

# SOSYO-POLİTİK ŞİA'DAN TEO-POLİTİK ŞİİLİĞE EVRİLEN SÜREÇ

Araştırma Makalesi

Aznavur DEMİRPOLAT<sup>1</sup>

Mehmet Adem ERGÜL<sup>2</sup>

## Özet

Günümüzde İslam literatüründe Şia kavramı kullanıldığında yaptığı çağrışım ile İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'deki kelimenin kullanımı birbirinden farklı anlamlara sahiptir. Bu çalışmanın temel tezi, Peygamberin vefatından sonra toplumsal ve politik bir sorun olarak ortaya çıkan hilafet tartışması İslam tarihinde, özellikle Şiiliğin yükselişiyle birlikte dini bir anlam ve boyut kazanmıştır. İslami terminolojide kelam, fıkıh, felsefe, mezhepler tarihi, tasavvuf ve siyasal tarih alanlarında karşımıza çıkan kavram geniş bir çerçevede ele alınmıştır. Hz. Peygamberin vefatı sonrasında Ali taraftarı anlamında kullanılan "Şiatü Ali" terkindeki kelime değişen şartlarla birlikte terkipten bağımsız yeni anlam kazanmıştır. Medine sınırları içinde yönetim merkezindeki fikri yorum ihtilafları zaman içerisinde kendi sistematiğini oluşturarak tamamladığı mezhepleşme süreci sonunda sosyal ve siyasal şartlarında etkisi ile yeni bir yön bulmuştur. İmamet kavramıyla birlikte yeni bir yapı kazanan Şia, Sünni yapıdan ayrı kendi merkezinin içindeki tüm ihtilaflara karşı teşekkül etmiştir. Bu çalışmada bu değişim sürecine etki eden ve etki ettiği unsurlar değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şia, Şii, Sünni, İmamet, İsnâşeriyye

---

<sup>1</sup> Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, a.demirpolat@comu.edu.tr, ORCID: [0000-0002-9341-0476]

<sup>2</sup> Mehmet Adem Ergül, Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Disiplinlerarası Bölgesel Araştırmalar Ortadoğu Araştırmaları Yüksek Lisans Öğrencisi, mehmetademergul@hotmail.com, ORCID: [0000-0003-3796-5941]

Makale Gönderim Tarihi: 31 Mart 2021

Makale Kabul Tarihi: 9 Haziran 2021

## **THE EVOLVING PROCESS FROM SOCIO-POLITICAL SHIA TO TEO-POLITICAL SHIITE**

Research Article

Aznavur DEMİRPOLAT

Mehmet Adem ERGÜL

### ***Abstract***

Today, when the concept of Shia is used in Islamic literature, the connotation it makes and the use of the word in the Qur'an, which is the main source of the religion of Islam, have different meanings. The main thesis of this study is that the caliphate debate, which emerged as a social and political problem after the death of the Prophet, gained a religious meaning and dimension especially with the rise of Shiism in the history of Islam. The concept that appears in Islamic terminology in the fields of theology, fiqh, philosophy, sect history, Sufism, and political history has been discussed in a broad framework. After the death of the Prophet, the word in the composition of "Şiatü Ali", which was used to mean Ali support, gained a new meaning independent of the composition with the changing conditions. Intellectual interpretation disputes in the administrative center within the boundaries of Madinah found a new direction with its influence on social and political conditions at the end of the period of sectarianization, which was completed by forming its own systematic. Having gained a new structure with the concept of imamate, Shia, apart from the Sunni structure, formed its own center against all conflicts within it. In this study, the factors affecting and influencing this change process were evaluated.

Keywords: Shia, Shiite, Sunni, Imamate, Twelvers

## GİRİŞ

Sosyal bir varlık olan insanın yaşamında etkili olan inanç, toplumların tutumlarında da kendisini göstermektedir. İnsanı muhatap olarak alan siyasetin, insan hayatında ekonomik, sosyolojik değerlerle olan arasındaki bağ kadar önemli olan bir diğer bağ ise kaynağı bakımından diğerlerinden ayrılmış olsa da inançtır. Tabanını oluşturan insan kaynağının kendi kimliklerini etnik ve dini terimlerle tanımladığı sürece, siyaset alanının bu tanımlamanın dışında ve bağımsız olması mümkün değildir. Bu bakımdan tarihsel süreç içerisinde toplumsal oluşumlarda ve toplumsal hareketlerde insanların inançları önemli bir katalizör işlevi görmüştür. Bu süreç içerisinde siyasal etkiyi istenilen şekilde elde edebilmek için dini yorumlamalarda siyasi etkenlerin de etkili olduğu görülmektedir.

İslam tarihinde siyasi, itikadi, felsefi, fıkhi alanda ortaya çıkan düşünceler ve yorumlara bağlı olarak yeni kavramlar literatüre girmiştir. Kelime anlamı olarak Şia'nın, sözlükte fırka, cemaat (Mustafa ve diğ., 1992: 503), tabi olmak, Ali b. Ebi Talib'i destekleyen Müslüman topluluğu (Mesud, 1992: 485) manalarına geldiğini görmekteyiz. "Kur'an-ı Kerim'de 'şiyâ' kökü biri fiil, diğerleri tekil (şîa) ve çoğul (şiya', eşyâ') isim olarak on iki yerde sözlük anlamlarında geçmektedir." (islamansiklopedisi.org.tr/sia, Öz, 13.02.2021). Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarına baktığımızda tekil kullanımlarında (Meryem 69, Kasas 15, Saffat 83) grup, topluluk anlamlarında iken çoğul kullanımlarında (شيع) Hicr suresi 10. ayette eski topluluklar manasında, En'am 65. ayette muhalif gruplar, Kasas 4. ayette halkın gruplara ayrıştırılması, En'am suresi 159. ayet ve Rum suresi 32. ayetlerde ise (فَرَّقُوا بَيْنَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا) din konusundaki ayrışma, gruplaşma anlamlarında kullanılmıştır.

Hz. Peygamberin vefatı sonrasında ortaya çıkan yönetim meselesinde ve devamında da kelimenin sözlük anlamı olarak kullanıldığını görüyoruz. İzafe edildiği isim ile birlikte kullanılan kelime, zaman içerisinde Hz. Ali taraftarlarını tanımlayan bir kavrama dönüşmüştür. Şiatü Ali (Ali taraftarları) terkindeki Ali ismi zaman içerisinde hafifletilerek sözlük anlamından bağımsız literatüre yeni bir anlam kazanarak girmiştir. Lewis, başlangıçta "Şiatül Ali" (Ali'nin partisi) olarak anılan Ali taraftarlarının sonra Şiiler olarak anıldıklarını ifade eder (Lewis, 2018: 82). Şiatü Ali (شيعه على) terkinde Ali'ye nisbet edilirken, Şiî (شيعى) kelimesinde Şia'ya izafe edilmeye başlanmıştır. Kelime Kur'an-ı Kerim ve sözlükte geçen anlamlarından ayrı ıstılahi bir terim olarak hem dini hem de siyasi bir mana kazanmıştır. Bu değişimi Onat şu şekilde açıklar:

"Şiatu Ali", "Şiatu Hüseyin" şeklinde, taraftar anlamını aşmayan Şia kelimesinin ıstılâhî bir anlam taşıyormuş gibi bir hale sokulmasında, Şiî râvilerin olayları naklederken zaman zaman kendi temayülleri devreye sokmaları fevkalâde etkili olmuştur. Nitekim Taberî'nin bizzat kendisi de 64/683 yılı hadiselerini anlatırken "eş-Şia" tâbirini kullanır (Onat, 1993: 16)

Şia kelimesi, Hz. Peygamberden sonra yönetim hakkının Ali ve evladına ait olduğunu iddia eden topluluk için kullanılmaktadır. Şehristânî, Şia'nın, Hz. Ali'nin imâmetinin Resûlullah'tan gelen açık veya kapalı deliller ve vasiyet yoluyla sabit olduğunu, bir engel bulunmadığı takdirde imâmetin Ali evlâdınca yürütüleceğini, imamların büyük ve küçük günahlardan korunduğunu, imâmetin dinde toplumun tercihinin bırakılmayacak usulle ilgili bir konu olduğu ve temel bir rükün özelliği taşıdığını kabul edenler olduğunu ifade eder. İmamet ümmetin iradesine bırakılmış bir konu olmaktan çıkarılarak (Şehristani, 2015: 186) dini bir özellik kazanmıştır ki imamet üzerindeki genel tartışma başlangıçta yönetsel olmakla birlikte süreç içerisinde imanî bir boyut kazanacaktır. Mesele itaat/bey'at edilip edilmemesi sınırını aşarak dini bir nitelik kazanmıştır. İbn Hazm Şia ile ilgili tanım çerçevesini belirlemiştir:

Bir kimse Hz. Ali'nin (r.a) Allah Resulü'den (s.a) sonra insanların en faziletlisi ve imamete en layık kişinin o ve ondan sonra evlatları olduğu meselesinde Şia'ya muvafık görüş belirtirse o kişi Şiî'dir. O kişi bu hususlar dışında Müslümanların ihtilaf ettikleri meselelerde Şiîlere muhalefet etmiş olsa bile Şiî'dir. Eğer zikretmiş olduğumuz hususlarda (yani Ali'nin imâmeti konusunda) onlara muhalefet ederse Şiî değildir. (İbn Hazm, 2017: 14)

### **Sosyal/Etnik Bir Olgu Olarak Şia**

İslam tarihinde ilk olarak Hz. Peygamberin vefatı sonrasında bey'at edilecek kişi hakkında çıkan ihtilaf ve Hz. Ömer'in vefatından sonra yerine bey'at edilecek kişinin kim olacağı üzerine oluşturulan şûrada temel hareket noktası yönetim merkezli bir tartışma çerçevesinde ortaya çıkmıştır. "Kimin lider olacağı, nasıl seçileceği ve ne tür yetkilere sahip olacağı ilk dönem İslami entelektüel hayatın en önemli sorunlarıydı." (Kennedy, 2005: 32). Başlangıçta fikri düzeyde gerçekleşen ihtilaf asrı saadetten uzaklaştıkça şekil değiştirmiş ve fiili bir hüviyet kazanmaya başlamıştır. Hz. Osman'ın şehadet süreciyle birlikte başlayan, takibinde Hz. Ali döneminde Cemel vakası, Sıffin savaşı, Hakem olayı ve Hz. Ali'nin şehadetiyle devam eden süreçte fikri mücadeleden eylemsel mücadeleye dönüşmüştür. Ancak bu mücadele döneminde yönetim tartışmasının merkezinde dini referanslar görülmemektedir. Tarihsel sürecin gelişimi ile birlikte zaman içerisinde fikri-fiili ayrışma dini bir nitelik de kazanacaktır. Cleveland, Şia ve Sünnilik arasındaki temel fark İslam toplumunun siyasal liderliğini kimin yürüteceği ve bu liderliğin dini boyutunun keyfiyeti hakkındaki ayrımdır (Cleveland, 2008: 36) derken; Lewis, "Kerbela katliamı siyasi bir parti olan Şia'nın dini bir mezhebe dönüşmesini hızlandırdı ve ikinci iç savaşa şiddet ve kırgınlık kattı." (Lewis, 2018: 87) ifadeleriyle mevcut değişime dikkat çekmektedirler.

İbn Mülcem ve iki Harici tarafından Kufe'de camide uğradığı suikast sonucu ölen peygamberin damadı ve yeğeni Ali peygamberden sonra Müslüman toplumun yöneticisi olan ilk dört halifenin (hülefa-i raşidin) sonuncusu iken aynı zamanda da Şia'daki imametın ilk halkasıdır. Hz. Ali'nin şahsiyetinde hilafet ve imamet birleşmiş olsa da hilafet ve daha sonra Şia'nın öğretilerinde yer alan imamet mercii iki farklı statü olarak ortaya çıkmıştır. İmamet ile birlikte tartışma yeni bir yön kazanmıştır. Tarihsel hilafet/imamet konusundaki Müslüman toplumun liderliği meselesi farklılıklarının ortaya çıkardığı Şiilik ve Haricilik; (Stewart, 1998: 2) fikri farklılıkların yeni kazanımlar elde ederek teolojik farklılıklar ve buna bağlı olarak mezhep hüviyeti elde etmesiyle sonuçlanmıştır.

VIII. yy.da "İmam Bakır ve İmam Sadık, öğretileriyle İmami Şii cemaate ayrı bir dinsel kimlik verdi ve bu kimliğin, bu Şii cemaatin, diğer Müslümanların eşzamanlı olarak oluşturmakta olduğu Sünni İslam sentezi içinde erimesini önlemede paha biçilmez olduğu anlaşıldı." (Daftary, 2016: 79). Oluşturulan öğreti ve bu öğretinin literatüründe yeni mezhebin farklılığını gösteren esaslar da belirlenmeye başladı. "Şia içerisinde ortak ve farklılıklar barındıran imamet meselesi dini, siyasi hatta felsefi alanda tartışılmış, "Nübüvvet halkası, nübüvvet silsilesi kapanmış, son bulmuştur, fakat yeni bir halka 'velayet' halkası bunun yerini almıştır." (Corbin, 2001: 66). Allah'ı, rasulünü, imamları ve zamanın imamını bilmek mümin olma için gereklidir (El-Küleyni, 2007: 105). Hilafet ve imamet ayrıştırmasıyla Şia'da imamet itikadi bir mesele olarak kabul edilirken, Şia içerisinde de farklı yorumlamalara ve mezhep içi farklılıklara neden olmuştur. Nevbahti, Fırak-u Şia isimli eserinde Şia ve Zeydiyye'yi iki farklı isim ile ayrı mezhepler olarak zikretmektedir (El-Nevbahti, 2012: 46). İmamiyye de imamlar konusunda ihtilaf etmiştir (Şehristani, 2015: 214). Topaloğlu, Makrizi'den Şia'nın "imamet" konusunda 300 kadar fırkaya ayrıldıklarını aktarır (Topaloğlu, 196).

Şia içerisinde, Zeydiyye, İsnaaşeriyye/İmamiyye ve İsmailiyye mezhepleri (Şia içerisinde galiye olarak aşırı kabul edilen diğer mezhepler zikredilmemiştir) arasında imamet meselesi ile ilgili farklı bir anlayış yokken imamın kimliği ile ilgili olarak farklı yorumlar ortaya konulmuştur. "Zeydiyye dışında Şia'nın imâmet anlayışı, sadece dünyevî otorite yönüyle değil hem cismanî hem ruhanî yetkiler bakımından nübüvvetin devamı olan bir kurumu ifade etmektedir." (islamansiklopedisi.org.tr/imamet, Öz; İlhan, 05.03.2021 ). Şia'yı Sünni yaklaşımdan ayrı kılan en temel noktalardan birisi olan imamet konusunda Şia kendi içerisinde de "imamet" ve "imam" kavramları üzerinde birlik sağlayamamıştır:

Ortaçağ Şii uleması, Sünni ulemaya benzer şekilde, öğretiyi evrimine genellikle izin vermedi ve kısa sürede, cemaatin meşru manevi liderlerinin ya da imamların kimliği konusunda kendi arasında anlaşmazlığa düştü. Sonuç olarak Şiiler de kendi tarihlerinin seyri içinde İsnaaşariler (Oniki İmamcılar), İsmaililer

ve Zeydiler gibi büyük cemaatlere ve daha küçük gruplara bölündü. (Daftary, 2016: 18).

Şia'nın imamet anlayışında, Allah tarafından peygamber vasıtasıyla belli bir gruba verilmiş masum olan imam, dini bir kisveye sahip olmayan halifeden farklı olarak itikadi bir rükündür. Müslüman toplumunun manevi lideri olarak imam tanrının iradesiyle belirlenir ve insani bir mesele değildir. Muhammed Bakır (Ali Zeynelabidin'in oğlu) nass doktrinini ilan ederek (Pinault, 2004: 625) sistematik Şii hukuk sisteminin kurucusu oldu. İmamların dini makam ve manevi rütbeleri yükseldi. İlahi bir emir olarak imama itaati Allah farz kılmıştır (El-Küleyni, 2007: 108) ve imamlar yeryüzünde Allah'ın halifeleridir (El-Küleyni, 2007: 114). Muhammed Bakır imamı vahiy meleğinin konuştuğu muhaddes olarak tanımlanmıştır (Madelung, 1997: 422). İmamlar günahlardan ve ayıplardan temizlenmiştir (El-Küleyni, 2007: 119). Kuleyni'nin el-Kafi isimli eserinde muhaddes-nebi-rasul arasındaki fark isimli babında; imamın meleğin sesini duyacağı ancak onu göremeyeceği ifade edilir. Muhaddesin (melek ile) konuştuğu, işittiği ancak göremediği (El-Küleyni, 2007: 102) aktarılmaktadır. Kavramlar arasındaki farklılıklar zikredilirken aslında ortak noktalarına da vurgu yapılmaktadır.

Her Şii fırka gibi Zeydiyye'nin de üzerinde en çok durduğu konu, imamettir. Zeydiler beşinci imam olarak Muhammed el-Bakır yerine, kardeşi Zeyd bin Ali'yi kabul ederler. "İmamet'in Fatıma evlatlarından devam edeceğini belirterek, başkasının imam olmasının mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir." (Şehristani, 2015: 198). Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer ile ilgili olarak iyilikten başka bir şey söylemeyeceğini (teberri etmeyeceğini) ifade eden Zeyd, efdal (daha üstün) varken mefdulun (daha az faziletli) imametinin caiz (Şehristani, 2015: 200) olduğunu, Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer'in halifeliklerinin dönemin şartları içerisinde mefsedeti engellemeye yönelik toplumsal maslahatın bir sonucu olarak görülmesi gerektiği görüşündedirler. Hz. Peygamber imamı ismen değil vasıflarını zikrederek işaret etmiştir (Topaloğlu, 204). Zeydiyye fırkasına göre, imam olacak kimsenin zalimlere karşı çıkması ve imâmetini ilân etmesi gereklidir (islamansiklopedisi.org.tr/imamet, Öz; İlhan, 09.03.2021). "Fatıma neslinden, alim, cesur ve cömert olan kimseler imamet davasıyla ortaya çıktıklarında, ister Hasan isterse Hüseyin neslinden olsunlar, onlara imam olarak itaat etmek vaciptir." (Şehristani, 2015: 198). İmâmlar, kendileri hakkındaki bir vasiyet veya nass ile imâm olmazlar (Topaloğlu, 204).

Ca'fer es-Sadık'ın oğlu İsmâil'e nispet edilen İsmâiliyye fırkasında ise, imâm olacak kimsenin tespiti tamamen nassa dayalıdır ve insanların herhangi bir rolü yoktur. Peygamberin vefatıyla vahiy sona ermiş olsa da ilahi rehberlik devam etmektedir. Bu bakımdan imamet dini bir rükündür ve imamlar her türlü hata ve günahattan uzaktırlar (islamansiklopedisi.org.tr/imamet, Öz; İlhan, 09.03.2021).

Peygamberin vefatından sonra Müslümanlar arasındaki idare yetkisi (Emiru'l Müminin) üzerindeki tartışmaların devamında süreç içerisinde siyasal ayrılmaya bağlı olarak ortaya çıkan başlangıçtaki Ali taraftarları (Şia) ile Ebu Bekir taraftarları (Şia), Osman taraftarları (Şia) ve Muaviye taraftarları (Şia) arasındaki ve Emeviler döneminde Haşimoğulları-Ümeyyeoğulları arasındaki ilişki daha sonra evrildiği Şia-Sünni ayrışmasından keyfiyet bakımından farklıydı. "İlk Şii" tabirinin kullanımında inancın asgari şekli Hz. Ali'nin şahsi değerine inançtır (Watt, 1998: 64). Şia ve Sünni tanımlamalarıyla birlikte tartışmanın niteliği idari boyutunun ötesine geçerek dini bir şekil de almaya başlamıştır. Şia, Peygamberden sonra Müslüman toplumun liderliğinin Ali ve onun neslinden gelenlere bırakılması gerektiği inancı (Stewart, 1998: 2) olarak erken dönemde sosyo-politik bir kabuldü. Ancak başlangıçta dini bir özellik taşımayan bu farklılıkta "Sünni ve Şiiler her biri kendi dini hukuk sistemi ve teolojisini geliştirmesiyle" (McDonough, 2005: 6913) başlangıçta dini tanımlamalar dışında yorum farklılıklarına dayalı olan ihtilafın başlangıcındaki halifenin kim olması gerektiği üzerine yapılan tartışma, zamanla fikri boyutun dışında nasıl ki dini bir kimlik de kazanmaya başlamışsa, bir diğer kimlik kazanımını da etnik ve bölgesel alanın dışına çıkararak kazanmıştır.

### **Teo-Politik Bir Statü Olarak Şiilik**

İslam coğrafyasının genişlemesine bağlı olarak İslamiyetin Arap coğrafi sınırlarının dışına çıkmasıyla birlikte Haşimoğulları-Ümeyyeoğulları arasındaki halife/imamet meselesi de yeni coğrafi sınırlarına ulaştı. Bu etkileşimde beraberinde meseleye yeni bir boyut kazandırdı:

III/IX. ve IV/X. yüzyılların en etkin Şii ilim merkezi olarak kabul edilen Kum, Şiiliğin İran bölgesinde hâkim anlayış haline geldiği ilk şehirdir. Yemen kökenli bir Arap kabilesi olan Eş'ariler'in, Hz. Ali taraftarı olmaları ve isyan hareketlerinde aktif rol oynamaları sebebiyle Emeviler tarafından Irak'tan sürülmelerinin ardından Kum'a yerleşmeleri, bölgenin Şiileşmesinde etkili olmuştur (Ünügür, 2019: 294).

Dini bir hüviyet merkezinde reaksiyon noktası olarak Şiizm bir mıknatis gibi memnuniyetsiz ve non-comformist (toplumsal kurallara uymayı reddeden) – ekonomik, sosyal, politik ve dini- bütün yapıları kendine çekti (Hitti, 1959: 145). Tartışmanın sosyo-politik (Haşimoğulları-Ümeyyeoğulları) alandan dini bir nitelik kazanmaya başlaması ve Şia-Sünni merkezine kaymasıyla birlikte, siyasi ve dini alanda da merkez olma politikasıyla çatışma, merkez-içi olmaktan çıkmış iki merkez arasında bir mücadele halini almıştır. Dini, siyasi ve sosyal bir merkez olarak Şia, kendi içindeki iç bölünmeler sonucunda yeni mezhepler ortaya çıkarmıştır. Bu ayrışmalarda dini saikler olduğu gibi, imamet/yönetim ile ilgili farklı düşüncelerde etkili olmuştur. Bölge coğrafyasındaki siyasal rekabet ve dini farklılıklar yeni cephelerin oluşmasında etkili olmuştur. Langer ve Simon'un

ifade ettiği gibi siyasi iktidar ve dini otorite, çoğu durumda işbirliği yapar ve birbirlerini destekler (Langer ve Simon, 2008: 280). Etnik kimlik ve bölgesel sınırların ötesine geçerek duygu/amaç merkezinde inşa edilecek yeni kimlik, her kimlik tanımlamasının doğasında olduğu gibi kendi varlığının özelliklerini belirlerken, ötekilerden de farklılıklarını ortaya koyarak ayrışmak suretiyle varlığını garanti altına almak isteyecektir. Kimlik tanımlamasında “ne olduğun” kadar “ne olmadığın” da önemlidir.

Bu yeni kimlik inşasında din (inanç) sosyal bir belirteç olarak organize (kurumsallaşmış) inanç ile bağı çok az olsa bile “biz” ve “onlar” arasında koyu çizgiler çizerek kimlikleri şekillendirmeye (Nelsen ve Guth, 2015: 203) devam eden bir kaynak olarak geçerli ve etkin bir unsurdur. Huntington dinin, medeniyet kimliğinin en mühim belirleyici unsurlarından birisi (Huntington, 2006: 26) olduğunu belirtir. İnanç, salt olarak insan yaşamının manevi (ruhani) yönü ile birlikte aynı zamanda sosyal yaşam içinde davranış kalıplarına kaynaklık ettiği gibi mevcut davranış kalıpları için meşrulaştırıcı bir şekil de alabilir. Bu bağımsızlaşan yeni merkezin çekim kuvveti olarak kendisini yarıştıran siyasi-sosyal ve dini çekim alanını oluşturması, inşa edilecek yapının statüsünü güçlendirmek ve devamlılığını sağlamak açısından bir zorunluluktur. Bu kurumsallaşma sürecinde kendi sistemini oluştururken kendi içinde ortaya çıkabilecek iç ayrışmalarla da mücadeleye girerek onları da reddetmekten çekinmeyecektir. Karpat, “yapay olarak yaratılan ulusların, kuramsal bir temel geliştirmeleri gerektiğini ve aralarındaki benzerlikler ve farklılıkların tümünü kabul edecek ve yan yana yaşamalarına izin verecek şekilde yeniden örgütlenme gerekliliğine” (Karpat, 2001: 75-76) işaret eder. Buradaki mücadelede karşı merkez ile olan mücadeleden daha yorucu ve yaralayıcı olan merkez içinde oluşabilecek yeni yapılarıdır.

İnanç sistemleri kurumsallaştıkça, güce sahip olanlar ortodoksinin belirli tanımlarıyla kendi bağlarını oluşturmaya ve ortodoksluk tanımında yapılacak olan değişimin kendi inançlarını tehlikeye sokacağına inanmaya başlarlar (Kurtz, 1983: 1098). Ahmed'e göre, topluluklar ve ortodoksiler karşılıklı olarak inşa edici bir hüviyet taşırlar. Topluluklar oluşturdukları ortodoksiye bağlılıkları ile oluşurlar ve bir kişinin oluşturulmuş olan bu ortodoksiye uyumsuzluğu onun toplumun gerçeğinin dışında yer edinmesine neden olur. Ortodoksinin oluşumunun tarihsel süreci toplumun tarihsel sürecinin bir göstergesidir (Ahmed, 2017: 4). Bu süreç sosyolojik, siyasal, dini etkenleri içinde barındırır. Ortodoksun başlangıç noktası ise “hetero-doks”<sup>3</sup>un tarih sahnesine çıktığı alandır. Toplumsal hareketi organize edecek içeriden birleştirici dışarıdan ayrıştırıcı güçlendirilmiş bir karakter oluşturulması gerekmektedir. Dini yaşamla ilgili olarak ortodoksi; belirli bir otorite tarafından kabul edilen doğru ve sağlam inanç (McDonough, 2005: 6909) tanımlamasında da görüldüğü üzere itikad ve resmi öğretisi eşleştirilmiştir. Ortodoksi yalnızca entelektüel bir olgu değil, aynı

---

<sup>3</sup> Burada hetero-doks kelimesini ortodoksi/heterodoksi bağlamından ayrı yalnız olarak diğer/öteki düşünce anlamında kullanıyoruz.



zamanda sosyal bir olgudur derken Ahmed, Talal Asad'dan sadece bir düşünce şekli olmadığı farklı bir güç ilişkisi olduğunu aktarır (Ahmed, 2017: 4). Şüphesiz Şia kendi doktrinlerini İslam'ın en yüce ortodoksisi olarak kabul eder (Amir-Moezzi ve Christian Jambet, 2018: 11) düşüncesine karşın Saleh "A.J. Wensinck'in, Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat'ın ortodoks dogma ve pratikten sapmaktan kaçınma konusunda ısrar ettiğini, terimin genellikle Şia'ya karşı kullanılan bir ifade" (Saleh, 2001: 61-62) olduğunu aktarmaktadır.

Şia, Ehl-i Sünnet'e göre fer'î bir mesele olan imameti, itikat ve ibadet esaslarından birisi haline getirmiş hatta onu, doktrinlerinin temeline ve merkezine koymuştur. Bu yüzden İsnâaşeriyye Şia'sı, İmâmiyye olarak da isimlendirilmiştir. "On iki (Arapça isnaaşar) imama inanan ve çoğunluğu oluşturan Şii cemaat Oniki İmamcılar ya da İsnâaşariler, İmam Cafer Sadık'ın pekiştirdiği şekliyle erken İmami Şiilikten çıktı." (Daftary, 2016: 80). Şiiliğe dayalı hukuk sisteminin teşekkülünde Büveyhî devletinin (334-447/945-1055) kurulmasıyla birlikte devletin ihtiyaç duyduğu hukuk sistemini oluşturmaları için Şii âlimlerden yardım istenmiştir. Bu durum ise Şii hukuk anlayışının önemli bir aşama kat etmesine sebep teşkil etmiştir. Çünkü İmâmiyye daha öncesinde bir devlete sahip olmadığı için böyle bir ihtiyaç hissetmemişti. Şii Büveyhî devletinin kurulmasıyla bu ihtiyaç zaruri olarak ortaya çıkmış ve Şii âlimlerini sistematik bir hukuk sistemi kurmaya sevk etmiştir (Ekinci, 2019: 527). Tedricen gelişmeye başlayarak II/VIII. yüzyılın ortalarında formüle edilen imamet öğretisi (Daftary, 2016: 48) IX. ve X. yüzyıllarda İsnâaşeriyye/İmamiye öğretisi mezhepleşme sürecinde metodolojisi teşekkül etmiştir. Gaybet-i suğrâdan (260-329/873-941) önce yazılmış erken devir Şii kaynaklarında İmâmiyye adıyla bir fırkaya rastlanmamakla (islamansiklopedisi.org.tr/imamiyye, Öz; İlhan, 07.03.2021) birlikte IV. (X.) yüzyıl sonlarına doğru orijinal İmâmiyye doktrini bünyesinde yapılan değişikliklerle imamların sayısı on iki ile sınırlandırılmış ve on ikinci imamın önce küçük gaybete, ardından kendisiyle irtibat kurulamayan ve halen devam eden büyük gaybete girdiği kabul edilmiştir. Bu düşüncenin hâkim olduğu fırka İsnâaşeriyye (el-İmâmiyyetü'l-İsnâaşeriyye) adıyla anılmaya başlanmıştır (islamansiklopedisi.org.tr/isnaaseriyye, Fıglalı, 07.03.2021).

Büveyhiler Döneminde (932-1062) IV. (X.) yüzyılın ortalarında muhtelif Şii fırkalarının İslâm dünyasının önemli yerlerinde oldukça canlı faaliyetler yürüttükleri görülmektedir. İsnâaşeriyye Şiiliği, ilk defa Büveyhiler sayesinde akidesini serbestçe yayma ve yazma imkânına sahip olmuştur. Günümüzde de İsnâaşeriyye'nin en muteber saydığı hadis külliyatı, itikad ve muâmelâta dair eserler bu dönemde telif edilmiştir. Küleynî'nin el-Kâfi, Şeyh Sadûk'un Men lâ yahduruhü'l-fakîh ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Tehzîbü'l-aḥkâm ile el-İstibşâr adlı hadis koleksiyonlarını ifade eden Kütüb-i Erbaa, Büveyhiler döneminde siyasi ortamın verdiği imkanlar içinde meşhur olmuştur (islamansiklopedisi.org.tr/kutub-i-erbaa, Üzüm, 09.03.2021). Lewis, Büveyhilerin Bağdat'a gelmesiyle halifeliğin siyasi evriminde önemli bir dönüm noktası olduğunu belirtirken Ortadoğu tarihinde "İran İntermezzosu" ismi verilen bir

dönem başlattığını ifade eder. İran milli kültürü ve ruhu yeni bir İslami biçimde ortaya çıkarken, Şiilikte canlanmış (Lewis, 2018: 50). Arapların hakimiyetini kaybettikleri ve Türklerinde henüz hakimiyetlerini kuramadıkları Müslüman İranlıların yönetimde oldukları bu dönem ile ilgili olarak Minorsky; İran egemenliğindeki bu ara dönemin olmaması durumunda İran'ın ulusal geleneğinin köreleceği ve Safevilerin İran'ı Müslüman komşularından ayıran özel ahlaki ve kültürel karakterini düzenlemesinin son derece zor olacağını ifade eder (Minorsky, 1953: 110).

İsnâşeriyye Şiiliği'nde bugün de canlı bir şekilde yaşatılan iki büyük âyin Büveyhî Hükümdarı Muizzüddeve tarafından 351 veya 352 (962, 963) yılında Bağdat'ta başlatılmıştır. Muizzüddeve, muharrem ayının ilk onunu Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki şehâdeti için mâtem günleri olarak ilân etmiş ve Şiiler'in bu günlerde, özellikle de 10 Muharrem'de toplu şekilde ağlamalarını, yas tutmalarını, zincir ve bıçaklarla kendilerini dövüp yaralamalarını istemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi vasî ve halife ilân ettiğine inanılan Gadîr-i Hum olayının vuku bulduğu 18 Zilhicce'yi bayram kabul etmiştir. Yine bu dönemde imamlar için türbeler yaptırılmış ve bunları ziyaret etme geleneği doğmuştur. (Islamansiklopedisi.org.tr/isnaaseriyye, Fırlalı, 07.03.2021).

Kerbela'da Hüseyin'in ölümü, Şiiliğin İslam içinde politik bir hareketten ayırıcı dini bir geleneğe dönüşmesinin başlangıcını belirtir (Pinault, 2004: 625). Şia'nın devlet otoritesi tarafından kabul görmesi, desteklenmesi, literatürünün oluşması, rahat bir ortam bulması dini ritüelleri kurumsallaşması ortamında erken dönem sosyo-politik bir düşünce olan Şia, mücadele içerisinde teo-politik bir statü kazanmaya başlamıştır.

Siyasal meşruiyet kuramı içinde etnik sınırlar ve siyasi sınırlarla birlikte denkleme dini sınırlarında müdahil olmasıyla birlikte kuramın çerçevesinin yeniden belirlenmesi gerekecektir. Büveyhiler ve sonrasında özellikle Safevilerin İslam'ı kabul etmeleri ve Şia ile olan bağları Fars coğrafyasında yeni bir hareketlenmeye neden oldu. Şeriatî'ye göre;

Fars etkisi olduğu düşüncesi Safevi Şu'ubîliği Müslüman İran halkını, imanı ve İslami duyguları korumakla birlikte İslam ümmetinden ayırdı. Sürekli olarak Müslümanların çoğunluğuyla (amme) olan ihtilafı tefrika yaratmasın diye takıyye perdesi altında koruyan Ali Şiası'nın tersine Safevi Şiası, bu perdeyi kaldırdı ve hatta ortaklık ve ittifak konularınının üzerini örttü. (Şeriatî, 2017: 103).

Cooper ise, devlet ve inanç arasındaki bu ilişkiyi şu şekilde belirginleştirmeye çalışmıştır;

Safeviler, yeni imparatorluklarını takviye etmek için, Şiilik ile İran'ın müteakip tarihinin neredeyse tamamını karakterize etmiş olan *de facto* politik kimlik arasında can alıcı bir bağıntı teşkil ederek, giderek artan biçimde On İki İmam Şiiliğine dönmelerinden ibaret olan, şimdi 'ideoloji' diyebileceğimiz bir taktiğin gereği idi (Cooper, 2005: 167)

Bu yakınlaşmayla ilgili ortaya çıkan algıyı Watt; Şiiliğin zaman zaman Arap hareketinden çok İran hareketi olarak düşünüldüğüne vurgu yaparken ilk tarihi kaynaklardaki ilk Şiilik olaylarına Araplar arasında rastlanıldığını ifade eder. "Emeviler devrindeki (Hariciler dışındaki) isyanların reislerinden pek çoğu, Ehl-i Bey'in intikamını, faaliyet programlarına temel hedef kıldılar; bu ise tipik bir 'Arap Fikridir.'" (Watt, 1998:47). Emevi yönetimi ile sorunları olan İran bölgesi ve Ali taraftarları için bu siyaset karşılıklı bir ortak alan teşkil ediyordu. Emeviler'in uyguladığı siyaset Şiilerin direncinin güçlenmesine sebep oldu. Şia mezhebiyle ilgili kökeninin Fars eğilimli mi yoksa Yahudi eğilimli olduğu görüşlerini de aktardıktan sonra Ebu Zehra, Şiiliğin iktidar ve iktidarın miras yoluyla intikali hususunda Fars düşüncesinin tesirinde kaldığını ifade ederken Şiilerin İslami delillere dayandığını Yahudi etkisinde değil, Fars eğiliminde olduğunu belirtir (Ebu Zehra, 40-41). İbn Hazm, Şia'nın Fars coğrafyasında kendisine varlık alanı bulmasını bölge siyaseti açısından değerlendirir. Bölge coğrafyasında güçlü bir krallığa ve nüfuza sahip olan Farsluların bu siyasal konumları Arapların fetihleriyle -özellikle Ömer dönemi- ortadan kalkınca İslam'la mücadeleye giriştiklerini belirten İbn Hazm, "Allah Resulü'nün (s.a.) Ehl-i Bey'ine muhabbet izhar etmek ve Ali (r.a)'a karşı yapılan zulmün çirkinliğini göstermek suretiyle teşeyyu' ehline meylettiler." (İbn Hazm, 2017: 20) şeklinde ifade eder ve mehdi inancını Şia itikadına soktuklarını belirtir (İbn Hazm, 2017: 20).

Safevî Devleti'nin kurulması İran tarihi içinde de bir dönüm noktası olmuştur. Bu tarihe kadar küçük çaplı ve mahallî beylikler tarafından temsil edilen Şiilik, Safevîler'le birlikte İran'ın resmî mezhebi haline gelmiş, devlet eliyle hızlı bir Şiileştirme politikası takip edilmiştir. Şiî ezanı tesis edilmiş, hutbelerde ilk üç halifeye ve Hz. Âişe'ye lânet okunması gelenek haline gelmiştir (islamansiklopedisi.org.tr/safeviler, Gündüz, 13.02.2021). Şia'nın ezana eklediklerini "Eşhedü enne Aliyyen veliyyullah" ilavesinin hicri dördüncü asırda ortaya çıktığı ve onun Şia mezhebi tarafından resmen benimsenmesinin ise Safevî hükümdarı Şah İsmail zamanında vuku bulduğu ifade edilmektedir (Çayiroğlu, 2013: 234). Cleveland, 1736 yılında çökmüş olmasına rağmen Safevi

imparatorluğunun Şiiliği devlet dini olarak yerleştirmesinin bütün Ortadoğu<sup>4</sup> adına çok uzun vadeli bir önem taşıdığını ifade eder (Cleveland, 2008: 43). İslam tarihinin ilk yüzyıllarında, İslam dinine inanan İranlıların çoğunluğu Sünnî idi. Safevîler'in ilk dönemlerinde de İran'da yaşayan halkın büyük bir bölümü Sünnî idi.

Bu durum yeni mezhebin yayılmasında büyük bir engel gibi görünse de Şah İsmâil'in aldığı sert tedbirlerle Şiilik kısa sürede bütün İran'ı kapsayan bir mezhep haline geldi. Bir Venedikli tüccarın anlattığına göre Tebriz Meydanı'nda toplanan halka önce Şîi fıkhi anlatılıyor, daha sonra şeyhülislâmın nezaretinde topluca mezhep değiştirme işlemi yerine getiriliyordu. Ülke genelinde halkın yeni mezhebe geçmesi telkin ediliyor, aksi halde katliamlar yapılıyordu (islamansiklopedisi.org.tr/safeviler, Gündüz, 13.02.2021).

Erken dönem Şia tarihinde Hz. Peygamberin vefatı ve hülefa-i raşidin döneminde şiatün Ali (Ali taraftarları) terkibi siyasi tarihin getirdiği değişimle birlikte -özellikle Safevi dönemiyle birlikte- Şiileşmeye başlamıştır. Erken dönemde şiatün Ali terkibindeki "Ali" vurgusunun kaldırıldığı kavram "terim" kimliği kazanmaya başlamıştır. Şeriatî, bu durumu şöyle ifade eder:

Şiiliğin, birbirinden bütünüyle bağımsız ve ayrı iki dönemi vardır. Biri, birinci yüzyıldan başlayarak -ki Şiiliğin kendisi, "kurum İslamı" (Sünnilik) karşısında bulunan "hareket İslamı"ndan ibarettir- Safeviler döneminin başlangıcına kadarki zamanı kaplayan Şia'nın hareket ve devinim dönemidir. Ötekiyse "hareket" (movement) Şia'sının "kurum" (institution) Şia'sına dönüştüğü Safeviler döneminden bugüne kadarki dönemdir. (Şeriatî, 2017: 42).

Şeriatî'ye göre Şia muhalif yanını kaybetmiş, Safevilerle birlikte "izah edici" rol üstlenmiştir. Nasr ise, bu iki tanım ile ilgili olarak "Safevî Şi'ası'nı Ali Şi'ası'ndan ayırmaya kalkışan kimi Şi'i devrimcilerin iddialarına rağmen, Safevî İran'ındaki Şi'a, geleneksel Şi'a'nın tarihi açılımında önemli bir safhayı teşkil eder; bu sebeple de İslam geleneğinin modern dünya ile karşılaşmasında bu kendine özgü halin anlaşılması son derece önemlidir." (Nasr, 2019: 61) demektedir. Nasr, Safevi Şia'sı ve Ali Şia'sı ayrımında tanımlardan ziyade iki yapı arasındaki bağlantının koparılması ve muhalif gösterilmesine karşıdır. Nasr, sürece Şia tarihi içinde bütünselliğinden ayrıştırılmadan farklı nitelikleri kabul

---

<sup>4</sup> 21. Yy'da ilk olarak Ürdün Kralı Abdullah tarafından 2006 yılında telaffuz edilen Şii Hilali tanımı mevcut Ortadoğu politikaları içerisinde jeopolitik, jeostratejik ve teopolitik bir terim olarak tartışılmaktadır.

edilse de birbirinden koparılamayan, bütünselliğini tamamlayan bir anlam vermektedir.

Safeviler dönemi dini ve siyasi alanda Şia ilişkileri hangi çerçeveden değerlendirilirse değerlendirilsin Safeviler Şiiliği İran'ın resmi inancı olarak tanımladılar. İran'ın resmi devlet dini olarak Şiiliği<sup>5</sup> (İsnaaşeriyye) benimsemesinin kaynağı İsmail'dir ve Safevilik başlangıçta bir Sünni tarikatıyken (Cleveland, 2008: 59) Safeviler zamanında Şia bir mezhepten milli bir din olmaya evrilmiş ve XIX. yüzyıla gelindiğinde dini alimlerin özerkliği sağlamıştı (Stewart, 1998: 12). "Ahmed Kesrevi'ye göre, Sünni-Şafii olduğu kesin olan Şeyh Safiyüddin'in çocuklarının Şiileşmeleri politiktir. O, özellikle bu durumu Şeyh Cüneyd'in siyasi emellerine bağlamaktadır" (Kaplan, 2008: 197). Gündüz, çoğunluğu sünni olan Tebriz ahalisinin Şii padişah istemediklerini ve karşı çıkabileceklerini Şah İsmail'e iletmelerine rağmen Şah İsmail kimseden korkmadığını, Allah ve On iki İmam'ın kendisiyle birlikte olduğunu belirterek kararlılığını gösterdiğini ifade etmektedir. "Şah İsmail'in Şiiliği resmî mezhep yapması ve devlet gücünü her yönüyle Şiiliğin hizmetine vermesi, eski İran'da var olan, "Din ve devlet iki kardeştir ve biri diğeri olmaksızın olmaz, din padişahlığın temelidir, padişah dinin koruyucusudur." anlayışının yeniden canlandırılması anlamına geliyordu." (Gündüz, 2013: 72) (Eşkanilerin hükümdarı Erdeşir'in oğlu Şapur'a vasiyeti). Çelenk, Safevi-Şii birlikteliği ile ilgili olarak "Safevî Şiiliği pratik hedefleri olan bir Şiilik programıdır ve önceliği, Şiiliği İran'da hâkim kılmak suretiyle İran coğrafyasını ve ülkesini homojen bir güvenlik alanına dönüştürmektir. Bu çerçevede Şiiliğin bütün unsurları yoğun bir şekilde istihdam edilmiştir." (Çelenk, 2013: 66) demektedir.

Bütün bu değişimle birlikte Şah İsmail Şiilikle birlikte manevi bir kimlik de kazanmıştır. "Şah I. İsmail, 1501 yılında yeni kurulmuş devletin meşru hanedanı olduğunu ispat etmek üzere seyitlik unvanını yani şeceresinin Hz. Ali soyuna dayandığı tezini öne sürmüş diğer taraftan Kızılbaş sufilerin kendisine duydukları aşırı sevgi ve hürmetten istifade etmiştir." (Çınar, 2017: 18). Kaplan, Köprülü'den; Şah İsmail'in Hurufi akidelerine bağlı müfrit bir Şii olmasına rağmen, devletin dini olarak siyasi gerekçelerle Şiiliğin mutedil (Ortodoks) kolu olan İmâmiyye Şiiliğini benimsediğini aktarmaktadır (Kaplan, 2008: 198). Dalkıran ise Sanvory'den şunu aktarır:

Safevilerin Seyyid, yani Hz. Peygamber'in soyundan geldiğini gösteren belgeler uydurdular. Safevî ailesinin İsnaaşeriyye (Oniki İmam)'den yedinci İmam Musa el-Kâzım'dan geldiğini gösteren şüpheli bir şecere yaptılar ve Şeyh Safiyüddin'in hayatına ait menkıbeye, Safevilerin Seyyid olduğu

<sup>5</sup> Şia üst başlığı altında mezhep içerisindeki farklı mezhep grupları fikri ve itikadi bakımdan farklılıklar göstererek birbirlerinden ayrıışmışlardır. İsnaaşeriyye/imamiyye (itikadi açıdan İsnaaşeriyye olarak ifade edilen mezhep, fıkıh ekolu olarak Caferiyye olarak isimlendirilir), İsmailiyye, Zeydiyye

iddiasını sokuşturdular. Soğukkanlılıkla gözden geçirildiğinde, bu hikayelerin ekseriyetinin bönce denmese de safça olduğu görülür (Dalkıran, 2000: 55).

Safevî hareketinin sufi bir zemine dayandırılması, Şâh İsmail'in masum imamlarla keşf yoluyla kişisel bağlarının olduğu ve onlardan bu rabıtayla doğrudan talimat aldığını öne sürebilmesine imkân sağlamış, bu da Şah İsmail'e, hem dinî hem de dünyevi mutlak bir otorite kazandırmıştır (Çelenk, 2014: 30). Köprülü, İran etkisinden bahsederken İraniliğin, Hz. Hüseyin'in evladını Sasanilerin varis ve takipçisi sayarak, "Ehl-i Beyt'in hukukunu müdafaa" perdesi altında Arap milliyetine ve İslam dinine verdiği zararı ve eski bir medeniyetin kolayca yok edilemeyeceğini -Zerdüst akidelerini İslam kisvesi altına sokmak suretiyle- açıkça gösterdiğini (Köprülü, 2014: 62) belirtir.<sup>6</sup> XVI. yy. Safevi yönetimi altında politik yönetimin elinde tuttuğu gücü inanç inşasında kullandığı görülmektedir. Bir açıdan kendi coğrafyasında kendi ortodoksisini inşa etmiştir. Stewart, İran'da Safevi idaresinin yükselişiyle birlikte Şii medreselerin önemli bir rol üstlendiği ve Şiraz'daki Mansuriye medresesi gibi bir çok Sünni medresenin Şii kurumlarına dönüştürüldüğünü ve İsfahan, Meşhed, Kum ve Safevi kontrolünde öğrenim yapılan birçok şehirde daha fazla Şii medrese inşa edildiğini (Stewart, 1998: 237) belirtir. Safevi döneminde başkentte şeyhül-İslam daha sonra da Şii hukuk hiyerarşisinin başı olarak etkinleşen mulla-bashî (mollabaşı), yönetimi altındakiler üzerinde belirli bir kontrolü sağlamak için gayret etmiştir (Stewart, 1998: 233).

Safeviler bir grup Arap Şii teoloğu topraklarına İran'daki ağırlıklı Sünni nüfusun arasında Ortodoks Şii inancını yaymak için davet etti. Şii teologların ve hukukçuların Arap topraklarından krallığın sponsorluğu atında İran'a girişleri iki yüzyıl devam etti (Arjomand, 2016: 393). "Safevî Şâhının daveti üzerine İran'a ilk giden Şii âlim Cebel Âmilli Şeyh Nuruddin Ebu'l-Hasan Ali b. Abdu'l-Âli el-Âmilî el-Kerekî'dir ki (940/1534) kendisi Şiâ geleneğinde muhakkik-i Sâni olarak da bilinmektedir." (Çelenk, 2014: 26). Bahreyn ve Cebel-i Amil'den dönemin Şii merkezlerinden alimlerin getirilmesi bölgenin Şiileşmesinde etkili olmuştur. Bir devlet politikası olarak gerçekleştirilen dini alandaki bu kültürel faaliyetlerle ilgili Lü'lüetü'l-Bahreyn ve Amâl el-Âmil isimli iki eser bu bölge alimlerinin biyografilerine hasredilmiştir (Nasr, 2019: 65).

Safevilerin Şiayı resmileştirmesinde Arap coğrafyasındaki siyaset, geçmişin kültürel izleri kadar Osmanlı siyasetinin de bir etkisi olduğu ifade edilmektedir. Bu değerlendirme açısından meşruiyeti dini bağlarından alan Safeviler, Osmanlıların Sünni halifeliğine karşı geçerli bir politik-dini merkez oluşturmayı amaçladılar. Bu amaç doğrultusunda Safeviler sadece İran

---

<sup>6</sup> Zerdüştlük inancı ve Şia arasında Zerdüştlükteki saosyant (mehdi) ile Şia'daki beklenen (gaib) imam, Zerdüşst sonrası peygamberliğin devam edeceği düşüncesi ile Şia'daki peygamberden sonra imamet gibi konular Şia'nın bölge coğrafyasının inancı olarak Zerdüştlükten etkilendiği hususlar olarak ifade edilmektedir.

coğrafyasında değil, Anadolu coğrafyasında da faaliyetlerine devam etmişlerdir. Bunun için rekabet içinde oldukları coğrafyada dini ideoloji ve stratejiye ihtiyaçları vardı. Yerel alimlere ilave olarak, gerekli kavramsal çerçeveyi detaylandırarak hazırlamak için Irak, Bahreyn ve Suriye'den ve özellikle Cebel Amil'den (günümüz Lübnan'da) hukukçuları ve en iyi alimleri bir araya getirdiler. Böylece, dini bir yapı - resmi hiyerarşi - devlet kontrolü altında kuruldu. Buna paralel olarak, "dini sistem", kademeli olarak devlet iktidarından bağımsızlığını kazanan öncü hukuk bilginlerini oluşturdu. Şii "din adamları" olarak adlandırılan çekirdek yapı, yavaş yavaş yapısını, hiyerarşisini ve etkisini arttırdı (Amir Moezzi ve Jambet, 2018: 114). Fars monarşisi ve İsnâaşeriye uleması arasında bir ittifak oluşturuldu (Nasr 2005: 8339). Bu iki yapıyı Safevi ve İsnâaşeriye (devlet-din) arasındaki anlaşma (Nasr 2005: 8344) sosyopolitik alanı aşarak teopolitik bir kimlik kazandı. XVI. yüzyılda Safevilerin gelişiyle İsnâaşeriye ilk defa kendisini farklı bir politik güç ile tanımlamıştır (Nasr 2005: 8339). Kuruluşunda sufi etkilerin görüldüğü Safevi devletinde otorite inşasını takip eden dönemde uygulamalarda değişiklik göstermiştir:

Meclisî, Safevî döneminin en güçlü ismidir, onun çalışmaları daha sonraki İsnâaşerî Şiiliği'nin gelişmesini ciddi şekilde etkilemiştir. Sûfilik ve felsefenin yasaklanması, İsnâaşerî Şiiliği'nin kesin ve değişmez bir kuralcı yapı içinde propaganda edilmesi ve Sünnilik ile diğer dinî zümrelerin ortadan kaldırılması Meclisî'nin faaliyetlerinin odak noktasını teşkil etmiştir. Meclisî'nin bu tutumu İsnâaşeriye için bir dönüm noktası olmuştur; zira ondan önce Şiilik ile sûfilik yakın ilgi içinde bulunmuş, sûfilik, Sünniler arasında Şii duygularının uyandırılması için bir vasıta olarak kullanılmıştı (islamansiklopedisi.org.tr/isnaaseriye, Fıçlalı, 07.03.2021).

Safevi döneminde Meclisî gibi alimler, sufi şeyhlere ve tarikatlara karşı sufileri, halkın şeyhlere karşı olan teveccühü-bağlılığı ve türbeleri ziyareti sebebiyle heterodoks olarak itham etti (Pinault, 2004: 626).

Peygamber Muhammed'in söylediği ve yaptığı sünneti kabul eden ve inanan ortodoks Sünni olarak isimlendirilen Müslümanların büyük çoğunluğundan ayrıştığı ifade edilen Şia içerisinde, İsmaililer de -ana akım Şia'dan, İmamiyye'den- sırları, Kur'an'ın alegorik anlamı bakımından Ortodoks Şia'dan ayrışmaktadır (Halawi ve Ghazzal, 104-105). Şia'nın kendi içerisindeki bu ayrışmasına ve muhalif yapısına rağmen Safevi Şii merkezinin esas bakımından İsnâaşeriye usul açısından ise İsmaili bir yaklaşım sergilediğini Çelenk şöyle açıklar: "Safevî Şiiliği kavramını geçerli ve mümkün kılan bir diğer husus da Safevîlerin doktriner düzeyde İsnâaşeriye Şiiliğini kabul etmiş olmalarına rağmen propaganda tarzı olarak İsmaili Şiiliğin propaganda tarzını benimsemiş olmalarıdır." (Çelenk, 2014: 10). Safeviler tarihsel hafızaya yerleşen Şia toplumunun birikmiş enerjisini, (Şeriatı, 2017: 49) keskin bir bilinçle ve Şii

toplumunun o içsel inancına dayanarak siyasal güçlerinin hizmetinde kullanarak kendi siyasal düzenlerini böylece halkın ruh, vicdan ve düşünce derinliklerine kurmayı başardılar (Şeriati, 2017: 49).

Hodgson, Şah İsmail'in Şii yönetimi oluşturmayı amaçlamadığı aynı zamanda Sünniliği de silip süpürmek istediğini anlatır (Hodgson, 1993: 24). İsmail ve takipçileri bir Fars milleti bina etmekle ne kadar ilgiliyseler, daha mutlakiyetçi bir devlet bina etmekle de o kadar ilgiliydiler (Hodgson, 1993: 30). Safevi hareketi iki sağlam sütun üzerine yerleştirilmiştir: Şia mezhebi ve İran milliyeti ve gelenekleri. Dini bakımdan Şia, etnik bakımdan İran milliyetine dayanan bu iki sınır Şeriati'ye göre İran'ı büyük İslam ümmetinden ve İslam giysisini giymiş bulunan ve Safevilere rakip güç oluşturan büyük Osmanlı ülkesinden her yönden ayırıyordu (Şeriati, 2017: 89). "Şuubi nasyonalizmin kök salmamasına karşın, Safevi nasyonalizmi toplumda Şuubi nasyonalizmi gibi köksüz ve yankısız kalmadı; halkın dini inancını ve hassas vicdanını kullanarak İslam'la -ki halkın dini inancıydı- karıştı." (Şeriati, 2017: 90). Şeriati inanç ve siyasetin ittifakını ortaya çıkardığı bu yeni olguya "Şia'da 'itret' ve 'velayet' arasında akrabalık, bitişme ve birlik bağı, Şuûbîlik'teki 'veraset' ve 'saltanat' yoluyla sağlanmış olacaktır böylece. Sonuçta 'İslam nübüvveti' ile 'Sasani saltanat'ından oluşan bir tür 'Şu'ûbî Şiilik', düalist ve çelişik bir terkip ortaya çıkaracaktır." (Şeriati, 2017: 100) ifadesiyle dikkat çekmektedir.

## SONUÇ

Ümmet ve birlik vurgusunun yapıldığı İslam inancında Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte başlayan yönetim hakkı iddiası çerçevesinde şekillenen hilafet /imamet sorunsalı erken dönemde toplum içerisinde yorum farklılıklarına dayalı olarak şekillenen fikri bir ihtilaf olarak kalmıştır. Hulefa-i Raşidin döneminde Ebu Bekr, Ömer, Osman ve Ali (r.a) arasında birbirlerine karşı bu ihtilaf söylem ve fikri sınırların dışına çıkmamıştır. Ancak Hz. Osman'ın şehadeti ve Hz. Ali'nin hilafeti döneminde fiili mücadeleler başlamıştır. Tarihsel sürecin başlangıcında dini bir hüviyet taşımayan bu durum asrı saadetin atmosferinden uzaklaştıkça ve yeni sosyal-siyasal etkenlerinde dahil olmasıyla birlikte yeni boyutlar kazanmaya başlamıştır.

Bu yeni dönemde Ali taraftarlığı olan Şia sosyo-politik bir yaklaşım olmaktan çıkarak dini bir nitelik kazanmaya başlamıştır. Kendi literatürü, terminolojisi ve tarihi oluşmaya başlayan Şia siyasi ortamında etkisiyle sistematiği oluşan bir mezhep halini almaya başlamıştır. Kendi akidesi, pratikleri, felsefesi oluşmaya ve yerleşmeye başlayan Şia kendi merkezini inşa etme sürecine girmiştir. Bu teşekkül sürecinde kendi içindeki fikri, sosyal ve dini ayrışmalar da yaşayan Şia tüm bunlara rağmen siyasal bakımdan bir kopukluk yaşamamıştır. Bu noktada ortaya çıkan "imamet" Şia'nın kendi içinde her ne kadar farklı alt-mezhepsel gruplar oluşmasına ve fikri ayrılıklara neden olsa da Sünni merkez karşısında ise birleştirici bir işlev görmüştür. Dini bir vasıf kazanan yönetici makamı olarak "imamet" artık sadece veraset ile ilgili bir kavram olmayıp "velayet" kimliği de kazanmıştır. Siyasal alandaki çekişme,



ihtilaf ve mücadele itaat-isyan sınırını aşarak itikadi bakımdan değerlendirilmeye başlamıştır.

Şiiliğin Safeviler dönemiyle birlikte resmi bir devlet inancı olarak güç kazanmasıyla ve aynı zamanda Safevi devletine güç katmasıyla birlikte mezhepsel sürecini tamamlamış olan Şia kurumsal varlığını da inşa etmeye başlamıştır. Safevi dönemiyle birlikte başlangıçtaki sosyo-politik yapısı değişerek teo-politik bir kimliğe bürünmüştür. Etnik bakımdan Arap-Fars, statü bakımından devlet-inanç etkileşimi İslam tarihi ve Şii mezhep tarihi bakımından günümüze kadar etki edecek yeni bir işlev kazanmıştır. Medine'de peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan peygamberin ashabı arasındaki kimin idareci olacağı hususu günümüzde etnik ve coğrafi sınırları aşarak ve dini bir kimliğe bürünerek ulus-üstü, uluslar-arası "ümme" meselesi olarak varlığını korumaya devam etmektedir. İmamet meselesi konusunda, Şia ve Sünniler arasında farklı düşünce biçimi olmanın ötesinde Şia'nın kendi içindeki tartışmalarının da gösterdiği üzere Şia'nın kendi içinde de üzerinde ittifak edebildikleri bir akide oluşturulamamıştır. Şia'nın kendi içindeki bu farklı ayrışmalar mezhepleşme sürecinde imamet meselesinin Şia'nın kendi iç dengesinde bile sosyo-politik yönünün teo-politizme evrilmesine işaret etmektedir.

#### KAYNAKÇA:

- Cleveland, William L. (2008), *Modern Ortadoğu Tarihi, Agorakitaplığı*.
- Cooper, John.(2005), "Safevî İran'ının Dini Entelektüel Ortamı Üzerine Bazı Mütalâalar", *İslam'da Entelektüel Gelenekler*, Farhad Daftary, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Corbin, Henry (2001), *İslam Felsefesi Tarihi, İletişim Yayınları*.
- Cübran, Mesud (1992), *el-Raid, Darü'l İlm li'l-Melayin*, Beyrut.
- Çayiroğlu, Yüksel (2013), "Ehl-i Sünnet ile Şia Arasındaki Temel İhtilaf Noktaları", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 15, sayı:1, s.199-243.
- Çelenk, Mehmet (2013), "Safeviler Döneminin Şii-Sünnî İlişkileri Üzerindeki Etkisi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/2 (Güz 2013), s.63-85.
- Çelenk, Mehmet (2014), "Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiileşme Seyri", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, s.7-35.
- Çınar, Gülay Karadağ (2017), "Safevi Devleti'nde Dini Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şii Ulemayla İlişkileri", *İran Çalışmaları Dergisi*, c.1, s.1, s.11-51.
- Daftary, Farhad (2016), *Şii İslam Tarihi*, Alfa.
- Dalkıran, Sayın (2000), "İran Safevi Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl. 2000, S.18, s.49-96.

- Ekinci, Ahmet (2019), "Caferi Fıkhının Doğuşu ve Dönemleri", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 33, s.523-546.
- El-Küleynî (2007), *Usulu'l-Kafi*, c.1, Menşuratu'l Fecr, Beyrut.
- El-Nevbahti (2012), *Fıraku'l Şia*, Menşurat el-Rıda, Beyrut.
- Gündüz, Tufan (2013), *Son Kızılbaş Şah İsmail*, Yeditepe Yayınevi.
- Halawi, Majed. Updated by Zouhair Ghazzal. "Alawi", *Encyclopedia of The Modern Middle East & North Africa Second Edition, Volume 1*, Ed: Philip Mattar, Thomson Gale.
- Huntington, Samuel P (2006), "Medeniyetler Çatışması mı?", *Medeniyetler Çatışması*, Der: Murat Yılmaz, Vadi Yayınları.
- Hitti, Philip K. (1959), *Syria A Short History*, The Macmillan Company, New York.
- Hodgson, M.G.S. (1993), *İslam'ın Serüveni*, c.3, İz Yayıncılık.
- İbn Hazm (2017), *el-Fasl*, c.2, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.
- İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan Zeyyat, Hamid Abdulkadir, Muhammed Ali Neccar (1992), *Mu'cemu'l Vasıt, Çağrı Yayınları*, İstanbul.
- Kaplan, Doğan (2008), "Şiiliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şiileştirme Politikaları", *Marife-Şia Özel Sayısı*, yıl: 8, sayı: 3 Kış Konya, s.183-203.
- Karpat, Kemal H. (2001), *Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, İmge Kitapevi.
- Kennedy, Hugh (2005), "İslam'ın İlk Dört Asrında Entelektüel Hayat", *İslam'da Entelektüel Gelenekler*, Farhad Daftary, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Köprülü, Mehmet Fuad (2014), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Alfa Tarih.
- Kurtz, Lester R. (1983), "The Politics of Heresy", *American Journal of Sociology*, Vol. 88, No. 6 (May, 1983), The University of Chicago Press, s. 1085-1115 [https://www.jstor.org/stable/2778965?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/2778965?seq=1#metadata_info_tab_contents) Erişim Tarihi: 23.09.2020
- Langer, Robert and Simon Udo (2008), "The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy. Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies", *Die Welt des Islams*, Vol. 48, Issue 3/4, s.273-288 <https://www.jstor.org/stable/27798270>, Erişim Tarihi: 15-06-2020,
- Lewis, Bernard (2018), *Ortadoğu İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi*, Arkadaş.
- Madelung, W. (1997), "Shi'a", *The Encyclopedia of Islam New Edition*, Eds: C. E. Bosworth , E. Van Donzel, W. P. Heinrichs, G. Lecomte), Vol.IX, Leiden Brill.

- McDonough, Sheila (2005), "Orthodoxy and Heterodoxy" Encyclopedia of Religion, Ed: Lindsay Jones, Second Edition, c.10, Thomson Gale.
- Minorsky, V. (1953), Studies in Caucasian History, London: Taylor's Foreign Press: 1953.
- Mohammad Ali Amir-Moezzi ve Christian Jambet (2018), What is Shi'i Islam? An Introduction, Routledge.
- Muhammed Ebu Zehra, Mezhepler Tarihi, Hisar Yayınevi.
- Nasr, Seyyed Hossein (1987 and 2005), "Shiism: Ithna 'Ashariyah", Encyclopedia of Religion Second Edition Ed: Lindsay Jones, c.12, Thomson Gale.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (2019), Modern Dünyada Geleneksel İslam, İnsan.
- Nelsen, Brent F. & Guth James L. (2015), "Religion in the European Union: The Forgotten Factor", Nations under God The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century, Eds: Luke M.Herrington, Alasdair McKay & Jeffrey Haynes, E-International Relations Publishing Bristol.
- Onat, Hasan (1993), Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara.
- Pinault, David (2004), "Shi'a, Imami (Twelver)", Encyclopedia of Islam and the Muslim World Vol.2, Ed: Richard C. Martin, Thomson Gale.
- Säid Amir Arjomand (2016), Sociology of Shi'ite Islam Collected Essays, Brill, Leiden Boston.
- Saleh, Fauzan (2001), Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey, Brill.
- Shahab, Ahmed (2017), Before Orthodoxy The Satanic Verses in Early Islam, Harvard University Press.
- Stewart, Devin J. (1998), Islamic Legal Orthodoxy, Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System, The University of Utah Press, Salt Lake City.
- Şehristani (2015), el-Milel ve'n-Nihal, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.
- Şeriati, Ali (2017), Ali Şiası, Safevi Şiası, Fecr, Ankara.
- TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/imamet> , Mustafa Öz; Avni İlhan, 05.03.2021.
- TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/isnaaseriyye> , Ethem Ruhi Fırlalı, 07.03.2021.
- TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kutub-i-erbaa> , İlyas Üzüm, 09.03.2021.
- TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/safeviler> , Tufan Gündüz, 13.02.2021.

TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sia> , Mustafa Öz, 13.02.2021.

Topaloğlu, Bekir. Kelâm İlmi Giriş, Damla Yayınevi, İlaveli Beşinci Baskı.

Ünügür, Peyman (2019), "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Deđerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı", İlahiyat Akademi Dergisi, cilt.6, sa.7. s.283-325.

Watt, W. Montgomery (1998), İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Birleşik Yayıncılık.