 965/1558 tarihinde Şehîd es-Sânî'nin vefatından birkaç yıl önce başlayan âlim göçü dalgası için Şehîd es-Sânî'nin idam edilmesi itici bir güç olmadığı gözük-mektedir. Newman'ın iddialarının aksine Osmanlı topraklarındaki Şii halk ve ulemâ tehlike, zülüm ve ayrımcılığın çeşitli şekilleriyle karşı karşıya kalmışlardır. Bunlar Âmilî ulemada büyük bir endişeye yol açtı ve kesinlikle onları İran'da daha iyi koşulları aramaya sevk eden bir faktör oldu. Bu hassas ortamda kararını etkileyen bir diğer önemli faktör de Şah Tahmasb'ın uzun saltanatı sırasında artan istikrar olmuş olabilir. 930/1524 ve 944/1538 tarihleri arasında doğuda Horasan'a Özbeklerin beş defa saldırısı, eyaletin kontrolünün Safeviler tarafından sağlanmasıyla sona erdi.¹³⁵ Batı eyaletlerine yönelik Osmanlıların dört defa düzenledikleri sefer sonrası 962/1555 tarihinde imzalanan Amasya antlaşması her ne kadar Osmanlılara önemli Safevî topraklarının bırakılması için yapılmış olmasına rağmen yine de istikrarlı bir barışı sağlamıştır.¹³⁶ Safevî siyasî tarihi yanı sıra Cebel-i Âmil bölgesinin siyasî ve ekonomik şartları üzerine yapılan araştırmalar Âmilî göçün bu hususi dalgasının sepesifik sebeplerini daha açıklayıcı olabilir.

KAYNAKÇA

- Ali Muruvve. *et-Teşeyyu' beyne Cebel-i 'Amil ve İran*. London: 1987.
- Allouche, Adel. *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*. Berlin: 1983.
- el-Âmilî, Ali b. Muhammed. *el-Dürrü'l-mensûr mine'l-mâsûr ve gay-ri'l-mâsûr*. ed. Ahmed al-Hüseyinî. Kum: 1978
- el-Âmilî, Bahâüddîn. *el-Keşkül*. ed. Muhammed Sâdık Nâsiri. Kum: 1958-59.

¹³⁵ Bkz. Dickson, *Shah Tahmaisb and the Uzbeks*.

¹³⁶ Bkz. Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict*.

- el-Âmilî, Hüseyin b. Abdussamed. *el-İkdu'l-hüseynî*. ed. es-Seyyid Cevâd el-Müderresî el-Yezdî. Yezd: trs.
- el-Âmilî, Hüseyin b. Abdussamed. *Münâzârâtü'l-Âmilî me'a ba'd 'ulemâ Haleb*, MS Mektebetü'l-Mer'aşî. Kum: ts.
- el-Âmilî, Muhammed b. Hasan el-Hürr. *Emelü'l-âmil fî terâcim 'ulemâ-i Cebel-i 'Amil*. ed., Ahmed el-Hüseyin. Bağdat: 1965-66
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago: 1984.
- el-Bahrânî, Yusuf b. Ahmed. *Lü'letü'l-bahreyn*, ed. Muhammed Sadık Bahrululûm. Necef: 1966.
- Browne, E. G.. *A Literary History of Persia*. London: 1953.
- Ca'fer el-Muhâcir. *el-Hicre el-âmiliyye ilâ İnan fî asri's- Safevî: esbâbuhâ et-tarihyye ve netâicühâ es-sekâfiyye ve's-siyâsiyye*. Beyrut: 1989.
- el-Cezâirî, Nimetullah. *el-Envârü'l-nu'mâniyye*. Tebriz: 1958-61.
- Dickson, Martin B.. "Shah Tahmâsb and the Uzbeks: The Duel for Khurâsân with Ubayd Khan. 930-946/1524-40" (Ph. D. tez, Princeton University: 1958.
- el-Emin, Muhsin. *A'yânü's-Şîa*. Beyrut: 1984.
- Gıyaseddîn b. Hümâmiddîn Hândemîr. *Habîbü's-siyer fî ahbârî ef-râdi'l-beşer*. Tahran: 1954.
- el-Hamevî, Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-buldân*. Leipzig: 1867.
- el-Hansârî, Muhammed Bâkır, *Ravdâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*. Beyrut: 1991.
- el-Hassûn, Muhammed, *Resâilü el-Muhakkik el-Kerekî mukaddimesi*. Kum: 1988.
- el-İsfehânî, Mirzâ Abdullah. *Riyâzü'l-ulemâ ve huyâzü'l-fudelâ*. ed. Ahmed el-Hüseyinî. Kum: 1980
- İsfehânî, Muhammed Ma'sûm b. Hâcegî. *Hulâsâtü's-siyer*, ed. İraj Afşar. Tahran: 1989.
- Madelung, A. "Shiite Discussions on the Legality of the Kharj. "Proceedings of the Ninth Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants. ed. Rudolph Peters. Leiden: 1981.

- el-Meclisi, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-envâr*. Tahran: 1956-72.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shii Islam*. New Haven: 1985.
- Münşi, İskender. *The History of Shah Abbas*. trc., R. M. Savory. Boulder: 1984.
- Roemer, Hans Robert. *Persien auf dem Weg in die Neuzeit: Iranische Geschichte von 1350-1750*. Beirut: 1989.
- Salati, Marco. "Les nisbe geografiche del 'K. Amal al-amil fi zikr 'ulama' Jabal 'Amil". *Cahiers d'onomastique arabe 1982-1984*. (1985): 57-63.
- Savory, R. M.. "The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Tahmâsp I (907-30/1501-24)," *BSOAS* 24. (1961)
- Savory, R. M.. "The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Ismdcil 1 (907-30/1501-24)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)* 23. (1960)
- Sohrwiede, Hanna. "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rtickwirkung auf die Shiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert," *Der Islam* 41. (1965)
- Tabatabaî, Hossein Modarressi. *An Introduction to Shici Law: A Bibliographical Study*. London: 1984.
- et-Tahrâni, Aga Bozorg. *Tabâkâtü'l-a'lâmi's-Şia: İhyâü'd-dâsir mine'l-karni'l-âsir*. Tahran: 1987.