

duğu da hatırlatılmalıdır (Sertoğlu, s. 43). Tanzimat sonrasında ise hem hukukî muamelelerin istikrar içinde yürümesi hem de kadınların ehliyet açısından gittikçe zayıflamaları sebebiyle i'lâmların hazırlanmasıyla ilgili özel kalemli teşkil edilmiştir. Meşihat-ı İslâmiyye Dairesi'ndeki Fetvâhâne'nin üç kaleminden biri olan ve başında i'lâmât-ı şer'iyye mümeyyizi denilen bir âmirin bulunduğu i'lâmât odası kadınların verdikleri i'lâmları inceleyip kontrol etmekle görevlendirilmiştir. 1296 (1879) tarihli Senedât-ı Şer'iyye Ta'limât-ı Seniyyesi, mahkemelerin hazırlayacağı i'lâm ve hüccetlerin tanzim esaslarını tedvin etmiştir. Aslında bu tâlimatla daha önce mevcut olup da yazılı halde bulunmayan bir kısım kuralları yazılı hale getirildiğinden tâlimattan önceki ve sonraki i'lâmlarda ciddi bir farklılık söz konusu değildir (*Düstur*, Birinci tertip, IV, 83-85). Bu tâlimata göre şer'iyye mahkemelerinde bir davanın seyrine ait bütün kayıtlar zabıt cerîdeleri denen dava tutanaklarına geçirilir. Şer'î bir i'lâmın hazırlanması için zabıt cerîdesinde bulunan kayıtlar esas alınarak i'lâm müsveddesi "sakk-ı şer'î" kaidelerine göre kaleme alınır. Zabıt kâtibi, i'lâm müsveddesini yazdıktan sonra müsvedde, ilgili mercilerce (sadreyin kâtibi, mümeyyiz-i evvel ve başkâtip gibi) tashih edildikten sonra kadiya takdim edilir. Kadının tetkiki ve "yazıla" kaydını düşmesinden sonra i'lâm kaleme alınır. Zabıt kâtibi ve ilgili diğer memurlar i'lâmı inceleyip arkasını parafe eder ve kadının son tetkikinden sonra i'lâm sicile kaydedilir.

Şer'iyye mahkemelerinde tanzim edilen bir i'lâmın şu temel özellikleri ihtiva etmesi gerekir: 1. Hâkimin imza ve mühürü i'lâmlarda alt tarafta yer alır. Araştırmalar, hem nazarı bakımdan hem uygulama açısından bu kuralı teyit etmektedir. Aksi iddialar belgelerin birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Sakk-ı şer'î kitaplarında, kullanılacak imza ve mühürlerle ilgili klasik ifadeler zikredilmiştir. Şer'iyye sicillerinde i'lâmın imza ve mühür kısmı deftere kaydedilmemekte, her kadının göreve başladığı gün deftere kaydettiği imza ve mühürle yetinilmektedir. 2. Taraflar ve davanın görüldüğü yer formüle edilmiş ifadelerle tanıtılır. Önce davacının adresi, adı, babasının adı ve başka bir memlekettense ismi memleketi belirtilir; davanın görüldüğü yere niçin geldiği ve halen nerede oturduğu kaydedilir. Davalının ise sadece adı, unvanı ve babasının adı yazılır. 3. Davacının

iddiası yani dava konusu yazılır. Davacının zabta geçirilmiş ifadeleri telhis edilir. 4. Davalının cevabı yani karşı davası, def'i ve itirazları veya iddiayı kabulü belirli ifade kalıplarıyla yazılır. 5. İ'lâmda kararın gerekçesi demek olan ispat vasıtaları (esbâb-ı sübûtiyye) mutlaka yer alır ve ispat vasıtalarına göre kullanılan kalıplar da farklı olur. 6. İ'lâmın son kısmını verilecek hükmün kalıp ifadeleri teşkil eder. İ'lâmdaki ispat vasıtasının ikrar ve şahitlik olmasına göre "ilzam" veya "tenbih" ifadesi yahut her ikisinde de "hükmolundu, kazâ olundu" vb. ifadeler kullanılır. Bu tabirlerle i'lâmlar diğer şer'iyye sicili kayıtlarından kolaylıkla ayırt edilebilir. 7. Tarih ya Arapça olarak yazılır veya bugünkü tarih atma şekillerine benzer bir tarzda kaydedilir. 8. İ'lâmlarda "şühûd-ı l-hâl" başlığı altında şahitler listesinin verilmesi şart değildir. İspat vasıtası şahitlik ise i'lâmın içinde veya sonunda şahitlerin ismi yazılabilir. İlk dönemlerde hüccetlerde olduğu gibi i'lâmlarda da şahitler yazılırken son zamanlarda ve özellikle ikrar yahut yemine dayanan i'lâmlarda şahitler zikredilmemektedir. Konusu şikâyetle bağlı olan i'lâmlarda şikâyet edenlerin isimlerinin zikredildiği de vâkidir.

Mahkemenin verdiği kararlara i'lâm denmesinin sebebi muhatabın icra makamları olmasındandır. Yargı görevini ifa eden mahkemeler verdikleri kararları icra makamına bildirmek (i'lâm etmek) zorunludur. Osmanlı şer'iyye mahkemelerinde

kadınlar verdikleri kararları, icranın başı olan padişaha veya onun mutlak vekili sayılan sadrazama yahut da onun yetkili kıldığı ehl-i örf denilen mülkî âmirine i'lâm etmek zorundadır. Bundan dolayı ve özellikle XVII. yüzyıldan itibaren i'lâmların karar kısmında, "Huzûr-ı âlîlerine i'lâm olundu"; "Tembih olunduğu huzûr-ı düstûrânelerine i'lâm olundu ..." ifadeleri kullanılmaya başlanmıştır. İ'lâmların başında, "Ma'rûz-ı dâ-i devlet-i aliyyeleridir ki ..." vb. ifadelerle bazan sadece "ma'rûz" ifadelerinin kullanılması da bu sebeptendir. Bazı araştırmacılar, bu ifadelerden dolayı i'lâmlarla bunlardan tamamen farklı bir belge çeşidi olan "ma'rûz" veya "ma'rûzât"ı birbirine karıştırmışlardır (Bayındır, s. 18 vd.).

İ'lâmlar, sakk-ı şer'î kitaplarında konularına göre bazı kısımlara ayrılıp tasnif edildiği gibi (Debbâğzâde Nûman Efendi, s. 223-339) Şer'iyye mahkemelerinin tuttuğu şer'iyye sicil defterlerinde de yüz binlerle ifade edilebilecek i'lâm sûretleri mevcuttur. Ancak bunlar, i'lâmların aslı değil sûreti olduğundan bilhassa şekil şartları açısından i'lâmlara ait bazı özelliklerden mahrumdur. Bunların i'lâm olup olmadıkları muhtevadan anlaşılabilir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunanlar ise hem şekil hem muhteva bakımından i'lâmların bütün özelliklerini taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Debbâğzâde Nûman Efendi, *Câmiu's-sak*, İstanbul 1214, s. 223-339; *Düstur*, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 301 vd.; IV (1296), s. 78-82, 83-85; *Mecelle*, md. 1786, 1827; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, IV, 659-662, 718, 764-770, 868-869; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 108; Hilmi Ergüney, *Türk Hukukunda Lügat ve İstihlâlar*, İstanbul 1973, s. 218; Abdülâziz Bayındır, *İslâm Muhâkeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)*, İstanbul 1986, s. 3-20; Mithat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lügatı*, İstanbul 1986, s. 43, 160; Ahmet Akgündüz, *Şer'iyye Sicilleri*, İstanbul 1988, I/1, s. 29-36; Pakalın, II, 51.



AHMET AKGÜNDÜZ

İ'LÂMÜ'L-MUVAKKİİN

(إعلام الموقعين)

İbn Kayyım el-Cevziyye'nin

(ö. 751/1350)

İslâm hukuk düşüncesini

Selefi bir yaklaşımla ele aldığı eseri.

Müellif, çoğu eserinde olduğu gibi bu eserinde de önsözünde isminden söz etmez. Çağdaş yazarların büyük bir kısmı kitabın adını *İ'lâmü'l-muvakkî'in* 'an

İspat vasıtası şahitlik olan bir alacak i'lâmı (İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Bab Mahkemesi, nr. 2/110, vr. 43*)



rabbi'l-âlemîn, bazısı da *A'lâmü'l-muvakkî'in* 'an *rabbi'l-âlemîn* şeklinde okur. Eserde fetvanın mahiyetine dair birçok defa tekrarlanan "et-tebliğ anillâh ve resûlih" ve "el-fehm anillâh ve resûlih" (I, 10, 207) gibi ifadeler, adının "i'lâm" olarak okunmasının mümkün olduğunu gösterirken yine kitabın muhtevasının Allah ve Resulü'nden bildirimde bulunacak, onlar adına söz söyleyecek kişilerin özellik ve niteliklerine dair olması ve bilhassa Selef âlimlerinin görüşlerine yer verilmesi de "a'lâm" şeklindeki okuyuşa imkân vermektedir. Özellikle Suriye bölgesinde fetvanın genelde "tevkî anillâh" olarak tanımlandığı dikkate alınırsa (İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân*, s. 129; İbnü's-Salâh, I, 7) "muvakkî" sözünün müftü yerine kullanıldığı söylenebilir. Bu durumda birinci okuyuşa göre anlam "müftülerin Allah adına bildirimde bulunması", ikinci okuyuşa göre de "Allah adına fetva verenlerin özellikleri" veya "Allah adına fetva verenlerin ileri gelenleri" olur (eserin ismine ilişkin bir değerlendirme için bk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 209-217). Birinci şekil okuyuş daha yaygın olsa da İbn Kayyim'in "mansübü't-tevkî anillâh" ve "ellezî intesabe li't-tevkî anillâh" gibi ifadeleri (*İ'lâmü'l-muvakkî'in*, I, 10, 11; II, 249), ayrıca öğrencisi Safedî'nin eserin ismini *Me'âlimü'l-muvakkî'in* olarak vermesi (*el-Vâfi*, II, 271) ve kendisinin de bazı eserlerinde bu kitabına *Me'âlim* diye atıfta bulunması (*İğâsetü'l-lehfân*, I, 29; *et-Tibyân*, s. 145; *el-Fevâ'id*, s. 16) kitabın adının "a'lâm" şeklinde okunmasını desteklemektedir.

Müellifin üstadı İbn Teymiyye'den bahsederken "rahimehullah, kaddesellâhu rûhahû" gibi ifadeler kullanmasından hareketle (*İ'lâmü'l-muvakkî'in*, IV, 207, 232, 238) onun ölümünden (728/1328) sonra yazıldığı anlaşılan kitap Hz. Peygamber'e uymanın, onu sevmenin gerekliliğini, Allah'a ve cennete ulaşan tek yolun bundan ibaret bulunduğunu belirten bir mukadime ile başlar. Ardından en şerefli ilmin tevhid ilmi, en yararlı ilmin de fıkıh olduğu ve bu iki ilmin sadece Resûl-i Ekrem'den alınacağı belirtilir. Kitabın geri kalan kısmı da büyük ölçüde Hz. Peygamber'den ilim alma işinin keyfiyet ve şartlarına dairdir.

İbn Kayyim, Resûlullah'tan bilgi almanın doğrudan ve aracı kanalıyla olmak üzere iki usulünün bulunduğu söz ederek Hz. Peygamber'den doğrudan alan ve ümmetin en fakihleri olan sahâ-

bilerin senedinin "an nebiyyihim an Cibrîl an rabbi'l-âlemîn" şeklindeki âlî ve sahih bir sened olduğunu, bunların aldıkları bilgileri tâbiilere aktardıklarını, tâbiinin de aynı şekilde davrandığını ve IV. (X.) asra (nesil) kadar işin böylece devam ettiğini belirtir. Dahasonra gelenler hakkında Kur'an'ın yahudilere ve diğer din mensuplarına yönelttiği eleştiriyi (el-En'âm 6/159; er-Rûm 30/32) hatırlatır tarzda şu değerlendirmeyi yapar: "Dördüncü asırdan sonra gelenler dinlerini bölüp parçalara ayırdılar ve mezhep taassubunu, davranışlarını kendisine göre belirledikleri diyanetleri ve ticaret yaptıkları sermayeleri haline getirdiler. Bunların ardından gelenler ise sırf taklitle yetindiler (a.g.e., I, 5-8).

Müellif eserinde hadis hâfızlarının Resûl-i Ekrem'in söylediği lafızları, fakihlerin ise bu lafızların anlamını tebliğ ettiğini belirttiikten sonra Allah ve Resulü'nden tebliğde bulunanlarda mevcut olması gereken şartlar üzerinde durur. Allah'tan ilk tebliğde bulunanın Hz. Peygamber, ardından sahâbe ve tâbiîn müftüleri olduğunu ifade eden İbn Kayyim bölgelere göre bunlardan ilim alan kişilerin isimlerini zikreder; daha sonra da Ehl-i sünnet'in imamı diye nitelediği Ahmed b. Hanbel'in fetvalarının dayandığı esasları anlatır (I, 29-32). Kıyasın zaruret durumuna hasredilmesini gerekçelendirme sadedinde Selef'in fetva vermekten kaçınmasına dair örnekler verip iftâ ve kazâ arasındaki farklara temas eder ve re'y konusunda geniş açıklamalar yapar (I, 47-85). Kitabın buraya kadar olan kısmı büyük ölçüde sahâbe, tâbiîn ve müctehid imamların tavırını ortaya koyarak mezheplerin oluşup taklidin yerleşmesine kadar uzanan süreç tasvirine dairdir. Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ'yı yazdığı, yargılama konusunda ilk ve en önemli yazılı belge sayılan mektubun metnini nakledip şerhetmesi de (I, 86; II, 183) övülen re'yi örneklendirme ve kıyas bahsine açıklık getirme amacını taşır. Bu arada kıyas çeşitlerinin arkasından Kur'an'da mesel konusunda verdiği bilgiler (I, 150-190), Saïd b. Muhammed Nemîr el-Hatîb'in *el-Emsâl fi'l-Kur'ân* adıyla tahkik edip İbn Kayyim'e ait bir eser olarak neşrettiği (Beyrut 1983) kitabın muhtevasıyla aynıdır. Nâşirin *el-Emsâl*'in ayrı bir kitap olduğuna dair açıklaması doğru kabul edilirse eserin muhtevasının müellif tarafından buraya sonradan dercedildiği sonucu çıkar. İbn Kayyim'in kıyasa dair verdiği bilgiler, "lafızcılar" diye nitelediği zahîrlerle "anlamcılar" diye nitelediği ehl-i

re'ye yönelttiği eleştiriler, kitabının en önemli fasılları olarak tanıttığı kıyas-nas ilişkisi (I, 350-383) ve şer'in bütün naslarının kıyasa uygunluğu tezi (II, 3-184) onun ve hocası İbn Teymiyye'nin bu konudaki teorisinin özeti mahiyetindedir. II. cildin baş tarafında (s. 3-57) verdiği bilgiler ve örnekler, İbn Teymiyye'nin *Risâle fi'l-kıyâs* adıyla neşredilen (Beyrut 1975) kitabının muhtevasıyla aynıdır. Esasen İbn Kayyim buradaki bilgilerin, kıyasa aykırı şekilde hükmün sabit olup olmayacağına dair İbn Teymiyye'ye sorduğu sorulara onun verdiği cevapların yine kendisinin söz ve yazısıyla aktarılmış şekli olduğunu belirtmektedir. Bunun ardından aynı konuya ilişkin olarak verdiği örnekler de İbn Teymiyye'nin kitabıyla birlikte *Fușûl fi'l-kıyâs* adıyla ayrıca basılmıştır.

Eserde Hz. Ömer'in mektubunun açıklamasından sonra "bilgisiz fetva vermenin haramlığı" başlığı altında taklid konusu ele alınır, bazı hallerde taklidin câiz hatta vâcib olabileceği belirtilip taklidin kural olarak câiz görülmediği vurgulanır, taklid ve taassubun eleştirisi yapılır ve nas merkezli bir düşünce önerilir (II, 184-425). Eserin bu kısmı *Risâletü't-taklîd* adıyla ayrıca neşredilmiştir (nşr. Muhammed Affî, Riyad 1983).

III. ciltte müellif "zaman, mekân, ahvâl, niyet ve âdetlerin değişmesiyle fetvanın değişeceği" başlığı altında dinî ahkâmın, insanların dünya ve âhiret maslahatlarına dayalı olmasından hareketle önceki fetvaların bu esasa göre değişmesi gerektiği üzerinde durur. Ardından Leys b. Sa'd'ın İmam Mâlik'e mektubunu zikrederek (III, 83-88) kasıt-lafız ilişkisi konusunu ele alır ve aralarında gözettiği bağlantı sebebiyle sedd-i zerîaya temas eder (III, 94-159); buradan da "Allah'ı kandırmaya çalışmak" olarak nitelediği hiyel konusuna geçer (III, 159-403; IV, 3-117). Çağdaş müelliflerden M. Saïd Ramazan el-Bûtî, İbn Kayyim'i genel olarak yazdığı konularda yeterince titiz davranmamakla itham etmesinin yanı sıra gerek kasıt ve niyetin akid ve amelere etkisinde gerekse hiyel konusundaki görüşlerinde çelişkili ve tutarsız olduğunu ileri sürmektedir (*Davâbitü'l-maşlahâ*, s. 295, 301, 302, 303, 321).

Son olarak İbn Kayyim, Selefî eserler ve sahâbe fetvalarıyla fetva vermenin câizliği konusuna temas eder (IV, 118-156); fetvanın şartlarına ve mahiyetine ilişkin bilgiler verir (IV, 157-266); bu arada te'vilin zararlarından söz eder (IV, 245-254).

Müellif kitabını Hz. Peygamber'in fetvalarından örneklerle bitirir. Resûl-i Ekrem'in fetvalarına dair bu kısım (IV, 266-414), Mustafa Âşûr (Kahire 1980) ve Süleyman Selîm el-Bevvâb (Dimaşk - Beyrut 1984) tarafından *Fetâvâ Resûlillâh*, Abdülkâdir el-Arnaût tarafından *Fetâvâ İmâmi'l-müftîn ve Resûli rabbi'l-'âlemîn* (Riyad 1418/1997) adıyla müstakil olarak da yayımlanmıştır.

Kitap, belirgin bir şekilde re'y ve ichtihad karşısında muhafazakâr davranıp nassı aşmamaya itina gösteren Hanbelî usul anlayışını, bumezhebin tatbikatından ve özellikle Ahmed b. Hanbel'in fetvalarından birçok örnekle destekleyerek takdim etmesi bakımından genel hatlarıyla Hanbelî mezhebinin usuldeki temayülünü temsil etmekle birlikte bir Hanbelî usulü olmadığı bir yana teknik anlamda bir fıkıh usulü kitabı olduğunu söylemek bile zordur. *İ'lâmü'l-muvakkî'in*'in fetva âdâbına dair bir eser olduğu görüşü de (nşr. Muhammed el-Mu'tasim - Billâh el-Bağdâdî, neşredenin girişi, I, 9) isabetli değildir. Kitabın, yeterince sistematik olmayan "mezhepler üstü" ya da "Selefi" diye nitelenebilecek bir metodoloji denemesi veya metodolojik yaklaşımın dayanağı genel prensipler (Selefi metodolojinin esasları) üzerinde duran bir eser olarak değerlendirilmesi daha uygundur. Kitapta rûya tabiri, sıfat meselesi, kader meselesi, kabir ahvâli ve te'vil gibi doğrudan usulle ilgili olmayan birçok konuya yer verilerek bunların Selefi'nin bakış açısı doğrultusunda ele alınması, yine bir kavramın Selefi'nin dilindeki kullanımıyla sonradan kavuştuğu terim anlamındaki kullanımı arasındaki farka dikkat etmemenin ve Kur'an'ı sonraki terminolojiye göre anlamının doğurduğu sakıncalar üzerinde durulması bu tesbiti desteklemektedir.

Kitap, sistematik bütünlük ve mantıkî tutarlılık açısından tenkide açık bir görünüm arz etmekte, bu da eserin belli bir süre içinde yazılmayıp âdeta değişik zamanlarda kaleme alınan parçaların birleştirilmesiyle meydana gelmiş bir derleme olduğu izlenimini vermektedir. Bu durum biraz da kitabın istitrat usulüyle yazılmış olmasından kaynaklanmaktadır.

İ'lâmü'l-muvakkî'in önce Delhi'de (I-II, 1298, 1313-1314) ve Kahire'de (I-III, 1325/1907, *Hâdi'l-ervâh* ile birlikte) basılmış, Selefi - Hanbelî düşünceye karşı ilginin arttığı ve bu yönde resmî politikaların

hız kazandığı yakın dönemde de dört cilt halinde birçok yeni neşri ve bunların müteaddit baskıları gerçekleştirilmiştir (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1374/1955; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire 1968; Beyrut 1973; nşr. Abdurrahman el-Vekîl, Kahire 1389/1969; nşr. Abdülkerîm İbrâhim el-Garbâvî, Kahire 1970; nşr. Muhammed Abdüsselâm İbrâhim, Beyrut 1411/1991, 1414/1993; nşr. İsâmüddin es-Sabâbatî, Kahire 1414/1993; nşr. Muhammed el-Mu'tasim - Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1416/1995, 1418/1998). Yine bu sürecin sonucu olarak kitabın değişik bölümlerinin müstakil eserler halinde neşrinin yanı sıra (yk. bk.) Muhammed b. Sâlih el-Useymîn'in *Muhtârât min Âlâmî'l-muvakkî'in* adlı çalışmasında olduğu gibi (Riyad 1412/1992) eserden seçmeler de yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1968, I-IV; a.e. (nşr. Muhammed el-Mu'tasim - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1418/1998, neşredenin girişi, I, 5-12; a.mlf., *İğâsetü'l-lehân* (nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî), Kahire 1381/1961, I, 29; a.mlf., *et-Tib-yân*, Beyrut 1402/1982, s. 129, 145; a.mlf., *el-Fevâ'id*, Beyrut 1406/1986, s. 16; İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* (*Fetâvâ ve mesâ'ilü İbni's-Salâh* içinde, nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acı), Beyrut 1406/1986, I, 7; Safedî, *el-Vâfi*, II, 271; Serkis, *Mu'cem*, I, 223; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 126; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, *Da'vâ-bitû'l-maşlahâ fi's-ser'atî'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1386-87/1966-67, s. 295, 301, 302, 303, 321; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, Riyad 1416, s. 209-217.



H. YUNUS APAYDIN

İ'LÂMÜ'n-NÜBELÂ'

(إعلام النبلاء)

Râgib et-Tabbâh'ın

(ö. 1951)

Halep tarihine dair eseri

(bk. RÂGİB et-TABBÂH).

İLÂT

(إيلات)

İran ve Orta Asya'da yaşayan göçebe veya yarı göçebe kabileler.

Türkçe il kelimesinin Arapça kurala göre çoğulu olan ilât aşâirle (aşiretler) eş anlamlıdır; VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanan bu kelime ile İran'daki göçebe ve yarı göçebe kabileler kastedilmektedir. Etnolojik, antropolojik ve sosyolojik kriterler bir yana bırakıldığında

da İran'daki göçebe ve yarı göçebe kabileleri İslâmî dönemde üç ana gruba ayırmak mümkün olmaktadır.

1. Hint-İran Kabileleri. Fars'taki beş ayrı bölgede yaşayan göçebelerle Lûristan'ın kısmen yarı göçebe Kürtler'i ve Lurlar'ı ile Taberistan'ın yarı göçebe Belûçlar'ı ve daha ziyade tarım ve hayvancılıkla uğraşan Ciller'i bu grubu oluşturur. İstahrî, İbn Havkal ve diğerleri Fars'taki beş kabile bölgesinden (rem) bahseder. Bu bölgelerin en geniş Cîlûye'dir (Kûh-Gîlûye); remm-i Remicân da denilen bu bölge Hûzistan'dan İsfahan'a kadar uzanır. Diğer üç bölge tamamen Fars'ta, dördüncüleri olan remm-i Bâzincân da Fars-Kirman sınırındadır. İstahrî'ye göre bu bölgelerin 500.000 çadırli sakinleri kış ve yaz otlak arayarak dolaşırlardı. Her bölgede kasaba ve köyler vardı ve her bölgenin lideri kervanların emniyetinden, yolların korunmasından ve idarî işlerden sorumlu idi (*Mesâlik*, s. 98-99, 113). Toprakları kabile reis ve ileri gelenlerinin mülkiyetlerinde tuttukları bilinmektedir. İstahrî, onların vergilerini mukâseme denilen üründen pay verme usulüyle ödediklerini söylerken (*a.g.e.*, s. 158) İbn Havkal bölgelerin mukâtaa, ibrâ veya mukâseme yoluyla vergilendirildiğini kaydeder (*Şüretü'l-arz*, II, 302-303).

İbnü'l-Belhî, Fars'ta yaşayan ve beş kabilelerden oluşan ikinci grup olarak Şebân-kâre'yi zikreder; onları aslen çoban, oduncu ve kalifiye işçiler olarak tanıtır ve sadece kaba kuvvetten anladıklarını söyler (*Fârsnâme*, s. 169). Şebân-kâreler, Remânî kolunun reisi Fazlûye (Fazlaveyh) Fars'a hâkim olup Büveyhîler'den tahsisat (nânpâre) alıncaya kadar birçok defa dağıtılmışlardır; bundan sonra ise sayıları artmış ve Fars'ta söz sahibi olmuşlardır. 502'de (1108-1109) Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın Fars'a vali tayin ettiği Çavlı Sakavu, Şebân-kâreler'i yenerek bazı kalelerini ele geçirdi ve eyalette düzeni sağladı. Çavlı Sakavu'nun ölümü üzerine Şebân-kâreler yeniden bölgeyi kontrollemeye çalıştırsa da sonuçta Salgurlular'dan Sunkur b. Mevdûd 543'te (1148) onlara karşı başarılı operasyonlar yaptı ve bölgeye hâkim oldu. Daha sonra Şebân-kâreler yavaş yavaş yerleşik düzene geçişler ve Lurlar'ın Fars içlerine ittikleri Şûller tarafından asimile edilmişlerdir.

Suriye'deki Cebelisümmâk'te yaşayan Kürtler'den Lûr-ı Büzürg'ün hânedana ismini veren kurucusu Ebû'l-Hasan Fazlû-