



T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**ALİ EL-KEREKÎ'NİN İSNAAŞERÎ ŞİİLİĞİ ÜZERİNDEKİ
ETKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

Osman Ömer ORTA

Çorum 2022

ALİ EL-KEREKÎ'NİN İSNÂAŞERÎ ŞİİLİĞİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Osman Ömer ORTA

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ

Çorum 2022

Osman Ömer ORTA tarafından hazırlanan “.....”adlı tez çalışması .../.../..... tarihinde aşağıdaki jüri üyeleri tarafından oy birliği/oy çokluğu ile Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Anabilim Dalında Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. smail BULUT

.....

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ

.....

Dr. Ö r. Üyesi Ahmet ATE YÜREK

.....

Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulunun .../.../..... tarih ve sayılı kararı ile’ın Anabilim Dalında Yüksek Lisans/Doktora derecesi alması onanmıştır.

Prof. Dr. Muhammed Asif YOLDAŞ
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

TEZ BİLDİRİMİ

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını beyan ederim.

Osman Ömer ORTA

ALİ EL-KEREKÎ'NİN İSNAAŞERİ ŞİİLİĞİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Osman Ömer ORTA

ORCID: 0000-0003-4084-2854

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Yüksek Lisans Tezi

Mayıs 2022

ÖZET

Geçmişten günümüze İran halkları, buldukları coğrafya için oldukça önemli bir konumda durmayı başarmışlardır. Onlar için kritik öneme sahip bazı zaman dilimleri vardır ki bu yıllar ülkenin geleceğini şekillendirmiştir. Safevî Devleti bu zaman dilimlerinin belki de en önemli eşiğini oluşturmaktadır. Çünkü Safevî Devleti'nin kuruluş aşamasında karşılaştığı sorunlar ve bu sorunlara yönelik uygulamak istediği politikaların bilinmesi bugün dahi birçok sorunun çözülmesine sebep olacaktır. Böylelikle ilk bölümde, Safevî Devleti'nin İsnaaşeri Şiilğini kabul sürecinde kendi toprakları dışından getirip yazdıkları eserlerden ve fikirlerinden oldukça faydalandığı muhâcir ulemânın burada ne tür bir işleve sahip olduğunu incelemeye çalışmak ve özelde Kereki'nin buradaki konumu mümkün oldukça ortaya çıkarmak temel hedefimiz olmuştur.

Ali el-Kereki'nin hayatı, hocaları ve eserlerini incelediğimiz ikinci bölümde, yetiştiği ortam ve ilim seyahatleri hakkında değerlendirmelerde bulunarak fikirlerinin oluşum sürecinin ipuçlarını aradık. Ayrıca gaybet düşüncesiyle bağlantılı bir şekilde durumu ele almaya çalıştık. Çünkü Şiî fikhının oluşum süreci içerisinde mütekellimler tarafından bina edilen bu fikhın temeline gaybet düşüncesi tüm ağırlığıyla oturmuştur. Şiî mütekellimlerin her bir fikrine neredeyse müdahale eden bu anlayış, oluşma sürecinden gelişme sürecine kadar birçok yoruma muhatap olmuştur.

Ali el-Kereki'nin fikirlerinin oluşum aşamasında Usûlî-Ahbârî ayrışmasının da incelenmesi gereken ayrı bir konu olarak ele alınması gereğini düşündük. Farklılıkları hakkında çok detaya inmeden yüzeysel bir şekilde inceleyerek durumun ayrışma yönlerine dikkat çekmeye çalıştık. Çünkü ayrışma noktalarını anlamak Kereki ve Kereki gibi düşünen ulemânın daha anlaşılır olmasında sağlayacaktır.

Üçüncü bölümde Ali el-Kereki'nin fikirleri üzerine yoğunlaştık. Şu bir geçektir ki İsnâşeriyye fikhında ahbâr anlayıştan gelen gaybet anlayışı fikhî durağanlaştırmıştı. Zamanla Usûlî ulemânın çabasıyla temel kaynaklarda akli istidlâl metodları kullanılarak bu durum aşılmaya çalışılmıştır. Safevîler döneminde Usûlî anlayışın devlet gücünüde bir şekilde yanında hissetmesi durumu dahada kolaylaştırmış gözükmektedir. Ali el-Kerekî, bu gücün farkında olarak onu kullanmayı bilmesi, geleceğin fakih-sultan ilişkilerine yeni bir boyut kazandırmıştır. Eserlerinde ve verdiği fetvalarla Şîî fakihlerine ayrıcalıklı bir konum oluşturmuştur. Özellikle Cuma namazı, haraç ve İmamın nâibliği konusunda fakihe yüklediği misyon onun konumunu her zamankinden daha çok güçlendirmiştir.

Anahtar Kavramlar: Muhakkik Ali el-Kerekî, Şiilik, Safevî Devleti, İmâmiyye, Gaybet

Bilim Kodu: 60404

THE IMPACT OF ALİ AL-KARAKİ ON IMAMIYYE SHİ'İSM

Osman Ömer ORTA

ORCID: 0000-0003-4084-2854

HITIT UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL

Master of Science Thesis

May 2022

ABSTRACT

From the past to the present, the Iranian nations has managed to stand in a very important position for the geography it is located in. This position has been maintained for many years. There are some time periods that are critical for the Iranian nations, which has shaped the future of the country. The Safavid State is perhaps the most critical of these time periods. Because knowing the problems faced by the Safavid State during the establishment phase and the policies it wants to implement for these problems will cause many problems to be solved even today. Thus, in the process of accepting the Shiism of the Safavid State, it was our main goal to try to examine what kind of function the Muhajir ulama, in which he brought from outside his own lands and benefited from his works and ideas, had here, and in particular to try to reveal Kereki's position here as much as possible.

In the second chapter, we tried to examine Ali al-Kereki's life, teachers, and works. We made evaluations about the environment in which he grew up and his scientific travels and looked for clues on the basis of the formation process of his ideas. We also tried to address the situation in connection with the idea of Gaybet. Because in the formation process of the Shiite fiqh, the idea of unbelief sat on the basis of this fiqh built by the followers with all its weight. This understanding, which almost interferes with each idea of the Shiite followers, has been the subject of many interpretations from the process of formation to the process of development. Since a little understanding of this situation will make our subject more understandable, we tried to examine the Gaybet process with different dimensions.

During the formation phase of Kereki's ideas, we thought that the dissociation of Usûlî-Ahbâri should be considered as a separate issue that needs to be examined. We tried to draw attention to the differentiation aspects of the situation by examining it superficially without going into too much detail about its differences. Because understanding the dissociation

points will enable the ulama thinking like Kereki and Kereki to be more understandable. In this sense, we examined Kereki's ideas in this context.

In the third chapter, the ideas of Ali al-Kereki were focused on. It is a fact that the understanding of the unseen from the Gaybet understanding in the fiqh of Isnaashariyyah had made fiqh static. Over time, this situation was tried to be overcome by using mental invasion methods in basic resources with the effort of the Usulli ulama. During the Safavid period, it seems that the fact that the understanding of Usulli felt the state power by his side made the situation even easier. Ali al-Kereki's awareness of using this power has brought a new dimension to the fakih-sultan relations of the future. He created a privileged position for the Shiite fakih with his works and fatwas. His mission, which he attributed to the fakih, especially in Friday prayer, tribute and regency of the Imam, strengthened his position more than ever.

Key Terms: al-Muḥaqqiq al-Karakī, Shi'ism, Safavid Empire, Imamiyyah, Occultation

Science Code: 60404

TEŞEKKÜR

Konu belirleme süreci ve çalışma boyunca her türlü desteği sağlayan danışman hocam Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ'e teşekkür ederim. Ayrıca teknik yardımı konusunda desteğini gördüğüm Arő. Gör. Betül YURTALAN'a, tezi okuyup katkı sunan jüri üyeleri Doç Dr. Habip DEMİR ve Ahmet ATEŐYÜREK'e, tez yazım süreci boyunca hep yanımda hissettiğim eőim Sema ORTA'ya teşekkür ederim.

Osman Ömer ORTA

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
TEŞEKKÜR.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
SİMGELER VE KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM

SAFEVÎ DEVLETİ

1.1. Safevî Devleti'nin Kuruluşu.....	5
1.1.1. Safevî Devleti'nde Türkmen Unsuru.....	7
1.1.2. Safevî Devleti'nin İsnâaşerî Şiîliğini Resmî Mezhep Olarak Kabul Edişi	9
1.1.3. Osmanlı-Safevî Mücadelesi.....	10

2. BÖLÜM

ALİ EL-KEREKÎ'NİN HAYATI VE YAŞADIĞI DÖNEMDE İSNAAŞERÎ ŞİİLİĞİ

2.1. Ali el-Kereki'nin Hayatı.....	14
2.1.1. Ali el-Kereki'nin İran'a Göçü	16
2.1.2. Eserleri.....	17
2.1.3. Muhâcir Ulemâ.....	21
2.2. Onikinci İmam'ın Gaybeti.....	23
2.2.1. Gaybet Düşüncesinin Temellendirilmesi.....	24
2.2.2. Gaybet Döneminin Fıkha Etkisi	28
2.3 Usûlîler ve Ahbâriler	30

2.3.1. Usûlîlik ve Ahbarîlik'in Temel Ayrışma Noktaları	33
2.3.2. Kerekî'nin Usûlîlik ve Ahbârîlik Arasındaki Yeri.....	35

3. BÖLÜM

ALİ EL-KEREKÎ'NİN FİKİRLERİ

3.1. İsnâaşeriyye'nin Temel Sorunlarına Yönelik Çözüm Önerileri	37
3.1.1. Cuma Namazı.....	37
3.1.2. Cuma Namazı Etrafında İlk İhtilaflar.....	38
3.2. Kerekî'nin Cuma Risalesi.....	40
3.2.1. Haraç Meselesi.....	43
3.2.2. Câir Sultanın İktidarında Görev alma ve Hediye'nin Kabul Edilip Edilmeyeceği.....	46
3.2.3. Cihat.....	49
3.2.4. Nâibu'l-İmam.....	50
3.2.5. İcmâ.....	52
3.2.6. Ali el-Kerekî'ye Yöneltilen Eleştiriler.....	54
3.2.7. Kerekî'nin İmâmiyye/İsnâaşeriyye Şiîliğine Katkısı.....	55
SONUÇ.....	58
KAYNAKÇA.....	60

SİMGELER VE KISALTMALAR

Kısaltmalar

TDV	Türkiye Diyânet Vakfı
İSAV	İslamî Araştırmalar Vakfı
EKEV	Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
b	bin
bkz	Bakınız
çev	Çeviren
ed	Editör
Hız	Hazreti
nşr	Neşreden
ö	Ölüm Tarihi
thk	Tahkik eden
vb	Ve benzeri

GİRİŞ

Çalışmamızın amacı, İmâmiyye Şiiliğinin önemli bir döneminin tarihi arka planını Ali el-Kerekî bağlamında derinlemesine incelemek ve geldiği nihai noktanın sebeplerini ve olay zincirlerini araştırmak olacaktır. 15. yüzyıldan sonra Lübnan'ın doğusundan başlayan ulema göçlerinin bir devletin kaderinde fikri anlamda bu denli etkili olduğu, aslı Arap ancak etki alanı Fars olan bu hareketin devlet otoritesi sayesinde bir toplumun üzerinde nasıl değişime sebep olduğunu tahlile etmek, Sünnî devletlere komşu olan bu bölgedeki siyasi hareketlilikleri ve mezhepsel değişimleri incelemek ve bunu İran bölgesi ekseninde araştırmak temel amacım olacaktır.

İster ideolojik isterse de doğaçlamasına gelişen bir fikir hareketi olsun, hepsinin esas faili insandır. Netice itibariye İran topraklarında Şiileştirme propagandasının otorite eliyle yürütülecek ve bu propagandanın toplum nezdinde kabul edilebilir şekilde izahı ve sistemleştirilmesi gerekecektir. Safevî Devleti'nin bu anlamda toplum içinde eli olacak kişi, birçok Amilî ulema arasından en etkilisi olan Ali el-Kerekî olacaktır. Bu anlamda çalışmamın temel amacı Ali el-Kerekî'nin İmâmiyye Şiasına olan etkileri en temel hareket noktası olacaktır.

Safevî Devleti'nin iktidarı ele geçirmesiyle beraber Cebel-i Âmil bölgesinden birçok âlimle birlikte Ali el-Kereki de göç edenlerin arasındadır. 1504 yılından sonra İran'a geldiği kayıtlarda geçen Kereki'nin özellikle bu tarihten sonraki durumu dikkate alınacaktır. Şah İsmail'in vefatından sonra, Şiilik anlayışı daha mutedil olan oğlu Şah Tahmasb ile daha etkili çalışmalar ortaya koyacak olan Kereki'nin, bu süreçten sonraki Şah Tahmasb'ın özellikle memleket meselelerinin bir kısmını ona bırakmasıyla daha etkili bir konuma yükseldiği açıktır. Bu olaylar Kereki'nin İmâmiyye Şiiliğini dönüştürme çalışmalarına daha uygun bir ortam sağlamıştır.

Ali el-Kerekî'nin sünneti önceki alimlerden farklı tanımladığı göze çarpmakla beraber hadis türlerini sınıflandırması da farklılık arz etmektedir. Örneğin meşhur hadisin mütevâtir haber gibi kabul edilmesi gerektiği kanaatindedir. İcma, cihad, ölü müçtehidin fetvasının taklid edilip edilememesi gibi tartışmalarda Ali el-Kerekî'nin farklılık gösteren fikirleri tartışılıp açıklanacaktır. Murtaza ile Şii siyasi fihhının geliştirilmesi Ali el-Kereki ile daha sistematik hale getirilmiştir. Bu durumda çalışmamda Şii fihhına Ali el Kerekî merkezli bir bakış da söz konusu olacaktır.

Tez konum olan Ali el-Kerekî'nin İmâmiyye Şiası'na katkıları çerçevesinde Safeviler, Kızılbaş oymaklar, Ahbârî ve Usûlî düşünce konularında yurtiçi ve yurtdışında yazılmış olan kitap, makale, bilimsel yazılar taranmıştır. Ayrıca Ali el-Kerekî'nin fikirleri ve ortaya çıkan nihai durum ve dönemin siyasi gelişmeleri incelenmiş olup, İmâmiyye Şiası da bu çerçevede esas

alınıp tahlil edilmiştir. Kısacası meseleler fikir-hadise bütünlüğü çerçevesinde ele alınmıştır.¹ Bu anlamda fikirlerin ne zaman hangi şartlarda nerede ortaya çıktıkları ve kimler tarafından benimsendiği tarafsız bir şekilde tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tanımlayıcı ve betimleyici üslup tezimiz boyunca öncelikli takip edeceğimiz yöntem olmuştur. Ayrıca Anadolu'da başlayan Safevî köklerinin nasıl İran bölgesine geçtiği ve bu anlamda Ali el-Kerekî ve Amili ulemanın göç etmesinin sebepleri zaman-mekân siyasi ve sosyal bağlantılarıyla incelenmiş olup Şîi ulema ile siyasi otoritenin birbiriyle nasıl etkileşim içerisinde dönüşüme uğradığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Şîi düşüncede imâmet fikri ve gaybet düşüncesinin oluşumunu izah ederken temel alacağımız kaynaklar, Nevbahtî'nin (ö.310/922?) *Fırâku's-şîâ'sı*,² Kuleynî'nin (ö.329-941) *el-usûl mine'l-Kâfî*³ adlı eseri, Nu'mânî'nin *el-gaybesi*⁴, Saffar el-Kummi'nin *Besâiru'd-derecât*⁵, Şeyh Sâduk'un (ö.381/991) *Kemâlû'd-dîn ve Temêmu'n ni'me'si*⁶ ve Cemil Hakyemez'in *Şîa'da Gaybet İnancı ve On İkinci İmam El-Mehdi* adlı çalışmasıdır. Bu eserlerden yola çıkarak konumuzla alakalı rivâyetleri inceleyerek gaybet sürecini ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca Şeyh Müfid'in (ö.413/1022) *İrşâd*⁷ adlı eserinde konumuz ile ilgili bölümler bağlamında incelemeye tabi tuttuk.

Çalışmamızın konusu olan Ali el-Kerekî'nin fikirlerini değerlendirirken şüphesiz önceliğimiz bizzat kendi yazdığı risâleleri olmuştur. Bu çerçevede başlıca kaynaklarımız; *Câmiu'l-Makâsîd fî Şerhi'l-kavâid*,⁸ *Risaletü salâti'l-cuma*,⁹ *Kâtâtü'l-lecâc fî Tahkîk-i Hilli'l-Haraç* adlı¹⁰ eserlerdir. Cuma, haraç ve niyâbet konularını bu eserlerinden hareketle ele almaya çalıştık.

Ali el-Kerekî'nin hayatı hakkında araştırmalar için Yusuf el-Bahrânî'nin, (ö.1186/1772) *Lü'letü'l-Bahreyn*¹¹ adlı eseri, Hansârî'nin (ö.1313/1895) *Ravzâtu'l-Cennât*¹², Hür el-Âmilî'nin

¹ Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 14.

² Ebu Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Fırâku's-şîa*, (İstanbul: 1931)

³ Ebu el Muhammed b. Ya'kup b. İshak el-Kuleynî, neşr. Ali Ekber el-Gaffârî, *el-Usûl mine'l-Kâfî* (Tahran: 1388)

⁴ İbn Ebu Zeynep Ebu Abdullah Muhammed b. İbrâhim Nu'mânî, neşr. Ali Ekber el-Gaffârî, *Kitâbu'l-Gaybe* (Tahran: Mektebetü's-Sâduk, 2016)

⁵ Muhammed b. Hasan b. Ferruh Saffâr el-kummî, *Besâiru'd-derecât el-Kübrâ fî Fezâili 'Ali Muhammed* (Kum: 1374)

⁶ Ebu Ca'fer b. Ali b. Hüseyin Bâbaveyh el-Kummi Şeyh Sâduk, *Kemâlû'd-dîn ve Temêmu'n ni'me*, thk. Ali Ekber Gafârî (Kum: Müessesetü'l Neşri'l-İslâmî, 1363)

⁷ Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Bağdâdî Şeyh Müfid, *el-İrşâd* (Beyrut: Müessesetü 'Al-i Beyt li İhyâi't-Türâs, 2008)

⁸ Ali b. Hüseyin el-Kerekî, *Câmiu'l-makâsîd fî şerhi'l-Kavâid*. thk. Müessesetü'l Âli'l-Beyt. 6. Cilt. (Kum: Matbaatü'l-Mehdiyye, 1408)

⁹ Ali b. Hüseyin el-Kerekî, *Risâletü Salâti'l-Cum'a*. thk. Muhammed Hassun. (Harâciyyat içersinde 1405)

¹⁰ Ali b. Hüseyin el-Kerekî, *Kâtî'atü'l le'câc fî Tahkîki Hilli'l-harâc. Resâilu'l-Muhakkık el-Kerekî*, thk. Muhammed el-Hassun. 1/237-286. (Kum: Matbaatü'l-Hayyâm, 1405)

¹¹ Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî, *Lü'letü'l-Bahreyn fî İcâzât ve Terâcimü Ricâlû'l-Hadis*, thk. Seyydid Muhammed Sadık Bahru-l Ulum (Bahreyn: mektebetü'l-Fahrâvî, 1429)

¹² Muhammed Bâkır el-Müsevî el-Hansârî, *Ravzâtu'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ* (Tahran: Matbaatü'l-Haydâriyye, 2002)

(ö.1104/1693) *Emelü'l-Âmil*,¹³ Meclisi'nin (ö.1110/1688-89) *Bihâru'l-envâr*¹⁴ Sübhânî'nin *Mevsûatü Tabakâti'l-Fukahâ*,¹⁵ adlı eserlerinin de konumuzla alakalı bölümlerini inceledik.

Çalışmamızda çağdaş araştırmacılardan, Tarihsel süreci izlerken Montgomery Watt'ın *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*,¹⁶ Mehmet Çelenk'in 16-17 Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri,¹⁷ Özer Küpeli'nin *Osmanlı-Safevî Münasebetleri*,¹⁸ Faruk Sümer'in *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*,¹⁹ Ethem Ruhi Fığlalı'nın *İmâmiyye Şîası*²⁰ Farhad Daftary' in *Şîî İslâm Tarihi*,²¹ Roger Savory'nin *Iran Under the Safavids*²² adlı eserlerden oldukça faydalandık.

Onikinci İmamın gaybetiyle beraber İmâmiyye Şîasındaki dönüşümler için Cemil Hakyemez'in *İmâmiyye Şîası ve Temel Kavramları* ile *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifâkı* adlı kitapları, Ahmet el-Katip'in *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*,²³ Mazlum Uyar'ın *Şîî Otoritesinin Temelleri*²⁴ ile *Ahbârilik*²⁵ Metin Bozan'ın *İmâmiyye Şîası'nın oluşumu*,²⁶ Cengiz Kallek'in *İslâm İktisad Düşüncesi Tarihi*,²⁷ Habip Kartaloğlu'nun *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ ilişkisi*,²⁸ Vecihi Kevserânî'nin *Fakih ve Sultan*,²⁹ Taha Akyol'un *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*³⁰ isimli eserleri tezimize kaynak olmuştur.

Sönmez Kutlu'nun *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*,³¹ adlı eseriyle *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*,³² Mehmet Fuad

¹³Muhammed b. Hasan Hür el- Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, thk. Ahmed el Hüseyini, (Bağdat: Mektebetü'l Endülüs, 1965)

¹⁴ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr* (Beyrut: Müessesetü'l Vefa, 1403)

¹⁵ Câfer Sübhânî, *Mevsûatü Tabakâti'l Fukahâ* (Kum: 1418)

¹⁶ Montgomery Watt, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (İzmir: İzmir İlahiyat Yayınları, 2020)

¹⁷ Mehmet Çelenk, *16-17 Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri* (Bursa: Emin Yayınları,2016)

¹⁸ Özer Küpeli, *Osmanlı Safevî Münasebetleri* (İzmir: Yeditepe Yayınları, 2013)

¹⁹ Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018)

²⁰ Ethem Rûhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası* (İzmir: Ağaç Yayınları,2008)

²¹ Farhad Daftary, *Şîî İslam Tarihi*. çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016)

²² Roger Savory, *Iran Under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 25-27.

²³ Ahmet el-Kâtîp, *Şîa'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi* (Ankara: Otto Yayınları, 2020)

²⁴ Mazlum Uyar, *Şîî Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004)

²⁵ Mazlum Uyar, *Ahbârilik* (İstanbul: Ayışığı Kitapevi, 2000)

²⁶ Metin Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu* (İstanbul: İsam, 2018)

²⁷ Cengiz Kallek, *İslam İktisad Düşüncesi Tarihi Haraç ve Emvâl Kitapları* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015)

²⁸ Habip Kartaloğlu, *Safevîlerin ilk Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022)

²⁹ Vecihi Kevserânî, *Fakih ve Sultan*, çev. Ramazan Yıldırım (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2007)

³⁰ Taha Akyol *Osmanlı da ve İran da Mezhep ve Devlet* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1999)

³¹ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Tdv Yayınları, 2000)

³² Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî* (Ankara: Ankara Okulu Yay, 2006)

Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*,³³ adlı eserler tezimizde başvurulan kaynaklar arasında yer almaktadır.



³³ Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: DİB Yayınları, 1981)

1. BÖLÜM

SAFEVÎ DEVLETİ

1.1. Safevî Devleti'nin Kuruluşu

Stratejik bir coğrafyada yer alma, kadim bir medeniyet deneyimi ve din, İran tarihinde önemli rol oynamış üç faktördür.³⁴ Tarihi, kültürel çeşitliliği ve daha nice zenginlikleriyle çok renkli bir kilimi andıran, bağında birçok medeniyete, dine fikir ve düşünce hareketlerini barındıran ve hala günümüz dünyasında birçok konuda adından söz ettiren bir ülke olmayı dün olduğu gibi bugün de başarmıştır. Tabii bu durum bir ülke için zengin geçmişe sahip olmakla, yani temellerinin sağlam bir geçmişe uzanmasıyla mümkündür. İran tarihinde bunu müşahade etmek mümkündür. Geçmişten günümüze bünyesinde birçok devlet barındıran İran, kendisinden önce topraklarında birçok kültüre ev sahipliği yapmıştır. Ancak topraklarında kurulmuş bazı devletler ülke topraklarında yaşayan kitleleri derinden etkilemiş ve geleceklerine yol vermiştir. Bu siyasî devletlerden birisi de İran'ın Şiîleşmesinde büyük rolü olan ve Şiî kültürün yerleşmesi için çok çaba sarfeden Safevî Devleti'dir.³⁵ Kendileri posttan tahta ulaşan çok nâdir devletlerden birisidir.

Safevî Devleti, ismini büyük ataları olan Şeyh Ebu'l-Feth İshak Safiyüddin el-Erdebil'den almaktadır. Şeyh Safiyüddin Erdebilde dünyaya gelmiştir. Kaynaklarda ifade edildiğine göre Sünnî Şafii mezhebine mensuptu.³⁶ Bu çizgi Şeyh Safiyüddinin ikinci kuşak torunu olan Şeyh Ali'yle beraber Şiîliğe doğru meyletmiş ve Şeyh Ali'den sonra tarikatın başına geçenler artık bu yolu takip etmişlerdir.³⁷

Şeyh Safiyüddin'in doğduğu yer olan Erdebil, bölge için bir tarikat merkezi konumundadır. Birçok devlet başkanı o bölgeyi ziyaret etmiş ve yardım göndermiştir.³⁸ Şeyh Safiyüddin vefat ettikten sonra tarikatın başına oğlu Sadrettin (1334-1392) geçmiş o da babasının yolundan devam etmiştir. Sadrettin'in ölümünden sonra oğlu Hoca Ali (1392-1429) tarikatın başına geçmiş ve tarikat Anadolu'da Türkmenler arasında yayılmaya başlamıştır. Bu konu hakkında Walther Hinz; "Timur, Hoca Ali'den daha ne gibi bir hizmette bulunabileceğini sordu. Şeyh, bir şeye ihtiyacı olmadığı, bütün ihtiyaçlarının halk tarafından temin edilmekte olduğu cevabını verdi. Buna mukabil, Anadolu'dan sürükleyip getirdiği Türk esirlerini serbest bırakmasını istedi. Timur'un emriyle bu esirler hemen Şeyh'e teslim edildiler. Şeyh de bunları serbest bıraktı. Bu esirler de şükran borcu olarak Safevî tarikatına bağlandılar."³⁹ Şeyhlerine

³⁴ Vecihi Kevserâni, *Fakih ve Sultan*, çev. Ramazan Yıldırım, 129.

³⁵ Roger Savory, *Iran Under the Safavids*, 25-27.

³⁶ Reşat Öngören "Safiyüddin-i Erdebilî" *Tdv İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Ocak 2022), 476-478.

³⁷ Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1587-1612)* (İstanbul: Feti Yayınları, 1993), 1.

³⁸ İsmâil Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik" (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 89.

³⁹ Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselisi* çev. Tevfik Bıyıklıoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 9.

gönülünden bağlanıp intisâb eden bu esirler arasında Anadolu'ya dönüş yapan onlarca kişi vardı ve onlar şeyhin birer temsilcisi konumundaydılar.

Tarikat, Şeyh Ali döneminde bir hayli geniş kitlelere yayılmıştır. Şîî fikirler yavaş yavaş hâkim anlayış haline gelmiştir. Hoca Ali'nin vefat etmesiyle yerine oğlu Şeyh İbrahim geçmiştir. 1447'de vefat eden Şeyh İbrahim'in ardından ise tarikatın başına Şeyh Cüneyd geçmiştir. Tarikat içerisinde Sünnî ve Şîî ayrışma Şeyh Cüneyd zamanında belginleşmeye başlamıştır. Şeyh Cüneyd'in tarikata hâkim olması Sünnî olan amcası Şeyh Câfer'i memnun etmemiştir. Şeyh Cüneyd, Erdebil'i terk etmek zorunda kalmıştır. Erdebil'i bırakıp Anadolu'da seyahatler gerçekleştiren Şeyh, buradaki potansiyeli farketmiş ve çalışmalarını zaten psikolojik olarak hazır olan Türkmen topluluklarının üzerinde sürdürmüştür. Hatta burada II. Murat'tan kendisine yer göstermesini istemiş ancak yolladığı elçilerle hediyeler gönderilip teklifi kabul edilmemiştir.⁴⁰ Anadolu'da ve çevre bölgelerde birçok faaliyet gösteren Şeyh Cüneyd'le beraber tarikat artık silahlı bir güce dönüşmüştür. Çünkü Şeyh Cüneyd tarikat mensuplarıyla birtakım işgal faaliyetlerine de girişmiş ve artık niyetini iyiden iyiye belli etmeye başlamıştır.⁴¹ Girdiği bir savaşta öldürülen Şeyh'in yerine oğlu Şeyh Haydar geçmiştir.⁴²

Şeyh Cüneyd, Sünnî Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın kız kardeşi Halime Begüm ile evlidir. Uzun Hasan, rakibi Karakoyunlulara karşı Cüneyd'le akraba olarak onu kendi yanına çekmek istemektedir.⁴³ Uzun Hasan, Şeyh Cüneyd'in bu ihtiraslarından rahatsız olarak onu henüz Müslüman olmamış Çerkezlerle öldürtür. Yerine geçen Şeyh Haydar da aynı emeller uğruna mücadelesini devam ettirir. Uzun Hasan'ın kızlarından Halime Begüm Alemşah ile evlenir.⁴⁴ Şah İsmail bu evliliğin üç çocuğundan en küçüğüdür.⁴⁵ Uzun Hasan'ın torunu olması haliyle bir devlet geleneğinin de varisi olması anlamına gelmektedir. Erdebil tarikatıyla başlayan süreç siyâsi bir boyut kazanarak nihayetinde devletleşecektir.

Şeyh Haydar'ın öldürülmesinin üzerine tarikatın mensupları, oğullarından olan Ali'nin etrafında toplanmışlardır. Bunun üzerine Akkoyunlu hükümdarı bu tarikatın daha tehlikeli bir hal almasını engellemek amacıyla Şeyh Haydar'ın üç oğlu olan Ali, İbrahim ve İsmail'i İstahar kalesine tutuklatmıştır. Belli bir süre hapiste kaldıktan sonra Akkoyunlu Devleti siyasî karmaşa içersine girmiş ve o sırada yıkılmıştır.⁴⁶ Tarikatın müritleri bu karmaşa içerisinde İbrahim ve İsmail'i kaçırmışlar ve İbrahim o sırada ölmüş, İsmail tarikatın tek varisi olarak

⁴⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi: XVI. yüzyıl ortalarından XVII. yüzyıl sonuna kadar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1975), 2/225, 226.

⁴¹ Ahmet Keven, "Şah İsmâil'im Mezhebi Eğilimlerinin Anadolu ve İran Coğrafyasındaki Etkileri", *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 2/3 (Haziran, 2015), 14.

⁴² Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi: XVI. yüzyıl ortalarından XVII. yüzyıl sonuna kadar*, 2/226.

⁴³ Akyol, *Osmanlı da ve İran da Mezhep ve Devlet*, 61.

⁴⁴ Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't- Tevârih*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006), 395.

⁴⁵ Akyol, *Osmanlı da ve İran da Mezhep ve Devlet*, 60.

⁴⁶ Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 1-2.

kalmıştır.⁴⁷ Akkoyunluların devlet içerisinde iktidar kavgasından yararlanan Şah İsmail, 1499 yılında on iki yaşındayken özellikle Anadolu'dan gelen birçok müridiyle birlikte önce Sirvahşah Ferruh Yasar'ı daha sonra Akkoyunlu hükümdarı Elvend Bey'i mağlup ederek Safevî Devletini kurmuş (1501) ve devletin başına geçmiştir.⁴⁸

Safevî hanedanının ilk hükümdarı Şah İsmail, soylarını (1486/1487-1524) Sultan Haydar (1460-1488) Şeyh Cüneyd (ö. 1460) Şeyh İbrahim (ö. 1447) Şeyh Ali (1371-1429) Şeyh Sadreddin Musa (1305-1392) Şeyh Safiyuddîn İshak (1252-1334)'ın⁴⁹ babaları, yaklaşık olarak 25 nesli içine alan bir soy zinciri ile yedinci İmam Musa Kâzım'a (ö. 790) sonra da İmam Ali b. Ebî Talip⁵⁰ (598-661) ve Hz. Peygamber'e kadar dayandırmıştır.⁵¹

Walther Hinz'a göre, Safevî yöneticileri soylarını Yedinci İmam'a ve buradan da Hz. Peygamber'in yeğeni ve damadı Hz. Ali'ye kadar geri götürmekteydi.⁵² Oldukça tartışmalı olan bu husus son zamanlarda yapılan araştırmalara rağmen, Safevî ailesinin soy kaynağı hâlâ gizemini korumaktadır.⁵³ Şah İsmail'in, soylarının Musa el-Kâzım vasıtasıyla Hz. Peygamber'e kadar ulaştığını ileri sürmesi, modern dönemlere kadar büyük bir yaygınlık kazanmıştı. Anadolu'da ve Suriye'de Safevî devleti lehine propaganda malzemesi olarak kullanılmıştır. Zira Şiî ve Kızılbaş çevrelerde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e olan mensubiyetin son derece önemli bir yeri bulunmaktaydı.⁵⁴

1.1.1. Safevî Devleti'nde Türkmen Unsuru

13. ve 14. yüzyıllarda İran coğrafyasının büyük çoğunluğu Sünnîdir.⁵⁵ İran'ın Şiîleşmesi ve bölgenin ele geçirilmesinde köşe taşlarından biri, Anadolu Kızılbaşları da denilen Anadolu Türkleridir.⁵⁶ Gerek Selçuklu Devleti gerek Osmanlı Devleti'nin fetih politikalarında itici güç olan bu Türk toplulukları⁵⁷ aynı misyonu Safevî Devleti için de yerine getirmiştir.

⁴⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi: XVI. yüzyıl ortalarından XVII. yüzyıl sonuna kadar*, 2/227.

⁴⁸ Kevserâni, *Fakih ve Sultan*, 57-58.

⁴⁹ Şerefhan Bitlisî, *Şerefnâme, Osmanlı-İran Tarihi*, çev. Mehmet Emin Bozarslan (İstanbul: Nubihar Yayınları, 2018), 134.

⁵⁰ Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 3.

⁵¹ İskender Bey Münşi, *Târîh-i Âlem Ârâ-y-i Abbâsi*, çev. Ali Genceli, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), 1/10.

⁵² Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi: XVI. yüzyıl ortalarından XVII. yüzyıl sonuna kadar*, 2/225; Bozan, *İmâmîyye Şiasî'nin Oluşumu*, 169.

⁵³ Roger Sanvory, *Safevî İrani*, çev. Mehmed Maksudoğlu (İstanbul: İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti Yayınları, 1988), 1/399.

⁵⁴ Sayın Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Sif İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (Aralık 2002), 52.

⁵⁵ Kadir Özköse, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (Haziran 2003), 523.

⁵⁶ Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 1-2.

⁵⁷ Özköse, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü", 249.

Olayların meydana getirdiği sonuçlar için her zaman birçok sebep söz konusudur. Safevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte İran topraklarında Şifileştirme çalışmalarının başladığını da anlamaktayız. Yani bölgenin ele geçirilmesinin ardından Şifileştirme zeminin hazırlanmasında şüphesiz heyecanlı ve dinamik Türkmen topluluklar önemli bir yere sahiptir.

Türklerin İslamla tanışma sürecinden sonra kitleler halinde İslâma giren Türk boylarının yaşadıkları bölgelerde fütûhatla beraber İslamlaşma özellikle büyük şehirlerde hızla devam ederken, kırsal kesimlerde bunun gerçekleşmesi uzun zaman almıştı.⁵⁸ Bu durum Türk coğrafyasının kırsal kesimlerinde Şifâî İslâmı özümsemiş kendi kültürüyle İslâmı harmanlamış yeni bir kültür tarzının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Örfüne ve kültürüne son derece bağlı olan bu topluluklar Anadolu coğrafyasında Türkmenler olarak adlandırılmıştır.⁵⁹

Genellikle göçebe olan bu Anadolu Türkmenleri, gezgin mutasavvıflar etrafında toplanmışlardır. Göçmen olmaları sebebiyle kitâbî bilgidен oldukça uzak kalmışlar ve İslâmiyeti tam anlamıyla özümseyememişlerdir. Böylelikle önceki yaşantılarına ait gelenek-göreneklerinden kopmayı da başaramamışlardır. Müslüman ve samimi olan ancak dini gerçek anlamda öğrenip özümseme imkânı bulmada ciddi problemler içinde kalmış bu zümreler, doğal olarak önceki yaşantılarından süregelen alışkanlıklarını devam ettirmişlerdir. Dolayısıyla bu kitlelerin müslümanlığı, dinî yükümlülükleri yerine getirmekten uzak, eski inanç ve geleneklerin ön planda olduğu bir anlayış şeklindeydi. Bu yüzden bu insanların İslâm'a ısınmaları da basitleştirilmiş mistik bir yoldan, başka bir deyişle İslam'dan önce alışıktıkları usullerle gerçekleşebilmiştir.⁶⁰

Osmanlı Devleti'nin, kuruluş aşamasından gelişme gösterdiği zamanlara kadar kendi bünyesindeki Türkmen boylarına karşı mesafeli duruşu, onları kendisinden uzaklaştırmış ve ayrıca onların bir arayış içerisinde olmalarına sebep olmuştur. Kendilerine yeni yurt arayışına giren ve en uygun coğrafyanın Erdebil tarafları olduğunu gören bazı Türkmen boyları, gruplar halinde Osmanlı topraklarından göç etmeye başlamışlardır. Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar, bu ortamı iyi değerlendirerek Anadolu'daki küskün gruplar içinde taraftar toplama peşine düşmüştür. Aralarından kabiliyetli olanları seçip eğittikten sonra "halife" adıyla faaliyetlerde bulunmak üzere memleketlerine geri göndermiştir. Zaten Haydar'ın asıl müritlerinin bulunduğu bölgeler Anadolu toprakları içinde yer alıyordu. İran'daki taraftarlarının sayısı çok azdı. Yani tarikatın başı Erdebil'de, gövdesi ise Anadolu'daydı.⁶¹

Osmanlı Devleti, Safevî Devleti'nin kurulması ve gelişmesiyle Safevîler tarafından dinî ve siyasî meydan okuma ile karşı karşıya kalmıştır. Bu durum yeteri kadar kitâbî İslâm bilgisine

⁵⁸ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*,150.

⁵⁹ Orhan Türkdoğan, *Alevi Bektaşî Kimliği-Sosyo-Antropolojik Araştırma* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2004), 627.

⁶⁰ Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 61-76, 87-97.

⁶¹ Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Şii-Sünni İttifakı*, 23.

sahip olmayan ama samimi bir şekilde Müslüman olan Türkmenleri, Safevî Şîî propagandasıyla yüz yüze bırakmıştır. Bu durum Türkmenler üzerindeki geleneksel Sünnî anlayışta farklılaşmaları beraberinde getirmiş, diğer tarihsel ve kültürel unsurların da etkisiyle bu farklılaşmalar ortaya yeni bir yorum çıkarmıştır.⁶² Bu kitle Safevî Devleti için Anadolu coğrafyasında müntesip bulma açısından çok iyi bir fırsat olarak görülmüş ve değerlendirilmiştir.

Sonuç olarak ifade edersek, Selçuklu Devleti ve devamında Osmanlı Devleti'nin kurulmasında çok önemli yapı taşlarından biri olan Türkmenler, zamanın değişmesi, sosyal ve siyasi olarak şekillenen Sünnî çerçeve içerisinde ister istemez dikkat çekiyordu. Safevîler ve Osmanlı Devleti arasında çok hassas bir dengeyi teşkil eden Türkmen boyları Safevî Devleti'nin Anadolu'da yayılmasına ve hareket kabiliyetinin hızlanmasına sebep oluyordu. Bu durum Osmanlı Devleti'nin içten içe canını sıkmaya başlamış ve önlem alınması gereken bir sorun haline gelmiştir. Şeyh Cüneyd'le beraber Türkmenlerin bir araya getilme çalışmaları olumlu sonuçlar vermiştir. Safevi Devleti'nin kurulmasıyla da varisleri oldukları devlet geleneğine bağlı kalarak bölgede potansiyel bir güce ulaştırarak devletleşmişlerdir.

1.1.2. Safevî Devleti'nin İsnaaşerî Şiîliğini Resmî Mezhep Olarak Kabul Edışı

İran'da dokuzuncu asırdan itibaren yayılmaya başlayan Şia mezhebi, on üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren Erdebil tarikatının Sünnilikten Şiîliğe kaymasıyla güçlenmiş, siyasî iktidarı ele geçiren Safevîlerin resmî mezhebi olmuştur. Bu hâdise, İran tarihinde ilk defa Şîî esaslara göre bir devletin kurulmuş olması hasebiyle önemlidir.⁶³

1499'da henüz on iki yaşına basmış olan Şah İsmail, babası Şeyh Haydar'ın yolundan giderek Azerbeycan'dan Anadolu'ya kadar yayılmış Osmanlı tarafından biraz ötelenmiş küskün Türkmen boyları üzerinde manevi nüfuz kurmayı başarmış ve onlardan büyük bir ordu oluşturmuştur. Şeyhlikten Şahlığa⁶⁴ uzanan bu süreç içerisinde heyecanlı ve dinamik olan bu Türkmenlerle beraber ilk olarak Şirvanşah Ferruh Yesar'ı sonra da 1501'de Akkoyonlu Elvend Bey'i mağlup etmiş Temmuz 1501'de kendisini Azerbeycan'ın şahı ilan etmiştir.

İran'ın neredeyse bütün bölgelerini ele geçiren Şah İsmail, Mayıs 1502'de İran şahı olmuştur. Bu şekilde Safevî Devleti'ni kuran Şah İsmail, on iki Şîî imam adına hutbe okutarak sikke bastırmıştır.⁶⁵ Şiîliğin aşırı yorumunu benimseyen bu Türkmen kabileleri İran'ın fethinden

⁶² Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam, Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 48.

⁶³ Doğan Kaplan, "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şiîleştirme Politikaları", *Marife*, 8/3, (2008) 183-203.

⁶⁴ Gıyas Şükürov, *"Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve 1. Şah İsmail Devri (907-930/1501-1524)"*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 49.

⁶⁵ Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 22.

sonra Safevî Hanedanlığıyla Şîîliğin devrimci olmayan, mutedil İsnâaşeriyye formuna dönüşecektir.⁶⁶

Şah İsmail'in Tebriz'i ele geçirmesinden kısa bir süre sonra ilk işi, İran'da İsnâaşeri Şîîliğini resmî mezhep olarak kabul etmesi olmuştur. Bu durumun çeşitli sebepleri vardır. Öncelikle kendilerini iktidara sürükleyen Kızılbaşların bedevi bir halde olduklarını ve bu hayat düzeni ile yerleşik bir devletin zor olduğunu bilen Şah İsmail, kabul ettiği ve halkına da bir şekilde kabul ettireceği Şîîliği resmî mezhep ilan etmiştir. Safevî hanedanlığı için bu dönüşüm haliyle kolay olmamıştır. Kızılbaş Türkmenlerin dışlanmasıyla beraber başlayacak olan bu değişim sonuç vermiştir. Nihayetinde Kızılbaş Türkmen kabileler dışlanmış ve bu dönüşüm sürecinde kurucu unsur olan Kızılbaş Türkmenlere sırt dönülerek sistem dışı bırakılmışlardır.

Halkının neredeyse büyük çoğunluğu Sünnî olan İran'da Şîîleştirme çalışmaları hiç de kolay olmamıştır. Şah İsmâîl, halkını Şîîleştirmek için elinden geleni yapmış, gerektiği yerde baskı ve sindirme yoluna gitmiştir. Bu Şîîleştirme sürecinde atılan adımlardan birisi de dışarıdan kendi bünyelerine ve politikalarına ters düşmeyecek zihniyette olan ulemâ ithal etmek olmuştur.

Safevî Devleti'nin Şîîlik propagandası, süreç içerisinde nihayetinde sonuç vermiştir. Ancak İran'da yaşanan bu ciddi değişimler ister istemez bölge istikrarını da etkilemiştir. Bölgesel güçlerin kavgalarına bir de mezhebî mücadeleler dâhil olmuştur. Ayrıca bölgeye yayılmış olan ve uzun süre önce gelip yerleşmiş olan Türkmenler, iki ülkenin birbirlerinin iç işlerine karışması için ideal ortamı yaratmış, her iki ülkenin birbirine karşı fiili çatışmasının temelleri atılmıştır.⁶⁷

1.1.3. Osmanlı-Safevî Mücadelesi

Siyasal temelli kültürel farklılaşmayla⁶⁸ birlikte Sünnî bir misyondan Şîî misyona geçen Erdebil tekkesi, tarihi seyir içerisinde devletleşmiş, Şah İsmail'le birlikte Safevî Devlete dönüşmüştür. Safevî Devleti ile yaklaşık iki buçuk asırlık zaman diliminde İran'ın neredeyse tamamı Şîîleştirilmiş ve günümüz İran'ının temellerini oluşturmuştur. Başta bir tarikat olarak varlığı kabul edilmiş, ancak sonradan Osmanlı Devleti için bir tehdit haline dönüşmüştür.⁶⁹ Ancak Şah İsmail'in Çaldıran seferinde Yavuz Sultan Selim'e yenilmesiyle birlikte (920/1514) Safevî Devleti artık Osmanlı Devleti ile karşı karşıya gelmekten çekinmiş ve çatışmadan mümkün olduğunca uzak durmuştur. Bununla birlikte komşu olan bu iki büyük devlet, mezhep farklılığı sebebiyle daha birçok kez daha karşı karşıya gelecektir.

⁶⁶ Çelenk, 16.17. yy. İran'da Şîîliğin Seyri, 102.

⁶⁷ Bu konu hakkında bkz. Saim Savaş, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik (İstanbul: Vadi Yayınları, 2002)

⁶⁸ Sönmez Kutlu, Alevilik-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî, 152, 154.

⁶⁹ Nuran Koyuncu, Osmanlı Devleti'nde Şîî (Konya: Çizgi Yayınları, 2014), 43.

Şah İsmail'in Doğu Anadolu ile İç Anadolu'da bulunan ciddi anlamdaki taraftar kitlesi kendisine ve Safevî hânedanlığına gönülden bağlıydılar. Müritleri için sadece siyâsi değil aynı zamanda onların mürşitleri⁷⁰ olan Şah, 1500 yılının ilkbaharında Erzincan'a gelerek, müritlerini yanına çağırdı. Kendisine derinden bağlılık duyan müritlerine, "mühim işlerim var, bana yardım eder misiniz?" dediğinde onlar "Şeyh Hamza oğlusun, yoluna canımızı veririz, emret" dediler. Şah İsmail, "Şirvan'da benim babamı, Şirvanlılar katletti ve henüz kanı kurumadı, onun kanını isterim" deyince onlar da Şah İsmail'in bu isteğini kabul ettiler.⁷¹ Sultan Beyazıd'ın oğlu Amasya Şehzadesi Korkut da bu olayı hemen babasına bildirdi. Durumdan endişelenen Bayezit, tutuklama emri çıkararak Kızılbaşları Venediklilerden alınan Mora'ya sürdü. Ayrıca Şah İsmail'in Anadolu'daki taraftarları ile bağlantısını kesmek amacıyla da 1502'de sınırı kapattı. Böylece Kızılbaşlar ne İran'a gidebiliyor ne de gidenler geri dönebiliyorlardı.⁷²

Bu durum bir çeşit Kızılbaş ayaklanmalarının Anadolu'da ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Temkinli ve endişeli bir tutum ile olaya yaklaşan Beyâzıd herhangi bir isyan hareketinin felaketle sonuçlanacağı düşüncesindeydi. Bu sebeple Şah İsmail'e karşı ılımlı bir siyasi politika izliyordu. Şah İsmail'in Sünnîlere karşı uyguladıkları aşırı baskı ve tutumdan rahatsız olduklarını belirtmek amacıyla Şaha bir elçi göndermiş ve bu durumun sonlamasını istemiştir. Ancak 1505 yılında Şah İsmail II. Bayezit'e bir elçi göndererek Trabzon'u kendi topraklarına katmak üzere istediğini, ayrıca Şehzade Selim'in kendilerine karşı yaptıkları akın girişimlerinden rahatsız olduklarını belirtti.⁷³

1508 ve 1510 yılında Safevîler ile Trabzon vâlisi Selim'in birlikleri arasında yeniden çatışmaların olması Şah İsmail'in tepkilerine neden oldu. Şah İsmail bunun üzerine Selim'e, düzene karşı saygılı olmasını istedi. Bu doğrultuda Selim ile mektuplaşan Şah, mektuplarıyla psikolojik üstünlük kurma gayretindeydi.⁷⁴ Şah İsmail'in ağırlığını bu denli hissettirmesinde, II. Bayezit'in yaşlı ve mâiyetiyle birlikte yetersiz politikaları neden olması ihtimal dâhilindeydi. Ancak Selim durumun farkındaydı ve daha ilk günden başlayarak Şah İsmail ile mücadele ederek ondan tiksindir bir hale gelmişti.⁷⁵ II. Beyazıd bu durumu ülke içerisinde birtakım sosyal olaylar olarak değerlendirirken işin siyasi ayağını pek göremiyordu.

Yavuz Sultan Selim Trabzon valisiyken Şah İsmail'in kendisine ait olmayan Erzincan'ı işgal etmesi ve orayı ele geçirmesi Yavuz Sultan Selim'in oldukça canını sıkmıştır. Zaman zaman Şah İsmail'in topraklarına baskınlar yapmıştır. Şah İsmail bu durum karşısında kendisine

⁷⁰ Rumlu, *Ahsenü't-Tevârih* çev. Mürsel Öztürk 71.

⁷¹ Kayhan Atik, "Asıl Tevârih-i Al-i Osmanî Kültür Tarihi Açısından Değerlendirilmesi" *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1/43 (Mayıs 2018), 43-55.

⁷² Robert Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I*, çev. Server Tanilli (İstanbul: Alkım Yayınlar, 2007), 140- 141.

⁷³ Şükürova, "Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve 1. Şah İsmail Devri (907-930/1501-1524)", 134.

⁷⁴ Halil İnalçık, *Devlet-i'Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010), 138.

⁷⁵ Mantran, çev. Server Tanilli, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, I, 141- 142.

elçiler göndermiş ancak sonuç alamayınca babası II. Bayezit'e elçi göndermeyi daha uygun görmüştür. Nitekim bundan da sonuç alamamıştır.

Osmanlı'da taht değişikliğine rastgelen bu dönemde Yavuz Sultan Selim tahta geçmiş ve kesin bir darbe vurup bu işi kökünden kurutmayı hedef edinmiştir. Kendisine, Ali b. Abdülkerim Halife adlı âlim bir şahıs tarafından, halkın umûmî ahvâlini yansıtan genişçe bir rapor sunulmuştur. Bu rapor o dönem gerçeklerini yansıtması bakımından oldukça büyük bir önemi hâiz bulunmaktadır. Ali b. Abdülkerim Halife, raporunda rüşvet, vergi ve miras hususundaki yanlış uygulamalar üzerinde durur. Bunların yanında onun raporunda üzerinde en çok durduğu husus Kızılbaş tehlikesidir.⁷⁶

Yavuz Sultan Selim babasını tahttan indirdikten sonra bu işi kökten çözmeye niyet ederek Safevîlerin üzerine sefere çıkmıştır. 1514 yılında Çaldıran ovasında yapılan savaşta Şah İsmail yenilmiş ve canını zor kurtarmıştır. Oradan kaçarken önce başkent Tebriz'e oradan da İran'ın içlerine doğru kaçmıştır. Ve bu savaş, Yavuz Sultan Selim'in kesin zaferiyle sonuçlanmıştır.

Çaldıran savaşından sonra Osmanlı ve Safevî mücadelesi artık siyasi bir merkezden mezhep merkezli çatışma konumuna geçmiştir. Yavuz Selim dönemine (1512-1520) kadar kendi hedefini ehl-i küfürle mücadele olarak belirlemiş olan Osmanlı Devleti, artık bu aşamadan itibaren kendisine yeni bir misyon daha biçerek Ehl-i Rafz'a karşı savaşın bayraktarlığını yapmıştır.⁷⁷ Gerginlik savaştan sonra da devam etmiştir. Çaldıran her ne kadar Safevîlerin batı yönündeki ilerlemelerini durdurmuş ise de daha öncede ifade edildiği gibi, Anadolu'daki konargöçer kitlelerin Safevî propagandasına açık olma hâli devam etmiştir. Gerginliğe dayalı ilişkiler ağı zorunlu olarak zaman zaman fiili çatışmayı beraberinde getirmiştir.⁷⁸ Bu durum Osmanlı Devleti ile Safevî Devletini her zaman birbirlerine karşı hazır konumda olmalarına sebep olmuştur. Çünkü fiili çatışma süreci olağan hale gelmiştir.

Yavuz Sultan Selim'in Tebriz'i ele geçirdikten bir süre sonra Tebriz'den çekildiği haberini alan Şah İsmail yeniden şehre geldi. Ancak eski gösterişli ve müfrit taraftarlarını çevresinde görememiştir. Artık eski gücünü ve itibarını büyük ölçüde kaybetmiş, yenilmezlik anlayışı büsbütün kırılmış, moralsiz ve mağlup bir hükümdardı. Ortaya çıktığı günden Çaldıran'a kadar girdiği dört büyük savaşı belirgin bir üstünlükle kazanan ordusu, kalabalık ve ateşli silahlara sahip Osmanlı ordusu karşısında hiçbir varlık gösteremediği gibi yenilmezliğine inandıkları şahlarının yenilgisini görme talihsizliğine de erişmişlerdi.⁷⁹ Bu durum ister istemez Kızılbaş oymakları ve taraftarlarını çok büyük hayal kırıklığına uğratmıştır. Savaş sonrası geri çekilen Yavuz Sultan Selim'e iki defa elçi gönderen Şah İsmail barış yanlısı

⁷⁶ Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2016), 20-30.

⁷⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 163-164; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 71.

⁷⁸ Cemil Hakyemez, "Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünni ilişkileri", ed. Cemil Hakyemez, Mesut Okumuş (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014), 54.

⁷⁹ Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, 143.

olduğunu belirtmek istiyordu. Ancak Yavuz Sultan Selim iki defa gelen bu elçileri hapse attırmıştır.

Yavuz'un Çaldıran seferi öncesinde, Anadolu'daki Kızılbaşlarla ilgili ciddi bir tespit yaptırdığı dikkatimizi çekmektedir. Bu doğrultuda Hamza Saru Görez ile Kemal Paşazâde'nin fetvâlarına da müracaat etmişler ve bu şekilde dini meşrûdiyet oluşturmaya çalışmışlardır.⁸⁰ Bu durum olayın siyasi mecradan mezhebi mecraya kaymasına sebep olmuştur. Anadolu'da hâkimiyet kavgası yerini mezhep kavgasına daha açık ifadeyle Sünnî-Şîî çatışmasına doğru yönelmesine veya kutuplaşmalara sebep olmuştur. Safevî Devleti'nin dini programı, Safevîler döneminin en kudretli Sünnî otoritesi olan Osmanlı ile zorunlu bir çatışma düzlemine taşımıştır. Bu çatışmanın mâhiyeti etrafında oluşan tartışmalar bugün de devam etmektedir. Siyaset, rekabet, mezheb vs. birçok unsur bu süreci izah sadedinde kullanılmaktadır. Bununla beraber problemin özü bizzat Safevî döneminde uygulanan saldırgan ve baskıcı Şîîlik programıdır.⁸¹

Sonuç olarak Ali el- Kerekî döneminde Osmanlı- Safevî mücadelesi iki Türk liderin bölgesel güç olma yolunda ilerleyen nihâyetinde mezhepsel bir kılıfa bürünerek, bölgenin sosyal, siyasi kaderini belirlemiştir. Aynı zamanda bu bölge Safevî tarihi boyunca yani yaklaşık iki asır çatışmalara ve çekişmelere sebep olmuştur. Sünnî misyonu benimseyen Osmanlı İmparatorluğu bu süreçten sonra da Müslümanlar nezdinde Sünnî otorite olarak görülmüştür. Ayrıca en büyük güç olma durumunu da pekiştirmiş görünmektedir.

⁸⁰ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Şii-Sünni İttifakı*, 37.

⁸¹ Hakyemez, "Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünni ilişkileri", ed. Cemil Hakyemez, Mesut Okumuş, 54.

2. BÖLÜM

ALİ EL-KEREKÎ'NİN HAYATI VE YAŞADIĞI DÖNEMDE İSNAAŞERİ ŞİİLİĞİ

2.1. Ali el-Kereki'nin Hayatı

Ali el-Kerekî, 868/1464 yılında dönemin önemli ilim merkezlerinden kabul edilen Lübnan'ın Bikâ vadisinde Ba'lebek'e⁸² yakın Kerekinuh⁸³ köyünde doğmuştur.⁸⁴ Bu köyün de içerisinde olduğu Cebel-i Âmil⁸⁵ bölgesi, Şii din adamı açısından oldukça zengindir. Ayrıca merkezî otoritelerin gölgesinden uzak olan Cebel-i Âmil, dışarıdan çok da müdâhele olmadan kendi kimliğini oluşturmuş ve muhâfaza etmeyi başarabilmiştir. Nitekim bu bölge siyâsi baskılardan uzak ve ayrıca doğal kaynakların yetersiz olması sebebiyle de pek cazip bir iskân özelliği taşımamaktadır. Böylelikle Şîf olup kendi görüşlerini destekleyenler için burası bir sığınak olmuştur.⁸⁶

Ali el-Kerekî, kendi zamanında "Mevlâ-yı Mürevvic"⁸⁷ (İmâmiyye mezhebinin bayraktarı) "Sâhibu't-Tahkîk ve Tedkîk"⁸⁸ "Muhakkık-ı Sani", "Nâib-i İmâm" ve "Sâhib-i Zaman", "Âlimlerin Hocası"⁸⁹ gibi lakaplarla tanınmıştır. Muhâlifleri tarafından ise "Şia'nın bölücüsü" (Muhterî'u Mezhebi's- Şi'a) olmakla suçlanmıştır. İlim tahsili için Şam, Kudüs, Kahire ve Mekke'ye gitmiş, Mısır'a yaptığı bir ziyaret esnasında Sünnî âlimlerin derslerine katılmıştır.⁹⁰

Ali el-Kerekî, eserleriyle ve fetvalarıyla Şii İmâmî düşüncesinin İnan'da temellerini sağlamlaştıran kişidir.⁹¹ Kerek'te Ebü'l-Hasan Zeynüddin Ali b. Hilâl el-Cezâiri'den⁹² din ilimlerini ve özellikle Câferiyye fikhını okuyarak icâzet almış, Kâhire'ye yaptığı bir ziyaret sırasında Sünnî âlimlerin tefsir, hadis, Arap dili ve edebiyatı derslerine katılmıştır. Hocaları

⁸² Kelime anlamı için bkz. Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânu'l- Arap*. (Beyrut: 1993),10/401.

⁸³ Lübnan'ın Bikâ vadisinde Ba'lebek'e yakın bir köy. Bu bölgede bazı peygamberlerin medfûn olduğu bahsi geçmektedir. Bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatname, Türkçeleştirilen: Zuhuri Danışman* (İstanbul: Kardeş Matbaası, 1970), 4/288

⁸⁴ Muhsin el-Emin, *Âyânü's-Şia*, tahk. Hasan el-Emin, (Beyrut: Dâru'd-Taarruf, 1983), 8/208; Cengiz Kallek "Kerekî, Muhakkık-ı Sâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/ 280-282.

⁸⁵ Bu bölge 1920'de Lübnan devletinin kurulmasıyla Lübnan sınırları içerisinde kalmıştır. Lübnan'ın güneyi ile Kuzey Filistin'in ufak bir kısmını kapsar. Coğrafi sınırları hakkında tartışmalar olmasıyla beraber batıda Akdeniz, güneyde Filistin, doğuda Ürdün vardır. Yüz ölçümü yaklaşık olarak 3200 km karedir. Günümüz Lübnan topraklarının üçte birine yakın bir bölümünü kapsar. Mustafa Öz, "Cebel-i Âmil" *Tdv İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Tdv Yayınları, 2020), 1/251-252.

⁸⁶ Muhsin el-Emin, *Hitâtu Cebel-i Âmil* (Beyrut, Dâru'l- Muhaccetü'l-Beyza, 2002), 134.

⁸⁷ Muhakkık Sâni Ali el-Kerekî, *Tariku İstinbâti'l -Ahkâm*, neşr. Abdülhâdi el Fazlî (Necef: 1971), 9.

⁸⁸ Muhammed b. Hasan Hür el-Âmilî, *Emelü'l -Âmil*, tahk. Ahmed el Hüseyini (Bağdat: Mektebetü'l Endülüs, 1965), 121.

⁸⁹ Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, 122; Abbas el-Kummî, *Sefînetü'l-Bahri ve'l-Medînetü'l-Hükmi ve'l-Êsêr* (Kum: 1414) 6/465; Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr* (Beyrut: Müessesetü'l Vefa, 1403) 105/60.

⁹⁰ İbrâhim b. Süleyman Kâtifi, *es- Sirâcü'l-vehhâc* (Kum: Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, 1413), 34, 62, 63.

⁹¹ Kallek, *İslam İktisat Düşüncesi Tarihi Haraç ve Emvâl Kitapları*, 198.

⁹² Meclisî, *Bihâru'l Envâr*, 108/79

arasında Zekeriyya el-Ensâri,⁹³ Kemâleddin İbn Ebu Şerif,⁹⁴ Ahmed b. Ali el-Âmili el-Aynâi,⁹⁵ Zeynüddin Câ'fer b. Hüsâm el-Âmili,⁹⁶ Şemseddin Muhammed b. Ali el-Âmili⁹⁷ ve Şemseddin Muhammed b. Davud el-Cizzîni⁹⁸ gibi alimler yer almaktadır. Emir Cemâleddin Muhammed el-Esterabâdi'den *Şerhu't-tecrîd*'i okudu⁹⁹ ve ona İbnü'l-Mutahhar el-Hilli'nin *Kava'idü'l-ahkâm'ını* okutmuştur.

İlmî etkileşimi fazla olan bölgelerden yeterince faydalanmış olan Ali el-Kerekî'nin doğduğu ve büyüdüğü çevre olan Kerekinuh köyünün¹⁰⁰ oldukça aktif bir yer olması göze çarpmaktadır. Bu ilim merkezi, Şam ile Bâ'lebek arasındaki iki ana yolun birinde bulunan Biga vadisi içerisinde daha kuzeyde yer almaktaydı. Şam yolu üzerinde bulunması, köyün etkileşimi fazla olan bir yer olduğunu akla getirmektedir. Bu hareket ve etkileşim bölgenin ticaret ve ilim merkezi olma özelliğini perçinlemiştir.

Kerekinuh, Memlûkler döneminde Biga' el-'Azizi bölgesinin yönetim merkeziydi ve Nuh'un kabrinin olduğuna inanılan yere bir cami inşa edilmişti ki orada hocalar, öğrenciler ve Kur'an kâripleri Memlûk sultanlarından gelen ihسانlarla desteklenmiştir.¹⁰¹

Ali el-Kerekî'nin ailesinin de ilmi bir geçmişe sahip olduğu kayıtlarda geçmektedir. Ailesi o bölgede ilmî geleneği ile meşhur olmuş ulemâ yetiştiren bir aile olarak tanınmaktadır. Ali el-Kerekî, Kerekinuh beldesinde Şehîd-i Evvel'in ilim zincirini takip eden Zeynüddin Ali b. Hillal el-Cezâiri vb âlimlerle beraber tahsil görmüş, burada Usûlî ilim geleneğinin temellerini öğrenmiştir. Kendisi de bu ilim geleneğini takip etmiştir.¹⁰²

Ali el-Kerekî, 18 Zilhicce 940'ta (30 Haziran 1534) Necef'te vefat etmiştir. Vefat tarihinin 937 (1531), 25 veya 26 Cemâziyelevvel 938 (4-5 Ocak 1532), Zilhicce 945 (Mayıs 1539) olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır.¹⁰³

⁹³ Abdülmüteâl es-Saîdî, *el- Müceddidûn fi'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'l âdâp, 1996), 257-283-340; Ca'fer el-Muhâcir, *Hicre el-Âmiliyye ilâ İnan fi Asrı's-Safevî* (Beyrut: Dâru'-Radva, 1989), 79.

⁹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z Zunûn an Esâmi'l Kütüb ve'l-Fünûn*, thk. Muhammed Şerif, (Beyrut: 2008), 1/193,749; 2/1667.

⁹⁵ Hür el- Âmilî, *Emelü'l Âmil*, 117.

⁹⁶ Hür el- Âmilî, *Emelü'l Âmil*, 85.

⁹⁷ Seyyid Muhsîn el-Emin, *Âyânü's Şîa*, thk. Hasan el- Emin, 3/51.

⁹⁸ el-Muhâcir, *el-Hicre el-Âmiliyye ilâ İnan fi Asrı's-Safevî*, 98.

⁹⁹ Câfer Sübühânî, *Mevsûatü Tabakâti'l-Fukahâ*, (Beyrut: 1460-2000), 10/287.

¹⁰⁰ Muhsin el-Emin, tahk. Hasan el-Emin *Âyân'ü-Şîa*, 8/208

¹⁰¹ Albert Hourani, *Cebel-i A'mil' den İnan'a*, çev. Habip Kartaloğlu, *Usul İslâm Araştırmaları*, 23/23 (1 Haziran 2015), 216.

¹⁰² Muhsin el-Emin, tahk. Hasan Emin *Âyân'ü-Şîa*, 8/208; Âmilî, *Emelü'l Âmil*, 1/85-91; Muhammed Bakır Hensâri, *Ravzatü'l Cennât* (Kum: Matbaatü'l Haydâriyye, 1972) 4/359.

¹⁰³ Ayrıca bk. Kerekî, *"Resâ'ilü'l-Muhakkık el-Kerekî"* nşr. Muhammed Hassun (Kum,1409) Mukaddime, 7-39; Âmilî, *Emelü'l Âmil*, 29, 30, 33, 75, 121, 122, 123, 141, 161, 189; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr* (Beyrut; 1983), 105/60; Kallek, *Kerekî, Muhakkık-ı Sâni*, 25/ 280-282.

2.1.1. Ali el-Kerekî'nin İran'a Göçü

Safevî devrinde yazılan eserlerde bölgeye pek çok âlimin geldiği ifade edilmektedir. Şah İsmail ve Şah Tahmasb, tercih açısından Irak, Necef, Bahreyn, Cebel-i Âmil bölgelerinden ana dili Arapça olan ulemâyı ön planda tutmuşlardır.¹⁰⁴ Bu bölge muhtemelen özellikle tercih edilmiştir. Zira ileride bahsedileceği üzere, bu bölgenin âlimleri bazı fikhî konular ve imâmın nâibliği meseleleri hakkındaki fikirleriyle öne çıkmıştır.¹⁰⁵ Şah İsmail tarafından Cebel-i Âmil'den ülkeye dâvet edilen Kerekî de, onunla ilgili Şah, Sultan, İmam gibi unvanların kullanılmasını onaylamış ve bu suretle onun oniki imam vekili makamında bulunduğunu kabul etmiştir. Kerekî, daha sonra imam vekîli unvânını dini anlamda elde etmeyi başarmıştır.¹⁰⁶

Ali el-Kerekî, Safevî Devleti'nin ilk yıllarında İran'a göç eden ulemâ arasında en önemli isimlerden biri olarak görülmektedir.¹⁰⁷ Şah İsmail tarafından İsnâaşeri Şiîliğinin öğretilmesi için ülkeye davet edilen ilk Şîî âlimdir. Şah İsmail'in tahta çıkışından kısa bir süre sonra Cebel-i Âmil'den Irak-ı Arab bölgesine¹⁰⁸ hareket etmiş ve sonra da 910/1504 yılında Şah İsmail'i İsfahan'da ziyaret etmiştir. Sonraki yıllarda gerçekleştirdiği yoğun çalışmalar dolayısıyla Kerekî, Safevî İran'ında İsnâaşeri Şiîliğinin kurucu babası olarak kabul edilmiştir. Kerekî, İran halkına İsnâaşeriliği öğretmek üzere ülkeyi baştan başa dolaşmış ve eserler telif etmiştir. Dolayısıyla bölge halkının Şiîleştirilmesinde çok büyük katkıları olmuştur.¹⁰⁹

Ali el-Kerekî, İran'a olan ziyaretlerini daha sonra da sürdürmüş ve Çaldıran savaşından hemen önce Herat'taki kampta Şah İsmail'i tekrar ziyaret etmiştir. Nihayet Şah İsmail'in idaresinin sonuna doğru İran'a göç etmeye karar veren Kerekî, bununla birlikte, Şii ulemânın İran'da en önde gelen temsilcisi olarak hareket etme şansını ancak İsmail'in vefatından sonra, oğlu Şah Tahmasp zamanında yakalamıştır.¹¹⁰ Tahmasb, babası ve dedelerinin aksine, aşırı Şîî fikirlerden uzak kalıp, mütedil İsnâaşerî çizgiyi tercih etmiştir. Bu yüzden kendisini, Şîî inancının yayıcısı (Mürevviç-i Mezhep) olarak tanımladığı Kerekî'nin onun döneminde devletle özdeşleşip, şahın politikalarını tamamıyla desteklemesi daha da kolaylaşmıştır.¹¹¹ Bu durum Ali el-Kerekî'nin Şah Tahmasb dönemindeki devlet politikalarını her türlü desteklemesine ve bu şekilde bazı ulemâyâ devlet tarafından da aynı şekilde sahip

¹⁰⁴ Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, 109.

¹⁰⁵ Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, 109.

¹⁰⁶ Gülay Karadağ Çınar, "Safevî Devleti'nde Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şîî Ulemayla İlişkileri", *İran Çalışmaları Dergisi* 1/1 (Kış, 2017), 20-23.

¹⁰⁷ Şahî Ahmadov, *Azerbaycan'da Şiîliğin Yayılma Süreci* (Ankara: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2005), 103.

¹⁰⁸ Irak'ta Selçuklu hâkimiyetiyle birlikte Cibâl bölgesi Irak-ı Acem, Irak olarak bilinen Aşağı Mezopotamya da (Sevad) Irak-ı Arap tabiriyle anılmaya başlamıştır. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Orta çağ Müslüman Coğrafyacılarına Göre Irak", *Tdv İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 15 Mayıs 2022) 19/87-91.

¹⁰⁹ Şahî Ahmadov, *Azerbaycan'da Şiîliğin Yayılma Süreci*, 103.

¹¹⁰ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 124.

¹¹¹ Said Amir Arjomand, *"The Shadow of God & The Hidden Imam"* (Chicago, University Press, 1984), 133.

çıkılmasına sebep olacaktır. Ulemâ, devlet otoritelerinin ülke yönetimi için meşruiyet kazanmasına zemin hazırlıyor olacaktır.

Kerekî, İran'a geldikten sonra hayatının büyük bir bölümünü artık siyasi otoriteye destek vererek sürdürmüştür. Bu çerçevede kendisine resmî görevler ve vakıflar verilmiştir. İlmî şöhreti Şîî muhitlerine yayılmış, ulemâ ondan büyük bir övgüyle bahsetmiştir.¹¹² Görüşleriyle Şîî fıkına yeni bir çığır açtığı ifade edilen Kerekî'nin, döneminde Nâibu'l-İmâm olarak vasıflandırılması da bunun delillerindendir. Şah Tahmasb, memleket meselelerinin önemli bir kısmının idaresini onun eline vermiş ve ülkenin dört bir yanına emirler göndererek, Gaib İmam'ın nâibi olması sebebiyle, gerçek mülkün Kerekî'de olduğunu ve bu yüzden onun emirlerine uyulması gerektiğini ifade etmiştir.¹¹³

2.1.2. Eserleri

Ali el-Kerekî'ye atfedilen birçok eser vardır.¹¹⁴ Bazıları oldukça hacimli eserler, bazılarıysa kısa güncel risâleler şeklindeyken bazıları da sorulan sorulara cevap mahiyetinde yazılardır.¹¹⁵ Biz burada Kerekî'nin fikirlerini daha çok öne çıkartan eserlerini seçip kısa tanıtımlarını yapacağız. Kısaca bahsettiğimiz eserlerde yer alan konularımızla alakalı bölümlere özellikle dikkat çekeceğiz.

1. Câmi'u'l-Makâsîd fi Şerhi'l-Kavâ'id

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Kavâ'idü'l-Ahkâm* adlı eserinin şerhi olup nikâh bölümüne kadar yazılmıştır. Bu eserini Şah Tahmasb adına yazdığı da ifade edilmektedir.¹¹⁶ Ali el-Kerekî'nin en hacimli eseri olup Şîî İmâmî fıkına dair geniş bir konu çerçevesi vardır. Hicrî yedinci asrın Şîî fıkına dair önemli konularına değinmektedir. Namaz, zekât, haç, oruç, akitler gibi neredeyse bütün ibadet ve muâmelatâ dair meselelere yer vermiştir. Sünnî fıkıh kitaplarının benzeri bir içeriğe sahip olmakla beraber bazı başlıklar farklılık arz etmektedir. Ana başlık altında konular oldukça detaylı incelenmiştir. Yaklaşık olarak 6 cilt¹¹⁷ olan bu eser nikâh konusuna kadar İslam ibadet ve muamelâtına dair bütün meselelere değinmiştir.

Eserde Şîî fıkında yer alan ve ilerleyen bölümlerde müstakil olarak değerlendireceğimiz gaybet konusuyla alakalı problemlere özellikle değinilmiştir.¹¹⁸ Yine gaybet konusuyla

¹¹² Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiiliğin seyri*, 288.

¹¹³ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 125.

¹¹⁴ Meclisi, *Bihâru'l envâr*, 1/21.

¹¹⁵ Muhsin el-Emin, tahk. Hasan Emin, *Âyân'ü-Şîa*, 8/210.

¹¹⁶ Muhsin el-Emin, tahk. Hasan Emin *Âyân'ü-Şîa*, 8/210; Mehmet Dağlar, "*Şah Tahmasb'ın dini siyaseti 1524-1576*" (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2017), 116.

¹¹⁷ Muhsin el-Emin, tahk. Hasan Emin, *Âyân'ü-Şîa*, 8/210; Yusuf Bahrânî, *Lü'lüetü'l Bahreyn fi'l İcâzât ve Terâcimi'r-Ricâl*, 145.

¹¹⁸ Kerekî, *Câmiu'l-Makâsîd fi şerhi'l-Kavâ'id*, 3/489,490.

bağlantılı olan, İmam'ın gaybetinde zekâtın veya fitrenin nasıl toplanacağı da ele alınmıştır.¹¹⁹ Cuma namazının İmam'ın gaybetinde kılınıp kılınmayacağı veya nasıl kılınacağı meselesinde farklı görüşler değerlendirilip bu eserde özel bir başlık altında değinilmiş ve müellif bu konu hakkında özel bir risale yazmıştır.¹²⁰ Ayrıca cihat konusu farklı başlıklar altında değerlendirildikten sonra imam veya nâibi önderliğinde cihadın şart olup olmaması hakkındaki tartışmalar da Şîfî fıkhı doğrultusunda incelenmiştir.

Adı geçen birçok konuyu ele alan Kerekî savaşlar ve ganimetler¹²¹ hakkındaki bazı hususları da belirtmiştir. Örneğin savaşlarda ganimet konusuna ayrı bir başlık ayırarak imamın olmadığı durumlarda ganimetlerin durumunu tartışmıştır. Eserleri arasında en hacimli olanı budur.

2. Tarîku İstinbâti'l-Ahkâm

Fıkıh usulü şeklinde yazdığı bu eser fikhî delillerden hüküm çıkarma yöntemlerini inceler. Kısa ve öz şekilde yazılmış bir risaledir. Yazar, eserin genel çerçevesini şu şekilde çizmektedir: “Bizim yanımızda hükme ulaştırın yöntemler dörttür. Bunlar; Kitap, Sünnet - mütevatir ve âhad-, icma ve akıl'dır.”¹²² Yani hükümlerini kitap, sünnet, icmâ ve akıl yöntemi üzerine bina etmektedir. Bu yöntem, bir müçtehidin takip etmesi gereken yollar olarak da ifade edilir. Burada ilk olarak, nass olan Kitab'ı inceler. Ondan sonra sünnetin tarifi ve kısımlarını ele alır. Sonra icmânın kısımlarını ve keyfiyetini inceler. Sonra akli delilleri kısımlandırarak değerlendirir. Müçtehid olan bir kişinin derinlemesine bilmesi gereken bu dört hususu özet olarak vermiştir.

3. Etâibü'l-Kelîm fî Beyâni Sılati'r-Rahim

Ali el-Kerekî bu eserini akrabalık ilişkileri ve bu ilişkilerin muhâfazası adına yazmıştır. Kerekî'nin bu bağlamda ilk önce “sıla” kelimesini değerlendirdiği dikkat çekmektedir. Akrabalık ilişkisini gözetmenin aynî bir vacip olduğunu ifâde ederek bunu terk edenlerin büyük günah işlediklerini ifade etmiştir. Akrabalık ilişkisinin insanda sevgi muhabbet oluşturduğunu belirterek bunları örnek ayet ve sünnetlerle açıklamıştır.

Mukaddime sonrası ana metnine sila kelimesinin Kur'an-ı Kerimde'ki âyetler ve Hz. Peygamber'in hadisleriyle ne şekilde değerlendirildiğini açıklamıştır.¹²³ Devamında altı ana başlık altında değerlendirmeler yapmaktadır. Genel itibarıyla insanın akrabalık ilişkilerinin nasıl olması gerektiğinin de inceleyen Kerekî, akrabalıkla ilgili ayetleri çıkartarak onları

¹¹⁹ Kerekî, *Câmiu'l-Makâsid*, 3/37-47.

¹²⁰ Kerekî, *Risâle fî Salâti'l-Cuma*, neşr. Muhammed Hassun, 12,72.

¹²¹ Kerekî, *Câmiu'l-Makâsid*, 3/400-413.

¹²² Kerekî, *Tarîku İstinbâti'l-Ahkâm*, neşr. Abdülhâdi el Fazlî, 7.

¹²³ Kerekî, *Etâibu'l-Kelîm fî Beyâni Sılati'r-Rahim*, 17.

incelemeye tabi tuttuğunu ve akrabalık ilişkilerini kesenlerin durumları ve imamların bu konular hakkındaki riayetleriyle beraber konuların açıklandığını görüyoruz.¹²⁴

4. Kâtîâtü'l-Lecâc fî Tahkîk-i Hillî'l-Harâc

İkinci bölümde haraç başlığı altında inceleyeceğimiz toprak meseleleri hakkında yazılmış bir eserdir. Kerekî, eserine edebî bir giriş yapmıştır. “Zamanın bozulması, insanların cahilliğinin gittikçe artması ve cahil insanların halk nezdinde çoğalmasıyla yeryüzünde bozulmaların olduğunu”¹²⁵ ifade ederek sözlerine başlamıştır. Bu risalesinde genel itibarıyla Müslümanların sahip olduğu topraklar üzerinde durmuştur.

Eser beş giriş ve bir sonuçtan oluşmuştur. İlk mukaddimesinde Müslüman toprakları ve Müslümanların olmayan topraklarını incelemiştir. Devam eden bölümlerde fethedilen toprakların kime ait olduğu ve tasarrufunun nasıl olacağını ele almıştır. Bu arazilerin satışının vakfedilmesinin caiz olmadığını ifade etmiştir. İmamların bu topraklar üzerinde tasarruf sahibi olduğunu, bir başkasından bir başkasına devredilme hakkının bulunduğunu, aynı şekilde Müslümanların çıkarları için de harcanabileceğini dile getirmiştir. Fethedilen topraklardaki hak sahipliği, oralardaki çıkar ve menfaatlerin nasıl ve ne şekilde kullanılacağı gibi konulara da açıklık getirmeye çalışmıştır. Fethedilen topraklardaki arazilerin imamın emriyle dinin yayılması için harcanması gerektiğini ifade etmiştir. İmamın yokluğunda Şîhlerin mutlaka bu toprakları zulmün devam ettiricisi padişahlardan alması gerektiğine işaret ederek fethedilen topraklardaki arazilerin nasıl sarf edileceği açıklamıştır. Bu mevzudaki ittifak ve ihtilaflara, hocalarıyla olan görüş ayrılıklarına değinmiştir. Onların görüşlerinede bu eserinde yer vererek kendi yorumlarını eklemiştir.¹²⁶

5. Risâleleri

Ali el-Kerekî'nin kendisine nispet edilen ve sayısını tam bilemediğimiz kırkın üzerinde risâleleri mevcuttur.¹²⁷ Sayfa sayısı bakımından farklılık arz eden ve konusu itibarıyla küçük veya hacimli olan bu risaleler, sorulara cevap veya bir konu hakkında özel olarak yazılmış¹²⁸ daha ziyade Şîh İmâmî fıkına dair eserlerdir. Cuma namazın nasıl kılınacağı, imamın yokluğunda nâibinin kıldırıp kıldıramayacağı gibi hususlara değindiği *Risâle fî salâti'l-Cum'a* adlı eseri örnek gösterilebilir. Kısa ve dili hafif olan bir eserdir.¹²⁹

¹²⁴ Kerekî, *Etâibu'l-Kelîm fî Beyânî Sılati'r-Rahîm*, 34.

¹²⁵ Kerekî, *Kâtî'atü'l-le'câc fî Tahkîki Hillî'l-harâc Resâilu'l-Muhakkak el-Kerekî*, thk. Muhammed el-Hassun, 1/237-286.

¹²⁶ Kerekî, *Kâtîatü'l-le'câc fî Tahkîk-i Hillî'l-Harâc*, 40-80.

¹²⁷ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî*, neşr. Muhammed Hassun, 7.

¹²⁸ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî*, neşr. Muhammed Hassun, 7-8.

¹²⁹ Ağâ Buzurg-i Tahranî, *ez-Zerîa ilâ Tesanîfi's-Şîa*, (Beirut, Dâru'l edvâ, 1983), 15/75; Muhsin el-Emin, *Âyânü's-Şîa*, thk. Hasan el- Emin, 8/210.

Diğer bir eseri *Risâletü'l-Ca'feriyye'*dir.¹³⁰ Kısa ve özgün nitelikteki bu risâlede¹³¹ namaz kelimesinin kavramsal karşılığını, namaz çeşitlerini ve hükümlerini, taharet, abdest gibi konuları ele almıştır. Genel itibarıyla fikhî birkaç konuyu işlemiştir. Ulemâ arasında oldukça şöhret bulan bu risâlesine bazı şerhler de yazılmıştır.¹³²

Bir diğer eseri, *Risâletü Siyâğı'l-Ukûd ve'l-Îtikât'* adlı kısa bir risaledir.¹³³ Risalede akitler ve muâmelâta dair bazı konular işlenmiştir. Diğer eseri *Risâletü Radâiyyât'*tır.¹³⁴ Bu eserinde dünya ve ahirete dair bazı meselelere değinmiş, ayrıca sütanneliği, sütkardeşliği gibi konuları ele almıştır.¹³⁵ Diğer bir eseri *Risâletü'n-Necmiyye'*dir.¹³⁶ Kısa olan bu risalede fikhî ve kelâmî bazı konular işlenmiştir. *Kevâkibu'd-Dûrriyye* adlı şerhi mevcuttur.¹³⁷

Diğer eseri *Risâletü'l-Kâtiâtî'l-Lecâc fi Tahkîk-i Hilli'l-Harâc* adlı eseridir.¹³⁸ Haraç arazilerinin nasıl tahsis edileceği hakkındaki görüşlerini aktardığı bu eser, Müslüman toprakların nasıl ve ne şekilde değerlendirileceği konusunu ele almaktadır. Devlet başkanının bu toprakları nasıl değerlendireceği ve yaptığı harcamaların caizliği üzerine yazılmıştır. Bu esere reddiye olarak İbrâhim el-Kâtifi 944/1537¹³⁹ *es-Sirâcü'l-Vehhâc li Def-i Acâci-l-Kâtiâtî'l-Lecâc* adlı eserini telif etmiştir.

Bir diğer eseri *Risâletü fi'l-Adâle'*dir. Eserinde büyük günahlardan bahsederek kişinin takvaya nasıl ulaşacağı konusuna değinir. *Risâletü fi Takıyye* adlı risalesinde takiyyenin caiz olduğu, gerekli durumlarda da vacip olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁰ Ulemânın takiyye hakkında söyledikleri sözleri nakletmiştir.¹⁴¹ Hac konusunu ele aldığı *Risâletü fi'l-Hac* adlı baş bir eseri vardır. Alışveriş, ticaret ve bunlarla alakalı *Risâletü'l-Hiyêr fi'l-Bey'* adlı özgün eseri de mevcuttur. Çeşitli sorulara verilen cevapları içeren *Fetêvâ-i Muhakkîk Kerekî* adlı eseri de bulunmaktadır. Eserinin içerisinde sahabeye sebbetme gibi durumların caiz olduğuna dair fetvaları olan *Nefâhatu'l-Lâhut fi bahsi't-Tâgut* adlı eseri meşhurdur. Bu eseri dolayısıyla ciddi tepkiler almış ve kendisine reddiyeler yazılmıştır.

¹³⁰ Muhsin el-Emin, tahk. Hasan Emin *Âyân'ü's-Şîa*, 8/210-211.

¹³¹ Agâ Buzurg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tesanîfi's-Şîa*, 5/110-111; Muhsin el-Emin, *Âyânü's-Şîa*, thk. Hasan el-Emin, 8/210.

¹³² Agâ Buzurg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tesanîfi's-Şîa*, 5/111; Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî*, neşr. Muhammed Hassun, 9.

¹³³ Agâ Buzurg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tesanîfi's-Şîa*, 15/110; *Âyânü's-Şîa*, thk. Hasan el-Emin, 8/210.

¹³⁴ Agâ Buzurg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tesanîfi's-Şîa*, 11/192.

¹³⁵ Muhsin el-Emin, tahk. Hasan Emin, *Âyânü's-Şîa*, 8/211.

¹³⁶ Muhsin el-Emin, tahk. Hasan Emin *Âyân'ü's-Şîa*, 8/2.

¹³⁷ Agâ Buzurg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tesanîfi's-Şîa*, 11/228; Muhsin el-Emin, *Âyânü's-Şîa* thk. Hasan el-Emin, 8/210.

¹³⁸ Muhsin el-Emin, tahk. Hasan Emin *Âyân'ü's-Şîa*, 8/211-212.

¹³⁹ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâ'ül-Müellifin ve Âşâr'ül-Musannifin* (Beyrut: Müessetü 'Al-i Beyt li ihyâi't-Türâs, 1901) 1, 26.

¹⁴⁰ Kerekî, *Risâlet'ü fi Takıyye*, tahk. Muhammed Hassun, 51.

¹⁴¹ Örn bkz; *السالم عليه الصادق "أبائي ودين ديني التقيه"* Kuleyni "el Kâfi" 2/174.

Bunlar gibi kendisine atfedilen diğer şerh, hâşiye ve risâleleri de mevcuttur. Birçoğu kısa olan bu eserler, İmâmiyye Şiası'nın fikhî anlamda düşüncelerini ifade etme açısından zengin bir içerik sunmaktadır.

2.1.3. Muhâcir Ulemâ

Safevî Devleti'nin kuruluşu sırasında İran'da hâkim olan Şîlikte daha ziyade İsmaili öğretiler etkindi. Hatta bu yapısını 16. yüzyılın ortalarına kadar devam ettirdiği de söylenebilir. Bunun izlerini bizzat Şah İsmail'in yazdığı şiirlerde görmek mümkündür.¹⁴² Bu yaklaşım, hâliyle devletleşme açısından olumsuzluk teşkil ediyordu. Şah İsmail bunun farkında olarak birtakım radikal kararlar almak zorundaydı. Devlet içerisinde uygulamaya koymak istediği İsnâaşeri Şîliği kabul ettirme süreci bir şekilde planlanılarak bölge içerisinde özgün bir devlet ortaya çıkarabilmeliydi.

Safevî Devleti kurulduktan sonra dini/siyasi yapılanma için önlerinde duran en büyük problem ilmiye sınıfının yapılandırılarak on iki imam Şîliğini kabul ettirmek ve merkezi orduyu kurmaktır.¹⁴³ Ancak Safevî devleti kurulduktan sonra bölgede, resmî mezhep olarak kabul edilen Oniki İmam Şîliğini anlatacak ve açıklayacak bir ulema heyeti veya bir eser bulunmamaktaydı. Hasan Beg Rumlu'nun (ö.985-1577), ellerinde Şeyh Cemaleddin İbn Mutaahhar el-Hilli'nin *Kitâbu Kavâid-i Ahkâm-ı* dışında İsnâ aşeriyye Şiasını öğretecek bir kitap bulunmadığını ifade etmesi bu durumu ortaya koymaktadır.¹⁴⁴ Batılı araştırmacılardan E. Browne, Rumlu'nun bu eserine atıf yaparak Safevî Devleti'nin bu problemi Bahreyn ve Cebel-Âmil bölgesinden ulemâ getirerek çözüme kavuşturduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁵

Safevî Devleti'nin sınırları içinde daha önceki devletlerin idaresinde bulunmuş çok sayıda eyalet ve şehir vardı. Bu şehirlerin Safevî merkezi idaresine dâhil edilmesi ve işlerin yürütülmesi için oralara idareci tayini gerekmektedir. Oraların her türlü hukuk, eğitim, asayiş, vergi vs. gibi pratik ve uygulamayla ilgili sorunlarının da giderilmesi gerekmektedir. Bürokraside ve dini müesseselerde yetişmiş kadro eksikliği muhâcir ulemâyla kapatılacak, Safevî Devlet bürokrasisinde müftü, imam, müderris, kadılık vs. gibi birçok kademedeki görev alarak ve ülkenin Şîleştirilmesi faaliyetlerine öncülük edeceklerdir. Bu noktada devletin askeri, siyasi ve mali desteğine de mazhar olabilmişlerdir.¹⁴⁶

¹⁴² Adel Allouche, *Osmanlı-Safevi İlişkileri: Kökenleri Ve Gelişimi* (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 161-168; el-Muhâcir, *Hicre el-âmiliyye ilâ İran fî asrî's-Safevî*, 92.

¹⁴³ Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şîliğin seyri*, 257.

¹⁴⁴ Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları* (İstanbul: Emre Yayınları, 2008), 14.

¹⁴⁵ Browne Edward Granville, *A History of Persian Literature in Modern Times* (Cambridge: Cambridge At the University Press), 1959, 54-55.

¹⁴⁶ Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şîliğin Seyri*, 30.

Safevî Devleti'nin İsnâaşerfî Şîliğini kabul etmesiyle beraber kendi konumunu Şîf kitle içerisinde kabul ettirmesi gerekiyordu. Çünkü İmâmiyye Şîliğinde imamın nasıl olması gerektiği ve şartları gayet açıktır. Bunlar: İlahi tayin ve nesebi bağılıktır. Gaybet-i Suğra döneminde imamın naibi olarak düşünülen sefirler Ehl-i Beyte mensup olmamaları sebebiyle tayin söz konusu olmamıştır. Dört sefirden sonra da kimsenin imamlık iddiasında bulunamayacağı gayet açıktır.¹⁴⁷ Bu sebeple Safevî şahlarının imamlık iddiasında bulunmaları toplumda kabul görülmezdi. Bu durumun topluma izah edilmesi ve bir şekilde kabul ettirilmesi gerekiyordu. Göçle getirilen ulemâ ve Safevî şahları, imamlık tartışmalarını bir nevi yeniden açma girişiminde bulunmuşlardır. Davet edilen ulemânın Safevî otoritelerince problem olan imamlık meselesini çözebileceğine inanan şahlar, nihâyetinde bunu başarmışlar ve bu büyük bir sorunu hallederek kendilerini kabul ettirmişlerdir.

Davet edilen ve hicret eden âlimlerin rastgele gelmedikleri, hassaten seçilerek davet edildikleri dikkatten kaçırılmamalıdır. Ayrıca İran'da Âmilî âlimlerin rolü değerlendirilirken sadece göç eden âlimlerin sayıları değil, aynı zamanda onların konumu da önemli bir husustur. Muhakkik el-Kerekî'nin diğer âlimler üzerinde otorite sahibi olmasının yanı sıra imparatorluğun seçkin fakihî olarak kabul edilmiş olması gerçeği, sadece kişisel karizması veya Şah'la kurmuş olduğu ilişkiyle değil aynı zamanda onun kökeni ve ilmî birikimine duyulan hürmetle alakalı gözükmektedir.¹⁴⁸

Yeni kurulan Safevî Devleti için Kerekî ve benzerlerinin istihdamını değerli kılan yegâne unsur, İran'daki Şîf âlimlerin azlığı olmasa gerektir. Ali el-Kerekî ve onun gibi düşünüen âlimlerin en önemli özelliği fakihin dinî çerçeve içerisindeki rolü ve gâib imamın nâibi kabul edilmesi durumuydu. Fakihin içtihad metodunu uygulaması ve sahih aklî usulleri kullanarak kaynaklardan uygun sonuçları çıkarma yöntemleri, şüphesizki Safevî otoritesinin kendi meşrutiyetlerini sağlatması açısından önemliydi. Bu durumun isabetli oluşunu, Kerekî'nin eserlerinde hanedanın çıkarlarıyla örtüşen fetvalarında görebiliyoruz. Ona göre Müslümanlar, imamın gaybeti esnasında bile sultan adına haraç toplayabilecekleri gibi ondan pay da alabilirler; ayrıca onun yokluğunda Cuma namâzını da kılmalıdır. Bu görüşler Safevî idaresinin onaylanmasını ve meşrûlaştırılmasını sağlamış ve karşılığında Şah Tahmasb, Kerekî'yi imamın nâibi, müctehidlerin mührü ve şeriatın koruyucusu ilân etmiştir.¹⁴⁹

Muhâcir ulemanın, yönetime meşrûtiyet kazandırma açısından görev ve yetkilerinin oldukça genişletildiğini de bilmekteyiz. Ancak şu var ki toplumsal dönüşüm için kendilerine verilen makam ve mevkiler daha çok dini alanlarla sınırlı kalmıştır. Bürokrat makamlarına tam manasıyla ulaşamamış olan ulemâ bu anlamda mezhebî olarak toplumun evrilmesinde ve Safevî otoritesinin kabulü konusunda fayda sağlamıştır. Bu iddianın doğruluğunu ispat eder

¹⁴⁷ İrfan Abdulhamid Fettah, "İmâmiyye Şîa'sında Velâyet-i Fakih, Tarihi Arka Plan", çev. Seyit Bahcivan, *Marife*, 2 (Güz, 2009), 243-244.

¹⁴⁸ Devin J. Stewart, çev. Habip Kartaloğlu, "Safevî İran'a Âmilî Ulemânın Göçüne Dâir Notlar" *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 9/2 (2016), 276.

¹⁴⁹ Cengiz Kallek, "Şîa kamu maliyesi literatürü", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 11/23 (2001), 32.

nitelikte en önemli delil, Tahmasp'ın *Nâibü'l-Îmâm* ve *Hâtemü'l-Müçtehidîn* olarak nitelendirdiği el-Kerekî hakkında bir ferman yayınlamış olmasına rağmen onu bu göreve getirmemiş olmasıdır. Hatta Şah Tahmasp, el-Kerekî ile Sadr Emir Gıyâseddin arasında vukû bulan tartışmada¹⁵⁰ Sadr'ı azletmiş olduğu halde el-Kerekî'yi bu göreve getirmemiş ve Tahmasp, bu göreve el-Kerekî'nin Iraklı öğrencisi Nimetullah el-Hillî'yi (ö. 940/1533) tayin etmiştir.¹⁵¹

Sonuç olarak Cebel-i Âmil bölgesinden, Şii Arap âlimlerinin Safevî İran'a gelmelerinin İran'ın kültür, din ve siyasi tarihinde önemli katkıları olduğu birçok yazar tarafından dile getirilmiştir.¹⁵² Cebel-i Âmil bölgesinden göç eden ulemayla birlikte Ali el-Kerekî, toplumun Şiîleştilmesi yönünde otoritenin icraatlarını meşrulaştırıcı adımlar atmaktan geri durmamıştır. Tabii bu durum siyasî otoritenin lütuflarında mazhar olmak demektir. Büveyhîlerden sonra ilk defa bu şekilde bir konum elde eden Şiî ulemâ, bu statüsünü uzun yıllar kaybetmeyecektir. Özellikle Kerekî'nin, Şah'ın konumunu ve siyâset anlayışını meşrulaştırması karşılığında elde ettiği imtiyazlar, bunun en güzel delilidir. Ayrıca dinî ve sosyal bir grup ve devletin meşrutiyetini temin edici bir güç olarak ulemânın en önemli icraatlarından birisi, Şah'a taç girdirme merasimidir. Bu icraat Kerekî tarafından başlatılmıştır.¹⁵³ Ulemâya verilen imtiyazlar ve ulemânın da otoriteyi meşrulaştırması iktidar-ulema ilişkisinin karşılıklı olarak sürdürüldüğünü göstermektedir.

Bu süreçten sonra batıda Osmanlı Devleti'yle doğuda ise Özbeklerle amansız mücadele içinde olacak olan Safevî Devleti, mezhebi kimliğini İran toprakları üzerinde zorla benimsetmeye çalışacak ve bunu başaracaktır. Bu Şiîleştirme süreci göç yoluyla İran topraklarına davet edilen muhâcir ulemâ tarafından meşrulaştırılıp, halka benimsetilmeye çalışılacaktır.

2.2. Onikinci İmam'ın Gaybeti

Ali el-Kerekî'nin veya İснааşериyye'nin dinî ve siyâsi düşüncesinin konu edildiği bir yerde gaybet meselesinden söz edilmemesi mümkün değildir. On birinci İmam'ın vefat etmesi ve oğlunun da gaybete gittiği düşüncesi¹⁵⁴ Şiî İmâmiyye inancının her yönünü etkilemeyi başarmıştır. Gaybet inancı üzerine inşâ edilen bir fıkıh ortaya çıkmıştır. Ancak sosyal ve siyâsi olayların değişmesiyle birlikte gaybet üzerine inşâ edilen bu fıkıh ister istemez fakihler tarafından güncellenecektir. Bu sebeple biz burada ilk önce gaybet düşüncesi hakkında ilk dönem yazarlarının eserlerindeki bazı rivâyetlerden yola çıkarak bu durumun Şiî düşüncede fikhî ibadetlere yansımaları değerlendirmeye çalışacağız.

¹⁵⁰ Şah Tahmasb, *Şah Tahmasb-ı Safevî Tezkire*, çev. Hicabi Kırlangıç, 2. Baskı (Ankara: Atlas Kitap, 2015), 29.

¹⁵¹ Rumlu, *Ahsenü't-tevârîh*, 293, 307.

¹⁵² el-Muhâcir, *el-Hicre el-Âmiliyye ilâ İran fî Asrı's-Safevî*, 36.

¹⁵³ Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 109.

¹⁵⁴ Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) 225-226.

2.2.1. Gaybet Düşüncesinin Temellendirilmesi

Gaybet kelimesi sözlükte, “insan bilgisinin dışında kalmak, duyularla algılanamamak, gizlenmek” anlamına gelen “ğabe” kökünden isim olup “kaybolma, gizlenme” manasındadır.¹⁵⁵ Kavramın kullanılışı İslâm dininin öncesine dayanarak, bazı peygamber veya kişilerin bir süre gözden kaybolmalarını ifade eder.¹⁵⁶ İmâmiyye mezhebinde on ikinci imamın kaybolmasını ifade etmektedir.¹⁵⁷ Bu kavramı bünyesine kabul edip imamlarına nispet eden bazı Şîf mezhepleri, imamları için değişmez bir unsur ve bazı imamlarının gaybeti anlayışını inanç haline getirmişlerdir.

Hz. Ali zamanında İslâm Devleti'nin başkenti yapılan Kûfe, Müslümanlar açısından önemli bir yer olmuştur. Burası hem çok göç alması hem de Hz. Ali'nin tarafını tutarak muhalefetin merkezi haline gelmesi dolayısıyla mezhebî oluşumlara müsait bir zemin haline gelmiştir. Arap ve Pers toplumunun iç içe olduğu bu durum Perslerin geçmiş kültürlerinden taşıdıkları birtakım inançlarla bütünleşmiş ve Hz. Ali taraftarlarının yaşadıkları hayal kırıklıklarının da dâhil olması sonucunda iç içe yaşadıkları toplulukların geçmişten getirdikleri yorumlar, hâlihazırdaki Şia içerisinde olan gaybet, vasilik, rec'at, bedâ, takıyye gibi oluşumların temel sebebi olmuştur.¹⁵⁸

Kûfe ve çevresinde ilk olarak başlayan bu düşünceler, zamanın içerisinde Kum ve Bağdat merkezli şehirler oluşturmaya başlamıştır. Şîf düşünce birikimi sosyal ve siyâsî olaylar sebebiyle buralara taşınarak gelişme imkânı bulmuştur. Kum şehri III. Yüzyıldan itibaren Kûfe şehrinin yerine alarak Şîf düşüncesinin ana merkezi haline gelmiştir.¹⁵⁹ Burada Kuleynî ve İbn Bâbaveyh el-Kummî gibi önemli hadisçilerin yaptıkları çalışmalar ve özellikle gaybet hakkındaki rivâyetleri Şîf-İmâmi düşünce içerisinde önemli gelişmelere sebep olmuştur.¹⁶⁰

İtikâdi kırılmaların yaşanmaya başladığı hicri dördüncü asırdan sonra gerçekleşen siyâsî olaylar sonraki dönemleri derinden etkilemiştir. Beşerî oluşumların değişkenlik arz etmesiyle¹⁶¹ gelişen bütün olayların fikir olarak yansıması bu dönemde müşâhede edilebilir. Bu çalkantılı durum büyük-küçük günah, iman-amel gibi kökü geçmişten günümüze kadar birçok problemin temel sebebi olmayı başarmıştır. Mezheplerin oluşumuna zemin hazırlamış, ayrılık ve farklılaşmayı Müslüman toplum üzerinde somutlaştırmıştır.¹⁶²

¹⁵⁵ İbni Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 5/3321; Avni İlhan, “Gaybet” *Tdv İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Nisan 2022), 13/410-412; Ethem Ruhi Fığlalı, “Gâib” (Erişim 13 Şubat 2022), 13, 292; Detaylı bilgi için bkz, Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç ve On İkinci İmam El-Mehdî*, 28; Hakyemez, *İmâmiyye Şiası ve Temel Kavramları*, 57.

¹⁵⁶ İlhan, “Gaybet”, 13/410-412.

¹⁵⁷ Crow S. Douglas, “Gaybah”, *Encyclopedia of Religion*, V (New York: 1987) 540-541.

¹⁵⁸ Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç ve Gaib On İki İmam el-Mehdi*, 40.

¹⁵⁹ Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç ve Gaib On İki İmam el-Mehdi*, 41.

¹⁶⁰ Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanç ve Gaib On İki İmam el-Mehdi*, 40.

¹⁶¹ Habip Demir, “Çağdaş Şîf Düşüncesinde İlk İslah Çabaları: Şeyh Hâdî Necmâbâdî (1834-1902)”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Güz, 2019), 517-545.

¹⁶² Hasan Onat, “İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği” *İlahiyat Akademi Dergisi*, 6 (Temmuz 2017), 13.

Şîî İmâmiyye mezhebini diğer mezheplerden ayıran temel husus, imâmet anlayışıdır. İmâmiyye'ye göre, Hz. Peygamber'in vefatından sonra genişleyen Müslüman coğrafyası ve değişen şartlar içerisinde dini yeniden yorumlama görevi, Allah tarafından kendisine verilmiş hatadan korunmuş masum imama aittir. Yeryüzü bir an bile bu durumdan mahrum kalmaz.¹⁶³ İmâmiyye mezhebi için imâmet ilahi bir mevki ve Allah tarafından verilen görevdir. Dinin en önemli esaslarından biridir.¹⁶⁴ İmâmiyye içerisinde yerleşmiş bu akîde, imamların ölümlerinden sonra Şîî kitle içerisinde ihtilaflara sebebiyet vermiştir. Her imam öldüğünde yerine geçecek ismin tartışmaya sebep olması Şîîler tarafından farklı yorumlamalara sebep olmuştur.¹⁶⁵

Şîî tarihine bakıldığında, parçalanmaların sebebinin hep imamların ölümleriyle başladığı görülür. İmamların ölümü neticesinde Şîî toplum bunu kabul etmekte zorlanmış ve imamların ölmediği, gaybete gittiği gibi inanışları kabul ederek kendilerini bir şekilde teselli etmeye çalışmışlardır.¹⁶⁶

Gaybet düşüncesinin İmâmiyye mezhebi tarafından kabul edilmesi ve itikâdî bir meseleye dönüşme sürecinin temelinde, Hasan el-Askerî'nin geride bir halef bırakmadan beklenmedik bir şekilde vefat etmesi yatmaktadır.¹⁶⁷ Bir kısım topluluk, imamın kendi yerine halef bırakmadan ölemeyeceğini, imamın gaybete gittiğini, diğer bir grup da yerine oğlunun veya kardeşlerinden birinin geçeceği görüşünü benimseyerek bu bunalıma çare aramıştır.¹⁶⁸

Hasan el-Askerî'nin vefatıyla beraber başlayan gaybet sürecinin İmâmî düşünce üzerinde itikâd şekline dönüşmesi tam iki asır sürecektir. Bu iki asırlık süreç içerisinde küçük gaybet dönemi dediğimiz zaman diliminde gâib olan onikinci imam sefirler aracılığıyla Şîî toplumla irtibatını sürdürecektir ve kendisinden geldiği ifade edilen mektuplar Şîî topluluklar arasında yönlendirecektir. Nihâyetinde gâib imam bu ilişkiye de bütünüyle son vermeye karar vererek kim kendisinden haber aldığını söylerse o kişinin yalancı olduğunu ifade ederek kendisini bütünüyle soyutlamaya karar verecektir. Bu süreçten sonra büyük gaybet dönemi başlar.¹⁶⁹

Gaybet inancı İmâmiyye içerisinde dördüncü asrın başında tam şeklini almıştır.¹⁷⁰ Bu dönem ve öncesinde Şîî müellifler tarafından gaybet inancıyla alakalı rivayetler eserlerde ifade edilmiş ve gaybet düşüncesinin temelde ne olduğu ve nasıl olması gerektiğine dair bütün meseleler bu rivâyetler üzerine binâ edilmiştir. Bunun sebebi ise imâmetin ortaya çıkardığı

¹⁶³ Ethem Ruhi Fırlalı, *İmamiyye Şiası*, 209-217.

¹⁶⁴ Şeyh Sâdûk, *İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, tahk. Isam Seyyid, (Beyrut: Daru'l Müfid, 1993), 89.

¹⁶⁵ Ebu'l Feth Tâceddîn Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustaf Öz. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 162, 164-165.

¹⁶⁶ Bu konu hakkında bkz. Nâşi el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, (Beyrut: 1971), 26.

¹⁶⁷ Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi*, 84.

¹⁶⁸ Bu konu hakkında bkz. Nevbahti, *Fırakü's Şia*, 90-93.

¹⁶⁹ Heinz Halm, *Şiiler*, çev. Muhammed Mertek (İstanbul: Runik Kitap, 2020), 28.

¹⁷⁰ Uyar, *Ahbârilik*, 42.

birtakım ihtilafları ortadan kaldırmaktır. Gaybet düşüncesiyle alakalı birçok eser te'lif edilmiştir. Ancak bunların birçoğu günümüze ulaşmamıştır. Ahbardan rivayet ettikleri hadisler ile gaybet düşüncesini olgunlaşmasını sağlayan önemli şahsiyetlerden ilki Kuleynî'dir (ö. 329/940). *el-Kâfi fi İlmi'd-dîn* adlı eseri olan Kuleynî, on ikinci imamın gaybete gitmesi hakkındaki rivayetleri gündeme getiren ilk Şîf müelliflerindedir.¹⁷¹ Kendi zamanında ve sonrasında Şia'nın yüz akı veya Şia'nın şeyhi gibi taltiflerle nitelendirilen Kuleynî aynı zamanda pek çok talebe de yetiştirmiştir.¹⁷²

Kuleynî *el-Kâfi* adlı eserinde kendisinden önce rivâyet edilen hadislere dayanarak gaybet konusunu temellendirmeye çalışmıştır. Eserinin *fi'l-gaybe*¹⁷³ babında gaybet hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Uzun ve kısa gaybet dönemiyle alakalı bir rivayete yer vererek kendise de imamın kısa gaybette olduğu fikrini dile getirmiştir.¹⁷⁴ Buradaki uzun ve kısadan maksat imamın dönüşüyle alakalıdır.

Kuleynî'nin eserinde, imamlar hakkında ilk döneme ait bazı fikirsel tartışmalara dâir bilgiler bulmaktayız. Örneğin Şîf gruplar arasında görüş ayrılıklarına sebep olan özellikle Keysâniyye ve İsmailiyye arasında imametin kardeşten kardeşe geçme durumunu öne sürenlere karşılık, aynı anda iki imamın olamayacağı fikri savunulmaktadır.¹⁷⁵ Gaybet anlayışının oluşmasının temellerini atan Kuleynî'nin bu eserinde gaybet hakkında otuz bir rivayet verilmiştir.¹⁷⁶ İmamların yerine geçecek başka bir imam bırakmadan ölmeyeceği¹⁷⁷, ayrıca yeryüzünün bir an bile hüccetsiz kalamayacağı ile alakalı rivayetleri eserinde görmek mümkündür.¹⁷⁸

Gaybetle ilgili tartışmalar Kuleynî'nin öğrencisi Nu'mânî'nin (ö.360/971) eserinde "muammerûn" anlayışına göre rivayetler üretilmesine sebep olmuştur. Buna göre "İmam her ne kadar uzun ömürlü olsa da yeryüzünde hayatta olup gizli kalabilir"¹⁷⁹ şeklindedir. Bu durum izahı olarak da Hızır ve İlyas gibi uzun müddet yaşamış insanlarla örneklendirilir.¹⁸⁰ Nu'mânî'nin gaybet konusuna aklî izâh getirme çabalarından biri de Kur'an'da anlatılan Hz. Musa kıssalarıyla temellendirilen bu durumun aklın kavraması önünde bir engel olmadığı yönündeki açıklamalardır.

Gaybetin uzamasıyla beraber bu durumu izah etme çabaları eserine yansımıştır. Örneğin Câfer es-Sâdık ile alakalı bir rivâyet vererek Kâim'in kendisi, soyunun devamı olup Hz.

¹⁷¹ Heinz Halm, *Shi'ism*, (Edinburg: University Press, 2004), 41.

¹⁷² Ebü'l Abbas Ahmed b. Ali Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (Kum: Müessetü'l Neşri'l İslâmiyyin,1407), 292.

¹⁷³ Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/144.

¹⁷⁴ Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/151.

¹⁷⁵ Kuleynî, *el-Kâfi*, 2/105.

¹⁷⁶ Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/144-169.

¹⁷⁷ Kuleynî, *el-Kâfi*, 2/24.

¹⁷⁸ Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/251; Nevbahtî, *Firâku'ş-Şia*, 109; Şeyh Sâduk, *Kemâlü'd-dîn ve Temêmu'n ni'me*, 207.

¹⁷⁹ Ethem Ruhi Fıçlalı, "İsnâaşeriyye" *Tdv İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Haziran 2022), 23/142-147.

¹⁸⁰ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 234.

İbrahim'in yaşadığı kadar ömrünün olması yani 120 yaşına kadar yaşayacak olması, sonrasında 32 yaşında bir olarak ortaya çıkacağını¹⁸¹ ifade ederek hocası Kuleynî gibi¹⁸² gaybeti zaman dilimiyle sınırlamıştır. Bu açıklamalar, gaybet düşüncesinin Nu'mânî tarafından yeni bir düzleme çekildiğinin ifadesidir. Çünkü sınırlı zaman dilimleri nihâyetinde geliyor ve Şîî toplum içerisinde şaşkınlık ve umutsuzluk durumlarını çıkartıyordu.

Gaybet konusu hakkında eserinde rivayetlere yer veren bir diğer isim Şeyh Sadûk'tur (ö.381/991). Şeyh Sadûk, gaybetin akla ters düşmeyen bir olgu olduğu hakkında açıklamalarıyla gaybeti temellendirmiş ve onun aslında yokluk olmadığını ifade etmiştir. İmam gizlenmiş olsa da yine imamdır diyerek bunu Hz. Peygamber'in mağarada gizlenme olayıyla irtibatlandırmıştır.¹⁸³

Şeyh Sâduk, insanların Hz. Peygamberin yokluğunda da onun kurallarına uyduklarını ve İmamın durumunun da bu şekilde olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁴ Ayrıca Kâim'i beklemenin ne kadar faziletli bir durum olduğunu, onun gün gelip ortaya çıkacağını eserinde "bizim şiamızın amellerinin en efdâl olanı Mehdî'nin zuhurunu beklemeleridir"¹⁸⁵ diyerek açıklamıştır.

Gaybet konusu Şeyh Müfid (ö.413/1022) tarafından da ele alınarak akli izahlar getirilmeye çalışılmıştır.¹⁸⁶ Mutezile'nin akılcı metodundan faydalanan Müfid'in, biri uzun diğeri kısa iki gaybet anlayışıyla, henüz şekillenmekte olan gaybet inancının çehresi genel itibarıyla şekillenmiştir. Kısa gaybet dönemi sefirler ile bitmiştir. Uzun gaybet ise imamın kılıcıyla zuhur edeceği zamanı beklemektedir.

Şeyh Müfid'in eserinde, gaybet halindeki imamın görevlerinin yönetici ve emirler tarafından üstlenildiğini açıkça dile getirilmiştir.¹⁸⁷ Ayrıca ilk defa öne sürülen haddlerin ve ahkâmın uygulanması, Şia içerisinde yeni bir dönem olarak değerlendirilebilir.¹⁸⁸ Aynı görüşleri Şerif Murtazâ da (ö.436-1044) eserinde dile getirmiştir.¹⁸⁹ Tûsî'nin (ö.460/1067) eserinde ise imamların olmadıkları dönemlerde fakihlerin imamların fikhî hükümlerini üstlenecekleri¹⁹⁰ açık bir şekilde dile getirilerek gaybet anlayışında nihâi çerçeve çizilmiştir. Bundan sonraki süreç içerisinde ulemânın yorum ve görüşleri, Şîî fıkhi için çıkmazdan kurtuluş olmuştur.

¹⁸¹ Nu'mânî, *Kitâbu'l-Gaybe*, 189.

¹⁸² Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/151.

¹⁸³ Şeyh Sâduk, *Kemâlü'd-dîn ve Temêmu'n ni'me*, 48-49, 61-62.

¹⁸⁴ Şeyh Sâduk, *Kemâlü'd-dîn ve Temêmu'n ni'me*, 87-88.

¹⁸⁵ Şeyh Sâduk, *Kemâlü'd-dîn ve Temêmu'n ni'me*, 337,

¹⁸⁶ Detaylı bilgi için bkz. Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mânî el-Ukberi el-Bağdâdî Şeyh Müfid, *el-İrşad fî Marifeti Hucecillahi Â'la'l-İbad* (Beyrut: Müessesetü'l-Âli Beyt li-ihyâ-i Turas, 1429/2008), 1/367,368-369.

¹⁸⁷ Şeyh Müfid, *el-Mesâilü'l-aşere fi'l-gaybe*, nşr. Fâris el-Hasûn. (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993), 104-105-106.

¹⁸⁸ Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usûliliğın Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 399.

¹⁸⁹ Ebu'l Kasım Ali b. Hüseyin el-Mûsevî Şerif Murtaza, *el-Mukni' fi'l-gaybe*, neşr. M. Ali el-Hekim (Kum: Müessesetü Âli'l Beyt, 1416-1995), 58.

¹⁹⁰ Tûsî, *Kitâbü'l-gaybe*, 85-100.

Ulemâ bu şekilde kendisine yer edinmiş ve bu konumunu uzun yıllar boyunca muhafaza ederek sonucunda zafere ulaşmıştır.

Rivâyet merkezli şekliyle oluşan gaybet inancı, mutlaka dış sosyal olaylar sebebiyle de oluşum göstermiştir. Başka din ve fikirlerin birbirini etkilemesi ve kültürel zenginlikler gaybet fikrinin oluşum sürecinde oldukça etkili olduğu da göz ardı edilmemelidir.¹⁹¹

2.2.2. Gaybet Döneminin Fıkha Etkisi

On Birinci İmam'ın vefat etmesi ve devamındaki yaklaşık ilk dört asır Şiîler için sıkıntılı bir süreç olmuştur. Gerek siyâsi baskılar gerek sosyal olayların genellikle aleyhlerine gelişmiş olması ve gaybet meselelerinde etkisiyle birlikte kendilerine ait rivâyetlerin gölgesinde bir fıkıh inşâ etmişlerdir.

Hasan el-Askerî'nin ölümüyle (ö. 260/873) beraber imamın topluma müdahalesi kesilmiş toplum lidersiz kalmıştır. Ebu Sehl İsmail b. Ali Nevbahti (ö.311/924) ve İbn Kıbbe er-Râzî (ö.310/922?) gibi ilk İmâmi âlimler bu durumun normal olduğunu Hz. Peygamber'in de bazen kısa süreli gaybete gittiği ve hükümlerin geçerliliğini etkilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁹²

Gaybet problemiyle karşılaşılmaya başlandıktan sonraki süreç, Şiî toplum içerisinde yeni oluşumlara sebep olmuştur. Bu dönemde parçalanmış ve birçok siyâsi ve sosyal problemle uğraşan Şiîler, hâkim Ahbârî zihniyet tarafından bir araya getirilme çabası içindeydiler. Gaybet üzerine birçok yorum yapılmış ve bunun sonucunda parçalanmış olan Şiî kitleler Kuleynî İbn Bâbaveyh gibi Şiî müelliflerin rivâyetleriyle bir araya getirilmeye çalışılıyordu. Örneğin Kuleynî (ö.329/941) eserinde "imamınız zamanınızda bir süre kaybolacak ve siz bununla, bir kısmı öldüğünü ifade ederek, bir kısmı öldürüldüğünü, bazıları da bir vadide diyeceklerdir; denizin dalgaları içinde yalpaladığı gemiler gibi bir sağa bir sola gideceksiniz"¹⁹³ rivâyetleriyle bu durumun normal olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Bu tür rivâyetler Hicri üçüncü asırda hâkim olan Ahbârî düşünce tarafından, Şiî toplum için masum imamın rivâyet ettikleriyle oluşan bir Şiî fıkıh oluşturmanın temelleri sayılabilir.

Gaybetle birlikte imâmet anlayışı üzerine inşa edilen fıkıh anlayışı ve bu anlamda farklılaşmalar mezhep içerisinde zengin yorumlara sebep olmuştur. İlk Şiî müelliflerinden olan Seffar el-Kummî¹⁹⁴ (ö.290/902) ve Kuleynî gibi hadis yazarlarının eserlerinde imamet inancının nasıl olması gerektiğinin cevaplarını bulmaktayız.¹⁹⁵ İmamlardan nakledilen rivâyetlerde "masum imam" vurgusu öne çıkartılarak yeni bir nass şekli ortaya çıkartılmış ve

¹⁹¹ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 234.

¹⁹² Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve Temémü'n ni'me*, 85, 90-91.

¹⁹³ Kuleynî, *Kâfî*, 2/136.

¹⁹⁴ Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan Seffâr el- Kummî, *Besâiru'd-derecâti'l-kübra*, neşr. Mirza Muhsin, (Tahran: 1954), 58-63, 68, 76-78, 81-84, 162-170, 214-216, 222-224, 251-253, 254-255, 320- 322.

¹⁹⁵ Hakyemez, *Şiî İmâmiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmâmet*, 17.

toplum içerisindeki düşünce tarzı da değişmiştir.¹⁹⁶ İmâmet düşüncesinin kabul edilmesinin farz olarak nitelenmesiyle¹⁹⁷ ve imamın da söylediklerinin Allah tarafından bizzat söylenmesi yani imamların da zannıyla değil yakînî olarak konuşmaları imam rivayetlerini nas yerine koymayı gerektirmekteydi. Bu durumda ilk dönem Ahbârî fakihlerinden Kuleynî, Şeyh Sâduk gibilerin eserlerinde rivâyet ettikleri hadisler Şîî fıkhnın çerçevesini belirlemiştir. İmamın dâhil olması gereken ibadet çevresinde bir fıkhn oluşmuştur.

Kum merkezli Şîî fakihleri Ahbardan gelen rivayetler ekseninde oluşturdukları bu fıkhn anlayışının zamanla meseleleri çözümede yetersiz kaldığı görülmüştür. Çünkü ahbârdan gelen rivâyet eksenli fıkhn anlayışı neredeyse her türlü fikhî ibâdet için İmam'ın olması veya ortaya çıkacağı günün beklenmesini telkin ediyordu. Böylelikle Usûlî ulemanın ahbârdan gelen rivâyetleri tahlil etmeye başlaması *Kütübü Erba'a*'daki bazı rivâyetlerin sahih olmadıklarını ifade etmeleri üzerine gelişmiş olabilir. Gaybete giden imamın bu anlamda devlet tarafından icra edilmesi gereken ibadetlerin yapılamamasına sebep olan rivayetlerin de nakledilmesi Şîî fikhinin gelişim sürecini olumsuz etkilemiştir.

Ahbardan gelen rivâyetler ekseninde oluşan fıkhn, devlet kurma veya siyâsi bir egemenlik için verilmesi gereken gayreti durağanlaştırmıştır. Nitekim rivâyetlerde devlet kurma hakkının imama ait olduğu ifade edilmektedir. Bu durumda devlet kurmanın caiz olup olmadığı veya var olan devlete isyan etme gibi hususların belirsiz olduğunu görmekteyiz. Böylelikle gaybet olgusuna ve intizar nazariyesine inanmış olan mütekelimler tarafından bu dönemde devlet kurma işi, bu görevin asıl sahibi olan Mehdi'nin gelmesine bağlamıştır. Bu nedenle de birçok fikhî hükmün icrâ edilemeyeceğine dair bir tavır gelişmiştir.¹⁹⁸ Büveyhîler döneminde Şîî fikirler desteklenmesine rağmen, Şîî âlimlerin bu nazariyeye sıkı bir şekilde bağlandıklarını ve eserlerinde bu rivâyetlere yer verdiklerini görüyoruz. Örneğin Nu'mânî, *el-Gaybe* adlı eserinde naklettiği "vasiyet ve imâmet, Allah Teâla'nın vermesiyle gerçekleşir. İnsanların seçimine bağlı bir durum değildir. Bu durumun aksine hareket edenler, cehennem ateşine girecek zâlimler ve münafıklar konumundadırlar"¹⁹⁹ şeklindeki rivâyet, durumun kelamcılar açısından nasıl değerlendirildiğini göstermektedir.

Fikhî ibadetlere gelince, örneğin cuma namazı meselesi hakkında imamın kendisinin olması veya nâibinin olması şartı da ulemâ arasında ihtilaf konusu olmuştur. Kendisinin olması gerektiğini şart koşanlara göre gaybet döneminde cuma namazı farz değildir. İmamın ortaya çıkıp bu namazı kaldırması gerekmektedir. Diğer bir örnek, zekât ve humus için de geçerlidir. Zekât ve humusu toplamak gâib olan imama aittir. Ancak İmam'ın ortada olmaması, bunun

¹⁹⁶ Hakyemez, *Şîî İmâmiyye Fikhinin Teşekkül Süreci ve İmâmet*, 17-18.

¹⁹⁷ Mehmet Ümit, "Usûlü'd-dîne İlişkin İlk Zeydî Metinler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11 (Ocak 2007), 82-84.

¹⁹⁸ el-Kâtip, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 339-340.

¹⁹⁹ Nu'mânî, *el-Gaybe*, 57.

nasıl ve ne şekilde uygulanacağını ulemâ arasında ihtilaf konusu haline gelmesine sebebiyet vermiştir.²⁰⁰

Gaybet fikrine Şîî mütekellimler tarafından sıkı sıkıya bağlı kalınması yani takiyye ve intizar nazariyesindeki tutuculuk, beklenen mehdi yerine adil bir fakihin geçmesini de kabullenmiyordu. Çünkü bu mütekellimler içtihad, kıyas veya bunun haricindeki her türlü bilgi edinme yolunu reddetmişler ve Ehl-i Beyt kanalıyla gelen bir bilgiyi zorunlu görmüşlerdir.²⁰¹

Şîî mütekellimlerin ihtilafları bu şekilde Safevî dönemi ve sonrasında devam etmiştir. Safevî Devletinin aklî istidlal metodlarını kullanarak hüküm çıkaran Usûlî ulemâyâ arka çıkması bu anlamda zaman zaman ahbâra bağlı ulemânın eleştirilerine sebep olmuştur. Örneğin Muhammed Emin el-Esterebâdi (ö.1036/1626), “en bilgin âlimlerden olan iki Sadûk ile Kuleynî gibi kadim ahbârî âlimlerimizin eserlerinde verdikleri rivâyetler gösteriyor ki içtihad ve taklit haramdır ve Ehl-i Beytin emriyle yazılmış olan rivâyetlere bağlanmak vaciptir”²⁰² ifadeleriyle Safevî dönemi Usûlî ulemaya en çok eleştiri yapan fakihlerden birisidir.

2.3 Usûlîler ve Ahbâriler

Îmâmiyye mezhebini diğer Şîî mezheplerden ayıran en temel özellik imamet inancıdır. Gaybette olan imamın bir gün geri geleceği konusu, onun üzerinde olan bütün görevlerin askıya alınıp beklenmesini gerektirmekteydi. İmamın mutlak otorite olduğu İmâmiyye toplumunda gaybet sonrası için fikrî mülâhazalar başlamış bir kısım onun mutlak otoritesini kabul etmiş bir grup da vazifelerinin nasıl ve ne şekilde idâre edileceğini tartışmaya başlamıştır.²⁰³ Bu duruma bağlı olarak gaybetle (260-874) beraber toplum içersinde değişen sosyal yapılar, çeşitlenen siyâsi ve itikâdi anlayışlar imam anlayışının tekraren yapılandırılmasını gerektirmekteydi. Bunun neticesinde Şîî İmâmî anlayış içersinde itikâdî ve pratik hayatta fikhî olaylar karşısında çözüm üretmek için iki çizgi oluşmaya başlamıştır. Bunlar, Usûlîlik ve Ahbârilik anlayışlarıdır.

260-328 arasındaki yaklaşık 68 yıllık süreç içersinde Şîî toplum, imam ile sefirleri aracılığıyla bir şekilde görüşme sağlıyordu. İmamın kendilerini yönlendirdiği bu dönemde ortaya fazla otorite problemi çıkmıyordu. Ancak Küçük Gaybet’in sonra ermesiyle (328/940) imamın toplumdaki soyutlanması birçok problemin başlangıcı olarak kabul edilebilir. Şîîlerin bu dönemde, İslâm dünyasında kısmen belli başlı noktalara egemen olması, ilmî ve fikrî sahada varlıklarını göstermelerine sebep olmuştur.

²⁰⁰ el-Kâtip, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 380.

²⁰¹ el-Kâtip, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 347.

²⁰² Muhammed Emîn el-Esterebâdî, *Fevâidu'l-Medeniyye ve Şevêhidü'l Mekkiyye*. tahk. Şeyh Rahmetullah Rahmetî Erâkî. (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1424/2003), 91.

²⁰³ Halil İbrahim Bulut, *Şiada usulîliğin doğuşu ve Şeyh Müfîd* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 7.

Sünnî anlayışın baskı altına alınıp Şîî kitlelerin siyasi gücü kendi yanlarında ilk hissettikleri devlet Büveyhî Devleti'dir. Büveyhîlerin Abbasî otoritesini yönetimleri altına aldıkları zamana kadar Şîî kitle içerisinde hâkim görüş, Ahbârîlik düşüncesidir. Ancak rivâyet gölgesinde oluşan fıkıh, Büveyhî Devleti'nin sorgulanmasını gerektirmekteydi. Çünkü Şîî mütekellimler tarafından rivâyetlerinde siyâsî bir devlet kurmanın ancak imama ait olduğu bahsi açık şekilde ifade edilmekteydi.²⁰⁴ Bu durum İmâmiyye Şîîsî içerisinde Büveyhîler zamanında (334-447/945-1055) başlayan usûl tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Kökleri geçmişte olan Ahbârîlik ve Usûlîlik olarak ifade edilen ekollerin çizgileri böylelikle çizilmeye başlamış ve Şîî düşünce içerisinde bu belirginlik bundan sonraki süreçte daha da netleşmiştir. Ahbâr merkezli fıkıh sorgulanmaya ve tartışılmaya başlanmıştır.

Büveyhî Devleti'nin zayıflamasıyla birlikte Abbasî halifesi, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'i Bağdat'a davet etmiştir. Tuğrul Bey 447/1055 yılında Bağdat'a gelerek oradaki Büveyhî iktidarını sona erdirmiştir.²⁰⁵ Bu durum Sünnîliğin güç kazanarak Şîîliğin duraklamasına sebep olmuştur. Bu süreç yaklaşık iki asır devam edecek ve Şîî birikimin başta Hille ve Necef'e taşınmasına sebep olacaktır. Bundan sonra hâkim olan Ahbârî zihniyet karşısında Hille merkezli Usûlîlik anlayışı sistematize olmaya başlayacaktır.

Gaybet süresinin uzamasıyla birlikte Ahbârî anlayışın sorun çözmede yetersiz kalması sonucunda, akılcı bir yol takip edilip Kurân-ı Kerim, Hadis ve Ahbâra bağlı kalınarak toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek ilkeler çıkarılması gerektiğini savunan bazı âlimler ortaya çıkmıştır. İşte bu ikinci grup, temellerinin daha önce olduğu ve Şeyh Müfid tarafından sistematize edilen "Usûlîlik" olarak adlandırılacak olan anlayıştır. Böylece Usûlîlik, İmâmiyye Şîîsî geleneğinde dini hükümlerin akli istidlâl yoluyla elde edilebileceğini savunan bir ekol olarak ortaya çıkmış ve tarihteki yerini almıştır.²⁰⁶

Şeyh Müfid,²⁰⁷ Şerif Murtaza ve Tûsî çizgisi, Usûlî düşüncenin fikir önderlerinden olan ve Ahbârî düşüncesinin hâkim olduğu 4. Asrın sonlarına kadar Usûlî düşüncenin "Kadimeyn" olarak isimlendirdiği İbn Ebi Akil ve İbn Cüneyd'e dayanmaktadır.²⁰⁸ Her ikisinin ortak özelliği fikhî meselelerde akıl delilinden yararlanmasıdır. İbn Cüneyd'in *el-Mütemessik bi Habli Âli'r-Resûl* adlı bir eseri olduğu da rivayetlerde geçmektedir.²⁰⁹ İmamların ahbârına karşı aldığı tutumla dikkat çeken Cüneyd sıhhati kesin olmayan hadislerle amel ettiği rivayet edilmesiyle beraber, nassın zahiriyle yetinmemiş eşbâh ve nezâiri de dikkate almıştır.²¹⁰ Bu

²⁰⁴ es-Saffâr, *Besâirü'd-derecât*, 63-65; Şerif el-Murtaza, *Mes'ele fi'l-'amel me'a's-sultân*, Resâilü's-Şerif el-Murtaza, thk. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Dârü'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1405/1984), 2/89-97.

²⁰⁵ Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *Tdv İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Temmuz 2022), 6/496-500.

²⁰⁶ Ramazan Tarık, "Şî'a'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 7/1 (Bahar, 2014), 251-259.

²⁰⁷ Bahrânî, *Lü'lüetü'l Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcimi'r-Ricâl*, neşr. Muhammed Sâdık, 340-341-342.

²⁰⁸ Seyyid Hasan Sadr, *Te'sisü's-Şî'a li Fünûni'l-İslâm* (Bağdat: Şirketü'l-âlemi li'l-Metbûâtî, 2016), 303.

²⁰⁹ Âmilî, *Emelül'l-Âmil*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, 2/68.

²¹⁰ Sadr, *Te'sisü's-Şî'a li Fünûni'l-İslâm*, 302.

sebeble de Usûlî ulemâ tarafından sonraki zamanlarda eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak fikhî hükümlerinde istidlâl metodunu kullanması sebebiyle Usûlî düşüncenin temeli bu kişilerle oluşmuştur denilebilir.

Usûlî düşüncenin Ahbârilik karşısında gelişim göstermesi Moğolların bu coğrafyada etkin olduğu ve bölgede İlhanlılar devletiyle bir güç haline dönüştüğü dönemde (1256-1353) gerçekleşmeye başlamıştır. Şîî birikimin Bağdat'tan Hille'ye taşınması ve Şîî ulemânın Moğol idarecileriyle iyi geçinmesi Şîî çevreler için zenginliğin korunması ve devamı niteliğindedir. Bu süreçte, İbn İdris Hillî (ö.598/1202), Muhakkık Hillî (ö.676/1277) ve Allâme Hillî (ö.726/1325) başta olmak üzere çok sayıda Usûlî Şîî âlim yetişmiştir.²¹¹ Hille merkezlerine göç eden âlimlerle beraber Bağdat merkezli birikim, ulemâ tarafından buralara taşınmış ve yeni merkez Hille olmuştur. Hille okulu ya da Hille merkezli fakihler denilince akla Muhakkık Hillî ve Allâme Hillî'nin temelini oluşturduğu bu eğitim kurumu bir ekol halini alacak ve ilerleyen süreçte Ahbârî ve Usûlî ekollerinin çatışma zemini için yeterli malzemeyi oluşturacaktır.²¹²

Hicri beşinci asra kadar, imamların mutlak otoritesine bağlı kalmayı ve onların kanalıyla gelen sözlü veya yazılı rivayetleri merkeze alan²¹³ Ahbârî düşüncede akıl, fikhî istinbat metodlarından delil çıkarmak için yetersiz kabul edilirken²¹⁴ bunun karşısında Şeyh Müfid ve hocaları olan İbn Ebû Akîl ve İbn Cüneyd, akılla birlikte içtihad metodunu kullanarak temel çatışma zemini hazırlamış oluyordu. Akıl ve içtihad metodlarının kullanımında farklılık arz etmesiyle beraber Ahbârilik,²¹⁵ imamların otoritesine kesin bağlılık esasından hareket ederek onlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivayetlerin akâid ve fıkıh alanlarında tek kaynak olduğunu ifade etmektedir.²¹⁶ Geri kalan bütün fikhî meselelerde bu temeller üzerine bina edilecek ve tartışmanın çıkış noktası bu konular olacaktır.

Şîî-İmâmî geleneği temsil eden düşünce ekolleri olan Ahbârî ve Usûlî anlayışın, belirli bir olayla bağlantılı olarak ortaya çıktıklarını söylemek zordur. Zîra bu tür anlayışların ortaya çıkışında sosyal, siyasi, kültürel ve dini birçok faktör etkili olmaktadır. Bu gerçekliğe rağmen bu iki ekolün imamın gaybetiyle birlikte Şîî toplumun karşılaştığı fikhî ve itikâdî problemler

²¹¹ Hanifi Şahin, "Şîî Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli" *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (Bahar, 2012), 43.

²¹² Sefa Atik, "Şîî Fıkıhında İmametın Garantörlüğünden İctihâdın Sorun Çözücülüğüne Geçiş Süreci Üzerine Mülâhazalar", *Universal Journal of Theology* 4/2 (Aralık, 2019), 78.

²¹³ Metin Yurdagür, "Ahbârîyye", *Tdv İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Haziran 2022), 1/490-491.

²¹⁴ Muhammed Abdu'l-Hasan Muhsin el-Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât Beyne'l- Usûliyyîn ve'l-Ahbârîyyîn* (Beyrut: Daru'l-Hâdî, 1412/1992), 215.

²¹⁵ Detaylı bilgi için bkz. Robert Gleave, "Scripturalist Islam The History and Doctrines of the Akhbârî Shî'î School", (Leiden: Brill, 2007), 1-30; Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 23-24; M. Cevâd Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. M. Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 38-40; Yurdagür, "Ahbârîyye", *Tdv İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Haziran 2022) 490-491.

²¹⁶ Samire Hasanova Aydın, "H. V. Asir Caferî Fikih Usûlünde Akıl *Delili*" *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 1. 7 (2021) 141-172

ve dönemin getirdiği şartlar neticesinde toplumda tezahür eden ihtiyaçlara iki farklı bakış açısının doğal neticeleri olarak ortaya çıktıklarını söylemek mümkündür.

2.3.1. Usûlîlik ve Ahbarîlik'in Temel Ayrışma Noktaları

Usûlîlik ve Ahbarîlik anlayışlarının temelde ayrışma noktaları, fikhî konulara çözüm üretmedeki yaklaşım metodlarından kaynaklanmaktadır. Ahbardan gelmiş olan rivâyetlerle fikhın ulemâ tarafından tamamlandığı görüşüne sahip olan Ahbarîler, böylelikle Usûlîler tarafından sıkça kullanılacak olan içtihad anlayışının karşısında durmuşlardır. İmâmi toplumu bu şekilde bir çözümsüzlüğe itmiş olan bu durum, Usûlî anlayışla dinamikliğe yeniden kavuşma imkânı bulmuştur. İctihad anlayışının günün ihtiyaçlarına göre çözümlemeci olacağı temelde usûlîlik anlayışının genel fikri olmuştur.²¹⁷

Ahbârîler ve Usûlîler arasındaki temel tartışmanın çıkış noktası akıl delilidir.²¹⁸ Usûlîler kitap, sünnet ve icmâdan sonra akli dördüncü delil olarak kabul ederlerken²¹⁹ Ahbârîler, sadece ilk ikisini kabul edip diğerlerine karşı çıkmışlardır.²²⁰ Aklın iyi ve kötüyü ayırabileceği konusunun ancak nehy ve emr konularında sınırlı olacağı düşüncesi Ahbârî düşünce içerisinde hâkim bir görüştü.²²¹ Ancak şu husus unutulmamalıdır ki Usûlî anlayış içinde akıl delili bir anda oluşmuş başından sonuna kadar onunla var olan bir şey değildi. Usûlî anlayış içerisinde İbn İdris el-Hillîye kadar²²² pek de yeri olmayan akıl unsurundan tam anlamıyla ne kastedildiği meselesi pek anlaşılır değildir.

İmamın gaybete gitmesiyle topluma müdahalesinin bir şekilde devam ettiği ve aklın delil olarak kullanılamayacağı hakkında fikir birliğinde olanlar, fikhî gelişim ve dinamiklik için yeni şeyler ortaya konmamasının gerektiği etrafında birleşiyorlardı. Bu nedenle onlara göre imamların Ahbârîleri bu dinamikliği verebilecek potansiyeldeydi.²²³

Siyasi otoriteyle kurulan ilişkiler Ahbarîlik-Usulîlik açısından belirgin farklılıklar arz ediyordu. Bu durumun Şîî fikhî içerisinde sorgulanmaya başlaması Büveyhîler dönemiyle başlamıştır diyebiliriz. Büveyhîler döneminde Şeyh Müfîd'le (ö.413/1022) birlikte bir siyâsî uzlaşma fikri öne çıkmaktaydı. Bu durum İlhanlılar zamanında İbn Tavus (ö.664/1266),

²¹⁷ Rüşdî Muhammed "Delilü'l-Akli 'inde'- Şîati'l-İmâmiyyeti" (Beyrut: Merkezu'l-Hadâratî li Tenmiyyeti'l-Fikri'l-İslâmî. 2008), 59.

²¹⁸ Uyar, *Ahbârîlik*, 281.

²¹⁹ Kerekî, *Tariku'l-İstinbâti'l-Ahkâm*, neşr. Abdülhâdi el Fazlî, 24.

²²⁰ Esmâ Sayın, "İran'daki Şîî Kültüründe Ahbârîyye- Usûliyye Yaklaşımları Bağlamında Gelenek-Yenilik Çizgisi" *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 7/14, (2012), 113-124.

²²¹ Rüşdî Muhammed "Delilü'l-Akli inde'- Şîati'l-İmâmiyyeti" 103.

²²² Uyar, *Ahbârîlik*, 282.

²²³ Uyar, *Ahbarîlik*, 67.

Muhakkık Hillî (ö.676/1277) ve Allâme Hillî (ö.726/1325) tarafından devam ettirilmiştir.²²⁴ Bu uzlaşının temelinde şüphesiz Usûlî âlimlerin içtihad kavramını kullanmaları ve geliştirmeleri bu bağlamda da siyâsiler ile olan ilişkileri de gözden geçirmeyi gerektirmişti.

Şeyh Müfid'in Bağdat'ta Büveyhî²²⁵ otoritesinin gölgesi altında onlarla yaşayıp yine onlardan destek görmesi, kendisinin siyâsi görüşlerinin oluşumunda son derece etkili olmuştur. Bu durumun aksine, Ahbâri zihniyetin her türlü yönetimi zâlim veya câir olarak görmesi ve mutlaka imamın gelmesi durumunun beklenmesi süreci ister istemez yavaşlatmıştır.

Şîî siyasi fıkhnın oluşmaya başladığı Büveyhîler zamanında Tûsî ve Murtazâ gibi âlimler, Usûlî anlayışı sistematik hâle getiren en etkili şahıslar olmuşlardır. Onlar, toplum içinde yaşanan fıkhnın, siyâsi otoriteyle barışık bir şekilde nasıl icrâ edileceği konusunda kafa yormuşlardır.²²⁶ Bu durumda Şîî imâmi anlayışın siyasetle ilişkileri ve sınırlılıkları gelişme göstermiştir.

İmâmiyye fıkhi ve Usûlî anlayış için ayrı bir öneme hâiz olan Şeyh Müfid'in, İmâmiyye fıkhi usulünün sistematikleşmesinde önemli katkıları olmuştur. Şîî kelimasını Mutezile kelâmıyla etkileşime sokup geliştiren ve Şîî kelâmına akıl delilinin kullanılmasını getiren kelmacıdır. Dönemin önde gelen limleri arasında sayılmıştır. Şer'î delilleri Kitap, Sünnet ve Ehl-i beyt imamlarının görüşleri şeklinde üç kaynakla sınırlandıran Şeyh Müfid rey, ictihad ve kıyâsa dayanarak fikhî konularda hüküm verilemeyeceğini ifade etmiş²²⁷ ve bu alanda *et-Tezkire bi usûli'l-fıkhi* ve *Tashîhu'l-i'tikâd* adlı eseri yazmıştır.

Şeyh Müfid'le sistematikleşmeye başlayan Usûlîlik anlayışı onun öğrencileri Şerif el-Murtazâ (ö.436/1044) ve Ebû Câ'fer et-Tûsî (ö.460/1067) ile devam etmiştir.²²⁸ Bu sistematikleşme Ahbârilik anlayışının fıkha çizdiği genel sınırların aşılmasını sağlayacaktır. Örneğin Tûsî, toplumun karşılaştığı problemlerin çözümü için imamın vekili olan sefirin veya onun gibi yetkili olan bir fakihin olması halinde cuma namazının kılınması gerektiğini ayrıca fakihlerin yargı, had gibi görevlerinin olduğunu, zekâtın da fakihlere teslim edileceğini ifade etmiştir.²²⁹

²²⁴ Hanifi Şahin, "Abbasilerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yikilişına Kadarki Süreçte Şîî-Sünnî İlişkileri" *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (Güz, 2013), 28-29.

²²⁵ 932-1056 yılları arasında Fars, Huzistan ve Cibal ve Irak bölgelerinde hakimiyet kurmuş, kendi aralarında Farsça konuşup resmi bürokrasi görevlerinde Arapça dilini kullanan, Şia'nın Zeydiyye mezhebini benimseyen, Büveyh ailesinin kurduğu devlettir. İran'da Arap hakimiyetinin sona erdiği yıllarda yerini Türk hakimiyetine bırakan zaman diliminde geçiş dönemi hükümeti olarak toprakları idare etme yetkisini elde etmişlerdir. (Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar -İslam Devletleri-* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 715.

²²⁶ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 32.

²²⁷ Cemil Hakyemez, "Şîî İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmâmet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2008), 27-28.

²²⁸ Ahmet Ekinci, "Caferi Fıkhnın Doğuşu ve Dönemleri" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17/33, (2019), 529.

²²⁹ Tûsî, *el-Mebcut fî Fıkhi'l İmâmiyye*, thk. Muhammed Taki el- Keşfî (Tahran: Mektebetü'l Murtâziyye, 1387/1967), 228, 233, 252.

Tûsî, Sünnî fıkıh usulü metodundan yararlanmış²³⁰ ve Câ'ferî fıkıh usûlünü Sünnî usûlün sistemine yaklaştırmıştır.

Usûliliğin, Ahbarilik karşısında akla dayandırdığı geniş sahada geliştirdikleri fıkıh, ulemânın sözlerini halk arasında imamların sözü gibi yapmıştır. Fakihin halk arasındaki itibarı bu anlamda gün geçtikçe olgunlaşmış ve Ahbâr karşısında Usûlî ulemânın karizması tabanda karşılık bulmuştur. Böylece süreç içerisinde ulemâ, gaybetteki imamın nâibi konuma yükselmiştir.²³¹ Böylelikle Şîî düşüncenin Usûlî anlayış ile Ahbârilik karşısında yeni bir ivme kazandığını söylememiz mümkün gözükmemektedir.²³²

2.3.2. Kerekî'nin Usûlîlik ve Ahbârilik Arasındaki Yeri

Ali el-Kerekî, ilmî geleneği ile meşhur, ulema yetiştiren bir aile ortamında doğmasıyla beraber Kerekînuh beldesinde Şehîd-i Evvel'in ilim geleneğinden gelen Zeynuddîn Ali b. Hilâl el-Cezâirî²³³ ve diğer ulemayla beraber tahsil görmüş, burada Usûlî ilim geleneğini öğrenmiştir.²³⁴ Dolayısıyla Kerekî, koyu bir müçtehid ve tam bir Usûlî idi.

Ali el-Kerekî, Usûlî ulemanın çizgisini biraz daha genişletmiştir. Fıkıhî meselelerde önceki ulemanın metodunu takip etmemiş, daha rasyonel bir çizgiyi benimsemiştir.²³⁵ Fıkıha yenilikler getiren Kerekî, daha önceki âlimler tarafından fıkıhın kaynakları arasında sayılmayan örf ve şurayı fıkıhın içerisine dâhil etmiştir.²³⁶

Safevî yöneticileri, devletin meşruiyetini ve ortaya çıkan yeni problemlerin çözümünü Usûlî anlayışa göre çözmeye çalışıyorlardı.²³⁷ Usûlî anlayış Safevî yöneticilerinin politikalarını benimsetmesi açısından daha elverişliydi. Çünkü Ahbârî anlayışın rivâyet merkezli bakış açısı, bir devlet ile olan ilişkiyi sınırlandırmaktaydı. Bu sebeple başını Kerekî'nin çektiği Usûlî zihniyete sahip ulema devlet tarafından istihdâm ediliyordu. Ancak şu var ki Usûlî ulemâya devletin sahip çıkması diğer görüşte olan ulemanın tam manasıyla izole olmasını gerektirmiyordu. Resmi hizmetlerden mümkün oldukça kaçmakla birlikte, eğitim faaliyetlerinde bulunuyorlar ve ulema tarafında işletilen mahkeme ve müesseselerde görev yapıyorlardı.²³⁸ Ahbârî olup devlet içinde görev alan ulema olarak Kâşânî ve Meclisîyi örnek

²³⁰ Abdullah Kahraman "Sünnî-Şîî Usûl Polemiği (Tûsî Örneği)" *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3, (Kış, 2005), 214.

²³¹ Tûsî, *el-Gaybe*, 215; Meclîsi, *Bihâr*, 52/99.

²³² Uyar, *Ahbarilik*, 48.

²³³ el-Bahrânî, *Lü'lüetü'l Bahreyn*, 149.

²³⁴ Çelenk, 16. 17. yy. *İran'da Şiîliğin Seyri*, 288.

²³⁵ Uyar, *Ahbarilik*, 143.

²³⁶ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 130.

²³⁷ Usûlî anlayış Ahbarî anlayışa göre Safevî otoritesinde daha baskın gelmiştir. "Şîî ulemanın meşruiyetlerini güçlendirmek amacıyla Safevî şahları tarafından korunması ile vakıf, zekât ve humus gibi yollarla ekonomik gücü de ele geçirmeleri, onları toplum için alternatif bir güç haline getirmiştir" Bkz. Uyar, *Ahbârilik*, 209.

²³⁸ Uyar, *Ahbarilik*, 152.

verebiliriz. Sonuç olarak Safevî Devleti'nde yöneticilerin Usûli anlayışa yakın durup onları benimsemesiyle beraber Ahbârilerin de devlet yönetiminde söz sahibi olduklarını görmekteyiz. Bu durum Şîî düşüncenin ilhanlılar ile devlet münasebetlerinin başlaması ve Safevîler döneminde bu nünâsebeti Usûli bir âlim olan Kerekî ile devamı niteliğindedir.²³⁹



²³⁹ Kevserânî, *Fakih ve Sultan*, 159-160.

3. BÖLÜM

ALİ EL-KEREKÎ'NİN FİKİRLERİ

Şah İsmail'in Tebriz'i fethetmesiyle beraber İснааşeri Şiiliğini resmi mezhep olarak ilan etmesi devletin bundan sonraki dini politikalarını belirleyici unsur olmuştur. Ancak bölgenin çoğunluğunun Sünnî olmasıyla birlikte Şiî birikimin oldukça az olması²⁴⁰ durumun ne şekilde kabul ettirileceğine dâir düşünceleri beraberinde getiriyordu. Farklı bölgelerden İran'a Ulemâ davet etmek, bu durumun kabul ettirilmesi açısından belki de en önemli girişimdi.

Muhakkık Sâni Ali el-Kerekî, Safevî Devleti için en önemli fakihlerden birisidir. Şah Tahmasb zamanında İran'a davet edilerek bu davete icâbet eden Kerekî'nin İran'ın Şiîleştirilmesine İmâmiyye fikhinin yeni şartlarar göre yorumlanmasında etkili olduğunu görmekteyiz. Böylelikle bu bölümde Kerekî'nin fikirleri üzerinde durmaya çalışacağız.

3.1. İснааşeriyye'nin Temel Sorunlarına Yönelik Çözüm Önerileri

3.1.1. Cuma Namazı

Büyük Gaybet'in 329/940 yılında başlamasıyla beraber Şiî toplumun imamla irtibatı kesilmiştir. Gelişen ve değişen toplumun pratik hayatta fıkha dair birçok yeni meselelerle yüzleşmesi, Abbasi halifelığının Büveyhî otoritesi tarafından ele geçirilmesi ve Büveyhîlerin Şiî mezhebine arka çıkması²⁴¹ Moğollarla olan ilişkiler ve nihâyetinde Safevî Devleti'nin kurulması gibi sosyal ve siyasi durumların kargaşaya mahal vermemek için imama tahsis edilmiş olan bazı durumların Şiî ulemâ tarafından yeniden ele alınmasını gündeme getirmiştir.

Ulemânın siyâsi olarak gücü bir nebze de olsa ele geçirmesi Büveyhîler döneminde olmuştur.²⁴² Bu durum Büveyhîler döneminde Şiî müellifleri rahat bir nefes alarak kendi içlerinde bir atılım gerçekleştirmesine sebep olmuştur. Büveyhî hanedanlığının destekleriyle Şiî düşüncenin geliştiği ve mezhebi olarak sistemleştiği aynı zamanda tedvin döneminin başladığı ve dört hadis kitabının²⁴³ yazıldığı bu döneme "Şiî yüzyılı"²⁴⁴ denmektedir. Bu dönemde Şeyh Sadûk (ö.381/991), Şeyh Müfid (ö.413/1022), Şerîf er-Râdî (ö.406/1015), Şerîf el-Murtazâ (ö.436/1044-45) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö.460/1067) gibi müellifler eserleriyle Şiî düşüncesini şekillendirmişlerdir. Laoust'un ifadesiyle, "Bu dönemde İснааşerî

²⁴⁰ Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, 86.

²⁴¹ İrfan Abdülhamid Fettah, "İmâmiyye Şia'sında Velâyet-i Fakih", çev. Seyyid Bahçıvan, *Marife* 9/2 (Güz, 2009), 244.

²⁴² Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şiî-Sünnî Siyaseti*, (İzmir: Tıbyan Yayınları, 1999), 109-112; Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik* (Sivas: Vizyon Yayıncılık, 2003), 136-137.

²⁴³ Kuleynî'nin *el-Kâfi*, Şeyh Sâduk'ın, *Men lâ Yahduruhu'l-Fakih*, Câfer et-Tûsî'nin *Tehzibü'l Ahkâm ve el-İstibsâr* adlı eserleridir.

²⁴⁴ Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, (İstanbul: Phoenix Yayınevi, 2021) 2/349.

nazari literatürü hayret verici bir canlılık göstermişti".²⁴⁵ Ancak bu durum XII/XVIII. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. Ahbâri anlayışın Şia içerisinde gelişim gösteren usûl anlayışının önüne set çekmesiyle birlikte Şia içerisindeki bu gelişim uzun süreliğine durma noktasına gelmiştir.²⁴⁶

3.1.2. Cuma Namazı Etrafında İlk İhtilaflar

İmâmiyye Şîası'nda on ikinci imamın gaybete girmesiyle beraber devlet yönetimi, hadlerin uygulanması, zekât ve humus gibi gelirlerin dağıtımı, Cuma namazının ifası gibi imama ait dini vecibelerin kimler tarafından üstlenileceği problemleri ortaya çıkmıştır. Çünkü ahbârdan gelen rivâyetleri nakleden âlimlere göre "ancak imamın geleceği gün beklenmeli, o gün için dua edilmeli, imam gelinceye kadar hiçbir sultan ve yönetici tercihinde bulunulmamalıdır".²⁴⁷ Böylelikle hadler, ahkâm, cihad, cuma, humus gibi fikhî ibadetler, İmam'ın zuhur etmesine ve iznine bağlanmıştır. Ulemâ bu görev ve sorumlulukları üzerine almak için yeni bir fıkıh inşasına girişmiştir. Bu görev ve sorumluluklar arasında netliğe kavuşmayan konulardan birisi, gaybet döneminde cuma namazının ifa edilip edilmeyeceği, edilecekse bunun kimler tarafından üstlenileceği meselesidir.

Cuma namazının kılınması meselesinde İmâmiyye Şîası âlimleri farklı görüşler ortaya koymuşlar ve bu husus özellikle de Safevîler döneminde önemli tartışma konularından birisi haline gelmiştir.²⁴⁸ Bu dönemde Cuma namazıyla ilgili olarak; gaybet döneminde Cuma namazının eda edilmesinin mutlak olarak haram, imamın nâibi veya adil bir müçtehidin bulunması durumunda farz-ı ihtiyârî ve hiçbir kayda ve şarta bağlı olmaksızın farz-ı ayn olduğu gibi görüşler gündeme gelmiştir.²⁴⁹ Ulemâ bu konudaki görüşlerini desteklemek için de pek çok eser kaleme almıştır.

Gaybet döneminde Cuma namazının kılınıp kılınmaması etrafında oluşan tartışmalar Cuma namazının kılınması için imamın izninin şart olması icmâsına dayanmaktaydı.²⁵⁰ Ancak gaib olan imamla irtibat kesilince bu durum uzayıp gitmiştir. İşte bu konuya müdahale edecek ekol Hille ekolüydü. Bu bağımlılıktan kurtulmak için Cuma namazı hakkında bu icmânın mukâbilinde fakihlerin Cuma namazı kıldırabilir görüşüne cevaz vermişlerdir.²⁵¹ Ahbâri

²⁴⁵ Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fiğlalı-Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 197; E. Rûhi Fiğlalı, *İmâmiyye Şîası*, 180-181.

²⁴⁶ Hüseyin Müderrisi, "Şii Fıkıhında Akıl ve Gelenek" *Marife* 8/3 (Kış, 2008), 406.

²⁴⁷ Fuâd İbrâhîm, *el-Fakih ve'devle* (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 1433), 971.

²⁴⁸ Musa el-Musâvî, *Şia ve Şiilik Mücâdelesi*, (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995) 145.

²⁴⁹ el-Esterabâdî, *Fevâidü'l-Medeniyye*, 556-557-558; Moojen Momen, "An introduction to Shi'i Islam: the history and doctrines of twelver Shi'ism" (United State: New Haven: Yale University, 1985), 296.

²⁵⁰ el-Esterabâdî, *Fevâidu'l-Medeniyye*, 556.

²⁵¹ el-Kâtip, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 454.

ulemâ tarafından oldukça eleştirilen ve kendilerinin Sünnî metot çizgisinde seyrettikleri ifade edilen²⁵² Usûlîlerin, İснаашери Şifleri oldukça etkiledikleri göz ardı edilmemelidir.

Şia, hicri beşinci asrın ortalarına kadar, Bağdad'daki Berasa Camii'nde Ahmet b. Fazl-ı Hâşimi imamlığında Cuma namazı kılmaya devam etmiştir. Yani hicri beşinci asra kadar Cuma namazı kılınıp kılınmaması meselesi tam anlamıyla tartışma merkezinde değildir. Hatta bu anlamda Kuleynî'nin çağdaşı olan Hasan b. Ebî Akîl el-Umânî (ö.IV/X) Cuma namazının vacip olması için sadece kişi sayısı hâricinde ne adil imamın ne de özel nâibinin olmasını bir şart olarak değerlendirmiştir. Bu durumun gelişmesi. Şif fakihler tarafından imama yüklenen adil imam ve masum imam kavramlarının birleşerek ilerleyen süreçte Cuma'nın vâcip olması için imamın olması şartına dönüşmüş olmasıyla ifade edilebilir.²⁵³ Buna ek olarak takiiye ve bekleyiş tutumlarının ibadetler üzerine oluşturduğu baskı da beklenen mehdinin görevlerinin izah edilmesi gerekliliğini doğurmuştur. Beklenen imam inancı, başlıca ibâdetlerden biri olan Cuma'nın kılınmasını haram sayan fetvaların ortaya çıkmasına ve beşinci ve altıncı asırda Şianın Cuma namazının kılınmasını dondurmasına yol açmıştır.

Şeyh Müfid (ö.413/1022), gaybette olan imamın görevlerini *el-İrşâd* adlı eserinde geniş bir şekilde ele almasına rağmen, gaybet döneminde Cuma namazının vâcip olması için imamın bizzat kendisinin bulunmasını şart olarak ifade etmemiştir.²⁵⁴ Ancak öğrencisi Şerif el-Murtaza'nın eserinde (ö.436/1044) "adil hükümdar Cuma namazında hazır bulunması gerekir" şeklinde ifade edilen adil hükümdar kavramıyla da sonraki dönem fakihleri gaybette olan imamın kastedildiğini anlamışlar ve ona göre bir fetva ortaya çıkmıştır.²⁵⁵

Şif mütekellimler tarafından bundan sonraki süreç içerisinde telif edilen eserlerde Cuma namazı şartları arasında artık adil hükümdar ile onun yetkili atadığı kişinin olması yerleşmiş görünmektedir. Örneği Şeyh Tûsî'nin (ö.460/1067) *el-Mebsut* adlı eserinde "Cumanın sıhhat şartları dörttür: Âdil hükümdar ya da Âdil hükümdarın tayin ettiği kişi..." olarak ifade edilmiştir.²⁵⁶

Bu konuda fakihlerden en olumsuz tutum sergileyeni İbn İdris el-Hilli (ö.598/1202) olmuştur. Ona göre gaybet döneminde Cuma namazı kılmak mutlak haramdır.²⁵⁷ Ancak Muhakkık Hilli (ö. 676/1277) tafından da bu konu değerlendirilerek imamın bulunamaması halinde, eğer insanlar toplanabilir ve iki hutbe okunması imkânı olursa Cuma namazı müstahab olur diyerek Cuma namazının kılınmasına cevaz verilmiştir. Ancak onların da bu konu hakkında tam ve net olarak Cuma namazı kılınmalıdır görüşlerinin olmaması dikkatten

²⁵² el-Esterabâdî, *Fevâidu'l-Medeniyye*, 123-124, 128.

²⁵³ Hafız Ebu Bekir Ahmet b. Ali. Hatip el-Bağdâdî, *Târih'i Bağdât* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005), 1/430; el-Kâtip, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 393.

²⁵⁴ Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 1/347.

²⁵⁵ el-Kâtip, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 394.

²⁵⁶ Şeyh Tûsî, *el-Mebsut*, 1/143.

²⁵⁷ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî- Risâletü'l-Cum'a*, 154.

kaçmamaktadır. Yahya b. Sâid ve Allâme Hilli'nin (ö. 726/1325) ise bu konu hakkındaki görüşleri daha temkinli gözükmemektedir.²⁵⁸ Nitekim kendisi, toplanma ve hutbe imkânının olduğu durumlarda kılmanın caiz olduğuna yakın bir görüşe sahiptir.²⁵⁹

Sonuç olarak hicri beşinci asrın sonlarına kadar Cuma namazının kılınmasında bir problem gözükmemektedir. Sonrasında gaybet ve intizâr nazariyelerinin zamanla fikhî ibadetlerde etkisi göz önünde bulundurulduğunda, Cuma namazının şartlarına masum imamın dâhil edilmesi ve Şîî mütekellimlerinde bu durumu eserlerine alması, Cuma namazının kılınması hakkındaki ihtilafları doğurmuştur.

3.2. Kerekî'nin Cuma Risalesi

Gaybet dönemiyle beraber Şîî toplum içerisinde gelişen “beklenen imam” inancı Cuma namazı meselesini bir problem haline getirmiştir. Çünkü Cuma namazı için imamın mevcut olması veya izin verdiği naîbinin olması şartı geç dönemdeki bazı fakihler tarafından ifade edilmiştir.²⁶⁰ Bu durum sonraki dönemlerde bazı fakihler için Cuma namazının kılınmasının haram olarak nitelendirmelerine sebep olmuştur.²⁶¹

Fakihin nâipliği hakkındaki görüşleriyle Tahmasb idaresini ve Safevî otoritesini meşrulaştıran Kerekî'nin Cuma namazı hakkındaki görüşleri ulemâ arasında ihtilafa sebep olmuştur. O, Cuma namazının kılınıp kılınmaması hakkında eser telif etmiş ve bu eserinde görüşlerini ifade etmiştir.

Sahabe arasında Cuma namazının kılınıp kılınmaması hakkında bir ihtilaf olmadığını dile getiren Kerekî,²⁶² Şah Tahmasb (ö.931/1525) tarafından İran'a davet edilmiş ve bütün şer'î işlerin yönetimi kendisine verilmiştir.²⁶³ İran'a gelen Kerekî Tahmasb huzurunda Cuma namazının kılınmasının caiz olmadığına inanan Emir Kıvamuddin Hüseyin ve sadaret makamında olan Seyyid es-Sadru'l-Kebir el-Emir Nimetullah Hilli ile tartışmış ve onlara galip gelmiştir. Ancak bu durum, onun Bağdat'a sürülmesine sebep olmuş²⁶⁴ ve manevi nüfuzunun yükselmesine bir hayli katkı sağlamıştır.²⁶⁵

²⁵⁸ Ebu'l-Kasım Necmüddin Ca'fer b. Hasan el-Muhakkık Hilli, *Şerâiu'l-İslâm fî Mesâilî'l-helal ve'l-harâm*, (Beyrut: Müessesetü'l-vefâ, 1983), 94.

²⁵⁹ Hasan b. Yusuf b. Ali Allâme Hilli, *Muhtelefü's-Şia fî Ahkâmi's-Şeria*, (Kum: Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, 1419), 109.

²⁶⁰ Örneğin bu konu hakkında Şeyh Tûsî, “Cumanın kılınabilmesi için İmam ya da imamın atadığı hâkim veya emir ve benzeri yetkili bir kimsenin izni lazımdır. Şayet yetki sahibinin izni olmadan kılınacak olursa sahih olmaz” Tûsî, “Hilâf fi'l-Fıkh” (Kum: Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, 1407/1986), 1/248.

²⁶¹ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 152; el-Kâtip, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 393.

²⁶² Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî- Risâletü'l-Cum'a*, 145.

²⁶³ el-Kâtip, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 432.

²⁶⁴ Rumlu, *Ahsenü't-tevârîh*, 333-334; el-Kâtip, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 400.

²⁶⁵ Çelenk, 16. 17. yy. *İran'da Şiiliğin Seyri*, 278.

VII/XIII. asırdan sonra Şîf ulemâ tarafından yaygın olan²⁶⁶ Muhakkık Hillî²⁶⁷ ve Allâme Hillî'nin²⁶⁸ yolunu takip eden Kerekî de Cuma namazının kılınmasının Farz-ı ihtiyârî olduğu görüşüne sahiptir.²⁶⁹ Farz-ı ihtiyârî ise şu demektir: "Kişinin Cuma namazına katılması müstehaptır. Ancak Cuma günü farz olan Cuma namazı ile öğlen namazını kılması arasında seçim yapması serbesttir. Yani muhayyerdir.²⁷⁰ Bu konuda kesin bir vücut ifadesini ortaya koymayan Kerekî, Cuma kılınabilir fetvasına daha yakın bir yerde durmaktadır.

Kerekî *Risâletü'l-Cum'a* adlı eserinde öncelikle bu konu hakkında yazılanların az olduğunu belirtmiş, insanların zihninde oldukça fazla soru olduğunu ve ne yapacaklarını bilemediklerini ifade ederek, bu durum üzerindeki ihtilaflar sebebiyle kendisinin bu şekilde bir risale yazmak istediğini belirtmiştir. İşlerin daha kötüye gitmesini engellemek için, Allah'tan yardım ve rasulüne salat getirdikten sonra²⁷¹ bu risalesini üç bab altında kaleme almıştır. Bu konu hakkında ayet ve hadisleri incelemiştir.²⁷²

Kerekî, risalesinin başında durumu ilk olarak usûl açısından incelemiştir. Ulemâ'nın bu konu hakkındaki ihtilaflarına yer vermiştir. Burada esas tartışma konusunun temeli olan vücutiyet meselesini ele almıştır. "*Farz olan bir şeyin kaldırılmasıyla caizlik kalır mı kalmaz mı*" sorusunu temel problem olarak almıştır. Bu durumu şu şekilde cevapladır: "*Vücûbun kaldırılması caizliğin delil olmasına engel olur.*"²⁷³ Ayrıca Cuma namazının kılınması caizdir diyenlere karşılık olarak "*Caiz kavramı ibaha anlamındadır ve ibadetlerde bu tasavvur edilemez*"²⁷⁴ demiştir. Bu görevin fakihin üzerinden tartışma konusu yapılmasını şu şekilde değerlendiriyor: "*Biliniyor ki gaybet döneminde fakih her türlü fikhî konu hakkında söz sahibidir; izin verilen bir şey onda nasıl engelleniyor*"²⁷⁵ diyerek fakihin üzerinde olan bu yetkinin ondan alınmaması gerektiğini beyan etmiştir.

İkinci mukaddime başlığında ise şartları tutan ve müçtehid makamında olan bir fakihin Cuma namazı kıldırabileceği hususu hakkındaki tartışmaları şu şekilde ifadelendirmiştir: "*Şu var ki imamın gaybetinde Cuma namazının farz olmadığını dile getiren ulemâ ile imamın nâibinin öncülüğünde kılınmasını savunan ulemâ arasında ihtilaflı bir meseleydi.*"²⁷⁶ Farz olmadığını savunanlarla caiz olduğunu savunanlar arasındaki ayrıma dikkat çekmiştir. Bu babda

²⁶⁶ Rasul Câferiyân, *Namâz-ı Cum'a, Zeminehayı Tarihi*, (Tahran, 1952), 37.

²⁶⁷ el-Muhakkık Hillî, *Şerâiu'l-İslâm fî Mesâilî'l-helal ve'l-harâm*, (Beyrut: Müessesetü'l-vefâ, 1983), 1/76

²⁶⁸ Allâme Hillî, *Muhtelefû's-Şia fî Ahkâmî's-Şeria*, (Kum: Müessesetü'l Neşri'l-İslâmî, 1419), 2/238-240.

²⁶⁹ el-Esterabâdî, *Fevâidu'l-Medeniyye*, 556; Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî- Risâletü'l-Cum'a*, tahk. Muhammed Hassun, 148.

²⁷⁰ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî- Risâletü'l-Cum'a*, 163-159.

²⁷¹ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 140.

²⁷² Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 139-144.

²⁷³ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 141.

²⁷⁴ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 155.

²⁷⁵ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 156.

²⁷⁶ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 142.

ahbârdan gelen rivayetleri nakletmiştir. Örneğin Cafer es-Sadık'tan nakledilen “*içinizden hadislerimizi rivayet eden, ahkâm, haram ve helallerimiz çok iyi bilen kişinin peşinden gidin; Çünkü ben bu nitelikteki kişiyi size hâkim kıldım*”²⁷⁷ hadisinde “*çünkü ben onu size hâkim kıldım*” ifadesini fakihler olarak değerlendirerek onların makamının müçtehidlik olduğunu ifade etmiştir. Burada fakihin konumunu yücelten ifadeleri mevcuttur. Aynı rivâyeti esas alarak fakihin de bütün konularda söz sahibi olduğunu dile getirmiştir.²⁷⁸ Bu durumla bağlantılı olarak ve müçtehidlik kavramına yüklediği anlamla fakihin Cuma namazı kıldırmasının mümkün olduğunu ifade etmeye çalışmıştır.

Eserinin üçüncü bölümünde Necmeddin b. Sâid'in *el-Mu'teber* adlı eserinde Cumanın gaybet halinde sıhhat şartlarından birinin âdil sultanın bulunması olarak geçtiğini zikrederek bu sözün kendi görüşleri olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁹ Aynı şekilde Allâme Hillî de bu durumu *Tezkîre* adlı eserinde Cumanın vücubiyeti için âdil sultanın veya nâibinin olması şartını koşmuş ve şu şekilde ifadelendirmiştir: “*Ulemâmızın hepsi âdil sultanı şart koşmuş ki o da masum imamdır veya bu konuda onun bir emir tayin etmesidir.*”²⁸⁰

Cuma namazının kılınmasının hükmünün ne şekilde değerlendirildiğine bir önceki başlıkta değinip bu konuda İmâmiyye âlimlerinin üç görüş etrafında toplandığını ifade etmiştik. Bunlar; Cuma namazının eda edilmesinin mutlak olarak haram, imamın nâibi veya âdil bir müçtehidin bulunması durumunda farz-ı ihtiyârî ve hiçbir kayda ve şarta bağlı olmaksızın farz-ı ayn olduğu yönündeki görüşlerdir.²⁸¹

Cuma namazını kılınması yönündeki tartışmalarının temelinde, gaybet halindeki imamın bizzat bulunması durumunun vücub şartı olarak mı yoksa sıhhat şartı olarak mı değerlendirilmesi tartışmasıdır. Bu durum Kerekî'nin eserinde şu şekilde ifadelendirmiştir: “*Gaybet halinde imamın olmasını meşrûiyet şartı olarak görenler -İbn İdris, Seyyid Murtaza- Cuma namazının kılınmasını yasak olarak görürler. Ancak vücub şartı olarak görmek kılmayı haram gerektirmez. Çünkü genel olarak Cuma namazının caiz olmasının gaybet halinde vücub şartı olarak inşa edilmesi doğru değildir. Çünkü bu (Fakihin varlığıyla şart gerçekleştiği için) gaybet halinde vücubu gerektirir. Bunu da söyleyen yoktur.*”²⁸² Yani fakihle beraber bu durum kapalıktan kurtulmuştur.

Gaybet döneminde Cuma'nın kılınması için imam izni iki kısımda değerlendirmiştir. Bunlar mutlak izin ve özel izindir. Buradaki ihtilâf, izin şartının Cuma'nın vücub şartı veya sıhhat şartı için farklı olduğudur. Ve aynı zamanda izin fikhî her meseleyi kapsar mı veya kapsamaz

²⁷⁷ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 143.

²⁷⁸ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 143.

²⁷⁹ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 158.

²⁸⁰ Hasan b. Yusuf b. Ali Allâme Hilli, *Tezkîretü el-fukahâ*, 4/27

²⁸¹ Moojen Momen, “*An introduction to Shi'i Islam: the history and doctrines of twelver Shi'ism*” (United State: New Haven : Yale University, 1985), 296.

²⁸² Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 155.

mı tartışmasıdır. İzin şayet vücup şartı olarak değerlendirilirse kılınan Cuma'nın meşruluğu tartışılacaktır.²⁸³ Bu konu hakkında Kerekî "*Çünkü Cuma'nın farziyyetinin izin haline mahsus olması durumu, (aksi batıl olduğu için) Cuma'nın kılınmasına delalet eden delillerin izin haline mahsus olmasını gerektirir.*"²⁸⁴ Kerekî bu durumun özel izin olarak değerlendirilmesini daha uygun bulmuş²⁸⁵ ve izin konusunu Cuma'nın sıhhat şartı olarak kabul etmiştir. İzin konusunda da ulemâ arasında icmâ olduğunu ifade etmiştir. Zaten Kerekî'ye göre fakih her türlü fikhî konuda izin verilmiş kimsedir.²⁸⁶

Eserin özet şeklini şu şekilde ifade edebiliriz; Cuma namazı bahsinde gaybet döneminde Cuma namazının kılınmasının caiz olmadığını ifade eden Tûsî,²⁸⁷ Murtazâ,²⁸⁸ İbn İdris²⁸⁹ gibi âlimler²⁹⁰ aslında ahad habere göre ibâdetin caiz olmadığını söyleyerek imamın olmadığı zamanlarda bu farzın mükellef üzerinden kalkacağını öne sürerler. Kerekî bu duruma karşılık; "*Aslında, bu şartın öne sürülmesi geçersizdir. Emin ve şartları hâiz bir fakih; zaten imam tarafından naspedilmiş olup onun adına hüküm verir. Hüküm ve fetva verme yetkisi olan fakih nasıl Cuma namazı kıldırılmaz*" der ve bu görüşe katılmadığını ifade eder.²⁹¹ Bu durumun yanında "*Tüm Müslümanların gaybete kadar cumanın farz olduğunu bilmüş ve kılmışlardır. Öyleyse gaybet sonrası dönemlerde bu ilke gereği Cuma namazı kılınır*" diyerek kendisinin de bu görüşe katıldığını ifade etmiştir.²⁹²

Sonuç olarak Ali el-Kerekî, gaybet döneminde Cuma namazının, fetva şartlarını taşıyan fakih tarafından kıldırılabilceğini belirtir. Böylelikle fukahanın Cuma namazı kıldırmasına cevaz vermiştir. Ona göre şer'î hükümlerle ilgili konularda, mutlaka hayatta olan bir müçtehide başvurulması gerekir. Gaybet döneminde o da önceki usûli ulema gibi, bunun fetva şartlarını taşıyan bir fakih tarafından kıldırılabilceğini ileri sürmüştür. Bunu da istishap prensibine bağlayarak,²⁹³ imamın zamanında geçerli olan bu hükmün onun gaybetinde de geçerli olacağı düşüncesine dayandırmıştır.²⁹⁴

3.2.1. Haraç Meselesi

Müslümanlar tarafından fethedilen toprakların geliri olarak tanımlanan Haraç, Müslüman olsun olmasın bütün toplumlarda farklı kelimelerle karşılığı olan bir uygulamadır. Fethedilen

²⁸³ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 155.

²⁸⁴ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 154.

²⁸⁵ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 156.

²⁸⁶ Kerekî, *Câmiu'l-makâsîd*, 1/375-376.

²⁸⁷ Tûsî, *el-Mebusut fi'l Fıkhî'l-İmâmiyye* 1/243.

²⁸⁸ Murtazâ, *Resâilü'l-Şerîf el-Murtaza*, 1/271,272.

²⁸⁹ Muhammed b. İdris el-Hillî, *es-Serâir*, (Kum: Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî,1410) 290.

²⁹⁰ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 152.

²⁹¹ Kerekî, *Câmiu'l-makâsîd*, 1/375-376.

²⁹² Kerekî, *Câmiu'l-makâsîd*, 1/378.

²⁹³ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 147.

²⁹⁴ Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî Risâletü'l-Cum'a*, 148-151.

topraklarda yaşayan halktan genel anlamıyla devlet hazinesi adına alınan, özel anlamıyla da topraktan alınan vergiyi ifâde eder.²⁹⁵

Gaybet düşüncesinin İmâmiyye mezhebinde hâkim olmasıyla birlikte siyâsi mücadele ister istemez rafa kalkmış oluyordu. Siyasetten uzak ve genellikle muhâlif kesimde kendisini bulan Şîî toplum içerisinde haraç, zekât, humus gibi konuların detaylarında gelişim durağanlaşmıştır. Bu durgunluk Büveyhî Devletine yakın duruş sergileyen ulemâ ile biraz hareketlilik göstermiş ancak Büveyhî Devleti'nin Selçuklu devleti tarafından ortadan kaldırılmasıyla Safevî Devleti kuruluncaya kadar gelişim süreci epey yavaş seyretmiştir. Safevî Devleti'nin kurulması, bu konular hakkında yeni fikrî gelişmelere sebep olmuştur.

İctihâd meselesinin İmâmiyye Şîîsi fihkî içerisinde gelişmesi ve buna paralel olarak Şîî düşüncenin devlet gücünü arkasına almasıyla birlikte Şîî İmâmi ulemâ arasındaki tartışmalar tekrar başlamıştır. Safevî Devleti'nin ele geçirdiği topraklarda otoritesini kurmaya çalışırken kendine bir kimlik oluşturma aşamasında desteğini gördüğü ulemâ, tedrici olarak devlet bürokrasisinde görev almıştır. Bu durum Şîî İmâmî fihkına dair geçmişten gelen bazı problemlerin tartışmaya açılmasına sebep olmuştur. Bu tartışmalardan birisi de haraç meselesidir. Ancak biz burada devletin haraç konusu üzerindeki tasarrufundan ziyade Ulemânın devlet tarafından kendisine verilen tasarruflarının caizliği üzerine duracağız.

Ali el-Kerekî şüphesiz öne çıkan bazı fikirleriyle Safevî otoritesinin aradığı en uygun âlimlerden birisiydi. Özellikle Haraç ve Cuma namazı meselelerinde Safevîlerin politikalarını meşru görmesi²⁹⁶ ve fakihin devlet tarafından kendisine verilen haraç topraklarından pay almasının şer'i bir problem oluşturmayacağı hakkındaki görüşüyle Şîî fihkına yeni tartışmalar getiriyordu. Safevî Devleti açısından hem Şîî bir devlet olarak kabul görmesi hem de tebaasından olan ulemânın bu paydan alması önem arz ediyordu. Böylelikle Kerekî tarafından imamın yokluğunda kendisini Şîî olarak kabul eden bir devletten pay alması ve Cuma namazını kılması gibi görüşleri Şîî toplumunu daha farklı noktaya çektiğinin bariz örneğidir.

Şîî İmâmî düşüncede, gaybet döneminden sonra şayet bir İslâm devleti olacaksa imamın liderliğinde olması gerektiğinin genel kabûlü ve onun hâricinde kurulan İslâm devletleri zalim olarak kabul edilmesi anlayışı hâkimdir. Bu durum Şîîliğe yakın duruş sergileyen devlet yöneticileri ve ulemâ arasında tartışmanın temeli olmuştur. Ulemânın da bu devlet kurumlarında görev alması, zâlim olan bu otoriteyle iş birliği yapması ve ondan kendi lehine bir şeyler talep etmesi veya alması Şîî ulemâ arasında ciddi sorunlara neden olmuştur. Nitekim Safevî Devletinde bu temel üzerine kurulması ulemâ tarafından eleştirilmiş ve Necef'e geldiği zaman devlet tarafından kendisine geçimlik arazi tahsis edilen²⁹⁷ Kerekî bazı

²⁹⁵ Cengiz Kallek, "Haraç", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Aralık 2021), 16/71-88.

²⁹⁶ Andrew Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran" *Die Welt des Islams* 33 (1993), 66-112.

²⁹⁷ Kerekî, *Kâti'atü'l-le'câc fi Tahkiki Hilli'l-harâc*, 238-239.

âlimlerin tepkilerine maruz kalmıştır. Bunun üzerine adı geçen eserini te'lif etmiştir.²⁹⁸ Kerekî bu eserini 916/1510 yılında tamamlamıştır.

Câir sultanın otoritesini kabul etmekle ondan gelen hediyeleri kabul etme arasında fark vardır. Kerekî'nin burada ulemayla olan tartışmasının temeli, hediyein kabul edilip edilmemesi ve fakihin haraç topraklarının yönetimindeki yetkisidir. Şüphesiz Kerekî de imamın yönetiminde olmadığı bütün yönetimleri câir görmektedir. Ancak devlet başkanından -cairden- gelen hediye almaya Kerekî'ye göre caizdir.²⁹⁹

Ali el-Kerekî'nin Safevî Devlet yönetiminde kendisi için tahsis edilen gelirleri almasıyla beraber bu durum Safevî dönemi ulemâsı tarafından yeniden günyüzüne çıkarılarak tartışma konusu olmuş ve karşılıklı reddiyeler yazılmıştır. Kerekî'nin *Kâtiâtü'l-lecâc* eserine Kâtifi tarafından *es-Sirâcü'l-vehhâc li-def-i acâci Kâti'ati'l-lecâc* adlı reddiye yazılmıştır.

Eserini kendisini savunmak için kaleme aldığı belli olan Kerekî, kendisinin gurbetçi olması³⁰⁰ hasebiyle böyle bir gelire ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Yine eserinde bu durumu meşrulaştırmak için, kendisine otorite tarafından verilen köydeki meyve ağaçlarının bir kısmını bizzat satın aldığını ifade ederek duruma izah getirmeye çalışmıştır.³⁰¹

Kerekî'nin bu eseri, haraç topraklarının tespit edilmesi ve devlet başkanının bu haraç topraklarından verdiğinin alınmasının caiz olduğu hakkında yazılmıştır. Eser, bir önsöz ve beş mukaddime ile bir ana bölümden oluşmaktadır. Birinci mukaddime arazi çeşitlerine dairdir. İkincisi anveten (silah ile) fethedilen toprakların hükmüne ilişkindir.³⁰² Üçüncüsü enfâl statüsündeki arazilerin tarifi ve hükmüyle ilgilidir.³⁰³ Dördüncüsü anveten fethedilen toprakların belirlenmesine mahsustur.³⁰⁴ Beşincisi haracın anlamını ve miktarını açıklar.³⁰⁵ Ana bölüm imamın varlığı ve gaybeti sırasında haracın helâl olduğunu ispatlamaya yöneliktir.³⁰⁶

Eserinin "Makale" adlı başlığında kendi fikirlerini açık şekilde ifâde eden Kerekî, bu durumun caizliğini şu şekilde ifâde etmektedir: "*Gaybet halinde haraç topraklarından kabul etmek veya onu alıp bir şekilde sarf etmek haramlığı gerektirmez; bu konu hakkında ahbârdan birçok rivâyet vardır.*"³⁰⁷ Bu konu hakkında Hz. Hasan'ın Muâviye'den kabul ettiği hediyeleri söz konusu edenlere değinmekle beraber bu durumu şu şekilde izah etmiştir: "*Bu durum biraz*

²⁹⁸ Kerekî, *Kâti'atü'l-le'câc fî Tahkiki Hilli'l-harâc*, 37.

²⁹⁹ Kerekî, *Kâti'atü'l-le'câc fî Tahkiki Hilli'l-harâc*, 275.

³⁰⁰ Cengiz Kallek, *İslam İktisad Düşüncesi Tarihi*, 202.

³⁰¹ Kerekî, *Kâti'atü'l-le'câc fî Tahkiki Hilli'l-harâc*, 38.

³⁰² Kerekî, *Kâti'atü'l-le'câc fî Tahkiki Hilli'l-harâc* 244.

³⁰³ Kerekî, *Kâti'atü'l-le'câc fî Tahkiki Hilli'l-harâc* 254.

³⁰⁴ Kerekî, *Kâti'atü'l-le'câc fî Tahkiki Hilli'l-harâc*, 258.

³⁰⁵ Kerekî, *Kâti'atü'l-le'câc fî Tahkiki Hilli'l-harâc*, 266.

³⁰⁶ Kerekî, *Kâti'atü'l-le'câc fî Tahkiki Hilli'l-harâc*, 238-286.

³⁰⁷ Kerekî, *Kâti'atü'l-le'câc fî Tahkiki Hilli'l-harâc*, 271.

şüpheli olmakla birlikte sakınılması gereken bir konudur. Hz. Hasan'ın onları kabul etmesinin sebebi Muaviyeden aldığı malın beytülmale ait olması sebebiyledir”³⁰⁸ diyerek ifade etmiştir. Çünkü Hz. Hasan devlet başkanı olmasıyla zaten tasarruf hakkı da kendisine aitti.

Ali el-Kerekî, imamlar adına ve kendi adına haraç almanın mübah olmasının kabulülünün ve zâlim hükümdardan gelen hediye kabul etmenin genel itibarıyla önceki âlimler tarafından da kabul gördüğünü ifâde etmiştir.³⁰⁹ Bu anlamda Seyyid Murtaza'dan örnekle “Fazilet sahibi Murtazâ'nın üç vilâyeti vardır; hiç kimsenin bu yerlerin sıhhati hakkında bir şey demediği ve inkâr etmediği bu konu hakkında da haram, mekruh veya bunun aksine bir şey bana ulaşmamıştır”³¹⁰ ifadelerini kullanmıştır.

Câir sultandan gelen hediye kabul edilmesiyle alakalı örnekleri eserinde veren Kerekî, Murtaza ve Moğollarla ilişkileri iyi olan Nasıruddîn Tûsî ile Allâme Hilli'den örnek vererek kendilerine sultanlar tarafından birkaç köy verildiğini ve bunun gibi birçok örnek olduğunu ifâde etmiştir.³¹¹ Böylelikle câir sultandan gelen hediye kabulünü caiz gören Kerekî, haraç konusunda da fakihin niyâbet-i amm görüşüne sahiptir. Yani haraç konusu hakkında fakih tam yetkilidir.

Kerekî, Haraç ve zekât konusunda alınan vergilerden İmam'ın payının ayrılması ve İmam zukur ettiğinde bu malların ona teslim edilmesi gerektiğine dâir görüşünü de eserinde ifâde etmiştir.³¹²

Sonuç olarak Câir otoritenin ele geçirdiği topraklardan haraç alma yetkisi Kerekî'ye göre meşrudur. Bu durum fakihin elini ve yekisini nihayetinde geliştirmiştir. Câir sultanın verdiği malı almak ulemâ arasında tartışmanın odak noktasıdır. Kerekî'ye göre câirin verdiği malları almak caizdir. Muhâlif ulemânın caiz görmemesinin sebebi ise herşeyin İmam'a ait olduğu görüşüyle beraber kimsenin bu mallar üzerinde tasarruf yetkisinin olmaması görüşüdür. Çünkü İmâmî anlayışta devletin yegâne sahibi, gâib olan imamdır. İmamın sahib olduğu bu devlette yine imama ait olan her şeyi kimse istediği şekilde tasarruf etme yetkisine sahip değildir. Bu durumda imamın başında olmadığı tüm otoriteler İmâmîyeye Şiasına göre gâsıp hükmündedir.

3.2.2. Câir Sultanın İktidarında Görev alma ve Hediye kabul Edilip Edilmeyeceği

Zeydiyye mezhebi dışındaki Şîîleri³¹³ diğer İslâm mezheplerinden ayıran temel itikâdî farklılıkların başında imâmet meselesi gelmektedir. İmâmet Hz. Ali ve onun akrabalarına aittir. Aynı şekilde buna inanmak imâmeti kabul etmek itikâdî bir zorunluluktur. İmam

³⁰⁸ Kerekî, *Kâti'atü'l-le'câc fî Tahkiki Hilli'l-harâc*, 274.

³⁰⁹ Kerekî, *Kâti'atü'l-le'câc fî Tahkiki Hilli'l-harâc*, 278, 282.

³¹⁰ Kerekî, *Kâti'atü'l-le'câc fî Tahkiki Hilli'l-harâc*, 280.

³¹¹ Kerekî, *Kâti'atü'l-le'câc fî Tahkiki Hilli'l-harâc*, 281.

³¹² Kerekî, *Câmiu'l-makâsîd*, 65.

³¹³ Mustafa Öz- Avni İlhan, “İmâmet” *Tdv İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Aralık 2021), 22/203-207.

devletin yegâne yöneticisidir. Bu kritere uymayan bir devletin ve hâricindeki bütün yönetimlerin zâlim, câir ve gasıp olarak kabul edilmesiyle beraber³¹⁴ bu zâlim, câir gasıp hükümetlerde memur olmak veya onlarla ne olursa olsun iş tutmak ilk dönemlerden bu yana hep tartışılmıştır.³¹⁵

Gaybet-i Kübra ile birlikte Şîf düşünce anlayışında siyaset ve otorite ilişkileri sıkıntılı bir sürece girmiştir. Beklenen mehdi anlayışı Şîf düşüncesinde otorite sahibine itaat gibi konuların durağanlaşmasına sebep olmuştur. Bu sebeple yönetimlerin meşrutiyetleri ve onların boyunduruğu altındaki sosyal ilişkilerin nasıl olacağı problemleriye karşılaşılmıştır.³¹⁶

Şîflerin bu konudaki tartışmaları aslında ilk dönemlerden başlamıştır. Meşru olarak kabul etmedikleri, zâlim yönetim olarak gördükleri iktidarların idareleri altında çalışıp çalışmama konusu hakkında birçok rivayet mevcuttur.³¹⁷ Ulemâ tarafından zâlim otoritelerde görev almak ve onların gönderdiği hediye veya kendilerine tasadduk ettikleri hibe gibi yardımların kabul edilip edilmemesi veya meşru olup olmaması oldukça fazla tartışılan konular arasında yerini almıştır. Örneğin Şeyh Müfid'in bazı eserlerinde meşru olmayan yönetimde görev alabilmeyi,³¹⁸ Şîflerin menfaatini koruma şartına bağlayan rivayetler vardır. Görev kabul etme, Şîflerin birbirlerini kollaması ve korunmasında bir vasıta olarak düşünülür. Nitekim Musa Kâzım'ın Ali b. Yaktin'e "Ey Ali, (sultanların yanında) zalimlerin dostları olduğu gibi Allah'ın da dostları vardır. Allah, onlar vasıtasıyla dostlarını korur. İşte sen onlardan birisin"³¹⁹ şeklindeki görüş zâlim sultan altında görev yapabilmenin meşruluğuna ön plana çıkarmaktadır.

Şerif el-Murtazâya (ö. 436/1044) kadar bu konu hakkında yazılan iki eser vardır. Bunlar Muhammed b. Ahmed b. Davud'un (ö. 378-989) *er-Risâle fi ameli's-sultan*³²⁰ ve Hüseyin b. Ahmed el-Muğire'nin *Kitabü ameli's-sultan* adlı eserlerdir.³²¹ Ancak bunlar günümüze ulaşan

³¹⁴ Kuleynî, *el-Kâfi*, 8/412; Kallek, *İslam İktisad Düşüncesi Tarihi*, 201.

³¹⁵ Hanefi Şahin, "Şerif El-Murtezâ'nin "Hükümet Adına Çalışma" Risâlesi" Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2/3 (Haziran 2013), 317-328.

³¹⁶ Mehmet Zeki İşcan, "İmamiyye Şia"sında Politik Bir Teori Olarak İmamet'in İmkânı," *EKEV Akademi Dergisi*, 6/10 (Kış, 2002), 75.

³¹⁷ Kuleynî *el- Kâfi*, 106.

³¹⁸ Şeyh Müfid, biri, Sultânü'l-İslam (on ikinci imam), diğeri Sultânü'z-Zaman olmak üzere iki türlü bir devlet başkanından bahseder. Sultânü'l-İslam, Allah tarafından tayin edilen sultandır. Sultânü'z-Zaman ise naslar tarafından tayin edilmeyen sultandır. O sadece halkın günlük işlerini deruhte eden kişidir. Buna göre, Şîliğin kurumsal yapılarla iletişimini sağlayan bir Şîf fakih, sorumluluk alanındaki işlerini yapabileceğine inanıyorsa, yönetimine katılacağı idareci/sultan ister âdil, isterse zâlim olsun, onun idaresi altında çalışabilir. Çünkü fakih, bu şartlar altında görevini ifâ ettiğinde, gerçekte Sultânü'l-İslam adına hareket etmektedir. Ama aksi durum söz konusu olursa, yani fakih yeni siyasî otoriteyle kurulan temasta, görevini yerine getiremeyeceğine inanıyor, görev almadığı takdirde de canı, malı ve sevdiklerine zarar gelmeyeceğini takdir edebiliyorsa, bu durumda sultanın emrinde çalışmayı kabul etmeyebilir. Şeyh Müfid, *el-Müknî fi'l-Usûl ve'l-Furu* (Kum: Müessesetü'l-neşri'l İslâmî, 1989), 130.

³¹⁹ Kuleynî, *el- Kâfi*, 112.

³²⁰ Ebu'l Abbas Ahmet b. Ali el-Necâşi, *Ricâlü'n-necâşi* (Kum: Müessesetü'l-neşri'l İslâmî, 1417/1996), 384.

³²¹ en-Necâşi, *Ricâlü'n-necâşi*, 68.

eserler olmadıkları için içerikleri hakkında bilgi sahibi olamıyoruz.³²² Bu doğrultuda Murtazânın eseri Şîf düşüncenin yönetimlerle olan ilişkisinin değerlendirilmesi olarak önemli bir yere hâizdir.

Şerif Murtezâ'nın "*Hükümet Adına Çalışma*" risalesi, câir sultan himâyesinde görev yapmak veya ondan gelen hediyeleri kabul etmek adına önemlidir. O, sultanları katagorize ettikten sonra kişinin emr-i bi'l-ma'ruf yapabilmesi için görevi kabul etmesinin vâcip dahi olabileceğini ifade ederek bu durumu vâcip, mübah ve kabih şeklinde sıraladır. Kişinin kendisine görev teklifi geldiğinde bu şekilde bir sınıflandırma yaparak durumun önemini anlatmıştır.³²³ Nihâi olarak Şerif Murtezâ'nın görevin kabul edilip edilmeyeceği tartışmalarındaki görüşü "*Emr-i bi'l-mâruf yapılması için görevi kabul edilmesi vâcip dahi olabilir*" görüşüyle daha da netleşmektedir.

Şerif Murtezâ'nın Abbasî ve Büveyhî yöneticileriyle arasının gayet iyi olması ve Sünnî olan Abbâsi hilafetinde birçok görev üstlenmesini bu anlamda belirtmemiz gerekir. Halifeye oldukça sadakat gösteren Murtazâ bu risâlesinde kendisinin de kabul ettiği bazı görevlerin meşrutiyet zeminini oluşturduğunu da ifade etmek gerekmektedir.³²⁴ Bir anlamda kendisinin durumunu açıklama gayreti olarak değerlendirebileceğimiz³²⁵ bu risâlesi Şîf düşünce içerisinde iktidarlar ile bağ kurmanın temeli olarak kabul edilebilir.

Büveyhîlerin Şîf ulemayı kollamasının yanında Safevî Devleti'nin İsnaaşeriyye'yi resmi mezhebi olarak kabul etmesi, Safevîlerin Büveyhî Devleti yanında daha istikrarlı bir Şîf devleti olduğunun göstergesi kabul edilebilir. Bu anlamda Kerekî'nin haraç ve imamın nâibliği konularında daha kesin fikirlerinin olması gayet doğaldır.³²⁶

Ali el-Kerekî, Şah Tahmasb döneminde Safevî Devleti içerisinde etkin olarak bulunmuştur. Böylelikle fakihin konumunu güçlendirme çabaları ve ulema ile iktidarın ilişkilerini belirleme konusunda temellerini oluşturduğu bir Şîf devlet anlayışının teorisini oluşturmuştur. Ancak unutulmamalıdır ki kendisi de Usûlî anlayışın bir takipçisidir. Bununla birlikte Usûlî anlayışın câir yönetimlerle alakalı fikirleri ve Kerekî'nin eserlerinde bu konu hakkında fikirleri örtüşme göstermektedir. Haraç risâlesinde otorite sahiplerini genellikle "*câir yönetimler*" olarak değerlendirmesi ve aynı zamanda cihat konusundaki görüşleride bu durumu destekler niteliktedir.³²⁷

³²² Habip Kartaloğlu, *Safevîleri ilk Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*, 181.

³²³ Detaylı bilgi için bkz. Şerif El-Murteza, "*Hükümet Adına Çalışma Risâlesi*" çev. Hanefi Şahin, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/3 (2013), 322-323.

³²⁴ Mustafa Öz, "*Şerif el Murtaza*", *Tdv İslâm Ansiklopedisi* (Erişim, 7 Kasım 2021), 38/258-288.

³²⁵ Heinz Halm, *Şiiler*, çev. Muhammed Mertek, 54.

³²⁶ Uyar, *Şîf Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 127.

³²⁷ Kerekî, *Kâti'atü'l-le'câc fi Tahkiki Hilli'l-harâc*, 238.

Ali el-Kerekî *Makâsîd* adlı eserinde, kişinin el-emr-i bi'l-maruf yapmasını şart görmesiyle beraber câir sultan himâyesinde görev yapması veya zorlanması halinde malına, canına, bir zarar gelmesinden korkması sebebiyle caiz olarak ifadelendirmiştir.³²⁸

Tahmasb zamanından kendisi için “*Nâibu'l-İmam*” kavramının kullanılması da bu konu hakkında bir fikir ortaya koymaktadır. Buradan aynı zamanda İmam'ın gaybette olması sebebiyle fakihin devlet otoritesinden görev almasını caiz gördüğünü ve böylelikle ulemânın siyâset içerisinde yer edinmesini sağlamaya çalışmıştır.

3.2.3. Cihat

İslâm dininde önemli bir ibadet olan ve “*dini emirleri yaşayıp başkasına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak İslâm'ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele etmek*”³²⁹ şeklinde tanımlanan cihâd kavramı İmâmî anlayışta masum imamın dönüşüyle beraber icrâ edilebilecek bir anlam ifade etmektedir.

Cihât konusunda Şii âlimlerinin genel kabulü, “*ya imam ya da imamın görevlendirdiği kişinin çağrısıyla olur; zalim sultan ile cihada çıkmak ancak bazı özel durumlarda caiz olabilir*” şeklindedir.³³⁰

Gaybet iddialarının Büveyhîler devrinde gündeme gelmesiyle birlikte Şii İmâmî anlayış içerisinde imamın görevleri olan bazı hususların ne şekilde yerine getirileceği sorun olmuştur. Cihat meselesi de problem olan bu sorunlardan bir tanesidir.

Gaybet süreci ulemanın “*ancak imamın geleceği gün beklenmeli, o gün için dua edilmeli, imam gelinceye kadar hiçbir sultan ve yönetici tercihinde bulunulmamalı, hâdler, ahkâm, cihad, cuma, humus gibi imamın onayına bağlı bazı uygulamalar ertelenmelidir*”³³¹ genel görüşünün hâkim olması ve ilk dönem Şii müelliflerinden olan Şeyh Tûsî,³³² İbn İdris, Yahya b. Sâid, Allâme Hilli, eş-Şehidü's-Sânî gibi ulemanın da bu konuyla ilgili rivayetleri eserlerinde vermesi³³³ toplum içerisinde bu tür ibâdetlerin icra edilmesinde gevşemesinin müsebbibi olmuştur. Bu gevşemenin önüne geçilmesi gerekiyordu.³³⁴ Bu durum ya imamın gaybetten dönmesiyle gerçekleşecek ya da bu görevler nâibi veya nâibi hükmündeki fakihlerin eliyle ifa ettirilecektir. Tadrîci olarak fakihler bu görevleri üzerine almasıyla birlikte yine de kökleri derin olan ciddi ihtilaflar ulema arasında mevcut olmuştur.

³²⁸ Kerekî, *Câmiu'l-makâsîd*, 4/44.

³²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, chd maddesi, 10/401.

³³⁰ Bu konu hakkında bkz. Allâme el-Hillî, *Tebîrâtü'l-müteallimîn*, (Tahran: İrşâdü'l-İslâmî, 1990), 109; Câ'fer bin. Hasan el-Muhakkık el-Hillî, *el-Muhtasarü'n-nâfi*, (Ürdün: Mektebetü'l-ehliyye, 1964), 109.

³³¹ Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 71.

³³² Tûsî, *el-Mebcut* 281.

³³³ Bu konu hakkında bkz. Mustafa Öz, “Niyâbet”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Haziran 2022), 33/164-165.

³³⁴ Öz, “Niyâbet”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 164.

Ali el-Kerekî, Müslümanlar için cihat ibadetinin diğer mezheplerde olduğu gibi farz-ı kifâye olduğu fikrindedir.³³⁵ Bu konuda önceki ulemâyyla benzer fikirler öne süren Kerekî, cihâdın imam veya nâibinin olmasıyla beraber ya da bizzat imamın ataması şeklinde farz olabileceği görüşündedir.³³⁶ Bu durum Kerekî'nin, Haraç ve Cuma konusunda olduğu gibi Niyâbet-i Âmm görüşünde olmadığını, bu konu hakkında Niyâbet-i Hâs görüşüne sahip olduğunu göstermektedir.

Safevî Devleti içerisindeki konumuyla birlikte düşündüğümüzde, cihât düşüncesindeki görüşlerinin çelişkili olduğu hissedilse de Kerekî'nin âsi kavramı hakkındaki fikirlerinin değerlendirmesiyle durum tamamlanmaktadır. Kerekî'nin âsi kavramı hakkında diğer Usûlî ulemadan farklı düşündüğünü belirtmemizde fayda vardır. Ona göre âsi; İmâmîyye mezhebine mensup olmayan diğer inananların gayri müslim olarak değerlendirilmesidir.³³⁷ Bu durum aynı zamanda Sünnî olan ulemâ veya devletlerle çatışma zeminini meşrulaştırmıştır.³³⁸ Ayrıca cihat etmenin şartlarında savaşta imamın olması veya kendisinin hayatta olmasıyla özel olarak atadığının³³⁹ olmasını şart koşturmuştur.³⁴⁰

Cihat meselesinde imamın bulunma olma şartı böylelikle neredeyse bütün Şîî fukaha tarafından benimsenmiş bir görüş olarak dikkat çekmektedir. Bu durum, halkı Şîî olan toplumlarda genellikle devlete başkaldırma gibi olayların seyrek görülmesine sebep olmuş olabilir. Nitekim Safevî Devleti'nin başta aşırı fikirlerine karşı Kerekî'nin yine Şah İsmail'i ziyaret etmesi buna örnek olabilir.

3.2.4. Nâibu'l-İmam

Hz. Peygamberin vefatından sonra İslam toplumu içerisinde birçok siyasi olay meydana gelmiştir. Benî Sâide'de ilk halife seçimiyle başlayan siyasi olaylar bunun temelidir.³⁴¹ Sonraki nesiller için temel tartışma noktalarından birisi olacak olan bu mesele, Müslümanları siyâsi fikir ayrılıklarına düşürmüştür. Bir grup, üzerinde anlaştıkları kişinin devlet başkanı olması gerektiği görüşünü öne sürerken, bir kesim de imametın nas³⁴² ve tayinle belli olduğu fikrini benimsemiştir.³⁴³

³³⁵ Kerekî, *Câmiu'l-makâsıd*, 3/365.

³³⁶ Kerekî, *Câmiu'l-makâsıd*, 3/375.

³³⁷ Kerekî, *Câmiu'l-makâsıd*, 3/482-483.

³³⁸ Muhsin el-Emin, *Âyânü's-şîa*, 12/180.

³³⁹ Kerekî, *Câmiu'l-makâsıd*, 3/370.

³⁴⁰ Kerekî, *Câmiu'l-makâsıd*, 3/482.

³⁴¹ Koyuncu, *Osmanlı Devleti'inde Şia*, 20.

³⁴² Ebu Câfer Muhammed b. Hasan et-Tusî, *el-İktisâd fi mâ yetealleku bi'l-İ'tikâd* (Beyrut: Dâru-l Edvâ, 1986), 313.

³⁴³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 43-56.

İmam'ın büyük gaybete girdiği düşüncesiyle beraber cihad faaliyetleri, ganimet ve fey taksimi, cuma namazlarını kaldırmak gibi dini ibadetlerin imamla beraber hükmen ortadan kalktığı düşüncesi Şîî toplum içerisinde hâkim olmaya başladı. Hatta Kuleynî ve İbn Bâbeveyh gibi âlimler, imamın dini yetkileri konusunda da hiçbir kimsenin temsil yetkisi bulunmadığı görüşündeydiler.³⁴⁴ Bu durum İmâmiyye mezhenin teşekkül süreci ve gaybet sürecinin oluşumunu etkilemiştir. Toplumda oluşan başıboşluk ve hükümleri tanımamazlık, ulemâ tarafından ele alınması ve giderilmesi gereken bir problem olarak görüldü. Giderilmesi zaman alan bu problem nihayetinde kendilerini imama daha yakın hisseden ulema tarafından, imamların nâibliği kavramını ortaya çıkarmış ve içi doldurulmaya çalışılmıştır.³⁴⁵

İlk dönem Usûlî ulemayla birlikte başlayan fikirsel dönüşümler, nihâyetinde fukahanın imamın gaybet halinde görevlerini tedrici olarak ele almasına sebep olacaktır. Bu sürecin ilk taşları Şeyh Müfid ve öğrencileri tarafından yerine konmuş, Muhakkık el-Hilli ve İbnü'l-Mutaahhar el-Hilli ile gelişme sürecine devam etmiştir.³⁴⁶ Niyâbet konusunun tartışma noktalarından biri, onun sınırlarıydı. Ulemânın, İmam'ın görevlerini üstlenme sürecinde hangi sınırlar içerisinde olacağı oldukça ihtilafli bir meseledir. Şerif Murtazâ, ceza hukuku, yargı gibi konularda imamın nâibliğiyle ilgili imamın izninin şart olmadığını ifâde etmekte ve imamların, kadı ve hakem olarak bir veya daha fazla halife atayabileceklerini belirtmektedir.³⁴⁷ Bu doğrultuda Şehid-i Evvel Şemsuddin Muhammed b. Mekki el-Âmulî de (ö.732-786/1332-1384) nâibu'l-amm nazariyesini kabul etmektedir. Yargı, ceza hukuku ve hatta Cuma namazı gibi konularda görüşleri dikkat çekmektedir.

Şîî dünyasının ilk dönem râvilerinden olan Ömer b. Hanzala'nın İmam Sadık'tan rivâyetle aktardığı *"bizim hadisimizi nakletmiş, helalimizi ve haramımızı öğrenmiş olan bir adam bulup, onun hükmüne razı olunuz; çünkü ben onu sizin üzerinize hâkim olarak tayin ettim"*³⁴⁸ rivâyeti, İmam'ın ulemaya verdiği bir yetki olarak birçok âlim tarafından benimsenen ilk delildir. Bir başka rivayet ise İmam Sadık'tan naklettiği şu meşhur hadistir: *"Sizden olup bizim hükümlerimizi belli bir ölçüde öğrenmiş olan bir adam bulunuz ve onu kendi aranızda hâkim olarak kabul edip, onun hâkimliğine başvurunuz."*³⁴⁹ Bu ve benzeri rivâyetler daha ilk dönemlerden itibaren ulemânın önemine dâir fikir birliği oluşturmuştur.

Kerekî ile çağdaş olan Şeyh Zeynuddîn b. Ali el-Âmilî (ö.911/1506), gaybette olan imamın görevlerinin tümüyle müçtehide geçme durumunu en açık şekilde vurgulayan kişidir. Bu

³⁴⁴ Gölpınarlı, *Şîîlik*, 533.

³⁴⁵ Öz "Niyâbet", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 3/164.

³⁴⁶ Kartaloğlu, *Safevilerin İlk Döneminde İktidar-Ulema ilişkisi*, 193.

³⁴⁷ Âlemü'l-hüda Ebu'l-Kâsım Ali b. El hüseyin b. Musa b. Muhammed el-Alevî Şerif Murtazâ, *eş-Şâffî fi'l-İmâme* (Kum: Müessesetü'l İslâmiyyîn, 1410/1989), 3/205

³⁴⁸ Muhammed b. Hasan el-Hürr el-Âmilî, *Vesâil'ü-Şia*, (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l Arabî, 1983)11/ 99.

³⁴⁹ Hürr el-Âmilî, *Vesâil'ü-Şia*, 11/ 4.

anlamda niyâbet-i amm görüşünü kesin bir şekilde ifâde etmiş bu anlamda Kerekî'nin önünün açılmasına sebep olmuştur.³⁵⁰

Ali el-Kerekî, ceza hukukunda haddlerin icrâ edilmesinin imam veya onun bizzat izin verdiği kişiler ve gaybette de bu durumun fakihler tarafından uygulanacağını ifâde etmiştir.³⁵¹ Kişinin ailesine ceza hukukunu uygulaması için ehliyet şartını koşarak, bu durumun gaybet döneminde de uygulanmasının caiz olduğunu belirtmiştir.³⁵²

939/1532 yılında Kerekî'ye Safevî Devleti tarafından Nâibu'l-imam sıfatı verilmesi, Kerekî'nin niyâbet hakkındaki fikirlerini resmileştirmiştir. Siyâsi desteği bu şekilde arkasına alan Kerekî'nin Şîî düşünce içerisinde "merce'iyet" kavramının gelişmesinin de temelleri atılmış olmaktadır. Ayrıca kendisine "Şeyhü'l-İslâm" ve "Müçtehü'z-Zaman" gibi lakaplar verilmesi, ulemânın Safevî otoriteleri tarafından kabulünün en bâriz örnekleridir.³⁵³

İmâmiyye mezhebinde imama yüklenen masumiyet anlayışı, kendisinden gelen rivâyetleri delîl-i kat'i olarak değerlendirilmesini gerektirmekteydi. Bu durum imamın kendisi hayattayken bir problem oluşturmuyordu. Çünkü toplum vasıtasız kendisiyle irtibattaydı. İmam'ın gaybete gittikten sonraki zamanda ahbardan gelen rivâyetlerle konumunu muhafaza eden fakih, onun gaybetinde şayet bir nâib olacaksa bunu en çok hak eden kesim olarak öne çıkmaktadır. Ali el-Kerekî de bu misyonun tek sahibi olarak ulemayı görüyordu.

3.2.5. İcmâ

İcmâ, sözlükte bir araya getirmek, toplamak, birleştirmek, azmetmek, bir işi, bir görüşü, niyeti sağlam yapmak, bir konuda ittifak etmek gibi anlamlara gelir.³⁵⁴ İslam hukukunun temel şer'i kaynakları arasında yer alıp, dini bir hükmün âlimler tarafından ittifakla kabulünü veya reddini ifade eder. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra fikhî bir konuda sahabenin icmâsı, ümmetin icmâsı, fakihlerin icmâsı gibi belirli bir topluluğun üzerinde ittifak ettikleri konular yine icmâ kavramıyla ifade edilmiştir.

İslam mezheplerinde icmânın şer'i bir delil olarak kabul edilmesinde ittifak olmakla beraber nasıl ve ne şekilde bir işleve sahip olacağı hususunda detaylarına inildikçe mezhepler arasında farklılık varlık göstermektedir. Bu ihtilaf icmâ kavramının bütün aşamalarında mevcuttur.³⁵⁵

³⁵⁰ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 123.

³⁵¹ Kerekî, *Câmiu'l-makâsîd*, 3/488.

³⁵² Kerekî, *Câmiu'l-makâsîd*, 3/489-490.

³⁵³ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 126.

³⁵⁴ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 2/355-357

³⁵⁵ Berat Sarıkaya, "İcmâ Delili Üzerindeki İhtilaf ve Delalet Bakiminden İtikadî Konularda İcmâ" *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/15 (2017), 319-342.

Şîî anlayış içerisinde Usûlî düşüncenin icmâ metodonu sık olarak kullandığından ve bunun karşısında Ahbârilerin bu metodu kullanmayıp sadece hadislerle Kurân'ın anlaşılabilceğini savunduğundan daha önce bahsetmiştik. Bu anlayışa göre hüküm koymada ve Kuran'ı anlamada Ahbârilerin tek esas aldıkları şer'i delil, sünnettir. Kur'an-ı Kerim ancak sünnetin yorumlanmasıyla anlaşılabilir. Sünnet, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve masum oniki imamın söz, fiil ve takrirleridir.³⁵⁶ Ahbâriler bunun haricinde başka bir delil kabul etmeyip içtihad ve taklidi de reddederler. Usûlî fıkıhçılara göre ise müctehidlerin fikhî konularda hüküm koyabilmek için başvurdukları dört tane delil vardır. Bunlar; Kitap, sünnet, icmâ ve akıldır.³⁵⁷

İmâmiyye mezhebinde icmâ, fıkıh usulünde şer'i bir metod olarak kullanılmakla birlikte Sünnî mezhepler arasındaki tanımlardan farklı bir şekilde izah edilmektedir. Şöyle ki; Sünnî fıkıh kitaplarında *"Muhammed ümmetinin (müctehidler) onun vefatından sonraki herhangi zamanda dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri"* şeklinde tanımlanır.³⁵⁸ Bu tanımda Sünnî mezhepler arasında ittifak mevcuttur.

Şîî-İmâmi anlayışta icmâ, *"masumun kavlini keşfetmenin aracı"* olarak³⁵⁹ ifade edilir. Şer'î delil masumun kavlidir. İcmâ bu kavli keşfetmeye, masumun belli bir konudaki hükmünü ortaya çıkarmaya vesile olursa delil olur.³⁶⁰ Şeyh Tûsî'ye sorulan bir soru ve ona verilen cevap bu durumu daha anlaşılır kılmaktadır: *"Mademki icmâ konusunda dikkate alınan masum imamın sözüdür, o zaman buna icmâ demenin faydası yoktur; aksine 'delil, imamın sözüdür' demek gerekmez mi?"* diyerek sorulan bir soruya Tûsî'nin cevâbı şu şekildedir: *"Durum böyle olmakla beraber, icmâyı itibara almamızın bilinen bir faydası vardır ki o da şudur: İmamın görüşünü çoğu zaman belirleyemeyiz. Bu sebeple de masum imamın görüşünün ümmetin icmâsının içinde olduğu bilinsin diye icmâyı ihtiyaç duyarız. Masum imamın delil olan sözü bizim için belirli hale gelirse onun kesin delil olduğunu söyleriz, onun dışında bir şeye de itibar etmeyiz".³⁶¹*

Kerekî, *Tarîku'l-istinbât* adlı eserinde icmâ meselesine kısa bir şekilde değinmiş ve icmâ için ilk olarak içtihadın şart olması gerektiğini ve *"kişinin ihtilaf konularını ve mutâbık kalınan meseleleri bilmesi gerektiğini"* ifâde etmiştir.³⁶²

Kerekî, önceki Usûlî ulemâ gibi "icmâ içinde bulununların rivayeti masum imama kadar götürüp o konuda masum imamın rivayetinin olmasını şart koşmamıştır. İcmânın içerisinde masum imamın olmasını şart olarak görmeyen Kerekî, icmânın Şîî âlimler tarafından kabul edilmiş olduğunu ifâde eder.

³⁵⁶ Hayrettin Karaman, *İslam'ın Işığında Günümüz Meseleleri* (İstanbul: Nesil Yayınları: 1992) 3/142-144.

³⁵⁷ Hayrettin Karaman, "Caferiyye", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Mayıs 2022), 7/4-10.

³⁵⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 1 Nisan 2022), 21/431.

³⁵⁹ Şeyh Müfid, *"et-Tezkire bi Usuli'l-Fıkıh"*, tahk. Şeyh Mehdi Necefî, (Beyrut: Müessesetü Âli Beyt, 1993), 45.

³⁶⁰ Hüseyin Müderrisi, "Şii Fıkıhında Akıl ve Gelenek" *Marife* 8/3 (Kış, 2008), 403.

³⁶¹ Tûsî, *el-Uddetü'l Usûl*, neşr. Muhammed Necef (Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1417/1996) 2/603-604.

³⁶² Kerekî, *Tarîku'l- istinbâti'l-Ahkâm*, 23.

3.2.6. Ali el-Kerekî'ye Yöneltilen Eleştiriler

Safevî Devleti'nin ikinci hükümdarı olan Şah Tahmasb'ın büyük tövbesiyle³⁶³ artık Safevî Devleti, mezhebi anlamda daha mu'tedil gözükken İmâmiyye Şiîliğini kabul etmiştir. Bu durum bölgede yeni bir kimlik oluşumu açısından önem arz etmektedir. Kerekî'ye en büyük desteğin Şah Tahmasb zamanında gelmesi ve bu büyük tövbeyle artık devlet politikasının değişmesi, onun gibi düşünen ulemânın önünü açmış ve onlara devlet içerisinde etkin konumlar verilmiştir.

Ali el-Kerekî, gerek otoriteden aldığı güç olsun gerek kendine özgü fikirleri olsun Safevîler tarafından benimsenip kendisine yetki verilince fikirlerini ülke genelinde uygulamaktan geri durmamıştır. Bu sebeple muhâlif ulema tarafından ciddi tepki ve eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin *Risâletü Nefehâti'l-lâhût fî la'ni'l-cibt ve't-tâgût* adlı eserinde sebbü's-sahabe yani sahabeye kötü söz söyleme uygulamasının caiz olduğunu savunmasının³⁶⁴ yanı sıra gaybet döneminde özellikle *Risâle fî Salâti'l-Cum'a* adlı eserinde Cuma namazı kılınabileceğini ve *Kâtî'atü'l-lecâc fî Hilli'l-Harâc* adlı eserde devlet başkanının haraç arazilerinden vereceği parayı almanın dinen meşru olduğunu³⁶⁵ ifade etmesi tartışmalı olan görüşleridir. Bu fikirlerinden dolayı muhâlif birçok Şiî âlim tarafından özellikle de İbrahim el-Katifi³⁶⁶ tarafından çok ciddi eleştiriler almış, ancak bu eleştiriler kendisini engellemeyerek dahası Safevî otorite içerisinde birçok siyâsi konumun Şiî ulemaya açılmasına ve Şiî ulemanın müstakil bir güç haline gelmesine sebep olmuştur.³⁶⁷

Kerekî'nin verdiği fetvalar ve görüşleri zamanın âlimleri tarafından dikkatle izleniyordu. Bu anlamda Şah Tahmasb huzurunda Sadr makamında olan Mır Gıyâseddin'le aralarında bir tartışma meydana gelmiştir. Kerekî'nin Câmi ve mescit kiblelerini kendi usullerine göre belirlemesi gerektiği fikri karşısında Mır Gıyâseddin bu işin matematik ve astronomiden anlayan kişilerin işi olduğunu ifade etmiştir. Nihâyetinde mesele, Tahmasb'ın Müctehidü'z-zaman olarak takdim ettiği Kerekî tarafından *Tezkire* adlı eserinde şu şekilde açıklanmıştır: *"Bu sırada Müctehidü-z zaman Şeyh Abdül-Âli ile Mir Gıyâseddin Mansur-i Sadr arasında ilmi tartışmalar oldu. Müctehidü'z-zaman gâlip olup haklı olduğu halde onun içtihadına riayet etmediler ve işi inada döktüler. Bunun üzerine hakkı gözeterek içtihadı onun üzerine sabit kıldık."*³⁶⁸ Bu durum üzerine Sadr makamına Kerekî'nin öğrencisi olan Nimetullah el-Hillî (ö.940/1534) tayin edildi.³⁶⁹ Ancak Nimetullah Hilli'nin Cuma namazı meselesinde

³⁶³ Tahmasp, *Tezkire*, 41-42.

³⁶⁴ Kerekî, *Nefehâti'l-lâhût fî la'ni'l-cibt ve't-tâgût*, 72-73.

³⁶⁵ Kerekî, *Kâtî'atü'l-le'câc fî Tahkiki Hilli'l-harâc*, 275.

³⁶⁶ Andrew Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran" 83-91.

³⁶⁷ Çelenk, *16.17. Yüzyıllarda İnan'da Şiîliğin Seyri*, 278.

³⁶⁸ Şah Tahmasb, *Tezkire*, 27.

³⁶⁹ Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, 293.

Kerekî'den farklı düşünmesi ve bu konu hakkında Kerekî'nin hakkında reddiye yazan Kâtifi ile mektuplaşması³⁷⁰ bu görevden azledilip Bağdat'a sürülmesine sebep olmuştur.³⁷¹ Bu hususlar, Kerekî'nin Safevî sarayında nüfuzunun ne kadar arttığının bir göstergesidir.

Ali el-Kerekî'nin temel eleştirilme noktalarından birisi, Safevî Devletiyle olan ilişkisiydi. Safevî hanedanlığının ilk dönemlerinde göç eden Âmilî ulema arasında en önemlisi olan Kerekî'nin otoriteyle ilişkisi ayrı bir öneme sahiptir.³⁷² Safevî Devleti açısından kendisini topluma kabul ettirme ve meşrulaştırma aşamasında en büyük destekçisi şüphesiz kendisi gibi düşünen ulemâdır. Kerekî'nin Safevî Devlet politikalarını destekler nitelikte olan eserleri onun öne çıkmasına sebep olmuştur. Bu öne çıkma durumu ve devletten gelen yardımları kabul etmesi, muhâlif ulemâ tarafından eleştiri noktasının temelini oluşturmuştur.

Kerekî'nin muhâlifi olan Kâtifi, Kerekî'yi ve ondan önceki Usûli ulemânın da siyâsilerle alakalı fikirlerini eleştirmiştir. Bu eleştiri özellikle zekât ve Cuma konularında olmuştur. Ancak eleştirilerin sertleşmesi Kerekî'nin Safevî Devletiyle açık bir şekilde irtibâta geçmesiyle beraber başlamıştır.³⁷³

Ali el-Kerekî'nin câmi kiblelerine müdahale ederek yanlış olduklarını belirtmesi üzerine onları değiştirmesinin dışında türbelerin üzerinde namaz kılma ve sahabeye sebbetme gibi uygulamaları da eleştiri merkezinin odağındadır. Ayrıca bu durum özellikle Necef âlimleri tarafından ciddi bir şekilde tenkit edilmiştir.³⁷⁴ Bu gibi İsnâaşeriyye Şiiliğinin içerisinde var olan bazı değişik görüşleri sebebiyle zamanın bazı âlimleri kendisine cephe almıştır.

3.2.7. Kerekî'nin İmâmiyye/İsnâaşeriyye Şiiliğine Katkısı

Safevî Devleti'nin kudretli destekçisi Ali el-Kerekî,³⁷⁵ şüphesiz içinde bulunduğu mezhebin görüşlerini etkilemiştir. İktidar ve ulemânın bir araya getirilmesi açısından vermiş olduğu uğraşı olumlu sonuçlar doğurmuştur. İmâmiyye mezhebinin çoğu Sünnî olan halk arasında yayılması için eserler telif etmiş ve artık Şîî dünyanın merkezi olacak olan İran için birçok talebe yetiştirmiştir. Safevî otoritesi tarafından kendisine verilen yetkiler doğrultusunda yeni fethedilen yerlere kadı, müderris, müftü gibi dini konumlara atamaları yaparak³⁷⁶ o bölgelerde Şîî kültürü baskın hale getirmeye çalışmıştır.

Kerekî'nin İmâmiyye/İsnâaşeriyye Şiiliğine en müessir katkısı, muhakkak ki Cuma namazı hakkında görüşleri ve mevcut yönetimlerle olan ilişkilere bakışıdır. Bu konular hakkında

³⁷⁰ Kerekî, *Nefehâti'l-lâhût fî la'ni'l-cibt ve't-tâgût*, 31.

³⁷¹ Rumlu, *Ahsenü't-tevârih*, 333-334.

³⁷² Stewart, "Safevî İran'a Âmilî Ulemanın Göçü", 297.

³⁷³ el-Bahrânî, "*Lü'lüetü'l-Bahreyn fî Îcâzât ve Terâcimü Ricâlü'l-Hadis*", 163.

³⁷⁴ Kevserâni, *Fakih ve Sultan*, 162.

³⁷⁵ Devin Stewart "Notes on the Migration of Amili Scholars to Safavid Iran" vol. 55, Issue 2 (April 1996) 81-103.

³⁷⁶ Kevserâni, *Fakih ve Sultan*, 158.

eserler telif etmiştir. Bu aynı zamanda Safevî Devleti'nin fethettiği topraklarda bir Şiileştirme faaliyetinin yanında içerisinde bulunduğu İmâmiyye mezhebinde bir anlamda çağ atlatmaya çalışması demektir. Kendisinin Usûlî gelenekten gelerek takiyye anlayışını bir kenara koymasıyla fikirlerini açıkça beyan etmesi, geleceğin İranının aslında bir anlamda iktidar-ulema devletinin temelini oluşturmuştur diyebiliriz.

İmâmiyye mezhebi içerisinde beklenen mehdi anlayışı Şîî düşüncenin gelişmesi açısından büyük bir engel teşkil ediyordu. Bu durum imama ait görevlerin kim tarafından icrâ edileceği problemini ortaya çıkarıyor ve Şîî toplumu birçok parçaya ayırıyordu. Kerekî'nin bu anlamda imamın görevlerinin fakihlere yüklemesi ve bu geleneği geliştirerek sürdürmesi muhakkakki İmâmiyye Şiiliğine bir diğer katkısıdır. Kendisi hakkında yayınlanan fermanlar ile fakihe yüklediği nâiblik konumu bunun izahıdır. Bu görüşleri İmâmiyye Şiiliğine yön verirken aynı zamanda Safevî Devleti'nin meşru bir müstakil devlet olmasına da katkı sağlayacaktır.³⁷⁷ Safevî otoritesi tarafından kendisinin Nâibu'l-İmam olarak kabul edilmesi, yıllarca süren gaybetteki imamın görevlerinin fakihe geçme sürecini hızlandırmıştır. Böylece fakih artık müstakil bir güç olma yolunda yüreyecek, siyâsi otoritenin zayıf olduğu zamanlarda gücüne hep daha çok güç katacaktır. Safevî Devleti ve sonrasında ulemânın devlet içerisindeki bu yetkinliğini net bir şekilde müşâhede etmek mümkündür. Böylelikle fakih artık gaybetteki imamın yerini doldurmaya başlamıştır.

Kerekî'nin Usûlî fıkıh anlayışına sahip olmasıyla birlikte fıkıhın temellerini daha sağlam delillere oturtması en belirgin özelliğidir. Ayrıca Şerif el-Murtaza'nın yolunu takip ederek Şîî siyâsi fıkıhının çerçevesini geliştirmiştir. Siyasi otoritelerle ilişkisi bu anlamda önemlidir. Bunun yanında Cuma namazı, haraç ve mukâseme³⁷⁸ gibi konulara, ondan önce böylesine önem verilmemiştir.³⁷⁹ Bu konuların tartışılmaya açılması bir anlamda Şîî İsnâaşerî fıkıhını geliştirmiştir. Böylelikle gelişen fıkıh, çerçevesini birhayli genişletmiştir.

Ali el-Kerekî, fakih-sultan ilişkisi meselesinde kendisinden sonraki dönemler için yeni bir yolun başlangıcına sebep olmuştur diyebiliriz. Çünkü Kerekî'nin siyasi otoriteye karşı yakın duruş sergilemesi, bu konunun ister istemez gelişmesine ve değişmesine sebep olmuştur. Bundan sonraki süreç içerisinde fakihin konumu her geçen gün yükselecek ve nihâyetinde yönetimde tek söz sahibi olacaktır.³⁸⁰ Bu anlamda Ali el-Kerekî'nin "*âdil fakih, imamın bütün görevlerini üstlenebilir*" fikri³⁸¹ İsnâaşerî Şiiliğe en bariz katkısıdır.³⁸² Ulemânın görevi artık var olan fıkıhı tedvin etmeninde ötesine geçmiştir. Bu durum, siyasi otoriteyle beraber düşünüldüğünde, durağanlaşmış Şîî fıkıhı kendisini artık dinamik ve düşünsel bir boyuta

³⁷⁷ Çelenk, 16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri, 278.

³⁷⁸ Haraç arazilerinin ne şekilde yönetileceği konusu.

³⁷⁹ Uyar, Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri, 130.

³⁸⁰ Çelenk, 16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri, 289.

³⁸¹ Kerekî, Resâilü'l-Kerekî- Risâletü'l-Cum'a, 156.

³⁸² Uyar, "Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri", 126.

dönüştürmüştür.³⁸³ Şîf İsnâşerî düşünce için fakihe verilen bu yetki onun konumunu kesinlikle yükseltmiştir. Günümüz İran İslam Cumhuriyetinin temeleni oluşturan “velâyet-i fakih” anlayışının oluşmasında önemli bir aşama oluşturmuştur.

Muhakkık Hilli ve Allame Hilli tarafından içtihad metodunun aktif bir şekilde kullanılması Kerekîyle beraber daha da somutlaşmıştır. Kendisinin siyasi otorite tarafından Nâibu'l-İmam olarak kabul edilmesi siyâsi otoriteye mesafeli olan ulemayı siyasetin odak merkezi haline getirmiştir.

Şîf İsnâşerî düşüncenin bu coğrafya da etkin bir şekilde mezhepsel olarak kendisini hissettirmesi de Safevî Devleti zamanında başlamıştır. Bu durumu kolaylaştıran nedenlerden birisi de Ali el-Kerekî gibi önde gelen ulemadır. Gerek verdikleri fetvalar olsun gerek fikirsel açıdan temellerini attıkları düşünceleri olsun coğrafyanın kalıcı olarak Şîleştirilmesinin ana sebepleridir. Ayrıca siyasi otoriteden alınan bu destek gelecekte ekonomik özerklikle beraber ulemânın bağımsız bir güce kavuşacağı günlerin temelleride atılmış olmaktadır.

Ali el-Kerekî'nin Şîf kitle içerisine öz aidiyet oluşması açısından Aşure günlerinde icrâ edilen taziye merâsimleri, ezana “hayya alâ hayri'l-amel” ibaresinin eklenmesi³⁸⁴ gibi bazı somut yenilikler getirmesi de burada ifâde edilebilir. Bu durum Şîf kitlelerin kendi içerisinde kendilerine ait sembolik bağlılıkları oluşturmuştur.

³⁸³ Çelenk, 16-17. *Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*, 312.

³⁸⁴ Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 125.

SONUÇ

Safevî Devleti'nin temelleri Erdebil Tekkesi'yle atılmıştır. Erdebil Tekkesi'ni kuranların torunları Sünnîlikten Şiîliğe geçerek bölgede büyük bir devlet olmayı başarmış ardından kendilerine öz kimlik oluşturmak için çalışmaya koyulmuşlardır. Etkisini bugün dahi hissettiren bu durum günümüz İran'ının temellerini oluşturarak kökü geçmişe dayanan bir gelenekle bağlı kalmayı başarmıştır. Bu geleneği oluşturan bağlar süreç içerisinde değişkenlik arz etmiş, bazı olgular itikadi anlayışlara doğru evrilererek Şiîliği derinden etkilemiştir.

Günümüz İran İslam Devleti'nin temellerini üzerine inşâ ettiği devlet, Safevî Devletidir. Safevî Devleti, kurulduğu coğrafyada varolan mezhebî, kültürel zenginliklerin bir şekilde dönüştürüldüğü ve kendisine ait milli bir devlet çıkarmayı başarmıştır. Bölge açısından oldukça önem arz eden Safevî Devleti, kuruluşuyla birlikte gerek günümüz İran'ı için gerekse bölge devletleri açısından oldukça hassas bir şekilde politikalar üretmesine sebep olmuştur. Çünkü halkı genel olarak Sünnî olan bölgede Şiîliği tebasına kabul ettirerek kendisine ait geniş bir toplumsal yapı oluşturabilmiştir.

Şah İsmail'in devleti kurmasıyla İsnâaşeriyye mezhebini kabul eden Safevî otoritesi, dinamik ve heyecanlı Türkmen unsurları sayesinde İran bölgesinin neredeyse tamamını ele geçirmiştir. Askeri güç olarak Türkmen toplulukları, zamanla devletin büyümesi, gelişmesi ve ihtiyaçlara karşılık vermesi açısından yetersiz kalarak dışlanmış ve ister istemez yok sayılmışlardır. Böylelikle devletleşen Safevî Devleti askeri ve dini oluşumunu tamamlamak üzere yeni politikalar üretmek için yola çıkmıştır.

Devlet olup ardından da süreklilik arz etmenin kilit noktası, kurum ve kuruluşların tam anlamıyla bir bütünlük oluşturmasıdır. Safevî Devleti'nin yönettiği topraklarda kurum ve kuruluşlarını toparlaması zaman almış ancak Safevîler bunu başarmıştır. İsnâaşeriyye Şiîliğini kabul ettirme çabaları, ele geçirdikleri yerleri kalıcı hale getirmelerine katkı sağlamıştır. Bu hedefini gerçekleştirmek amacıyla dışardan ulema getirmiş ve o ulemayı destekleyerek yabancı olduğu topraklarda tutunmasını sağlamıştır. Bu doğrultuda ulemanın görevi ise, İsnâaşeriyye Şiîliğini kabul edip Safevî otoritesini meşruluğunu sağlamak olacaktır. Ancak durum süreç içerisinde ulemâ lehine dönerek ulemanın nihayetinde tek söz sahibi olduğu bir devlet sistemine dönüşecektir. Bu dönüşüm sürecinin taşlarını Ali el-Kerekî ve onun izlediği gelenek döşemiştir. Fikirleriyle fakihe verdiği yetki onu devlet yönetiminde söz hakkı yapmıştır.

Şah Tahmasb'ın davetiyle İran'a gelen Ali el-Kerekî'nin siyasî otoriteyle iç içeliği, sultan-fakih ilişkisine yeni bir boyut kazandırmıştır. Kerekî, Şah Tahmasb'la birlikte eline geçen ayrıcalıkları kullanmayı bilmiş, ulemanın gelecekteki yerini sağlamlaştırmıştır. Fikirlerini yazdığı eserleriyle ifade etmiş ve geldiği geleneği daha da geliştirerek sağlam zemine

oturtmuştur. Kerekî'nin fakihe yüklediği anlamla birlikte süreç içerisinde siyasî otoritenin gücü yavaş yavaş fakih merkezli bir güce dönüşmüştür.

Safevî iktidarına Şiîleştirme politikalarını uygulaması açısından geniş bir saha açan, Kerekî'nin fetvalarıdır. Kendisini Naibu'l-İmam olarak kabul edilmesiyle birlikte ulemânın siyasî güç tarafından desteklenmesi, ülkenin geleceğinin önünü açmıştır. Bu durum ulemânın toplum ve siyaset içerisinde oynadığı rolü sosyo-politik anlamda geliştirmiştir. Ayrıca İmâmiyye/İsnaaşeriyye fihî açısından cair yönetimlerle tartışmalı olan otorite ilişkilerini, fikirleriyle yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu durum gelecekte ulema-otorite ilişkileri açısından kilit rol oynayacaktır.

Şah Tahmasb zamanında gaybette olan imamın nâibi olarak ifâde edilen Kerekî'nin fakihin imam adına her konuda yetki sahibi olduğu fikri, İsnaaşeyye'yi bulunduğu dar alandan çıkarmış ve geniş içtihad sahasına ulaştırmıştır. Bu anlamda hem fakih hem de imamın gaybetiyle birlikte bazı ibadetlerin yapılıp yapılmaması tartışmaları da farklı bir mecraya taşınmıştır. Ancak belirtmek gerekir ki kökü derinlerde olan rivayet gölgesinde Ahbâriler ile içtihat kavramı bağlamında akılcı Usûlî anlayış arasında süregelen tartışmalar oldukça güncel bir şekilde her zaman tartışılmaya devam etmiştir.

Gaybette olan imamın görevlerinin süreç içerisinde fakihin devralmasının temel kırılma noktasının, Nâibu'l-İmam kabul edilen Kerekî ile başladığını ifade edebiliriz. Fakihin konumunu bu denli geliştiren Kerekî, Safevîlerin meşruluğunu oluşturmak adına ve Şiîliğin yaygınlaştırılması için eserler telif etmiştir. Böylelikle Kerekî, dört asır sonra kendi içerisinde özerk olacak dini hiyerarşinin de temellerini atmış, ulemânın daha önce hiç sahip olamadığı yetkilere ulaşmasını sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Agâ Buzurg-i Tahrânî. *ez-Zeri'a ilâ tesânifi's-Şi'a*. 26 Cilt. Beyrut: Dâru'l edvâ, 1403/1983.
- Ahmadov, Shahi. *Azerbaycan'da Şiiliğin Yayılma Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Ahmed el-Kâtib. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi Şûrâdan Velâyet-i Fakihe*. Çev. Mehmet Yolcu. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Aka, İsmail. X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Siilik, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993.
- Akyol, Taha. *Osmanlı'da ve İran da Mezhep ve Devlet*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1999.
- Allouche, Adel. *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*. çev. Ahmet Emin Dağ. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Alptekin, Çoşkun. *Dımaşk Atabegliği*. İstanbul: M.Ü.İ.F.Y, 1985.
- Âmilî, Muhammed b. Hasan el-Hür. *Emelü'l-Âmil*. thk. Ahmet el-Hüseynî 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l Endülüs, 2. Basım. 1385/1965.
- Âmilî, Muhammed b. Hasan el-Hür. *Vesâil'ü-Şi'a*, tahk. Şeyh Abdürrahim eş-Şirâzî. 20 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l Arabî, 1403/1983.
- Arjamond, Said Amir. *The Shadow of God and The Hidden Imam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Atik, Kayhan. "Asıl Tevarih-i Al-i Osmanî Kültür Tarihi Açısından Değerlendirilmesi". *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/43, (2018), 43-55.
- Atik, Sefa. "Şiî Fıkhdında İmametın Garantörlüğünden İctihâdın Sorun Çözücülüğüne Geçiş Süreci Üzerine Mülâhazalar". *Universal Journal of Theology* 4/2 Aralık, (2019), 59-97.
- Aydın, Samire Hasanova. "H. V. Asir Caferî Fikih Usûlünde Akil Delîli". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/7, (2021).
- Bağdâdî, Hafız Ebu Bekir Ahmet b. Ali Hatip. *Târih-u Bağdât*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâ'ül-Müellifin ve Âşâr'ül-Musannifin* Beyrut: Müessesetü 'Al-i Beyt li İhyâi't-Türâs, 1901
- Bahrânî, Yusuf B. Ahmed. *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-icâzât ve Terâcimü'r-Ricâli'l-hadis*. thk. Muhammed Sâdık Bahrul Ulum. Bahreyn: Mektebetü'l-Fahrâvî, 2008.
- Bitlisî, Şerefhan *Şerefnâme, Osmanlı-İran Tarihi*. çev. Mehmet Emin Bozarslan. İstanbul: Nubihar Yayınları, 2018.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şiasi'nın Oluşumu* İstanbul: İsam, 2018.

- Bozkuş, Metin. *Büveyhîler ve Şiîlik*. Sivas: Vizyon Yayıncılık, 2003.
- Browne, Edward Granville. *A History of Persian Literature in Modern Times*. Cambridge: Cambridge At the University Press, 5. Baskı. 1959.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usûliliğn Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Câferiyân, Resul. *Namâz-ı Cum'a, Zeminehayı Tarihi*, Tahran: İntişârât-ı Ensâriyân, 1952.
- Çelebi, Evliya. *Seyahatname*, Türkçeleştiren: Zuhuri Danışman. İstanbul: Kardeş Matbaası, 7 cilt. 1970.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z Zunûn an Esâmî'l Kütûb ve'l-Fünûn*. thk. Muhammed Şerif, Beyrut: 2008.
- Çelenk, Mehmet. *16-17. Yüzyıllarda İnan'da Şiîliğn seyri*. Bursa: Emin yayınları, 2. Baskı, 2016.
- Daftary, Farhad. *Şii İslam Tarihi*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Dağlar, Mehmet. *Şah Tahmasb'ın Dini Siyaseti (1524-1576)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Doktora Tezi. 2017.
- Dalkıran, Sayın. "İnan Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şiî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İnan'a Bakışı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, (2002), 55-102.
- Demir, Habip. "Çağdaş Şiî Düşüncesinde İlk İslah Çabaları: Şeyh Hâdî Necmâbâdî (1834-1902) *Mezhep Araştırmaları Dergisi*" 12/2 Güz, (2019). 517-545.
- Douglas S. Crow, "Gaybah", *Encyclopedia of Religion*, V. New York, 1987. 540-541.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 1 Nisan 2022), 21/431. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muellif/ibrahim-kafi-donmez>
- Ekinci, Ahmet. Caferi "Fıkhnın Doğuşu ve Dönemleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17/33, (2019).
- el-Garâvî, Muhammed Abdu'l-Hasan Muhsin. *Masâdiru'l-İstinbât Beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn* Beyrut: Daru'l-Hâdî, 1992.
- Emin, Muhsin. *Âyânü's-şia* tahk. Hasan el-Emin, Beyrut: Dâru'd-Taarruf, 1983.
- Emin, Muhsin. *Hitâtu Cebel-i Âmil*, Beyrut, Dâru'l- Muhhaccetü'l-Beyza, 2002.
- Esterabâdî, Muhammed Emîn. *Fevâidu'l-Medeniyye ve Şevêhidü'l-Mekkiyye*. Tahk. Şeyh Rahmetullah *Rahmetî Erâkî*. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1424.
- Fettah, İrfan Abdülhamid. "İmâmiyye Şia'sında Velâyet-i Fakih", çev. Seyyid Bahçivan, *Marife* 9/2, Güz, (2009).
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İsnâşeriyye" *Tdv İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Haziran 2022), 23/142-147. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isnaaseriyye>
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şiası* (İzmir: Ağaç Yayınları, 2008)

- Gleave, Robert. *Scripturalist Islam The History and Doctrines of the Akhbārī Shī'ī School*. Leiden: Brill, 2007.
- Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- Güner, Ahmet. *Büveyhilerin Şii-Sünnî Siyaseti*. İzmir: Tıbyan Yayınları, 1999.
- Hakyemez, Cemil. "Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünni ilişkileri", ed. Cemil Hakyemez, Mesut Okumuş. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.
- Hakyemez, Cemil. "Şii İmâmiyye Fıkhnının Teşekkül Süreci ve İmâmet". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1, (2008).
- Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Şii-Sünni İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Hakyemez, Cemil. *Şîa'da Gaybet İnanıcı ve On İkinci İmam El-Mehdi*. İstanbul: İsam, 2008.
- Halm, Heinz. *Şiiler*, çev. Muhammed Mertek. İstanbul: Runik Kitap, 2020.
- Halm, Heinz. *Shi'ism*, Edinburg: University Press, 2004.
- Hansâri, Allâme el-Mütenebbi el-Mirza Muhammed Bâkır el-Musevî. *Ravzatü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ*. 8. Cilt. Tahran: Matbaatü'l-Haydâriyye, 2002.
- Hinz, Walter. *Uzun Hasan ve Seyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*. çev. Tevfik Bıyıklıoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.
- Hilli, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. Hasan el-Muhakkık. *el-Muhtasarü'n-nâfi*, Ürdün: Mektebetü'l-ehliyye, 1384/1964.
- Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. Hasan el-Muhakkık. *Şerâi'u'l-İslâm fî Mesâili'l-helâl ve'l-harâm*. 4.Cilt. Beyrut: Müessetü'l Vefâ, 2. Basım, 1413/1992.
- Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. Hasan el-Muhakkık. *Tahrîru'l-ahkâm*. tahk. Şeyh İbrâhim Bahadır. Kum: Müessetü'l İmam Sâdık, 1420/1999.
- Hillî, Hasan b. Yusuf İbn Mutaahhar Allâme. *Tebisrâtü'l-müteallimîn*, Tahran: İrşâdü'l-İslâmî, 1410/1990.
- Hillî, Muhammed b. İdris. *es-Serâir*, Kum: Müessesetü'l-Neşri'l-İslâmî, 1409/1989.
- Hodgson, Marshall. *İslam'ın Serüveni*. çev. Berkay Ersöz. İstanbul: Phoenix Yayınevi, 2021.
- Hourani, Albert. "Cebel-i A'mil'den İran'a". çev. Habip Kartaloğlu. *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 23/23 (1 Haziran 2015) 213-226. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/issue/16706/173694>
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/gaybet--sia>
- İbn Manzur, Cemâleddin Muhammed b. Mükerrerem el-Ensârî. *Lisânu'l-Arap*. Beyrut: 1993.
- İbrâhîm, Fuâd. *el-Fakîh ve'devle*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 1433/2012.
- İlhan, Avni. "Gaybet" Tdv İslâm Ansiklopedisi (Erişim 13 Nisan 2022) 13/410-412.

İnalcık, Halil. *Devlet-i 'Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.

İskender Bey, Münşi-yi Türkmen. *Târîh-i Âlem Ârây-i Abbâsi* çev. Ali Genceli. 4 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.

İşcan, Mehmet Zeki. "İmamiyye Şia"sında Politik Bir Teori Olarak İmamet'in İmkânı". *EKEV Akademi Dergisi*, 6/10, (2002).

Kallek, Cengiz. "Haraç", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Aralık 2021), <https://islamansiklopedisi.org.tr/harac>

Kallek, Cengiz. "Kerekî, Muhakkik-i Sâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/280-282. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Kallek, Cengiz. "Şia kamu maliyesi literatürü". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 11/23. (2001).

Kallek, Cengiz. *İslam İktisat Düşüncesi Tarihi Haraç ve Emvâl Kitapları*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Kaplan, Doğan. "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şiîleştirme Politikaları". *Marife*, 8/3. (2008).

Karadağ, Gülay Çınar. "Safevi Devleti'nde Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şiî Ulemayla İlişkileri". *İran Çalışmaları Dergisi* 1/1. (2017).

Karaman, Hayrettin, "Caferiyye", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Mayıs 2022). <https://islamansiklopedisi.org.tr/caferiyye--sia>

Karaman, Hayrettin. *İslam'ın Işığında Günümüz Meseleleri*. 3 Cilt. Nesil Yayınları, 1992.

Kartaloğlu, Habip. *Safevîlerin ilk Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Kâtifi, İbrâhim b. Süleyman. *es- Sirâcü'l-vehhâc*, Kum: Müessetü'l-Neşri'l-İslâmî, 1413/1992.

Kerekî, Ali b. Hüseyin. "*Câmiu'l-makâsîd fî şerhi'l-Kavâid*". thk. Müessetü'l Âli'l-Beyt. 6. Cilt. Kum: Matbâatü'l-Mehdiyye, 1407/1987.

Kerekî, Ali b. Hüseyin. "*Kâti'atü'l-Lecâc fî Tahkîk-i Hilli'l-harâc*". Resâilu'l-Muhakkik el-Kerekî thk. Muhammed el-Hassun. 1/237-286. Kum: Matbâatü'l-Hayyâm, 1404/1984.

Kerekî, Ali b. Hüseyin. "*Nefehâtü'l-lâhût fî la'ni'l-cibt ve't-tâgût*". thk. Muhammed el-Hassun. Kum: Matbâtü Nergis, 1423/2002.

Kerekî, Ali b. Hüseyin. *Etâibu'l-Kelim fî Beyân-i Sılati'r-Rahîm*. nşr. Seyyid Ahmed el- Hüseyinî. Kum: 1394/1974.

Kerekî, Ali b. Hüseyin. *Risâletü fî't-Takiyye*, tahk. Muhammed Hassun. Kum: Matbâatü'l-Hayyâm, 1408/1988.

Kerekî, Ali b. Hüseyin. *Risâletü Salâti'l-Cuma*. Resâilü'l-Muhakkik el-Kerekî. thk. Muhammed Hassun. Kum: Matbâatü'l-Hayyâm, 1404/1984.

- Keven, Ahmet. "Şah İsmail'in Mezhebi Eğilimlerinin Anadolu ve İran Coğrafyasındaki Etkileri". *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 2/3 Haziran, (2015).
- Kevseranî, Vecih, *Fakih ve Sultan*. çev. Ramazan Yıldırım. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2006.
- Koyuncu, Nuran. *Osmanlı Devleti'inde Şia*, Konya: Çizgi Kitapevi, 2014.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara, DİB Yayınları, 1981.
- Kummî, Abbas. *Sefînetü'l-Bahri ve'l-Medînetü'l-Hükmî ve'l-Eser*. Kum: 3. Baskı. 1426/2005. 4 Cilt.
- Kutlu, Sönmez. *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları. 2000.
- Küçükaşçı, Sabri. "Orta çağ Müslüman Coğrafyacılarına Göre Irak". *Tdv İslam Ansiklopedisi*. 19/87-91. (Erişim 15 Mayıs 2022) <https://islamansiklopedisi.org.tr/irak--ulke#2-ortacag-musulman-cografyacilarina-gore-irak>
- Kütükoğlu, Bekir. *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1587-1612)*. İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları, 1993.
- Laoust, Henry. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. E. Ruhi Fırlalı, Sabri Hizmetli, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Madelung, Wilferd. *A Treatise of the Sharîf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (Mas'ala fi'l -amal maa 'l-sultân)*. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 43/1. 1980. 18-31.
- Madelung, Wilferd. çev. Kasım Güleçyüz, *Oniki İmam Şâsında, İmamın Gaybet Zamanında Otorite*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Mantran, Robert. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I*, çev. Server Tanilli, İstanbul: Alkım Yayınlar, 2007.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-Envâr*, Beyrut: Müessesetü'l Vefa, 105 Cilt. 1402/1982.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhiler", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 15 Temmuz 2022), 6/496-500. <https://islamansiklopedisi.org.tr/buveyhiler>
- Meşkûr, M. Cevâd. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. çev. M. Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Momen, Moojen. *An introduction to Shi'i Islam: the history and doctrines of twelver Shi'ism*. United State: New Haven: Yale University, 1985.
- Muhâcir, Cafer. *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İran fî'l-asrî's-Safevî*. Beyrut: Darü'r-Radvâ, 1409/1989.
- Musa el-Musâvî, *Şia ve Şiilik Mücâdelesi*, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
- Müderrişi, Hüseyin. "Şii Fıkında Akıl ve Gelenek". *Marife* 8/3 Kış, (2008).
- Nâşi el-Ekber. *Mesâilü'l-imâme*, (Beyrut: 1971),

- Necâşî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali. *Ricâlü'n-Necâşî*. Kum: Müessesetü'l Neşri'l İslâmiyyin,1406/1986.
- Newman, Andrew. "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran." *Die Welt des Islams* 33 (1993), 66-112.
- Nu'mânî, İbn Ebu Zeynep Ebu Abdullah Muhammed b. İbrâhim. *Kitâbu'l-Gaybe*, neşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Tahran: Mektebetü's-Sâduk, 1437/2016.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler, Türkiye ve İslam, Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Onat, Hasan *Emeviler Devri Şif Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, (İstanbul, Endülüs Yayınları, 2019)
- Onat, Hasan, "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği". *İlahiyat Akademi Dergisi*, Temmuz, (2017).
- Öz Mustafa- İlhan Avni, "İmamet". *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Aralık 2021), 22/203. <https://islamansiklopedisi.org.tr/imamet>
- Öz, Mustafa. "Şerif el Murtaza". *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim,7 Kasım 2021), 38/258-288. <https://islamansiklopedisi.org.tr/serif-el-murtaza>
- Öz, Mustafa. "Cebel-i Âmil". *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Tdv Yayınları, 2020. 1/251-252
- Öz, Mustafa. "Niyâbet". *Tdv İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Haziran 2022), 33/164-165. <https://islamansiklopedisi.org.tr/niyabet--sia>
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Özköse. Kadir, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (Haziran 2003)
- Öztuna, Yılmaz, *Devletler ve Hanedanlar -İslam Devletleri-*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Rumlu, Hasan. Ahsenü't- Tevârih. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.
- Rüşdî, Muhammed. *Delilü'l Akli inde' Şîati'l İmâmiyye*. Beyrut: 1429/2008.
- Saîdî, Abdülmüteâl. *Müceddidûn fi'l İslâm*. Kahire: Mektebetü'l Âdâp, 1417/1996.
- Sanvory, Roger. "Safevî İrani". *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. çev. Mehmet Maksutoğlu 1/399-429. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1988.
- Sarıkaya, Berat. "İcmâ Delili Üzerindeki İhtilaf ve Delalet Bakiminden İtikadî Konularda İcmâ". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/15, 2017.
- Savory, Roger. *The Principal Offices of The Safawid State During The Reign of Tahmasb I (1524-1579) Studies on The History Of Safawdis Iran*. London, 1987.
- Savory, Roger. *Iran Under the Safavids*. Cambridge: Cambridge Press, 2007.

Sayın, Esmâ. "İran'daki Şii Kültüründe Ahbârîyye-Usûliyye Yaklaşımları Bağlamında Gelenek-Yenilik Çizgisi". *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 7/14, (2012), 113-124.

Seyyid Hasan Sadr, *Te'sisü's-Şi'a li Fünuni'l-İslâm*, Bağdat, Şirketü'l- âlemî li'l-Metbûâti, 1437/2016.

Stewart, Devin J. çev. Habip Kartaloğlu, "Safevî İran'a Âmilî Ulemânin Göçüne Dâir Notlar" *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 9/2 (2016)

Sübühânî, Câfer. *Mevsûatü Tabakâti'l-Fukahâ*. Beyrut: 1421/2000.

Sümer, Faruk. *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.

Şah Tahmasb-ı Safevî. *Tezkire*, çev. Hicabi Kırılanoğlu, 2. Baskı. Ankara: Atlas Kitap, 2015.

Şahin, Hanefî. "Şerif El-Murtezâ'nin "Hükümet Adına Çalışma" Risâlesi" *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013).

Şahin, Hanefî. "Abbasilerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şîi-Sünnî İlişkileri" *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 4/2 Güz, 2013.

Şahin, Hanefî. "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli" *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2012).

Şehristânî, Ebû'l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Şerif el-Murtazâ, Âlemü'l-hüda Ebu'l-Kâsım Ali b. El-hüseyn b. Musa b. Muhammed el-Alevî. *eş-Şâfi' fi'l-İmâme*. Kum: Müessesetü'l İslâmiyyîn, 1410/1989.

Şerif el-Murtaza, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin el-Mûsevî. "Hükümet Adına Çalışma Risâlesi". çev. Hanefî Şahin, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/3, (2013).

Şerif el-Murtaza, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin el-Mûsevî. *el-Mukni' fi'l-gaybe*, thk. Seyyid Muhammed Ali Hakîm, Lübnan: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 1416/1995.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Bağdâdî. *el-Mesâilü'l-aşere fi'l-gaybe*, nşr. Fâris el-Hasûn. Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1414/1993.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Bağdâdî. *el-İrşad fi Marifeti Hucecillahi Âla'l-İbad* Beyrut: Müessesetü'l-Âli Beyt li-ihyâ-i turas, 1429/2008.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Bağdâdî. *et-Tezkire bi Usuli'l-Fıkh*. tahk. Şeyh Mehdi Necefi, Beyrut: Müessesetü Âli Beyt, 1414/1993.

Şeyh Sâduk, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali Bâbaveyh el-Kummi, *Kemâlü'd-Din ve temâmü'n-ni'me*, thk, Ali Ekber el-Gaffârî, Kum: Müessesetü Neşri'l İslâmî, 1405/1984.

Şeyh Sadûk, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali Bâbaveyh el-Kummî. *İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*. thk. Isam Seyyid. Beyrut: Daru'l Müfid, 1414/1993.

Şükürov, Giyas. *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve 1. Şah İsmail Devri (907-930/1501-1524)* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Tansel, Selahattin. *Yavuz Sultan Selim*, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2016.

Tarik, Ramazan. "Şi'a'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Mufid" *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ekim 2014), 251-259.

Tûsî, Ebu Câ'fer Muhammed b. Hasan. *Tezhîbu'l-Ahkâm*, tahk. Seyyid Hasan Horasan, Tahran: 1365/1946.

Tûsî, Ebu Câfer Muhammed b. Hasan. *el-İktisâd fî mâ yetealleku bi'l-İ'tikâd*. Beyrut: Dâru-l Edvâ, 1406/1986.

Tûsî, Ebu Câfer Muhammed b. Hasan. *el-Mebcut fî Fikhi'l-İmâmiyye*. nşr. Muhammed Takî el-Keşfî. 8.Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 1413/1992.

Tûsî, Ebu Câfer Muhammed b. Hasan. *el-Uddetü'l-Usûl*, neşr. Muhammed Necef, Kum: Müessetü Âli Beyt, 1417/1996.

Tûsî, Ebu Câfer Muhammed b. Hasan. Tûsî, *Hilâf fî'l-Fikh*. Kum: Müessetü'l-Neşri'l-İslâmî, 1407/1986.

Türkdoğan, Orhan. *Alevi Bektaşî Kimliği-Sosyo-Antropolojik Araştırma*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2004.

Uyar, Mazlum. *Ahbârilik*, İstanbul: Ayışığı Kitapevi, 2000.

Uyar, Mazlum. *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*. İstanbul: Emre Yayınları, 2008.

Uyar, Mazlum. *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı tarihi: XVI. yüzyıl ortalarından XVII. yüzyıl sonuna kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1975.

Ümit, Mehmet. "Usûlü'd-dîne İlişkin İlk Zeydî Metinler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 81-102.

Üstün, İsmail Safa. *Humeyni'den Hamaney'e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*. İstanbul: 1999.

Yâkut el-Hamevî. *Mu'cemu'l-Buldan*, 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.

Yıldız, Harun, Maden, Ferhat. "Büveyhîler Dönemi Şîî Düşünürleri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 10/2, (2017). 269-314.

Yurdağür, Metin, "Ahbâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Erişim 1 Haziran 2022) 1/490-491. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahbariyye>

