

RULA JURDİ ABİSAAB, SAFEVÎ İRAN’INDA (1501-1736) CEBEL-İ ÂMİL ULEMÂSİ: MARJİNALLİK, GÖÇ VE SOSYAL DEĞİŞİM

[Rula Jurdi Abisaab¹, “The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change”, *Iranian Studies*, 27/1, 1994, 103-122.]²

HABİB KARTALOĞLU  

Sorumlu Yazar/Correspondence
Çeviren/Translator

Öz

İran’da Şah İsmâil’in (907-30/1501-24) tahta geçmesinden kısa bir süre sonra İsnâaşeriyye Şiîliği devletin resmî mezhebi olarak ilan edildi. İmâmîyye mezhebini İran coğrafyasında içerde bütünleşmeyi sağlamak için bir üst kimlik olarak belirleyen Safevîler, bu süreçte kendilerine destek sağlamak amacıyla Irak, Bahreyn ve özellikle de Cebel-i Âmil bölgesindeki Şiî ulemâyı İran’a davet ettiler. Batı’da E. G. Browne’nun çalışmalarıyla başlayan Safevî İran’a ulemâ göçü konusundaki araştırmalar, son zamanlarda giderek artmaktadır. Bu konudaki araştırmalardan birisi de Rula Jurdi Abisaab’ın “The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change” başlıklı makalesidir. Bu çalışma da Abisaab’ın Safevî İran’a ulemâ göçünü konu edinen makalesinin çevirisidir.

Anahtar Kelimeler: Safevî İran, İsnâaşeriyye, Cebel-i Âmil, Âmilî Ulemâ, Göç.

Abstract

Shortly after the investiture of Shah Ismâ’il (r. 907-30/1501-24) in Iran, Twelver Shi’ism was declared the official sect of the state. The Safavids, who identified Twelver Shi’ism as a super-identity in order to ensure internal integration in Iran, invited Shiite scholars from Iraq, Bahrain, and especially from the Jabal al-Amil region to Iran to support them in this process. Research on the migration of scholars to Safavid Iran, which began in the West with the work of E. G. Browne, has recently been increasing. One of the studies on this subject is Rula Jurdi Abisaab’s article titled “The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change”. This is a translation of Abisaab’s article on the migration of ulema to Safavid Iran.

Keywords: Safavid Iran, Twelver Shi’ism, Jabal ‘Amil, ‘Amili Scholars, Migration.

¹ Makalenin çevrilmesine izin verdiği için Rula Jurdi Abisaab’a teşekkürü borç bilirim. (çev.)

² Yale Üniversitesi’nden Profesör Abbas Amanat ve SUNY Stony Brook’tan Profesör Said A. Arjomand’a bu makaleyi okuma ve yorumlama konusundaki büyük yardımları için minnettarım. Ayrıca Princeton Üniversitesi’nden Profesör Hossein Modarressi’ye de kapsamlı değerlendirmeleriyle makalenin temel argümanlarından bazılarını açıklığı kavuşturduğu için teşekkürü borç bilirim. Long Beach’teki California Eyalet Üniversitesi’nden Profesör Rifa’at Abou Al-Hajj, makalenin teorik temellerine yönelik eleştirisinde ilham vericiydi. Makaledeki herhangi bir eksiklik tamamen benim sorumluluğumdadır.

Giriş

Şah İsmail'in (hükümdarlığı 907-30/1501-24) İran'da ilk Safevî hükümdarı olarak tahta geçmesinden kısa bir süre sonra İsnâaşeriyye Şiiliği, yeni kurulan devletin resmî mezhebi olarak ilan edildi. Şah İsmail ve onun halefleri olan hükümdarlar, İran'ı Sünnilikten Türkmen göçebe halk inançlarından farklı olarak İsnâaşeriyye Şiiliğinin kitabî versiyonuna dönüştürmeye kararlı görünüyorlardı.¹ Şiiliğe geçiş süreci, en iyi şekilde, Osmanlı-Safevî ilişkilerinin daha geniş siyasî çerçevesinde Safevî topraklarını, Osmanlı saldırılarına karşı koruma ve ahalisini Sünnî eğilimlerden izole etme girişimi olarak anlaşılabilir.² Şahlar, Şiî inancını yaymak ve İslam hukukunu Şiî mezhebine göre uygulamak için Irak, Bahreyn ve Cebel-i Âmil (bugünkü Lübnan'da) gibi Arapça konuşulan bölgelerden Şiî ulemayı İran'daki meslektaşlarını desteklemek için davet ettiler. Bunlar arasında Safevî himayesini başarılı bir şekilde sürdürdükleri ve eşi benzeri görülmemiş bir sosyoekonomik güç elde ettikleri için Cebel-i Âmil âlimlerinin katkısı özellikle dikkate değer hale geldi.

Bu çalışma, bir Âmilî göçü teorisini detaylarıyla açıklamanın ötesinde, Osmanlı-Safevî ilişkilerinin tarihsel çerçevesi içinde Safevî şahları ile Âmilî (Şiî) ulema arasındaki ilişkiyi vurgulamaya çalışmaktadır. Bu ilişkiye dair bazı tarihsel değerlendirmeler, entelektüel ve sosyopolitik tarih arasındaki etkileşimi göz ardı etmiş ve Safevî İran'ında Âmilîlerin dinî kariyerini şekillendiren siyasî ve ekonomik güçlerin tam bir resmini sunmakta yetersiz kalmıştır.

Yakın tarihli bir makalesinde Andrew Newman, Âmilî âlimlerin Safevî İran'ına göçünün büyük ölçüde bir efsane olduğunu ve dolayısıyla Âmilî âlimlerin Safevî İran'ının dinî ve siyasî arenasında faaliyet gösteren çok önemli, farklı ve birleşmiş bir sosyal grup olarak görülemeyeceğini ileri sürmüştür. O, çoğu Arap Şiî âlim gibi Cebel-i Âmil kökenli âlimlerin de Safevîlerin İsnâaşeriyye Şiiliğini, Safevîlerin dinî-siyasî söylemindeki devamlı var olan "aşırılık" nedeniyle reddettiklerini kanıtlamak için epey çaba sarf eder.³ Ayrıca Newman, Sünnî/Osmanlı kontrolündeki bölgelerde ikamet eden Arap İsnâaşerî ulemanın hiçbir baskı veya gerçek tehditle karşılaşmadıklarını ve Safevî topraklarına göç etmek için hiçbir sebeplerinin olmadığını iddia ediyor. Onun vardığı sonuçlar, Âmilî skolastik eğitiminin, hukukçu/fakih eğilimlerin ve kültürel arka planın İranlı Şiî ulema otoritenin gelişiminde marjinal olduğunu ima etmektedir. Çok sayıda tarihsel veri, bu iddianın doğruluğunu sorgulamaktadır.

1 Safevîlerin süfi kökenleri, yönetimlerinin dinî temelleri ve dini politikalarının sonuçları üzerine bir analiz için bk. H. R. Roemer, "The Safavid Period," P. Jackson & L. Lockhart, ed., *The Cambridge History of Iran*, vol. 6 (Cambridge, 1986), 189-190; S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago, 1984), 105-108; G. Sarwar, *History of Shah Isma'il Safavi* (Aligarh, 1939); Jean Aubin, "La politique religieuse des Safavides," *Le Shi'isme imamite*, Colloque de Strasbourg (Paris: Presses Universitaires de France, 1970); Claude Cahen, "Le Problème du Shi'isme dans l'Asie mineure turque préottomane," *Le Shi'isme imamite*, 115-129; Erica Glassen, "Schah Isma'il I und die Theologenseiner Zeit," *Der Islam* (1971-72): 254-268; B. S. Amoretti, "Religion in the Timurid and Safavid Periods," *Cambridge History of Iran* 6/640-643; Michel Mazzaoui, "From Tabriz to Qazvin to Isfahan: Three Phases of Safavid History," *ZDMG*, ek 3, bölüm 1 (1977): 514-522.

2 A. K. S. Lambton, "Quis Custodiet Custodes?" *Studia*, 5, 1955, 137-141; John R. Walsh, "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," B. Lewis & P. M. Holt, ed., *Historians of the Middle East*, London, 1962, 196-209.

3 Andrew Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran," *Die Welt des Islams*, 33, 1993, 66-112, özellikle 67. sayfaya bakınız.

Esasen İnan'a Âmilî göçünün sunumu genellikle tutarsız ve karışık olmuş, İnan'da nitelikli din âlimlerinin bulunmadığı ve bu nedenle Cebel-i Âmil'den ithal edilmeleri gerektiği vurgulanmıştır. Benzer şekilde Lübnan'dan çıkan son literatürün çoğu, Cebel-i Âmil'deki Şii sakinlerinin pek çoğunun Osmanlıların baskısından kaçmak ve yurtlarını terk etmek zorunda kaldıkları, Şah İsmail ve Şah Tahmasp'ın (930-84/1524-76) İnan'a göç etme davetini hevesle karşıladıkları görüşünü çok az incelemeyle kabul etmektedir.⁴ Bu makale, İnan'da -Şii fikhına dair sıkı bir eğitim almış seçkin fakihler (fukaha) bulunması zor olsa da- nitelikli din âlimleri ve kelamcılarının hiçbir şekilde eksik olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Öte yandan, Osmanlı'nın genel olarak Şii tebaaya yönelik baskısı aşikâr olsa da bunun kapsamı, boyutu ve Âmilî âlimlerin göçü üzerindeki etkisi Cebel-i Âmil ve İnan'ın kendine özgü sosyal bağlamları içinde yeniden değerlendirilmelidir. Hem tarihçiler hem de sosyal bilimciler, dinî, siyasi veya ekonomik göçe maruz kalan insanlara gerekçeler ve menfaatler atfetmenin zorluğuyla karşı karşıya kalmışlardır.⁵ Müslüman toplumlardaki diğer entelektüel seçkinler gibi Âmilî ulemanın da doktriner mülahazalardan etkilenme ihtimalinin daha yüksek olduğu varsayılabilir. Sınıfsal konum, sosyal statü ve bunlarla ilişkili olduğu varsayılan "menfaatler" başkaları tarafından davranışa yön veren unsurlar olarak ele alınmıştır. Abdurrahim Ebû Hüseyin, Âmilî ulemanın İnan'a göç etmesindeki belirleyici faktörün, önemli dinî makamlar elde etme ve bir devlet otoritesi tarafından sosyal olarak tanınma şeklinde bilinçli bir girişim olduğunu ileri sürmüştür.⁶ Diğer taraftan Ca'fer el-Muhâcir, göç edenlerin Cebel-i Âmil'i terk etme kararında bu tür dünyevî kazançların veya ekonomik sâiklerin çok fazla etkisi olduğunu reddetmekte ve İnan'ın göçmenler için Irak veya Mekke'ye kıyasla özel bir değeri olmadığını belirtmektedir.⁷ Newman'ın değerlendirmelerine yansıyan bir diğer yaklaşım ise göç eylemine bir rasyonellik kodu atfetmekte ve bunun sistematik, yaygın ve tüm göçmenler arasında öngörülebilir bir modelin göstergesi olmasını beklemektedir. Bu yaklaşımın eksiklikleri; ulemanın bir grup olarak rasyonellik kuralına bağlı biçimde bir dizi çıkarları arasından seçtiği varsayımına dayanması ve benzer koşullar altında aynı kararlara vardıkları yönündeki problemlerle intibakı desteklemesidir.⁸ Bunun yerine Âmilî ulemanın, daha geniş tarihsel sorulara dayandırılabilir ve Âmilî tavırla skolastik üretiminin değerlendirilebileceği değişen toplumsal bağlamları tanımlayan uygun bir zamansal çerçeveye konumlandırılmamız gerekir.⁹ Bizim görevimiz sadece

4 Bk. Muhammed Sufan, "el-Usûsü'l-ma'rifiyye li-sultati'l-ulemâ fi Cebel-i Âmil", Yüksek Lisans Tezi, Lübnan Üniversitesi, 1983, 54-55; Ali Mürüvve, *et-Teşeyyu beyne Cebel-i Âmil ve İnan*, Landon, 1987, 37-44; Ali Derviş, *Cebel-i Âmil beyne 1516-1697*, Beyrut, 1993, 32-33.

5 Dale Eickelman & James Piscatori, "Social Theory in the Study of Muslim Societies," aynı yazarlar, ed., *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration, and Religious Imagination*, New York, 1990, 6-7.

6 Abdurrahim Ebû Hüseyin, "The Shi'ites in Lebanon and the Ottomans in the 16th and 17th Centuries," *La Shi'a Nell Impero Ottomano*, Roma, 15 Aprile 1991, Accademia Nazionale Dei Lincei (Roma 1993): 118. Ebû Hüseyin, bu meseleyi genel hatlarıyla ele almakta ve Suriye'den ziyade Osmanlı'nın Anadolu'daki dinî politikalarına ilişkin örneklerle başurmaktadır. Memluk ve Osmanlı dönemlerinde önde gelen iki Şii âlimin idam edilmesinden hiç bahsetmez. Bk. Urbain Vermeulen, "The Rescript Against the Shi'ites and Rafidites of Beirut, Saida and District (746 A.H./1363 A.D.)," *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 4, 1973, 169-171; C. H. Imber, "The Persecution of the Ottoman Shi'ites according to the Muhimme Defterleri, 1565-1585," *Der İslam*, 56, 1979, 245-273.

7 Ca'fer el-Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrânî's-Safeviyye*, Beyrut, 1989, 96-97.

8 Eickelman & Piscatori, "Social Theory", 4-13.

9 Bk. Brinkley Messick, *The Calligraphic State*, Berkeley & Los Angeles, 1993. Müslüman toplumların incelenmesinde multidisipliner bir yaklaşımın faydalı olduğunu vurgulayan değerli bir çalışma olan bu

göç için uygun sebepleri belirlemek değil, aynı zamanda muhacir ulemanın fikirlerinin Safevîler döneminde yeni ortaya çıkan toplumsal düzen için nasıl uygun hale getirildiği ve yeniden düzenlendiği sürecini tasvir etmektir. Safevî-Âmilî münasebetinin çeşitli boyutlarını incelemeyen önce, Âmilî göçünün doğasını ve kapsamını belirlememiz gerekir. Burada üç temel özellik göze çarpmaktadır.

Birincisi, bu bir “toplu göç” olmaktan ziyade Memluk (1260-1517) ve Osmanlı (1517-1918) Sünniliğinin siyasî yapılarında marjinalize edilen ve zulüm tehdidi altında olan ulemanın sınıf temelli bir göçüydü. Dolayısıyla Âmilîler dediğimizde esasen o bölgedeki tüm Şîî nüfusu değil, Cebel-i Âmil ulemasını kastediyoruz. Yine Cebel-i Âmil bölgesinde hiçbir âlimin kalmadığını veya bölgede kalan ulemanın hepsinin zorunlu olarak Safevî yönetimine ya da onunla kayıtsız şartsız birlikliğe karşı olduğunu varsaymayalım. Kolektif bir grup olarak Âmilî kökenli âlimlerin, Arap Şîî âlimler arasında hükümet otoritesi ve siyasî kurumlarla ilişkilendirilme konusunda Iraklı, Bahreynli ve Katifli meslektaşlarından daha az endişeli olduklarını söylemek yanlış olmaz. Bununla birlikte Âmilî ulema içerisinde yer alan bazı âlimler de dindarlık, sadelik ve dünyevî işlerden uzak durmanın önemli olduğu ilmî mükemmelliğin ahlaki ilkesine bağlı kalmayı sürdürdüler. Bu düstura yönelik bir eğilim, Şehîd-i Sâni olarak bilinen Zeynüddîn el-Âmilî'nin (911-96/1506-58) *Müsekkînü 'l-fu'âd inde fakdi 'l-ehibba ve 'l-evlâd*'ı, Hüseyin b. Abdüssamed'in (ö. 983/1576) *Nürü 'l-hakika ve nevrü 'l-hadika*'sı ve Muhammed Sâhibü'l-Medârik'in (d. 1009/1600) *Tuhfetü 'z-zahr fi 'l-münâzara beyne 'l-ginâ ve 'l-fakr*'ı gibi birkaç Âmilî eserden anlaşılabilir.¹⁰ Bununla birlikte bazı ulemanın, Safevîlerle temas kurma konusundaki isteksizliğinin Ahbârî bir duruştan kaynaklandığı oldukça tartışmalı bir meseledir. Birbirini her zaman dışlamayan iki yaklaşım, Şîî ulemanın Safevî yönetimindeki görevleri reddetme eğilimine yön vermiştir. Birincisi Said Arjomand'ın “siyasî iktidara karşı dindar antipati ideali” olarak tanımladığı şey; ikincisi ise iyi formüle edilmiş bir Ahbârî pozisyonuna bağlılıktır.¹¹ Bununla birlikte Ahbârîlik, on yedinci yüzyılın ortalarına kadar tam anlamıyla teşekkül etmiş bir ekol haline gelmedi. Bu nedenle Âmilî âlimlerinin Safevî yönetimini kabul etme ya da reddetme kararları üzerinde herhangi bir etkisi olmamıştır. Örneğin Hüseyin b. Abdüssamed, esasen Ahbârî hareketin öncüsüydü. Ancak kariyerinin neredeyse tamamını Safevîlerin hizmetinde geçirdi.¹² O, Şehîd-i Sâni'nin görüşlerini takip ederek, içtihat metodunun hukukî normların üretilmesinde tek kaynak olmadığını vurgulamış ve ilk Şîî âlimler olan

kitapta yazar, Müslüman metinlerin yazımında ve skolastik geleneklerin oluşumunda yer alan daha geniş siyasî ve ekonomik süreçlere dikkat çekiyor. Ayrıca bk. Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, Berkeley & Los Angeles, 1984, 6-11.

10 eş-Şehîd es-Sâni, *Müsekkînü 'l-fu'âd inde fakdi 'l-ehibba ve 'l-evlâd*, Beyrut, 1988, 21-22, (954/1547 tarihinde telif edildi); Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî *Nürü 'l-hakika ve nevrü 'l-hadika*, Kum, 1983, 121, 150-156 (945/1539 tarihinde telif edildi); Muhammed Sâhibü'l-Medârik, “Tuhfetü 'z-zahr fi 'l-münâzara beyne 'l-ginâ ve 'l-fakr”, Ali b. Muhammed b. Hasan b. eş-Şehîd es-Sâni el-Cübaî el-Âmilî (ö. 1104/1696) tarafından telif edilen *ed-Dürri 'l-mensür mine 'l-me'sûr ve gayri 'l-me'sûr*, Kum, 1978. *Nürü 'l-hakika*'nın ikinci bölümünün başlığı “Dünya” (ed-dünyâ). Hüseyin b. Abdüssamed'in eserinde zenginlik ve yoksulluk üzerine bir bölüm yer almaktadır ve bu kısımda her ikisini de destekleyen ifadeler ve atasözlerini aktarıyor. Dolayısıyla, bu ikisi arasında bir denge kurulması gerektiğini ima eder gibidir. Bununla birlikte “zühd” bölümünde dünyevî işlerden uzak durma konusu üzerinde daha fazla durmaktadır.

11 Arjomand, *Shadow of God*, 206-207. Arjomand, Mukaddes el-Erdebilî ile İbrahim el-Katifî'nin (ö. 945/1539) Safevîlerin yönetimindeki devlet görevlerini reddetme nedenleri arasında bir ayrım yapmaktadır.

12 Hossein Modarressi Tabataba'i, *Introduction to Shi'i Law*, London, 1984, 50-53.

“öncekilerin” taklid edilmesine karşı çıkmıştır. Moderressî'nin de belirttiği gibi bu, Usûlî ve rasyonel eğilime yönelik bir eleştiriydi.¹³ Mukaddes olarak bilinen Mevlâ Ahmed b. Muhammed el-Erdebilî'nin (ö. 993/1585), suçlu bir memur adına aracılık ettiği mektubunda Şah I. Abbas'a (995-1038/1587-1629) “ödünç alınmış bir krallığın kurucusu” (*bâni-yi mulk-i 'âriyat*) olarak hitap ettiğine inanılmaktadır.¹⁴ Bu mektubun gerçekliğinin Arjomand tarafından çeşitli nedenlerle sorgulanması bir yana, “ödünç alınmış krallık” ifadesi, zorunlu olarak geçici hükümetin İmam'ın ya da bu bağlamda ulemanın haklarının gaspı olduğu fikrine işaret etmez. Bununla birlikte Safevî dönemindeki bazı Şîî ulema, siyasî faaliyeti daha aşağı bir seviyeye indirmeye devam ettiklerini teyit etmektedir.¹⁵ Şîî fikh içtihatlarına hukukçu yaklaşımı bakımından el-Mukaddes el-Erdebilî, fikhî hükümler elde etmek için akli yönteme başvurmada Muhakkık-ı Sâni' Ali el-Kerekî (ö. 940/1533) kadar dikkatliydi. Onun yöntemi, önceki âlimlerin görüş ve düşüncelerini görmezden gelen, kişisel hukukî araştırmasından elde edilen sistematik ve bağımsız akıl yürütme ile karakterize edildi.¹⁶

Daha da önemlisi el-Mukaddes el-Erdebilî, Kur'an tefsiri *Zübdetü'l-Beyân*'ın “iyiliği emretmek ve kötülükten menetmek” [*emr-i bi'l-ma'rûf neh-yi ani'l-münker*] başlıklı bölümünde, Şîî düşüncede ulemanın otoritesini büyük ölçüde artıran taklid ve içtihad meselesine değinmiştir. Bu tavır el-Mukaddes el-Erdebilî'nin ulemaya siyasî arenada daha geniş bir etki alanı ve dinî sahada belirleyici bir rol tanımaya yönelik üstü kapalı ilgisini ortaya koymaktadır.¹⁷ Muhakkık el-Kerekî'yi, Safevî şahlarının mevcut otoritesini kabul ettiği ve onların maddî ihsanlarını kabul etmekten çekinmediği için eleştiren İbrahim el-Katîfî'nin (ö. 945/1539'dan sonra) de Ahbârî bir duruştan hareket ettiği söylenemez.¹⁸ Âmilî âlimler arasında *Sâhibü'l-Meâlim* olarak bilinen Hasan b. Zeynüddîn (ö. 1011/1602) ve *Sâhibü'l-Medârik* olarak bilinen Muhammed b. Ali (ö. 1009/1600), Şah Abbas'ın kendilerini sarayına davet edebileceği ve bunun akabinde rızaları olmadan şahın hizmetine girmeye mecbur kalabilecekleri endişesiyle Meşhed'i ziyarete gitmemişlerdir.¹⁹ Her ikisi de el-Mukaddes el-Erdebilî ekolüne bağlı müteşeddid Usûlî âlimlerdi. Hasan daha belirgin bir şekilde akli delilleri esas olarak -Ahbârî reddeden babası Şehîd-i Sâni' de dahil olmak üzere- önceki dönem âlimlerini eleştirdi. Modarressi, Usûlî ve Ahbârî yaklaşımların gelişimlerinin birbirine bağlı

13 Modarressi, *Shi'i Law*, 52-54.

14 Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, ed. Hasan el-Emîn, Beyrut, 3/80-81.

15 S. A. Arjomand, “Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran: 14th to 18th Centuries A.D.”, *Archives europeenes de sociologie*, 20, 1979, 96-97. Arjomand doğru bir şekilde Mukaddes el-Erdebilî'nin I. Abbas henüz on dört yaşındayken vefat ettiğini belirtmekte ve bir çocuktan “ödünç alınmış bir krallığın kurucusu” olarak bahsetmesinin pek olası olmadığını savunmaktadır.

16 Modarressi, *Shi'i Law*, 51-52.

17 John Cooper, çeviri ve ed., “The Muqaddas al-Ardabili on *Taqîd*”, S. A. Arjomand, ed., *Authority and Political Culture*, N.Y., 1988, 263.

18 Modarressi, *Shi'i Law*, 52-55. Modarressi, Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki daha keskin muhalefetin ancak 17. yüzyılın son onlu yıllarında ortaya çıkacağını belirtmektedir.

19 Muhammed Tunikâbunî, *Kısasü'l-ulemâ*, Tahran, trs., 281. Andrew Newman, Ahbârî-Usûlî tartışmasının sadece Şîî kelam ve fikh kaynakları üzerinde bir uzlaşma eksikliğinden kaynaklanmadığını aynı zamanda İmâm'ın gaybeti esnasında Şîî toplumu içerisinde dinî otoritenin mahiyeti üzerine bir anlaşmazlık olduğunu öne sürmektedir. Newman, Usûlîler ile Ahbârîler arasında belirgin bir karşıtlığın onuncu yüzyıl gibi erken bir dönemde fark edilebileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte her iki ekole mensup ulemanın bu kadar erken bir dönemde ideolojik olarak iyi tanımlanmış yasal ve politik bir bölünmenin parçası olduklarını varsaymak yanlıştır. Bk. Newman, “The Development and Political Significance of the Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Akhbari) Schools in Imami Shi'i History”, PhD thesis, University of California, Los Angeles, 1986.

olduğunu göstermek için Hasan'ın, *Mültekâtü'l-cümân ve Tahrîrû't-tâvus* eserlerinde yansıtıldığı gibi hadis edebiyatının yeniden canlanmasına katkıda bulunarak Ahbârî akıma dolaylı yoldan yardımcı olduğunu belirtmektedir.²⁰ Bununla birlikte on yedinci yüzyılın sonlarında bile Ahbârîlik hiçbir zaman Âmilî Şiiilikte baskın bir eğilim haline gelmedi. Göçmen topluluğunda mevcut olan ikinci özellik, dinî kariyerlerinin başlarında akraba (veya köy) gruplarının bulunduğu yerlerde ikamet etme eğiliminde olan ulema grupları arasında tanımlanabilir bir aile ağı ve belirgin akrabalık bağlarıdır.

İkinci olarak bu ailelerin bir kısmı arasında kurulan evlilik bağları, göç modellerini etkileyen ilave faktörlerdir. Birkaç aileyi saymak gerekirse; Kerekî'nin Abdülali, Cübalı Abdüssamed, Cübalı Şehîdiler (Muhammed b. Hasan b. Şehîd-i Sâni'nin soyundan gelenler) ve Meşgaralı el-Hürr ailesi, çekirdek aile eksenli göçün akrabalık bağları vasıtasıyla baba ve anne soylu akrabaların göçünü teşvik ettiği bir model olmaktadır.²¹ Ulema için önemli bir siyasî ağırlık taşıyan Safevî dinî makamlarının kontrolü, büyük ölçüde bu tür sıkı aile ağları tarafından pekiştirilmiştir. Örneğin Muhakkık el-Kerekî'nin Safevî sarayındaki başarısı, iki oğlunun; Abdülali (ö. 993/1596) ve Hasan'ın (966/1559'da hayattaydı) ilerlemesine yardımcı oldu. Ancak her ikisinin de babalarının sahip olduğu entelektüel birikimin çok azına sahip olduklarını belirtmek gerekir.²² Kızlarından ikisi Mîr Dâmâd'ın babası Mîr Şemseddin el-Esterâbâdî ile üçüncüsü bir Âmilî'yle dördüncüsü de anne tarafından kuzeni Bedreddin el-Hüseynî el-Müsevî ile evliydi.²³ el-Kerekî'nin üç torunu; Hüseyin el-Müftî (ö. 933/1526), Hüseyin el-Müctehid (ö. 1001/1594) ve Mîr Dâmâd (ö. 1040/1630) Safevîler döneminde öne çıkmış ve önemli dinî görevlerde bulunmuşlardır. el-Kerekî'nin torunu ve Mîr Dâmâd'ın kayınbiraderi olan Ahmed b. Zeynelâbidîn (ö. 1054/1647) seçkin bir âlim ve kelimadır.²⁴ Hüseyin el-Müftî'nin soyundan gelen birkaç kişi önemli şahsiyetlerdir. Mirzâ Kemâlüddin, Mirzâ Bahâüddîn ve Mirzâ Şâfi'nin her biri Kazvin'de şeyhülislam oldular.²⁵ Hüseyin el-Müftî, İsfahan'da müftü ve kadı, oğlu Mirzâ Habîbullah da *sadr* oldu. Onun oğullarından Mirzâ Ali Rızâ (ö. 1091/1684) İsfahan'da şeyhülislam, Mirzâ Muhammed Mehdî İ'timadü'd-devle (ö. 1080/1673) ise İsfahan'da *sadr* ve ardından vezir oldu.²⁶ Mirzâ Habîbullah'ın yeğeni Mirzâ İbrâhim Tahran'da kadı olmuş, kardeşi Ca'fer ise Tahran'da şeyhülislam görevini üstlenmiştir. Mirzâ Habîbullah'ın torunu Mirzâ Muhammed Ma'sûm da (ö. 1095/1688) İsfahan'da şeyhülislam oldu.²⁷

20 Bu eğilim, seleflerini içtihatlarında mantığa dayandıkları için eleştiren Şehîd-i Sâni tarafından başlatılmıştır. Bk. Modarressi, *Shi'i Law*, 53.

21 Bk. Muhsin el-Emîn, *Hitatü Cebel Âmil*, Beyrut, 1983, 342-345, 356-358, 362-363.

22 el-Muhakkık es-Sâni'nin oğullarından sadece Abdülali, İskender Bey Munşi tarafından Şah Tahmasp zamanındaki seçkin âlimler arasında belirtilmiştir. Bk. İskender Bey Münşi (ö. 1043/1633), *Târih-i âlam-ârâ-yı Abbâsi*, ed. İraj Afshar, Tahran, 1972, Trans., Roger Savory, *History of Shah Abbas the Great*, Boulder, 1978, 1/244-245; Hasan ve Abdülali el-Kerekî hakkında bk. Âgâ Büzürg-i Tehrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-sâni'a*; Ali Nakî Münzevî, ed., *el-Kevâkibü'l-müntezire fi'l-karni's-sâni ba'de'l-aşere*, Tahran, 1952, 57, 122-123.

23 Tehrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-sâni'a*, 205; Muhammad Bâkır Hânsârî (1226-1313/1811-95), *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, Beyrut, 1991, 2/287-288.

24 Tehrânî, *Tabakât*, 71-72; Tehrânî, *ez-Zeria ilâ tesânifi's-sâni'a*, Necef & Tahran, 1978, 24/251

25 Seyyid Şihâbüddîn el-Mar'aşi en-Necefi, *el-İcâzetü'l-kebir*, Kum, 1993, 335.

26 Mirzâ Abdullah Efendi el-İsfahanî, *Ta'likâtü Emeli'l-âmil*, ed., Ahmed el-Hüseynî, Kum, 1989, 81. Mirzâ Habîbullah el-Âmilî'nin kardeşi Ahmed hakkında kısa bir bilgi için bk. Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fuzalâ*, Kum, 1980-81), 1/34 ve 5/87.

27 Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ*, 5/183.

Üçüncü olarak, öğrencilerin hocalarını takip ettiği ve hocalarında muallimlik konularını güvence altına almalarına veya şeyhülislamlık gibi daha itibarlı bir makama ulaşmalarına yardımcı olduğu bir göç modeli de fark edilmektedir. Muallimler kendi öğretilerini yaymak, hukuki eğilimlerde ve dinî uygulamalarda bir süreklilik sağlamak için öğrencilerine güveniyorlardı. Bu model, Âmilî entelektüel üretimindeki tutarlı, uzun vadeli bilgi görünümü açıklayan ve Fars kültürüyle alışverişe rağmen doğuştan gelen unsurlarını koruyan ayırt edici baba-oğul skolastik ilişkisini içermektedir. Bilginin bu tür “ata soyluluğu”, İran’daki Âmilî din adamları arasında daha önceki Şîi ulema topluluklarına kıyasla kapsam ve yoğunluk bakımından daha fazlaydı.

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle önde gelen Âmilî ulemasının, özellikle de Safevî sarayına yakın olanların, soylarının 10 veya 11’den fazla Âmilî atası ya da aile soyuna kadar takip edilebileceğini görmekteyiz. Mevcut bibliyografik kaynaklara göre, Safevî döneminin sonlarına doğru birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü ve sonrası nesil muhacir âlimleri kapsayan yaklaşık 95 âlime ulaşmaktayız.²⁸

Geriye dönüp bakıldığında, Âmilî teriminin gelişimi ve kullanımı, ulemanın kendilerini tanımlama ve İran toplumu tarafından algılanma biçimlerinin bir sonucuydu. Kültürel gerekçesini kaybettiğinde ve tanımlanabilir bir gerçekliğe sahip olmadığı dahi “*Âmilî*” kavramı birtakım kültürel özellik ve farklı ilmî eğilimler için öznel olarak anlamlı bir bağlam olmaya devam etti. Cebel-i Âmil’deki Cübâ ve Kerekinûh medreseleri üzerine yapılacak bir çalışmayla bu eğilimler daha açık bir şekilde anlaşılabilir. Dolayısıyla Âmilî kavramı, etnik kimliğin tarihsel oluşumunu yansıtmaya bakımından bizim için faydalı bir referans unsuru olmaya devam etmektedir. Bibliyografik eserler ve Safevî tarihi kayıtlarından elde ettiğimiz verilere göre Âmilî ulema ne kendilerini Arap olarak tanıttılar ne de İran toplumu içinde bu şekilde tanımlandılar.²⁹ En bariz kimlik “Âmilî”ydi, akabinde de köy kimliği yani “el-Cübâî”, el-Meysi”, “el-Kereki”, “el-Meşğari” ve benzerleri geliyordu.³⁰ Cebel-i Âmil hâricinde bilinen daha meşhur ulema da kendilerini en kapsayıcı etnik kimlik olarak “eş-Şâmî” (Suriyeli) şeklinde tanımlıyorlardı.³¹ Bu durum ilk olarak etnik kimliklerin Şîi toplum için tali bir mesele olduğunu, ikinci olarak da o tarihlerde ulusal-etnik yapıların Şîi ulema arasındaki iç çekişmeler ve mücadelelerde sanıldığı

28 Bu rakama belli başlı biyografi türü eserlerin kapsamlı bir incelenmesi sonucunda ulaşılmıştır. Bunlar arasında şu eserler vardır: Muhammed el-Hürr el-Âmilî (ö. 1104/1693), *Emelü'l-Âmil*, ed. Ahmed al-Hüseynî, 2 cilt, Bağdâd, 1965; Mirzâ Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fudalâ*, 5 cilt. Kum, 1981; Mirzâ Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Ta'likâtü Emelî'l-Âmil*; Âgâ Büzürg-i Tehrânî, *ez-Zeria*, 25 cilt; Âgâ Büzürg-i Tehrânî, *Tabakât*; Âgâ Büzürg-i Tehrânî, *İhyâü'l-tâthir*; Hasan es-Sadr (ö. 1944), *Tekmilletü Emelî'l-Âmil*, ed. Ahmed el-Hüseynî, Necef, 1985; Abdullah et-Tüsterî, *el-İcâzü'l-kebire*, Kum, 1989; Şeyh Kerim Gazzî İsfahânî, *Tezkiretü'l-gubûr*, Kum, 1951; Seyyid Şihâbüddin el-Mar'aşî en-Necefî, *el-İcâzü'l-kebire*, Kum, 1993; Ahmed el-Hüseynî, *Terâcimü'r-ricâl*, 2 cilt, Kum, 1993.

29 Âmilî âlimlerden olan Zeynüddin Ali Arab'ın (982/1521'de hayatta) İran'a göç etmeden önce adında “Arap” kelimesinin bulunup bulunmadığı net değildir. O, Şah İsmail zamanında Herat'ta kadılık ve şeyhülislamlık görevlerini üstlendi ve Şah İsmail'in ölümünden sonra da Cebel-i Âmil'e geri döndü. Bk. Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulamâ*, 3/323; Gıyâseddin Temâmüddin el-Hândmîr, *Habîbü's-siyer fi ahbârü efrâdü'l-l-beşer*, Tahran, trs., 3/114.

30 eş-Şehîd es-Sânî, Cübâ'dan “ilk evim” (vatanü'l-evvel) diye bahsetmektedir. “Vatan” burada doğum yerini ifade etmektedir. Bk. eş-Şehîd es-Sânî, *Dürrü'l-mensûr*, 159.

31 Âmilî ulema herhangi birine Lübnanlı olarak atıfta bulunmak doğru değildir. Çünkü bugün bildiğimiz şekliyle Lübnan yönetimi, bugün Âmilî ulema için tanınabilir bir varlık ya da herhangi bir kimlik kaynağı değildir.

kadar önemli olmadığını göstermektedir. Kendi bölgelerinde etkili olsalar da Âmilî uleması anavatanlarında çok az bilinmekteydiler. Memluk ve Osmanlı Suriye'sindeki önemli şehirlerinin dinî çevrelerinde küçük roller üstlendiler. Sünniliğin Şiilikle ilişkisi, toplumsal ve ekonomik düzeylerdeki dönüşümler ve gelişmeler ışığında her bir tarihi dönemde sürekli olarak yeniden tanımlanmış ve şekillendirilmiştir. Çok sayıda kaynak, iki meşhur âlim Şehîd-i Evvel olarak bilinen Şemseddin Muhammed b. Mekkî el-Âmilî (734-86/1333-84) ve Şehîd-i Sâni'nin hayatında olduğu gibi aktif Şiî âlimlerden bazılarının zulüm ve ölüm tehdidiyle karşı karşıya kaldığına işaret etmektedir. Onların maruz kaldığı zulümleri çevreleyen tarihsel koşullar ilk olarak, iki farklı dönemde Âmilî topluluğu içerisindeki iç sosyal bölünmelerde; ikinci olarak da Memluküler ve Osmanlıların İsnâaşeriyye Şiilerine yönelik dinî politikalarında aranmalıdır. Şehîd-i Evvel söz konusu olduğunda o, Şam bölgesinde açık bir şekilde şeyhü'ş-Şîa olarak biliniyordu ve biyografisinden de anlaşılacağı üzere tüm fikhî ekollerinde çok başarılı bir muallim olmuştu.³² Bazı Şiî ve Sünnî kaynaklar Şehîd-i Evvel'in, öğretilerini birçok Âmilî öğrenci arasında yaymaya çalıştığını ve yerel ahali arasında aktif rol üstlendiğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan aynı kaynaklar onun faaliyetlerinin Cebel-i Âmil'deki bazı sosyal gruplar tarafından engellendiğini ve hatta faaliyetlerine karşı çıkıldığını gösteriyor. Takiyüddîn el-Cebelî el-Hiyamî, bir dönem Şehîd-i Evvel'in öğrencisiydi, ancak daha sonra İsnâaşeriyye mezhebinden ayrıldığına ve "aşırı" bir tutum benimsediğine inanılmaktadır.³³ Yine Şiî kaynaklar tarafından İsnâaşeriyye Şiiliğinden ayrıldığı düşünülen bir diğer öğrenci Yûsuf b. Yahyâ, Şehîd-i Evvel'e muhalefet etti ve yetkililere daha önce İsnâaşeriyye Şiiliğine bağlı oldukları halde bundan vazgeçtiklerini ifade eden Cebel-i Âmil'den yetmiş kişinin imzaladığı bir rapor sundu. Sayda ve Beyrut gibi kıyı bölgelerinde yaşayan ve Şiî kaynaklarda "sözde Sünnî" (*el-mütesennin*) olarak tasvir edilen binlerce kişi de Beyrut kadısına sunulan raporda İbn Yahya'nın suçlamalarını desteklemiştir.³⁴ Daha da önemlisi, Cebel-i Âmil'de peygamberlik iddiasında bulunan ve Sultan Berkük döneminde Memluküler tarafından öldürülen Muhammed el-Yelûşî'ye çok az rastlanan bir atfın olmasıdır.³⁵ Sünnî ve Şiî kaynaklar, el-Yelûşî'nin Şehîd-i Evvel'in öğrencisi olduğu konusunda mütefiktirler. Ancak Şiî kaynaklar onun Şehîd-i Evvel'in imha etmesini istediği bir sihir kitabını kullanmak suretiyle hocasının talimatlarına karşı çıktığını da ilave etmektedirler.³⁶ Yine Şiî kaynaklardan öğrendiğimize göre el-Yelûşî'nin "gulat" eğilimleri sebebiyle Şehîd-i Evvel ona karşı cephe almıştır.³⁷ Açıkçası, yerel düzeyde muhtemelen farklı Şiî eğilimlere sahip olan ve çeşitli sosyal menfaatler vasıtasıyla motive edilen çeşitli muhalif gruplar arasında sosyal mücadele var gibi görünüyordu. Bu sebeple Şehîd-i Evvel, Cebel-i Âmil ahali arasında dinî liderlik için bazı rakipleriyle karşı karşıya kaldı ve o, ilmî ve sosyal konumunu devam ettirmek için mücadele etmek zorundaydı. Bununla birlikte Sayda kadısının bakış açısına göre Şehîd-i Evvel aleyhindeki raporlar, Şehîd-i Evvel'in Sünnî düşünceye ters

32 Hasan el-Emîn, *A'yânü'ş-Şîa*, 19/59.

33 Hasan el-Emîn, *A'yânü'ş-Şîa*, 10/61; Yûsuf el-Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-icâzât ve terâcimü ricâli'l-hadis*, Beyrut, 1986, 146.

34 Diğer kaynaklar raporun Sayda kadısına sunulduğunu belirtmektedir. Bk. Tehrânî, *Tabakât*, 8/205-7; Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Tahran, 1956-72, 107/185-190.

35 İbn Fahd el-Mekkî (ö. 871/1467), *Lahzü'l-elhâz*, Dimeşk, 1928-29, 168.

36 Tehrânî, *Tabakât*, 8/205-207; Muhsin el-Emîn, *A'yânü'ş-Şîa*, 10/59-60.

37 Tehrânî, *Tabakât*, 8/205-207; Muhsin el-Emîn, *A'yânü'ş-Şîa*, 10/59-60.

düşen Şîî öğretilerini yayma konusunda faaliyetlerde bulunduğuna işaret ediyordu. Sünnî rivayetlerde ona yöneltilen suçlamalar arasında “Rafîzî” olması, Âişe ve ilk iki halifeye iftirada bulunması, Nusayrî inancını benimsemesi ve şarap içmeyi helal görmesi yer almaktadır.³⁸ Şehîd-i Evvel’in Memluk makamları tarafından yargılanması ve akabinde idam edilmesi, sapkın olarak damgalanan heterodoks Şîî gruplar için çok bilinen bir durumdu. O kılıçla öldürüldü, sonra çarمیha gerildi, taşlandı ve yakıldı.³⁹

Bu durumda gayretli ve aktif Âmilî âlimler arasında otorite sahibi makamların zulmüne maruz kalma korkusu her zaman var olan bir durumdu. Bu durum idamından en az on yıl önce kılık değiştirerek yaşayan ve Osmanlı yetkililerinin dikkatini çekmemek için mücadele eden Şehîd-i Sâni örneğinde daha da nettir.⁴⁰ O, ilk içtihatlarında çok ihtiyatlı davrandı ve kimliğini gizlemek zorunda kaldı.⁴¹ 948/1541 yılından sonra tedrici olarak önce çıkmaya başladı ve İslâmî ilimlerde yetkin olduklarını beyan eden birçok öğrenci ve âlimi etkilemeyi başardı.⁴² İlginçtir ki Şehîd-i Sâni’ye karşı Osmanlı makamlarına iletilen ilk şikâyetler, ne onun dahil olduğu Sünnî ilim çevrelerinden ne de Şam’daki önemli Sünnî şahsiyetlerden gelmiştir. Bunun yerine Şehîd-i Sâni’nin Osmanlı yetkililerinin dikkatini çekmesi, Ma’rûf adında bir Âmilî’nin bir adama açtığı davayı aralarında karar vermesi için Şehîd-i Sâni’ye onu provoke etmesiyle olmuştur. Ma’rûf, Şehîd-i Sâni’nin hükmünün davalı olduğu kişi lehine vermesinden hoşnut olmadı ve es-Sâni’nin faaliyetlerini ve kimliğini Sayda kadısına ifşâ etmeye karar verdi. Şehîd-i Sâni, dört Sünnî fıkıh mezhebine aykırı fetvalar vermekle suçlandı ve bid’atçı (mübdî) olarak ilan edildi. Kadının, Şehîd-i Sâni’ye gönderdiği mektupta ona “Râfîzî köpeği” (*el-kehbü’r-Râfîzî*) diye hitap ettiği ve bunun üzerine Şehîd-i Sâni’nin -saklanmak için bir bahane olarak- Cebel-i Âmil’den üstü kapalı bir kervanla hacca gitmeye karar verdiği belirtilmektedir.⁴³ Davanın seyrinden haberdar olan padişah, Şehîd-i Sâni’yi kendi sarayına getirtmeye ve Sünnî ulema onun gerçek inançlarını ortaya çıkardıktan sonra ona karşı gerekli tedbirler almaya karar verdi. Ancak padişah tarafından Şehîd-i Sâni’yi Mekke’den almak için gönderilen memurlar bunun yerine onu hacdan dönerken öldürmeye karar verdiler.

Şehîd-i Sâni, meslekî hedeflerine ulaşmak için bir dinî müessesenin veya sosyal tabanın korumasından yoksundu. İç muhalefet, onun marjinalleşmesinin ve mevcut toplumsal düzene karşı hüsrana uğramasının sebebinin açıklanmış olsa da öldürülmesi büyük ölçüde Osmanlı’nın resmî olarak tanımlanmış ortodoksiye (Sünnîliğe) muhalif olan önde gelen Şiîlere yönelik politikaları sayesinde mümkün olmuştur. Her iki Şehîd (Şehîd-i Evvel ve Şehîd-i Sâni) de muğlak “sapkınlık” (heresy) suçlamalarına maruz kaldılar ve bu durum, Memluk ve Osmanlı politikalarının genel olarak İsnâaşerî Şiîlerini kendi dinî kurumları içerisinde çekirdek bir grup olarak gördüğü görüşüne şüphe düşürdü. Bu bağlamda İsnâaşerîye Şiîlere yönelik politikalar, Dürziler ve Nusayriler gibi “gulat” ve heterodoks mezheplere yönelik politikalarından temelde farklılık göstermemiştir.⁴⁴ Bu koşullar altında, İran’a göç şüphesiz daha görünür olan ulemayı

38 Ibn Şuhbe (ö. 851/1448), *Târîhu Kâdi b. Şuhbe*, ed. Adnan Derviş, Dimeşk, 1977, 1/134-135.

39 el-Hürr el-Âmilî, *Emelü’l-Âmil*, 1/183.

40 eş-Şehîd es-Sâni, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 2/183.

41 Hânsârî, *Ravzâtü’l-cennât*, 3/346.

42 eş-Şehîd es-Sâni, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 2/184.

43 Hânsârî, *Ravzâtü’l-cennât*, 3/363; Muhsin el-Emîn, *A’yânü’ş-Şîa*, 7/157.

44 Andrew Newman, Şiîlerin Osmanlı topraklarında serbestçe dolaştıklarını ve hiçbir noktada aranmadıklarını veya soruşturulmadıklarını savunmaktadır. Bu iddia, Osmanlı Suriye’sinde başlangıçta bu

sürekli korku içinde yaşamaktan kurtaracak ve Safevî dinî kurum yapılanması içinde önde gelen görevlerden sosyal ve ekonomik olarak yararlanmaları için bir fırsat teşkil edecekti.⁴⁵ Yine de zulüm korkusu ve entelektüel tanınma ve sosyal faydalar için verilen mücadele ne kadar gerçek olursa olsun Âmilî ulemasının neden Irak veya Hindistan yerine İran'da önemli sayılara ulaştığını tek başına açıklamaz. Hiç şüphesiz birçoğu Irak ve Mekke'ye göç ettiler, ancak bundan daha fazlası ise İran'da ikamet etmekteydi.

Batılı ve Ortadoğulu tarihçiler arasında yaygın olarak kabul edilen görüşün aksine Safevîlerin, dinî sözcüsü olarak görev üstlenecek niteliklere sahip âlimlerden yoksun olmadığını bazı erken dönem Safevî kroniklerinden öğrenebiliriz. Hândmîr, Şah İsmâil zamanında Emîr Nizâmüddîn Abdülhayy ve fûrû-usûl konularıyla hadis alanında bilgili Mevlânâ Abdülali gibi İsnâaşeriyye mezhebine göre eğitim almış bazı erken dönem ulemasına atıfta bulunur.⁴⁶ Şah İsmail'in saltanatının son döneminde *sadr* olan Emîr Seyyid Giyâseddîn Muhammed b. Emir Yusuf'un, dinî eğitim aldığı ve Timur hükümdarı Sultan Hüseyin Mirza tarafından Herat'ta bir medreseye atandığı belirtilmektedir. 916/1510 tarihinde Horasan Safevîlerin kontrolüne geçtiğinde Şah İsmail onu Horasan'a kadı tayin etti ve bütün şer'î meselelerde tam yetkili kıldı.⁴⁷ *Ravzâtü'l-cennât*'ta Şah Tahmasp için telif ettiği *et-Tefsîrû'l-kebîr* ve *Levâmi'u'l-envâr ilâ ma 'rifeti'l-eimme ve'l-ethâr* da dahil olmak üzere Şiî inanç esasları ve hadis alanında çok sayıda eserin yazarı ve Farsçaya mütercimi olan önde gelen âlimlerden Ali b. el-Hasan ez-Zevârî'den (983/1575'te hayatta) de bahsedilmektedir. Hiç kuşkusuz İslâmî ilimlerde yetkin çok sayıda âlim vardı. Ancak onlardan hiçbiri İsnâaşeriyye Şiiliğinin en üst seviyede bulunan fakihleri arasında değildi. Âmilî ulemanın İran'a girişi, geniş çaplı bir göçle olmaktan ziyade Necef'in en önemli fakihlerinden biri olan Muhakkık el-Kerekî'nin mevcut siyasî yönetimlerle ilişki kurmayı reddeden köklü Şiî geleneğine karşı çıktığı bir dönemde Safevîlerin Mezopotamya'ya yayılmasıyla başlamıştır. Bununla birlikte devrimlerinin ilk on yıllarından sonra Safevîler diğer düşüncelerden etkilendiler. Safevîler, İran'ın çatışan muhalif siyasî grupları veya etnik zümreleriyle hiçbir bağı olmayan ve en yüksek dinî mevkilere yükselmeleri halinde çok az tehdit oluşturabilecek yabancı bir ulema topluluğunun hizmetlerini kabul etme konusunda kendilerini daha güvende hissettiler.⁴⁸ Bu faktörün, Safevî

tür kontrol noktalarının olduğunu var saymaktadır. Suriye topraklarında Osmanlılar tarafından bu şekilde sistematik önlemler alındığına dair tarihî verilere sahip değiliz. Bununla birlikte bu mesele ulemanın gerçekten tehdit edilip edilmediklerine karar vermemize yardımcı olmamakta ve dolayısıyla Âmilîlerin yaşadığı gerçek dinî-politik ortamla hiçbir alakası bulunmamaktadır.

45 Abdurrahîm Ebû Hüseyin doğru bir şekilde Âmilîlerin Şiî olmaları hasebiyle kamu görevlerine pek az erişimlerinin olduğuna işaret etmektedir. Bu durum Ca'fer el-Muhâcir'in Âmilî âlimlerin tabiatlarında var olan zühde ilgili argümanına taban tabana zıttır. Andrew Newman'ın Âmilîlerin Osmanlı Devletindeki sosyoekonomik kaynaklara kolay erişimine delil olarak işaret ettiği müderrislik vazifesi ise vakıf kaynaklarıyla sınırlı olan üçüncü, hatta dördüncü sınıf medreselerde söz konusuydu. Sadece bir örnek vermek gerekirse, Şeyh Bahâî'nin babası Hüseyin b. Abdüssamed'e Bağdat'ta bir medresede müderrislik sözü verilmişti. Cebel-i Âmil'den oraya gittiğinde evkafın yetersiz olduğunu gördü ve görevini bir başkasıyla değiştirebilmek için 21 gün beklemek zorunda kaldı. Hadiseyle ilgili detaylı bir anlatım için öğrencisinin yazdığı Şehîd-i Sâni'nin biyografisine bakınız. İbnü'l-Üdi el-Cizzîni (962/1555'te hayatta), *Buğyetü'l-mürîd fi'l-keşf an ahvâli's-Şehîd*. Eserin günümüze ulaşan kısımları *ed-Dürrü'l-mensûr*'da toplanmıştır.

46 Hândmîr, *Habîbü's-siyer*, 3-4/117-118.

47 Roger Savory, "The Provincial Administration of the Early Safavid Empire", *Studies on the History of Safavid Iran*, London, 1987, 124.

48 Albert Hourani, "From Jabal 'Amil to Persia", *BSAOS*, 49, 1986, 137; Arjomand, *Shadow of God*,

tercihlerinde büyük bir etkiye sahip olduğu açıktır. Ancak yine de Safevîlerin mezhebi değişimlerine öncülük etme görevinin neden Iraklılara ya da Bahreynlilere (Katifiler de dahil) değil de Âmililere verildiğini açıklamamaktadır. Hatta 940/1533 tarihinde el-Muhakkık es-Sânî'nin ölümünden sonra bile Şah Tahmasp, Cebel-i Âmil'den bir müçtehit haricinde hiçbir kimsenin el-Kerekî'nin makamına gelemeyeceğini beyan etti.⁴⁹ Bu tarihî kavşakta ortaya çıkan dört eşzamanlı hadise, resmimizi tamamlamaya yardımcı olacaktır.

Birincisi, Irak'taki Hille, Safevî öncesi dönemde Şiiğin en önemli merkezi konumundayken, belirgin bir şekilde gerilemiş ve on altıncı yüzyıla gelindiğinde bu şehirde önde gelen tek bir âlim bile kalmamıştır. Kerbelâ'nın önemi giderek artıyordu ve Necef, on altıncı yüzyılın başından itibaren Muhakkık el-Kerekî ile daha sonra İran ve Cebel-i Âmil'den çok sayıda talebeyi kendi ilim havzasına çeken Mukaddes el-Erdebilî sayesinde ün kazanmaya başladı.⁵⁰ Üstelik on altıncı yüzyılın başlarında Kuzey Suriye'deki Halep şehrinin Şiî nüfusu önemli ölçüde azaldı ve nihayetinde şehir bir Şiî ilim merkezi olarak önemini yitirdi. Buna karşılık şehir, Şehîd-i Evvel'in eserlerinin iki nesil âlimi etkilediği dönemden on beşinci yüzyılın sonlarına kadar Şiî öğretim için önemli bir ilim merkezi haline gelecek ve onu daha az kapsamda Bahreyn takip edecekti. Cüba, Meys ve Kerekinûh'un Âmilî köylerindeki ilmî faaliyetler on altıncı yüzyılın ortalarına kadar başarılı bir şekilde devam etti.⁵¹ Bu sebeple Cebel-i Âmil'in ilmî itibarı ve Şehîd-i Evvel ve Şehîd-i Sânî'nin Şiî geleneği üzerindeki etkisi, o dönemde İran'da iyi biliniyor olmalıdır. Daha da önemlisi Cebel-i Âmil'in Şiî tarihindeki yeri, Sebzevâr'ın Serbedârî yöneticisi Ali b. el-Müeyyed'in (ö. 788/1386), Şehîd-i Evvel'i Şiî toplumuna liderlik yapması için Horasan'a davet ettiği zamandan beri İran'da kabul edilmiş olmalıdır.⁵² İkincisi, Âmilîler dinî ve siyasî açıdan düşman olarak algıladıkları Sünnî yönetimle doğrudan muhataplılar. Daha özellikli olarak Şehîd-i Sânî'nin idam edilmesi, ulemanın Osmanlı karşısı duruşunu ve Safevîlere olan bağlılığının artmasını garanti altına almış gibi görünmekteydi. Bazı Safevî kronikleri, Hüseyin b. Abdüssamed'in (ö. 984/1576) Cebel-i Âmil'den ayrılışını, hocası Şehîd-i Sânî'nin idam edilmesine bir tepki olduğunu belirterek Osmanlılar döneminde Âmilîlerin maruz kaldığı adaletsizliğe dikkat çekmiştir.⁵³

126-127; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 361-362. Ayrıca Ca'fer el-Muhâcir, *Ravzâtü'l-cennât*'tan hareketle, Şah İsmâil'in talebiyle Farsça ilk Şiî fıkıh eserini telif eden bir başka İranlı âlim olan Hüseyin b. Şerefeddîn el-Erdebilî'ye atıfta bulunur *el-Hicre*, 183-184.

49 Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ*, 3/90.

50 Modarressi, *Shi'i Law*, 51-52; Hasan el-Emin, *Dâiretü'l-ma'ârifü'l-İslâmîyye eş-Şi'iyye*, 2. ed., Beyrut, 1981, cilt 3, "el-Necef", "Haleb", "el-Hille". Şunu da belirtmek gerekir ki, Necef, el-Muhakkık es-Sânî ve İbrâhim b. Süleymân el-Katîfî zamanında (yani) el-Mukaddes el-Erdebilî'den biraz daha önceki bir dönemde bir ilim merkeziydi. Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, [New Haven, 1985], 123. Momen 18. yüzyıla geldiğinde Bahreyn'den 33, Esterabâd'dan 15 ve Necef'ten 8 âlime karşılık (İran'da) yaklaşık 100 Âmilî âlimin olduğunu belirtmektedir.

51 Cebel-i Âmil'in o dönemdeki âlimlerinin biyografileri, Cebel-i Âmil'in önde gelen bir Şiî ilim merkezi olarak rolünü yeniden inşa etmemize yardımcı olmaktadır. Bk. Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 4/264, 339-342, 359-360; 7/22-25; Momen, *Introduction*, 120, 122-123. Momen vardığı sonuçları Muhammed Ali Keşmirî'nin *Nücümü's-semâ*, Lucknow, 1303/1885 isimli biyografi eserine dayandırmaktadır.

52 Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şîa*, 10/59-64.

53 Hasan Rumlu, *Ahsanü'l-Tawarikh: A Chronicle of the Early Safawis*, Trans., C. N. Seddon, Baroda, 1934, 2 cilt; İskender Bey Münşi, *Âlam-ârâ-yı Abbâsî*, Savory çevirisi, 1/247-248; Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ*, 2/119. Muhsin el-Emin, Hüseyin b. Abdüssamed'in terceme-i hâlinde var olan çelişki ve karışıklıklara işaret etmiş ve kendi versiyonunu geliştirmiştir. (*A'yânü's-Şîa*, 6/60). Aynı problemle ilgili bk.

Ahmed Rızâ, Muhammed es-Safâ, Muhsin ve Hasan el-Emin gibi modern dönem Âmilî tarihçiler, Safevî Devleti'nin yükselişini Âmilîler için tarihî bir dönüm noktası olarak algılamakta ve Muhakkak es-Sânî ve Şeyh Lütfullah el-Meyisî (ö. 1032/1622-23) gibi âlimlerin Safevî desteği ve himâyesinden övgüyle bahsetmektedirler.⁵⁴

Üçüncüsü, Sünnî doktrin ile fıkıh ve ihtilaf literatürü hakkında derin vukûfiyete sahip olmak, Safevî Devleti'nin dinî temsilcilerinde aranan bir özelliktir. On beşinci yüzyıla gelindiğinde önde gelen Âmilî âlimlerinin Sünnî ilim meclislerine katılmaları olağan bir durumdu.⁵⁵ Meşhur Âmilî âlimler yöntem ve terminoloji bakımından Sünnî fıkıhından önemli ölçüde istifade eden son dönem Şiî uleması arasında yer almaktaydılar. Bu durum sebebiyle daha sonraki dönemde Âmilî olan veya olmayan bazı âlimler özellikle de Ahbârî eğilimlere sahip olanlar arasında sert eleştirilere maruz kaldılar. Hüseyin b. Şihâbüddin el-Kerekî (ö. 1076/1665) *Hidâyetü'l-ibrâr* adlı eserinde bu duruma dair bazı atıflarda bulunur ve İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), eş-Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şeyhü't-Tâife Ebû Ca'fer Muhammed et-Tûsî (ö. 436/1044) gibi erken dönem âlimlerinin kelam ve fıkıh alanında yazılmış Sünnî kitapları incelemeleri ve tartışmaları, başlıca ilim merkezleri üzerindeki Sünnî hegemonyanın dikte ettiği ve takıyye uygulamasını gerektiren bir durum olduğunu belirtir⁵⁶ Bununla birlikte Hüseyin b. Şihâbüddin, el-Allâme el-Hillî (ö. 726/1325) ve Şehîd-i Sâni gibi daha sonraki dönem âlimleri arasında var olan bu tür bir ödünç almayı, Şiî fıkıhına yönelik bilinçli bir girişim olduğu için kınanması gereken bir durum olarak görmektedir. Safevîlerin Âmilî ulemayı istihdam etmeye yönelik ilgilerinin temelinde sadece toplumsal düzenlerinin içinden değil, dışından da ideolojik bir savunma ve meşrulaştırma ihtiyacı bulunmaktaydı. Bir diğer ifadeyle, Safevîler, Âmilî ulemanın fikhî uygulamaları sistematik hale getirip Safevî topraklarının tamamında uygulamalarıyla İslam'da meşru bir statü elde etmeye çalıştılar. Eğer Âmilî ulema Şiîliği bir topluluk mezhebinden devlet mezhebine dönüştürmeye en azından potansiyel olarak hazır olmasalardı Safevî hükümdarları böyle bir görevi yerine getirecek âlimleri başka yerlerde ararlardı.

Dördüncüsü, Cebel-i Âmil'de içtihadı vurgulayan, siyaset teorisinde değişiklikler öneren ve Osmanlı-Safevî polemikine katılmak için son derece donanımlı yerleşik bir Şiî geleneğinin varlığı, Safevîlerin Sünnî propagandasını engelleme isteğine uygundu.⁵⁷ Bu görev başlangıçta Mevlâ Muhammed Müşekkek gibi İranlı fakihler tarafından üstlenmiş ve Safevî sarayında bulunan ulema tarafından denetlenmiş olsa da çok geçmeden Muhakkak el-Kerekî'nin ayrıcalıkları olduğuna inandıkları bir dizi dinî görevi devraldığı anlaşıldı.

Devin Stewart, "A Biographical Notice on Baha' al-Din al-'Amili (d. 1030/1621)," *Journal of the American Oriental Society*, 111, no. 3, 1991, 563-571. Stewart, Hüseyin'in İran'a Şehîd-i Sâni'nin ölümünden yedi yıl önce geldiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bir Safevî vakanüvisi, Hüseyin b. Abdüssamed'in 963/1556 tarihinde, yani Şehîd-i Sâni'nin ölümünden iki yıl önce memleketinden zenginlik ülkesine gittiğini ve orada kendisine hürmet gösteren Şah'ın hizmetine girdiğini belgelemiştir. Muhammed Yûsuf Vâle İsfehânî, *Huld-i berin: İran der rüzgâr-i Safeviyyân*, [Tahrân, 1372 Sh./1993], 433.

54 Muhammed Câbir es-Safâ, *Târîhu Cebelü Âmil*, Beyrut, 1981, 137-138. O, Âmilî Şiîliğinin tarihi ve bizatihi içyapısı hakkında fikir sahibidir. Ayrıca bk. aynı eser, 76-80 ve Ahmed Rızâ serisi, "el-Metâvile ev eş-Şia fi Cebel-i Âmil", *el-İrfân*, 2, no. 5, 1910, 240-241; Muhsin el-Emin, *A'yân al-shi'a*.

55 Daha fazla bilgi için bk. Devin Stewart, "Twelver Shi'i Jurisprudence and Its Struggle with Sunni Consensus" PhD thesis, University of Pennsylvania, 1991, 198-199.

56 Hüseyin b. Şihâbüddin el-Kerekî, *Hidâyetü'l-ibrâr*, 219-222.

57 Bk. Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16 Jahrhundertnac harabischen Handschriften*, Freiburg, 1970, 56-60; Glassen, "Schah Isma'il I."

Safevî sûfî tarikâtının (Erdebil tekkesi) on altıncı yüzyılda egemen bir güce dönüşmesi, özellikle de sınırlarındaki Osmanlı tehdidine karşı koyabilmesi için siyasi-dinî yapısında köklü dönüşümler gerektirdi.⁵⁸ Baskı sadece kısa vadeli değişimler sağlayabilir ve İran toplumunun çeşitli kesimlerinde ideolojik kontrolü nadiren mümkün kılar.⁵⁹ Bunun yerine Safevîler tebaaları tarafından tutarlı bir Şîî inanç sisteminin benimsenmesinden kaynaklanan bir dinî liderlik duygusu elde etmeye çalışmışlardır. Burada Âmilî ulema için Şîî fikh düşüncesinin temellerinde önemli değişiklikler yapma, dinî metinlerin yorumlanma kapsamında yeni bakış açıları getirme, daha önce ele alınmamış alanlarda uygulamalarını genişletme ve ideal İmâmî yönetim sistemini şekillendirme ihtiyacı vardı. Şeriat temelli bir toplumun inşası ne Kızılbaşların ne de İran'ın önde gelen ulemasının yeni hanedana aşılayabilecekleri standart bir dinî uygulama anlamına geliyordu.⁶⁰ Çoğunlukla Hille' ve daha sonra Necef geleneğine dayanan Şehîd-i Evvel döneminden itibaren önde gelen Âmilî âlimler içtihadın uygulanmasıyla fakihin sosyopolitik rolünü ve Şîî hadislerin değerlendirilmesinde aklî delillere daha fazla güvenilmesi gerektiğini vurguladılar. On yedinci yüzyılın başlarından itibaren bu fakihlerin eserlerinde daha Usûlî bir eğilim hâkim olmuş, bu da fakihlerin imtiyazlarının ve siyasi güçlerinin artmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla iki çağdaş İranlı âlim olan Ali Nakî Münzevî ve Abdülhüseyin Sâlihî Şehîdî'nin ileri sürdüğü, Âmilî âlimlerin çoğunluğunun Ahbârî olduğu iddiasının tarihsel olarak kanıtlanması mümkün değildir.⁶¹

Hem Münzevî hem de Şehîdî, Ahbârîliği felsefî yorumu veya edebiyat ve sanatın takdir edilmesini dışlayan katı bir fikhî yaklaşımla özleştirme eğilimindeyken Usûlîlik sadece dinî hukukun uygulanmasına değil aynı zamanda felsefe ve edebiyata karşı daha esnek ve dinamik bir yaklaşım olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca Münzevî, Âmilî Arapların Ahbârîliği ile kuzey ve doğu İran'ın Fars âlimlerinin Ahbârîliği arasında bir ayırım yaparak İran Ahbârîliğinin bazı aklî delilleri sisteme entegre ettiğini ve şeriatın daha geniş bir yorum alanını kabul ettiğini belirtmektedir.⁶²

Argümanını desteklemek için Ahbârî olmasına rağmen içtihadı reddeden Âmilî ulemasının aksine taklidi reddeden Muhammed Emîn Esterabâdî (ö. 1036/1626-27) örneğini verir. Âmilî ulemanın eserleri incelendiğinde bu argümanlarının yanlışlığı ortaya çıkmakta ve sonuçlarına karşı çıkmaktadır. Muhacir ulema arasında bir hukuk kaynağı olarak hadislerin geçerliliği ve İslâmî ilimlerde mantık ve felsefenin önemiyle ilgili meseleler ele alındı. Âmilî ulemanın bazı eserleri, gelenekçi eğilime katkıda bulunmuş olsa da gerçek manada bir Ahbârî pozisyonu el-Hürr el-Âmilî ve Hüseyin b. Şihâbüddîn el-Kerekî de dâhil olmak üzere sadece birkaç önde gelen şahısta görülebilmektedir. Mirzâ Muhammed el-Ahbârî ricâl eserinde ilk Şîî âlimlerin (hadisin, fikhî hükümlerin kaynağı olarak reddedilmesi şeklindeki) metoduna karşı çıkan son dönem ulemaya karşı en açık sözlü olanların sırasıyla şunlar olduğunu belirtmektedir: Muhammed Emîn Esterabâdî, *Sefînetü'l-necât* adlı eserinde el-Feyz el-Kâşânî (ö. 1091/1680), *el-Fevâidü't-Tüsiyye*'sinde el-Hürr el-Âmilî ve *Hidâyetü'l-*

58 Bk. Lambton, "Quis Custodiet Custodes?", 137-141.

59 Bk. Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*, Berlin, 1983, 146-150.

60 Arjomand, *Shadow of God*, 123-129.

61 Bk. Abdülhüseyin Sâlihî Şehîdî, "Medrese-yi felsefî-yi Kazvîn der 'asr-i Safavî", *Havza*, 58, 1952, 169-192; Münzevî, *el-Kevâkibü'l-müntezere*, 354-357; 656-657.

62 Münzevî, *el-Kevâkibü'l-müntezere*, 355-356.

ebrâr'ında Hüseyin b. Şihâbüddîn el-Kerekî el-Âmilî.⁶³ Bu sebeple el-Hürr ve Hüseyin b. Şihâbüddîn haricinde Âmilî ulema arasında ne önde gelen Ahbârîye ne de aşırı Usûlî karşıtlarına rastlıyoruz.⁶⁴

Neredeyse diyalektik bir şekilde öncelikli olarak üstlendikleri şeyhülislamlık görevleri vasıtasıyla iktidara eşi benzeri görülmemiş erişimleri ve şahlara yakınlıkları göz önüne alındığında önde gelen Âmilî ulema, toplumlarının taleplerini karşılamak için hukuki yorumlarının kapsamını genişletmeye eğilimliydi. Bu süreç, Safevî-Âmilî monarşik-İmamî siyasi ittifakının gizli geriliminin kaynağı olmasa bile kendine özgü bir özelliği haline gelecekti.

Çok sayıdaki delil, teberiyûn (ilk üç halife ve Âişe'ye lanet okuyarak şehirde dolaşan heyet)⁶⁵ uygulamaları da dâhil olmak üzere Safevîlerin genel dinî politikalarının Âmilîlerin dinî bakış açısıyla çelişmediğini göstermektedir. Dolayısıyla Newman'ın iddia ettiği gibi bu politikalar, öğrencisi Hüseyin b. Abdüssamed'in Safevîlere tabi olduğu bir dönemde Şehîd-i Sâni'nin Safevîlerin himayesini istememesinin ana nedeni olamazdı.⁶⁶

Ni'metullah el-Cezâirî (ö. 1112/1710) gibi bazı âlimler tarafından teberiyûn aleyhinde dile getirilen şikâyetler, uygulamaya karşı temel bir muhalefetten değil, takiyyenin akılsızca terk edilmesine ve Sünnî saldırı korkusuna karşı bir direnişten kaynaklanıyordu.⁶⁷ Diğer bir âlim olan Ni'metullah el-Hillî, İsfahan ulemasına hitaben yazdığı bir mektupta Mekke'deki Şii ulemanın şöyle dediğini yazmıştır:

“Siz onların (Sünnîlerin) halifelerini lanetlerken biz Haremeyn'de bu tür lanet ve iftiralardan dolayı işkence görüyoruz.”⁶⁸

Burada bahsedilmiş önde gelen Âmilî âlimlerin eserlerinden yapılan alıntılar bu hususu en iyi şekilde açıklayabilir ve Safevî-Âmilî ilişkilerinin şekillendirmede yukarıdaki faktörlerin alaka düzeyini ortaya koyabilir. Muhakkık-ı Sâni, *Nefehâtü'l-lâhût fî la'ni'l-cibt ve't-tâgût* adlı eserinde 155 sayfa boyunca ilk iki halife lanet etmenin sadece câiz değil aynı zamanda müstehab olduğunu kanıtlamaya çalışır.⁶⁹ Aslında cibt (sihir) ve tâgût (tapılan şey) İslam öncesi iki putu temsil ediyordu, ancak burada sırasıyla Ebu Bekir ve Ömer'i temsil etmektedir. Muhakkık-ı Sâni, Hz. Peygamber'in ashabından belirli kişilere ve ilk iki halifeye ta'n ve lanet etmenin câiz olduğunu deklare etmekte ve bu tür hakaretleri yasaklayan Sünnî hadisleri uydurma olarak değerlendirmektedir.⁷⁰ “Halepli Bir Âlimle İmamet Meselesi Hakkında

63 Hasan el-Emin ed. *A'yânü's-Şîa*, 6/36-37. Şihâbüddîn el-Kerekî'nin biyografisi için bk. İbn Ma'sûm, *Selâfetü'l-asr*, Kahire 1324, 356. Ahbârî argümanları ileri süren daha az tanınmış Âmilîler, Hüseyin b. Şihâbüddîn el-Kerekî tarafından *Hidâyetü'l-ibrâr*'da sayfa 221-222'de kısaca bahsedilmiştir. Bunlar Zeynüddin b. Muhammed b. el-Hasan b. eş-Şehîd es-Sâni, Hüseyin b. Zâhir el-Âmilî (Sâhibü'l-Meâlim [ö. 1011/1602] ile çağdaş) ve Muhammed el-Harfuşi el-Âmilî'dir (ö. 1096/1684'ten önce).

64 Aynı eser.

65 Rosemary Stanfield Johnson'ın bu ciltte yer alan aşağıdaki makalesine bakınız. “Sunni Survival in Safavid Iran: Anti-Sunni Activities during the Reign of Tahmasp I”, *Iranian Studies*, 27/1, 1994, 123-133.

66 Newman, “Myth of the Clerical Migration”, 93.

67 Bk. el-Bahrâni, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, 153.

68 Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 4/347.

69 el-Muhakkık es-Sâni, “Nefehâtü'l-lâhût fî la'ni'l-cibt ve't-tâgût”. A. Enver, *Fihrist-i nüsah-i hattiyi kitabhâne-yi millî*, koleksiyon 1703, Tehran, 1965-1979, 5/8. Bu risâle 917/1511 yılında Meşhed'de tamamlanmıştır. Ayrıca risâle en az iki defa yayınlanmıştır. Ancak ben burada orijinal elyazmasını esas aldım.

70 el-Muhakkık es-Sâni, “Nefehâtü'l-lâhût fî la'ni'l-cibt ve't-tâgût”.

Tartışma” (*Münâzara me’a ba’di ulemâ-i Haleb fi’l-imâme*) başlıklı bir diğer münâzara risâlesi, Şeyh Bahâî’nin babası Hüseyin b. Abdüssamed’in (ö. 983/1576) Şiiliğe döndürmeyi başardığı Halepli Sünnî bir âlimle benzersiz koşullar altında gerçekleştirdiği münazarayı kaydeder.⁷¹ Bu risâlenin Hüseyin b. Abdüssamed’in İran’a göçünden bir süre sonra yazılmış olmasına rağmen, münazaranın aslında 951/1544 tarihinde hâlâ anavatanındayken gerçekleştiğine dikkat çekilmesi gerekir. Risâlede ortaya konulan fikirler, Hüseyin’in dinî bakış açısının ilk dönemlerine dair nadir bir bakış açısı sunmakta ve ayrıca onun ve muhtemelen Âmilî âlimlerin çoğunun gizlice Âişe ve ilk iki halifenin lanetlenmesini desteklediğini ortaya koymaktadır. Hüseyin b. Abdüssamed risâlenin başından her ne kadar haklı olduğuna kalbi mutmain olsa da Halep eşrafını ilk iki halifeye lanet etmeyi tasvip etmediği inandırarak onları nasıl yanılttığını anlatır. Hüseyin fikrini şöyle ifade etmektedir:

“Biliyordum ki, eğer ona mezhebimizde ilk iki halifeye lanet etmenin kabul edilebilir bir durum olduğunu itiraf edersem ona binlerce delil getirsem dahi kesinlikle Şiiliğe dönmeyecekti... Ben de ona şöyle dedim: “Bizim mezhebimize göre, ilk iki halifeye lanet etmek zorunlu değildir. Bunu sadece halk tabakası arasındaki mezhep taassubu olanlar yapar.”⁷²

Bu risâlede ortaya konulan münazaranın yapısı dikkat çekicidir. Söz konusu itikadî mesele, genellikle Sünnî bir bakış açısıyla açıklanır, ardından aynı bakış açısıyla tekrar çürütülür. Bu durum başlangıçta ortaya koyduğu tüm Sünnî iddialardan ayrılıp Şiî bir argüman ileri sürene kadar devam eder. Nihaî olarak Hüseyin b. Abdüssamed, Sünnî hadis ve fikhının temellerini itibarsızlaştırır. İbn Bâbaveyh (Şeyh Sadûk), Şeyhü’t-Tâife ve Şerif el-Murtazâ gibi erken dönem Şiî âlimlerin Sünnîlerle yaptıkları çok sayıda münâzara esnasında ortaya koydukları bu yaklaşım, “baskı altında bâtulî bâtulî çürütmek” (*def’u’l-bâtul bi’l-bâtul li’z-zarûre*) veya “en iyi şekilde tartışmak” (*bi’l-lefi hiye ahsen*) yani daha radikal Şiî fikirlerini ifşa etmekten kaçınmak ve Sünnî bir delili çürütmek için Sünnî fikhından (usûl) elde edilen delilleri kullanmak olarak biliniyordu.⁷³ Bu aynı zamanda münazaralarda iyi bilinen ve etkili olan bir yöntemdir. Sünnî fikirlere karşı çıkan çok sayıda Şiî ulema örneğinde olduğu gibi Hüseyin b. Abdüssamed de görünürde Sünnî istidlâlî takip etmiştir.

Muhakkık-ı Sâni’nin Cebel-i Âmil’de doğan kızı vasıtasıyla torunu olan Hüseyin el-Müctehid (ö. 1001/1592-93), el-Kerekî ailesinin Safevî sarayında makam ve şeref elde eden ikinci üyesiydi. el-Müctehid, Sünnîlerin bidatlerine yönelik birtakım risâleler telif etti. İçerik bakımından birbirini arasında çok cüz’i farklılıkları olan ve “Ömer’in Öldürüldüğü Gün Hakkında Bir Risâle” ve “Ömer’in Öldürüldüğü Tarihin Belirlenmesi Hakkında Bir Risâle” başlıklı iki versiyonu bulunan risâlesi, nispeten kısa bir isatla İmam Ebü’l-Hasan el-Askerî’ye (ö. 260/874) ulaşan Şiî bir hadisi aktarmaktadır.⁷⁴

71 Hüseyin b. Abdüssamed, “Münâzara me’a ba’di ulemâ-i Haleb fi’l-imâme”, Ahmed el-Hüseynî, *Fihrist-i nushahâ-yi hattî-yi kitâbhâne-yi umûmî-yi Mar’âşî*, 1161, no. 3, Kum, 1975, 2. Newman’ın bu münazarayı çevreleyen şartlara dair fikrinin aksine Hüseyin b. Abdüssamed, Halepli âlimin takiiyyeyi terk edecek kadar samimi bir dost olduğunu açıkça ifade eder. Kimliğini gizlemek suretiyle yapılan bu tür münazaralar, Osmanlı döneminde Şiîler ve Sünnîler arasında kesinlikle istisnai bir durumdu.

72 Hüseyin b. Abdüssamed, “Münâzara”, 2.

73 Hüseyin b. Şihâbüddîn el-Kerekî, *Hidâyetü’l-ibrâr*, 219-220.

74 Hüseyin el-Müctehid, “Risâle fi ta’yini makteli Ömer” ve “Risâle fi yevmi katl-i Ömer”, MSS 3987/3 & 4, Meclis Kütüphanesi, Tahran. A. Hâiri, *Fihrist-i kitâbhâne-yi meclis-i şûrâ-yi millî*, Tahran, 1305-57, Sh./1926-78, 10/419-420, 423-428.

Söz konusu hadiste Ömer'in ölüm tarihi olarak Rebülevvel ayının 9'uncu günü verilmekte ve bugün, bayram günü olarak ilan edilmektedir.⁷⁵ Kim bugünü bayram olarak kutlarsa ödüllendirilecek, dilekleri yerine getirilecek, hataları affedilecek ve cehennemden kurtarılacaktı. Ömer, Kur'ân'ı tahrif eden, dinî hükümleri değiştiren, Yahudi, Hristiyan ve Mecûsileri memnun eden ve İmam Ali'yi öldürmeyi planlayan kişi olarak tasvir edildi.⁷⁶ Burada yine Muhakkık-ı Sâni'nin ölümünden iki nesil sonra halifelerin lanetlenmesinin Safevî Devleti'nin önde gelen Âmilî âlimleri arasında bir istisna değil kural olduğunun güçlü bir delili bulunmaktadır. Safevî tarihinde II. Şah İsmail'in (984-85/1576-77) teberriyyûn uygulanmalarına son verilmesini emrettiği fetret döneminde dahi Hüseyin el-Müctehid, uygulamayı savunmak için ona karşı çıkan ulemanın ön saflarında yer almıştır.⁷⁷

Sâlih b. Hasan el-Cezâiri'nin Şeyh Bahâî'ye yönettiği sorular arasında, İmam Ali'yi sevdiği halde Ömer'i veya Ebû Bekir'i lanetlemeyeceği ve Fedek'in Fâtıma'ya ait olduğunu inkar etseler bile onları küfürle itham etmeyeceğini iddia eden bir Sünnî tarafından yazılmış üç satırlık bir şiir de mevcuttur.⁷⁸ Şeyh Bahâî muhatabına on üç mısralık bir şiirle cevap verir ve İmam Ali'yi sevdiğini iddia edip ilk iki halifeyi lanetlemeyi kabul etmeyen kişinin bağlılık bildirmesinin tamamen yalan olduğuna yemin eder. Ayrıca Şeyh Bahâî, bu şiiri yazan kişiye lanet eder ve ellerinin cehennemde yanması için beddua eder.⁷⁹

Muhacir Âmilî ulema telif ettikleri eserlerinin çeşitli bölümlerinde, dahili ve harici Sünnî tartışmaları ve Safevî yönetiminin İslâmî temellerinin reddi karşısında iki yönlü bir siyasî meşrulaştırma sürecine iştirak etmişlerdir. Cuma namazı meselesi, Âmilî ulemanın bu süreci pekiştirmesinin bir başka boyutunu oluşturmaktadır. Safevîler döneminde Cuma namazının kılınmasını ele alan literatür, genel olarak bu namazın kılınmasını fakihin hukuki-siyasî nüfuzunun artmasına bağlamaktadır. Ayrıca bu literatür, Cuma namazını siyasi merkezi tarafından kuşatıldığı ifade edilen ideal İmâmî yönetimin yalnızca bir sembolü olarak görmektedir. O dönem içerisinde bu konuya dair oluşturulan literatürde Cuma namazının Şiilik ve Sünnilik arasında tartışmalı konulardan biri olduğu ve yasal statüsü hakkında kapsamlı tartışmalara yol açtığı gerçeğine çok fazla dikkat çekilmemiştir. Safevî yönetimiyle ilişki içerisinde olan neredeyse her önde gelen Âmilî ulema; Muhakkık-ı Sâni, iki oğlu Hasan b. Ali (972/1565'te hayatta) ve Abdülali (ö. 993/1585), torunu Hüseyin el-Müctehid, Hüseyin b. Abdülsamed, Şeyh Bahâî (ö. 1030/1621), Mîr Dâmad (ö. 1041/1631-32) ve Muhammed el-Hurr el-Amili (ö. 1104/1693) tarafından telif edilen sekiz risale de dahil olmak üzere bu konuya dair bir risâle kaleme almıştır. Özetle risâlelerde konuyla ilgili tartışmalar, Cuma namazının mutlak bir şekilde mi (ıtlakan) yoksa belirli şartlar altında mı (takyiden) *vücûb-ı aynî* veya *vücûb-i tahyirî* olarak kılınması gerektiği üzerinde yoğunlaşmıştır. Sadece bir örnek vermek gerekirse Hüseyin b. Abdüssamed tarafından 970/1563 tarihinde tamamlanan "*el-İkdü'l-Hüseyinî (el-Tahmasbî)*" adlı risâle, Cuma namazı konusunu da içeren birtakım meseleleri ele almaktadır. Temizlik takıntısıyla karakterize edilen vesvese hastalığından mustarip olan Şah Tahmasp,

75 Tehrânî, *ez-Zeria*, 11/151; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 2/312-313.

76 Hüseyin el-Müctehid, "Risâle fi ta'yîn makteli 'Umar", 419-20.

77 İskender Bey Münşî, *Âlam-ârâ-yı Abbâsî*, 1/213-17, Savory çevirisi, 1/317-320.

78 "Ecvibetü mesâilî's-Şeyh Sâlih el-Cezâiri". m. 1691/4, Mar'aşî Kütüphanesi, Kum.

79 "Ecvibetü mesâilî's-Şeyh Sâlih el-Cezâiri", 58.

Hüseyin b. Abdüssamed'den kendisine vesvese ve temizlik meselelerini ve bunların fikhî yönlerini ele alan bir risâle yazmasını istemişti.⁸⁰ Risâlenin “*et-Tetimmetü'l-mühimme fî emri salâti'l-cum'a*” başlıklı bölümü, Hüseyin'in de ifade ettiği şekilde Cuma namazını terk ederek İsnâaşeriyye Şii'lerinin Allah ve Resulünün iradesini ve ulemanın icmâini ihlal ettiklerini sıklıkla dile getiren Sünnîlerinin iftira ve tahriflerine yöneliktir.⁸¹ Hüseyin, Cuma namazının terk edilmesinin Osmanlılar ve Özbekler tarafından Safevîlere karşı kullanıldığına değinmektedir.⁸²

Cuma namazının kılınması gerektiğini dile getiren diğerleri gibi Hüseyin b. Abdüssamed de Sünnî uygulamalara bağlı kalmakla itham edildi. Bu tür suçlamaların doğruluğunu kabul eden Münzevî, Cuma namazı kılma konusundaki ısrarları da dâhil olmak üzere fikhî eğitimlerinin Sünnilikten ne ölçüde etkilendiğini vurgulamak için Âmilî ulemadan “Sünnilermiş muhacirler” (el-muhâcirün el-mütesenninün) olarak bahseder.⁸³ Mevcut yöneticilerin Âmilî ulemayı tasvip etmeleri onun tamamen Sünnî olarak değerlendirdiği bir olgudur. Safevîler ve Âmilî ulema, Sünnîlerin baskısı karşısında Cuma namazının terk edilmesini kabul etmekte zorlanmakla kalmadılar aynı zamanda bunun Şii siyâsî yapısı içindeki konumlarına da uygun olduğunu düşünmüşlerdir. Hüseyin'in belirttiğine göre, geçmiş dönemdeki Şii toplumlar, Cuma namazı imamlarının adil olmayan ve yozlaşmış yöneticiler tarafından tayin edildikleri için bu namazı kılmamakta mazur görülmüşlerdir.⁸⁴ Ancak bu dönemde diyerek Hüseyin şu soruyu sormaktadır:

Bu seçkin ve muzaffer imparatorlukta, Allah zaferini mübarek eylesin. Şah hazretlerinin ve Ehl-i Beyt taraftarlarının kılıçları düşmanlarının üzerindeyken ve Allah'a hamd olsun dinimiz güneşten daha görünür olduğu bir haldeyken sırf şüphe ve varsayım sebebiyle bu asil yükümlüğü terk etmek bize yakışır mı?⁸⁵

Bu durumda ekseriyetle Âmilî uleması, Safevî yönetiminin meşruiyetini içsel olarak kabul edip etmediklerine veya zaman içinde onu aşmaya çalışıp çalışmadıklarına bakmaksızın Safevî idaresinin sağlamaştırılması için temel araçları ortaya koydular. Şüphesiz ulema, Safevî yönetimini, mükemmel bir Şii egemenliği içindeki tamamlanmamış bir parçası olarak görüyordu. Ayrıca ulema, Şii siyâsî otorite teorisi ile İslam öncesi Pers krallarının ilahi hak teorisi arasında belirsiz bir dengenin de olduğunu fark ettiler.⁸⁶ Bununla birlikte telif ettikleri eserleri ve uygulamaları, Safevî propagandası çizgisinde “ortodoks” bir Şiiliğin temellerini güçlendirmiş ve İran'daki ulema otoritesi tarihi üzerine kesin bir etki bırakmıştır.

Âmilîler arasında sağlam bir sosyal tabana sahip olmayan önde gelen Âmilî ulema, Şii inançlarını açıkça ifade etmek ve yaymaktan kaçınmışlardır. Osmanlı yönetimi

80 Hüseyin b. Abdüssamed, “el-İkdü'l-Hüseyinî (el-Tahmâsbi)”. Bu risâle, Seyyid Cevâd Modarressi Yezdi tarafından Cuma namazına dair hazırlanan bir külliyat içerisinde yayımlandı. (Yezdi, trs.) Hüseyin b. Abdüssamed, *el-İkdü'l-Hüseyinî*'yi 970/1562-63 tarihinde tamamladı.

81 Hüseyin b. Abdüssamed, “el-İkdü'l-Hüseyinî (el-Tahmâsbi)”, 31.

82 Ayrıca bk. Roemer, “Safavid Period”, 240. Roemer, Safevî ulemayla yaptıkları tartışmalarda Osmanlıların ve Özbeklerin Cuma namazı meselesini nasıl ele aldıklarını tartışmaktadır.

83 Münzevî, *el-Kevâkibü'l-münteshire*, 656-657, 525-526. Münzevî, Âmilî Şiiliğini, Fars dini ve entelektüel ortamının karakteristiği olduğunu iddia ettiği Şii gnostisizminin tabiatına uymadığını dile getirir.

84 Münzevî, *el-Kevâkibü'l-münteshire*, 32-33.

85 Münzevî, *el-Kevâkibü'l-münteshire*, 34.

86 Roger Savory, “The Emergence of the Modern Persian State under the Safavids”, *İrân şinâsi*, 2, no. 2, 1971, 28-41.

altında zulüm tehdidi altındayken İran'a göçü kazançlı veya sosyal olarak tatmin edici bir alternatif olarak gördüler. Göçün genel şablonu bu gibi görünse de her âlimin benzer güdülere sahip olması veya aynı hedeflere yönelmesi hiçbir şekilde beklenmemektedir.

On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda birçok Âmilî ulema ailesinin İran'a göç etme eğilimi, Safevîlerin onların Şîî fıkına dair bilgilerinden, Usûlî düşünceye olan eğilimlerinden, Sünnî yönetimle olan derin tecrübelerinden ve Safevî toplumunun askeri ve aristokratik elitlerin hiçbirleriyle köklü sosyal veya etnik bağları olmadığı gerçeğinden faydalanmak için bilinçli bir çaba gösterdiklerini kanıtlamaktadır. Safevîlerin siyasî vizyonu ve yeni ortaya çıkan Şîî toplumunun gereklilikleri, kendilerine verilen şeyhülislamlık makamına halef olmalarını güvence altına almaya çalışan Âmilîlere göç etme imkânı sağladı. Yukarıda tartışılan temel özelliklerden herhangi birine sahip olmasalardı Safevîler o dönemin dinî paradigmasını sağlamak üzere görevlendirilenleri başka yerlerde arayacaklardı.

Bu nedenle bir Âmilî göçü teorisinin formüle edilmesinin ötesinde, Şîî düşüncenin gelişiminde yer alan Âmilî-Arap ve Fars unsurlardan oluşan her bir kültürel yapının birbirine kenetlenmesini elde etme ve entelektüel ve sosyal değişimlerini tanımlayan olası ekonomik ve siyasî faktörlerin altını çizme ihtiyacı yatmaktadır.⁸⁷ Bununla birlikte her bir ulema grubu içinde hukuksal ve doktrinsel meselelerin yorumları babadan oğula değişirken, iki grup arasındaki farklılıkları basit bir Arap ve Fars ikilemiyle tanımlamamak önemlidir. Örneğin Newman tarafından dile getirilen yaklaşım, bu ikiliği kabul etmeye meyilli görünmektedir ve hangi kültürel ortamın hangi fikri ortaya çıkardığını veya hangi etnik grubun bu ve benzeri bir eğilimi ilk ve tek uygulayan grup olduğunu keşfetmeye çalışan menşese meselesiyle alakalıdır. Çok yönlü ve karmaşık bir entelektüel değişim sürecinde hukukî ve siyasî akımın veya düşünce ekolünün bir parçası olan fikirlerin nasıl seçildiği, şekillendirildiği, tartışıldığı veya çürütüldüğüne dair sorular bize rehberlik etmelidir.

Kaynaklar/References

- Âgâ Büzürg-i Tehrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânifi 'ş-şîa*, Necef- Tahran, 1978.
- Allouche, Adel. *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*, Berlin, 1983.
- Âmilî, Hüseyin b. Abdüssamed. *Nûrû 'l-hakîka ve nevrû 'l-hadîka*, Kum, 1983.
- Amoretti, B. S. "Religion in the Timurid and Safavid Periods", *Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1986.
- Arjomand, S. A. "Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran: 14th to 18th Centuries A.D.", *Archives europeenes de sociologie*, 20, 1979, 51-109.
- Arjomand, S. A. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago, 1984.
- Aubin, Jean. "La politique religieuse des Safavides", *Le Shi 'isme imamite*, Colloque de Strasbourg, Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Bahrânî, Yûsuf. *Lü 'lüetü 'l-Bahreyn fi 'l-icâzât ve terâcimü ricâli 'l-hadîs*, Beyrut, 1986.
- Cahen, Claude. "Le Problème du Shi'isme dans l'Asie mineure turque pré ottomane", *Le Shi 'isme imamite*, Colloque de Strasbourg, Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Derviş, Ali. *Cebel-i Âmil beyne 1516-1697*, Beyrut, 1993.
- Eberhard, Elke. *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16 Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg, 1970.

87 Bk. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework of Inquiry*, Princeton, 1991, 198-200. Ayrıca bk. Albert Hourani, "How Should We Write the History of the Middle East?" *IJMES* 23, no. 2, 1991, 127-128.

- Ebû Hüseyin, Abdurrahim. "The Shi'ites in Lebanon and the Ottomans in the 16th and 17th Centuries", *La Shi'a Nell'Impero Ottomano*, Roma, 15 Aprile 1991, Accademia Nazionale Dei Lincei, Roma 1993.
- Eickelman, Dale-Piscatori, James. "Social Theory in the Study of Muslim Societies", *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration and Religious Imagination*, New York, 1990.
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society*, Berkeley & Los Angeles, 1984.
- Glassen, Erica. "Schah Isma'il I und die Theologen seiner Zeit", *Der Islam*, 1971-72, 254-268.
- Händmîr, Gıyâseddin Temâmüddîn. *Habîbü's-siyer fi ahbârî efrâdi'l-l-beşer*, Tahran, trs..
- Hânsârî, Muhammad Bâkır. *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâlî'l-ulemâ ve's-sâdât*, Beyrut, 1991.
- Hasan el-Emin. *Dâiretü'l-ma'ârifi'l-İslâmiyye eş-Şi'iyye*, 2. ed., Beyrut, 1981.
- Hasan es-Sadr. *Tekmiletü Emeli'l-Âmil*, ed., Ahmed el-Hüseyinî, Necef, 1985.
- Hasan Rumlu. *Ahsanu'l-Tawarikh: A Chronicle of the Early Safawis*, Trans., C. N. Seddon, Baroda, 1934.
- Hourani, Albert. "From Jabal 'Amil to Persia", *BSAOS*, 49, 1986, 133-140.
- Hourani, Albert. "How Should We Write the History of the Middle East?", *IJMES* 23, no.2, 1991, 125-136.
- Humphreys, Stephen. *Islamic History: A Framework of Inquiry*, Princeton, 1991.
- Hürr el-Âmilî, Muhammed. *Emelü'l-Âmil*, ed., Ahmed al-Hüseyinî, 2 cilt, Bağdâd, 1965.
- Hüseyin b. Abdüssamed, "Münâzara me'a ba'dî ulemâi Haleb fi'l-imâme", Ahmed el-Hüseyinî, *Fihrist-i nushahâ-yi hattî-yi kitâbhâne-yi umûmî-yi Mar'aşî*, 1161, no. 3, Kum, 1975.
- Hüseyinî, Ahmed. *Terâcimü'r-ricâl*, 2 cilt, Kum, 1993.
- Ibn Şuhbe. *Târihu Kâdi b. Şuhbe*, ed. Adnan Derviş, Dimeşk, 1977.
- Imber, C. H. "The Persecution of the Ottoman Shi'ites according to the Muhimme Defterleri, 1565-1585", *Der Islam*, 56, 1979, 245-73.
- İbn Fahd el-Mekkî. *Lahzü'l-elhâz*, Dimeşk, 1928-29.
- İbn Ma'sûm, *Selâfetü'l-asr*, Kahire, 1324.
- İsfahanî, Şeyh Kerim Gazzî. *Tezkiretü'l-gubûr*, Kum, 1951.
- İsfahanî, Mirzâ Abdullah Efendi *Ta'likâtü Emeli'l-âmil*, ed., Ahmed el-Hüseyinî, Kum, 1989.
- İskender Bey Münşî. *Târih-i âlam-ârâ-yı Abbâsî*, ed., İraj Afşar, Tahran, 1972.
- Lambton, A. K. S. "Quis Custodiet Custodes?", *Studia Islamica*, 5, 1955, 137-141.
- Mazzaoui, Michel. "From Tabriz to Qazvin to Isfahan: Three Phases of Safavid History", *ZDMG*, 1977, 514-522.
- Messick, Brinkley. *The Calligraphic State*, Berkeley & Los Angeles, 1993.
- Mirzâ Abdullah Efendi. *Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fuzalâ*, 5 cilt, Kum, 1981.
- Muhâcir, Ca'fer. *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrânî's-Safeviyye*, Beirut, 1989.
- Muhammed Bâkır. el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Tahran, 1956-72.
- Muhsin el-Emîn, *Hitatü Cebel Âmil*, Beyrut, 1983.
- Muhsin el-Emîn. *A'yânü's-Şîa*, ed., Hasan el-Emîn, Beyrut.
- Münzevî, Ali Nakî. ed., *el-Kevâkîbü'l-müntezire fi'l-karnî's-sânî ba'de'l-aşere*, Tahran, 1952.
- Mürüvve, Ali. *et-Teşeyyu beyne Cebel-i Âmil ve İnan*, Landon, 1987.
- Necefî, Seyyid Şihâbüddîn. *el-İcâzetü'l-kebîre*, Kum, 1993.
- Newman, Andrew. "The Development and Political Significance of the Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Akhbari) Schools in Imami Shi'i History", PhD thesis, University of California, Los Angeles, 1986.
- Newman, Andrew. "The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran", *Die Welt des Islams*, 33, 1993, 66-112.
- Roemer, H. R. "The Safavid Period", in P. Jackson & L. Lockhart, ed., *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1986.
- Safâ, Muhammed Câbir. *Târihu Cebelü Âmil*, Beyrut, 1981.

- Sâhibü'l-Medârik, Muhammed. "Tuhfetü'z-zahr fi'l-münâzara beyne'l-ginâ ve'l-fakr," *ed-Dürri'l-mensûr mine'l-me'sûr ve gayri'l-me'sûr*, Kum, 1978.
- Sarwar, G. *History of Shah Isma'il Safavi*, Aligarh, 1939.
- Savory, Roger. "The Emergence of the Modern Persian State under the Safavids", *Irân Şinâsi*, 2, no. 2, 1971, 28-41.
- Savory, Roger. "The Provincial Administration of the Early Safavid Empire", *Studies on the History of Safawid Iran*, London, 1987.
- Stewart, Devin. "A Biographical Notice on Baha'al-Din al-'Amili (d. 1030/1621)," *Journal of the American Oriental Society*, 111, no. 3, 1991, 563-571.
- Stewart, Devin. "Twelver Shi'i Jurisprudence and Its Struggle with Sunni Consensus", PhD thesis, University of Pennsylvania, 1991.
- Sufan, Muhammed. "el-Usûsü'l-ma'rifiyye li-sultati'l-ulemâ fi Cebel-i Âmil", M.A. Thesis, The Lebanese University, 1983.
- Şehid es-Sânî. *Müsekkinü'l-fu'âd inde fakdi'l-ehibba ve'l-evlâd*, Beyrut, 1988.
- Şehidî, Abdülhüseyn Sâlihî. "Medrese-yi felsefi-yi Kazvîn der 'asr-i Safavî", *Havza*, 58, 1952, 169-192.
- Tabataba'i, Hossein Modarressi. *Introduction to Shi'i Law*, London, 1984.
- Tunikâbunî, Muhammed. *Kısasü'l-ulemâ*, Tahran, trs.
- Tüsterî, Abdullah. *el-İ'câzü'l-kebîre*, Kum, 1989.
- Vermeulen, Urbain. "The Rescript Against the Shi'ites and Rafidites of Beirut, Saida and District (746 A.H./1363 A.D.)," *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 4, 1973, 169-171.
- Walsh, John R. "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", B. Lewis & P. M. Holt, ed., *Historians of the Middle East*, London, 1962, 196-209.