

## Safevi Dönemi Şîî Ulema ve Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkışını Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine

Menderes Kurt\*

### Öz

16. yüzyıldan 18. yüzyılın başlarına kadar İran coğrafyasında hâkimiyet süren Safevi Devleti'nin şiar edindiği İsnâ Aşeriye Şiiliği'nin bu dönemde geliştirmiş olduğu yeni yorum, bugün İran'daki molla yönetiminin (Velayet-i Fakih) temellerinin atıldığı dönem olmuştur. Şah İsmail'in Şiiliği devletin resmi mezhebi ilan etmesi ve Safevilerin İran'ın dışından Şîî ulema getirmeleri hem Safevi Devleti'nin hem de İran'ın toplumsal-siyasal kaderini değiştirmiştir. Safevi dönemi Şîî Usûlî ve Ahbârî ekolü takip eden ulema arasında meydana gelen tartışmalar, İsnâ Aşeriye Şiiliğini şekillendirmiş ve Şîî ulemanın Gaib İmam'ın yokluğunda devlet yönetimine talip olmalarına, günlük yaşamı yönlendirme ve dinin gerektirdiği ritüelleri uygulayabilmelerine imkân tanımıştır. Bu çalışma, bugün İran'daki Velâyet-i Fakih yönetiminin temellerinin atıldığı Safeviler dönemi İran'ın Şiileşmesi, dışarıdan Şîî ulema getirilmesi, Şîî ulemanın siyasi, sosyal ve dini tartışmaları, devlet-ulema ilişkileri, Şîî ulemanın önündeki engelleri kaldırarak güçlenmesi gibi konular çerçevesinde Velayet-i Fakih yönetimini ortaya çıkaran süreci ele almayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Safeviler, Şîî Ulema, İsnâ Aşeriye Şiiliği, Usûlî ve Ahbârî Ekol, Gaib İmam, Velâyet-i Fakih

\* Sakarya Üniversitesi Ortadoğu Enstitüsü Doktora Öğrencisi, kurtmndrs@gmail.com



## **The Safavid Period Shi'i Ulama and the Historical Process Preparing the Emergence of the Vilayat-e Faqih**

Menderes Kurt\*

### **Abstract**

The new interpretation of the Twelver Shi'ism supported by the Safavid State which dominated Iran from the 15th century until the beginning of the 18th century, has strengthened the power of the mullah administration in Iran (Vilayat-e Faqih). Shah Ismail's declaration of the Shi'ism as an official sect of the state and the Safavid dynasty's Shi'ite ulama import from outside of Iran have changed both the social and the political destiny of the Safavid state and Iran society. The discussions that took place between the ulama following Shi'a rationalist (Usûli) and traditionalist (Ahbâri) school in the Safavid period, has shaped the Twelver Shi'ism and in the absence of the Gaib Imam, allowed Shi'ite Ulama to serve in the state administration and to intervene more in social and religious matters. This study claims that the foundations of Vilayat-e Faqih were built during the Safavid period. In this framework this work deals with issues such as: The expansion of Shi'ite sect in the Safavid period in Iran, Shi'ite ulama import from outside of Iran, the empowerment of the ulama and involvement in government administration, state-ulama relations, Within the framework of these issues, this study aims to explain the historical process during the Safavid Dynasty that enabled the Vilayat-e Faqih administration to come to power in Iran in 1979.

**Keywords:** Safavid, Shi'ite Ulama, Twelver Shi'ism, Usuli and Ahbari School, Gaib Imam, Vilayat-e Faqih

---

\* PhD Student, Middle East Institute, Sakarya University, kurtmndrs@gmail.com

## 1. Giriş

Bu çalışma, 1979 İran İslam Devrimi sonrası İran Devleti'nin yönetim şekli olarak belirlenen Velâyet-i Fakih'in tarihsel kökenine dair bir tartışma yapmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede özellikle Şîî ulemanın siyasetten uzak durma anlayışını yıkan, ulemanın güç kazanmasını sağlayan Usûlî düşünce ve ulemanın siyaset arenasında görünmesine imkan sağlayan Safevi Devleti'nin rolü üzerinde durulacaktır. 1971 tarihinde İmam Humeyni, kaleme aldığı *Hükûmet-i İslâmî* isimli kitabında monarşiyi İslâm'ın dışında bir olgu olarak zikretmiş, ulemanın yönetime doğrudan dâhil olması ve tüm politik ve sosyal reformlarda rol oynaması gerektiğini ileri sürmüştür. Humeyni, eserinde öncelikle bir İslam Devleti'nin kurulmasının gerekliliğini açıklamaktadır. Bu noktada hâlihazırda mevcut yönetimlerin seküler olduğunu ve asıl olanı –İslâmî olanı– temsil etmediklerini, insanları kötü yola sevk etmek ve günah saçmaktan başka bir işlevlerinin olmadığını ifade etmiştir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in bırakmış olduğu yol aynen tatbik edilmeli ve İslâmî şeriat üzere işleyen bir “İslâm Devleti” kurulmalıdır. Bu aşamadan sonra Humeyni, kurulan devlet İslâm Devleti olduğuna göre yönetimin de İslâmî olma gerekliliğine vurgu yaparak, İslâm Devleti'nin yönetim şeklinin nasıl olması gerektiğini ele almaktadır. Ona göre peygamber, kendisinden sonra açık bir şekilde İslâm Devleti'ni yönetmesi için bir vasi tayin ettiğine göre –ki bu peygamberlik görevinin tamamlanması için gereklidir– yönetim şeklinin *velâyet*<sup>1</sup> üzere olması şartı açıktır<sup>2</sup>. Nitekim Şîî doktrine göre devlet yönetimi imamlar tarafından yapılmaktadır. Fakat Onikinci İmam Mehdi'nin kaybolması ile birlikte devlet yöneticisi/yönetimine dair bir boşluk doğmuştur. Belli bir süre ve killer tarafından yönetilen Şîî toplum, Gaybet-i Suğra ile birlikte yöneticisiz kalmıştır<sup>3</sup>. Bu noktada Humeyni, Gaybet-i Suğra'dan sonra ne olacak, Allah'ın hükmü sadece 200 yıl ile mi sınırlıdır, Hz. Mehdi gelene kadar İslâm Devleti nasıl yönetilmeli, mali, idari, sosyal, askeri ve dini konularda

<sup>1</sup> Şia'da velayet kavramı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. H. Corbin, “Şiilikte Velâyet Kavramı”, çev. Sabri Hizmetli, *AÜİFD*, XXVI (1983), 717-726.

<sup>2</sup> Şia'da egemenliğin peygamberden sonra nasıl olması gerektiği ve halef/vasi tayin tartışması için bkz. Cansu Kaymal, “Şia'da İmamet Meselesi ve Egemenlik”, *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2, sy. 1 (Haziran2017): 175-176, 181-182; Hasan Onat, “Şîî İmâmet Nazariyesi”, *AÜİFD* 32, (1992): 95-100.

<sup>3</sup> Serkan Taflıoğlu, “İran İslam Cumhuriyeti'nde Egemenlik ve Meşrûiyet Kaynağı ‘Velâyet-i Fakih’”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68, no. 3 (2013), 97.

hukuk kurallarını kim belirlemeli ve nasıl uygulamalı gibi var olan problemlere işaret eder. Kendisi ortaya koyduğu bu problemleri çözebilecek tek kişi/kurumun İslam Devleti'nin başındaki kişi/yönetim olduğunu belirtir. Fakat bu yönetim monarşi yahut demokrasi –batıl, gasıp, meşru olmayan hükümetler, geçici yönetimler- şeklinde olmayacaktır. Ona göre Gaybet-i Suğra'dan sonra yönetme yetkisi *fakihlere* geçmiştir<sup>4</sup>. Böylelikle fakihler İslâm şeriatı uyarınca cihad, ganimet taksimi, Cuma namazının kılınması, kaza ve ceza hükümlerinin uygulanması, zekat ve humusun toplanması –ki bu gibi yetkilerin Onikinci imamın gaybetiyle birlikte sâkıt olduğu düşüncesi Şia'da hâkimdi- yetkisine sahip olmuştur. Bu çerçevede Humeyni, özellikle kendisine Müslüman diyen bir kişinin Hz. Peygamber'in bıraktığı miras olan İslam dinini tam anlamı ile yaşayabilmesi için, İslâmî yönetimin –ki bu velâyetir- başta olduğu bir İslâm Devleti'nde yaşaması gerektiğini savunur. Buda ancak peygamberin açık bir şekilde bırakmış olduğu yönetim sistemi olan velâyete sahip çıkmak ve Gaybet-i Suğra'dan sonra bu yönetimin halefi olan fakihlerin/ulemanın yönetimine boyun eğmek ile mümkün olabilirdi. Bununla birlikte Humeyni, bu gerçeği bilen ama *geçici* yönetimlerin egemenliği altında yaşamaya devam eden Kum ve Necef ulemasına büyük bir eleştiri getirerek, Velâyet-i Fakih (fakihin tasarruf yetkisi, siyasal anlamda fakihin yönetim yetkisi) yönetim şeklinin tarihsel ve mantıksal gerekliliğini ortaya koyarak, *kötülüklerin, günahın* ve İslâm dininin *virüsleri* olan geçici yönetimlere açık bir şekilde muhalefeti ortaya koymuştur<sup>5</sup>. Böylelikle Humeyni, *veliyü'l-emr* olan masum imamların Hz. Peygamber'den devraldıkları velâyeti ve bu velâyet'in gaybet döneminde adil fakihlere intikal ettiğini belirterek, geliştirdiği Velâyet-i Fakih yönetim şeklini, dini ve dünyevi tam bir yönetim yetkisine sahip kılmıştır<sup>6</sup>.

Humeyni'nin monarşiye veya Şiî gelenekte *geçici yönetim* olarak zikredilen şeye muhalefeti uzun bir tarihsel geleneğe dayanmaktaydı. Öte yandan bu fikrin açık bir şekilde ilan edilmesi büyük bir yenilikti<sup>7</sup>. Bu fikir çerçe-

<sup>4</sup> Taflıoğlu, “İran İslam Cumhuriyeti”, 99.

<sup>5</sup> Bkz. İmam Humeyni, *Velâyet-i Fakih: İslam Devleti*, İmam Humeyni'nin –ks-Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi: [http://ankara.icro.ir/uploads/islamic\\_government.pdf](http://ankara.icro.ir/uploads/islamic_government.pdf)

<sup>6</sup> İsmail Safa Üstün, “Velâyet-i Fakih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 43 (Ankara, TDV Yay., 2013), 19-20.

<sup>7</sup> Ira M. Lapidus, *İslâm Topluları Tarihi: 19. Yüzyıldan Günümüze*, 2, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 56.

vesinde 1979 tarihinde gerçekleşen İran İslam Devrimi ve Humeyni'nin karizmatik otoritesiyle kurulan Velâyet-i Fakih, Şîî dünya için önemli bir değişimin göstergesi olmuştur. Şîî ulema ilk defa doğrudan yönetime dâhil olmakla birlikte tek yönetim merkezidir. Nikki R. Keddie'nin *The Roots of the Ulema's Power in Modern Iran* isimli çalışmasında belirttiği gibi Osmanlı ve Mısır'da Sünni ulemanın/fakihlerin gücü azalırken, aynı dönemde Şîî ulemanın gücü artmış ve 1979'da Şîî ulema iktidarı ele geçirmiştir. Bu nasıl mümkün olabilmiştir? Keddie'nin de belirttiği gibi bu olgu bir anda gerçekleşmemiştir<sup>8</sup>. Kökleri Safevi döneminde devlet-ulema ilişkileri ve ulemanın bu dönemdeki fikri tartışmalarının Şîîliğe kazandırdığı yeni anlayış çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Özellikle Velâyet-i Fakih düşüncesinin ana damarını oluşturan ulemanın toplumsal-siyasal hayata doğrudan katılımını savunan *Usûlî* düşüncenin, ulemanın Mehdi'nin gelişine kadar geçici yönetimler ile bağlantı kurmak ve doğrudan toplumsal-siyasal hayata müdahil olmaktan uzak durmasını savunan *Ahbârî* düşünceye galebe çalması ile mümkün olmuştur. Usûlî düşüncenin taraftarı olan Şîî ulemanın toplumsal-siyasal hayata müdahil olması ve Şîî fikhini uygulama imkânı bulması ise Safevi Devleti (1501-1736) çatısı altında gerçekleşmiştir. Neticte itibariyle Velâyet-i Fakih düşüncesini yaratmış olan usûlî ulema *teorik* düzeyde olan yönetime müdahil olma düşüncesini Safevi Devleti'nin desteği sayesinde *pratiğe* geçirme imkânına sahip olmuştur. Böylelikle Safeviler Şîî ulemanın yönetimden uzak durma düşüncesini yıkmaya yardım ederek, Velâyet-i Fakih'i doğuran geleneğin kapısını aralamış oldular. Bu çerçevede Velâyet-i Fakih'i anlamak için İsnâ Aşeriye Şîîliği'nin ve ulema/fakihlerinin İran'da Safevi döneminde geçirdiği değişim iyi analiz edilmelidir.

## 2. Safevi Tarikatının Şîîleşmesi

İsnâ Aşeriye Şîîliğin tarihsel gelişiminde 1501 tarihinde Şîî Safevi hanedanının İran'da hâkimiyet kazanması bir dönüm noktası olmuştur. Şeyh Safiyyüddin (ö. 1334) tarafından Erdebil'de kurulan Safeviyye tarikatı ilk başlarda normal bir tasavvufî merkez olarak ortaya çıkmıştır<sup>9</sup>. Fakat daha

<sup>8</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Nikki R. Keddie, "The Roots of the Ulema's Power in Modern Iran", *Studia Islamica*, No. 29 (1969): 31-53.

<sup>9</sup> Tufan Gündüz, "Safeviler", *DİA*, c. 35 (Ankara, TDV Yay., 2008), 451.

sonra Erdebil Dergâhı'nın postnişliğine Şeyh Cüneyd (ö. 1460)'in geçmesi ile Safeviyye tarikatı “sofizmden siyasete” doğru bir dönüşüm yaşamıştır. Bununla birlikte Şeyh Cüneyd döneminde tarikatın dönüşümü Sünni kimlikten Şîî kimliğe doğru olmuştur. Ayrıca Cüneyd, tarikat şeyhliğinden öteye geçen ilahi bir saygı görmüştür. Safeviyye tarikatına artan ilgi, Cüneyd'in atalarının yolunu tamamen değiştirerek Erdebil Dergâhı'nı politize etmesine neden olmuştur. Şîî yapıya bürünen dergâh, Cüneyd ile askeri bir mahiyet kazanmış ve çevresiyle mücadeleye girmiştir<sup>10</sup>. Cüneyd ile güçlenen Şîîlik, ilahi saygı ve siyasi mücadele gibi olgular ardılları Şeyh Haydar (ö. 1488), Şeyh Sultan Ali (ö. 1494) dönemlerinde de bir miras olarak devam etmiştir. Daha sonra tarikatın postnişliğine Şah İsmail'in oturması hem Erdebil Dergâhı hem de Şîî dünyada büyük bir değişime kapı aralamıştır. Zorlu bir mücadelenin ardından Şah İsmail, 1501 tarihinde Akkoyunlu Devleti'nin (1340-1514) başkenti Tebriz'i ele geçirmiş ve İsnâ Aşeriye Şîîliğini resmi mezhep olarak ilan etmiştir. İsmail'in Şîîlik anlayışı Ortodoks bir anlayıştan öte daha çok Heteredoks bir anlayışa sahipti. Şah İsmail soyunu Hz. Ali'ye dayandırmakla (İmam Musa el-Kazım üzerinden) birlikte, kendisini Safevi tahtına taşıyan Kızılbaş müritlerinin gizli imamı ve beklenen Mehdi'nin temsilcisi olarak sunmuş. Kızılbaşlar arasında da kabul gören bu görüş Şah'ın aşırı bir şekilde -neredeysse *ilahi* bir boyutta- yüceltilmesine neden olmuştur<sup>11</sup>. Neticede devlet İsmail'in “ilahi” varlığı ile bütünleşmiştir. Fakat 1514 Çaldıran yenilgisi Şah İsmail'in bu imajını büyük oranda değiştirmiştir.

Yeni kurulan Safevi Devleti, Şah İsmail ve onun Kızılbaş kabileleri üzerindeki hâkimiyeti ile ayakta durmaktaydı<sup>12</sup>. Çaldıran yenilgisinin ardından Şah İsmail'in inzivaya çekilmesi, Kızılbaşların ülke yönetiminde daha fazla söz sahibi olmasını sağlamıştır. Özellikle Kızılbaşların kendi aralarındaki mücadelenin devlete zarar vermeye başlaması, Kızılbaşları kontrol altında tutmanın zorluğu, Safevi Şahlarını devlet yönetiminde değişiklikler

<sup>10</sup> Şeyh Cüneyd hakkında daha fazla bilgi için bkz. Tahsin Yazıcı, “Cüneyd-i Safevi”, *DİA*, c. 8, (Ankara, TDV Yay., 1993), 123-124; Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İnan'da Şîîliğin Seyri*, (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 58-74.

<sup>11</sup> Ömer Faruk Teber, “XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005), 90-93. Çelenk, *İnan'da Şîîliğin Seyri*, 91-94.

<sup>12</sup> Safevilerin kuruluşunda etkili olan Türk oymaklarına dair geniş bilgi için bkz. Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, (Ankara: Güven Matbaası, 1976).

yapmaya itmiştir. Kızılbaşların Sûfi çevreler ile olan bağlantıları ve Safeviye tarikatına duyulan sevginin başka bir tarikata yönelebilmeye ihtimali, Kızılbaşlar karşısında Şah'ın otoritesini destekleyecek yeni bir güç oluşturma gerekliliği ortaya çıkmıştır. Nitekim bu güç Kızılbaşlara benzer bir hizip olmanın ötesinde devletin merkezileşmesi ve kurumsallaşmasını destekleyecek ulema gibi bir güç odağı olmalıydı. Özellikle Osmanlı Devleti gibi hukuki ve bürokratik anlamda merkezleşmiş ve kurumsallaşmış bir devlet ile mücadele edildiği düşünüldüğünde, bu güç Safevilerin mücadelesinde kalmasını sağlayacak ve Osmanlı –Sünni dünya- karşısında propaganda üretecek niteliklere sahip olmalıydı<sup>13</sup>. Ayrıca çoğunluğun Sünni<sup>14</sup> nüfustan oluştuğu İran'da Şîî bir devlet kurmak, kökleri zayıf bir yönetim anlamına gelmekteydi. Şah İsmail'in yaptığı fetihler ile bölgeyi cebren Şîîleştirme çabaları olsa da<sup>15</sup> bu çabanın kurumsallaşması ve ibadet babında kök salması gerekmektedir. Ayrıca devletin üzerinde inşa edildiği "İsnâ Aşeriye Şîîliği'nin" Şîî ulemanın eliyle güçlendirilmesi ve yaygınlaştırılması bir zorunluluktur. Safeviler bu durumda ülke istikrarının anahtarı olan merkezleşme ve kurumsallaşmayı oluşturacak, dışarıya karşı propaganda üretecek, içeride Şah'ın otoritesini destekleyecek –meşruiyet sağlayacak dini bir kurum oluşturmak şeklinde bir çözüm üretmiştir<sup>16</sup>.

### 3. İran Dışından Ulema Getirilmesi

Şah İsmail döneminde başlayan İsnâ Aşeriye Şîîliği'nin resmi mezhep olarak kabulü ve bunun bölgede yaygınlaştırılma politikası büyük oranda Kızılbaşlara dayalı ve heteredoks bir yapı arz etmekteydi. Fakat Şah İsmail'in oğlu Şah Tahmasb (1524-1576) (küçük yaşta tahta geçtiği için şahlığının

<sup>13</sup> Bkz. Mehmet Çelenk, "Safeviler Döneminin Şîî-Sünni İlişkileri Üzerinde Etkisi", *Mezhep Araştırmaları* 6/2 (Güz 2013): 63-85. Gülay Karadağ Çınar, "Safevi Devleti'nde Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şîî Ulema İlişkileri", *İran Çalışmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2017): 20-23. Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, (New York: Yale University Press, 1985), 107.

<sup>14</sup> Çelenk, *İran'da Şîîliğin Seyri*, 180-182.

<sup>15</sup> Teber, "Kızılbaşlık Farklılaşması", 95-99.

<sup>16</sup> Vacih Kevserani, *Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Muhlis Canyürek, (İstanbul: Denge Yayınları, 1992), 151; Ira M. Lapidus, *İslam Toplulukları Tarihi: Hz. Muhammed'den 19. Yüzyıla*, 1, (İstanbul: İletişim, 2013), 397; Özer Küpeli, *Osmanlı-Safevi Münasebetleri*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014).

ilk on yılında Kızılbaşların mücadelesinin etkisinde kalmıştır<sup>17</sup>) Kızılbaşları ilahlaştırmacı, binyılcı-aşırı hareketlerinin imhasına, tarikatların ve popüler derviş grupların kovuşturulmasına ve Sünnilerin Şiileştirilmesine yönelik bir politika izlemiştir. Bu dönemde İran’da istenilen şekilde yerleşik bir Oniki İmamcı ulema sınıfı “bulunmadığı” için Safeviler, Oniki İmamcı Arap merkezlerinden –Necef, Bahreyn ve Güney Lübnan/Cebel-i Amil- ulema davet etmek zorunda kalmıştır<sup>18</sup>. Böylelikle ihtiyaç duyulan tahsilli/medreseli ulemanın dışarıdan ithali ile dini ve kültürel devrimi, merkezileşme ve kurumsallaşmayı gerçekleştirme yoluna gidilmiştir.

Dışarıdan davet edilen ulema ile İran’da Şiiliğin yaygınlaştırılması önemli bir ivme kazanmıştır. Bu dönemde ulema ile devlet (Şah) arasındaki yakınlık ve işbirliği, Şiiliğin resmi mezhep olarak gücünü artırmıştır. Şah’ın ulemaya bahsettiği güç, Şiî ulemanın yönetimde rol almasına imkân tanımıştır. Bu dönemde dışarıdan getirilen ulema ve devlet münasebetleri sonraki dönemlerde gelişen Merce’iyye müessesesinin ve Velayet-i Fakihle sonuçlanan sürecin oluşmasında köşe taşıdır<sup>19</sup>.

Safevi çağı, ulemanın güç kazandığı ve İmam gibi hareket etmeye cüret ettiği, İmam’ın siyasi otoritesi sanki ulemaya geçmiş gibi davrandığı (daha önce böyle açık bir çaba yoktur) bir dönemdir. Bu durum ise, toplumun yeniden şekillenmesi için ulemanın pratikte daha aktif olması, yani İmam’ın fonksiyonlarını icra etmesi gerekliliğinden kaynaklanmıştır. Tam olarak İmamlık değil, sadece topluma örnek ve canlı bir liderlik yapmaktan ibarettir bu. Çünkü Şiî dünyada halen “kayıp İmam’ın dönüşü ve meşru bir devletin ortaya çıkacağı” inancı hâkimdir<sup>20</sup>. İmam’ın dönüşü ve meşru devlet inanışları ulema ve Şah açısından pek çok konunun meşruluğunun sorgulanmasına neden olmuştur. Nitekim Aşeriyye Şiiliği’nin imamet doktrini son derece açıktır: *İlahi tayin* ve *nesebî* bağlılık. *Gaybet-i Suğra* döneminde *dört sefirin naîbliği*, hiç birisinin *Ehl-i Beyt’e* mensup

<sup>17</sup> Tufan Gündüz, “Tahmasb”, *DİA*, c. 39, (Ankara, TDV Yay., 2010), 413.

<sup>18</sup> Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Alfa Tarih, 2016), 109; Şah İsmail ve Tahmasb’ın yaymaya çalıştığı bu mutedil Şiilik hususunda çok az malumat sahibi olduğu ve Şiiliğe dair ulaşılabilen tek kitabın İbn Mutahhar el-Hillî’nin *Kavâidu’l-İslâm*” adlı kitabı olduğu rivayet edilir. Bkz. Keddi, “The Roots of the Ulema”, 41-42.

<sup>19</sup> Mazlum Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 108.

<sup>20</sup> Uyar, *Şiî Ulemâ*, 108.



olmaması sebebiyle, tayin ile söz konusu olmuştur. Dört sefirden sonra hiç kimsenin vekillik iddiasında bulunamayacağı da son derece açıktır<sup>21</sup>. Bu nedenle Safevi Şahlarının ilahi tayin iddiasında bulunmaları mümkün değildi. Israrla vurguladıkları ehl-i beyt'e mensubiyet de hakimiyetlerine meşruiyet yaratmaya yönelik bir taktik idi. Şah İsmail'in ehl-i beyt'e mensubiyet iddialarına eleştiri gelmemesinin, bu dönemde İran'da buna karşı argüman ortaya koyabilecek nitelikte ulemanın "olmayışından" kaynaklandığı iddia edilmektedir<sup>22</sup>. Cebel-i Amilden getirilen ulema ile birlikte Safeviler bir nevi imamlik iddialarını da tartışmaya açmış oldular. Devletin Şîî yapısında, Safevi Şahlarının ortada bir ilahî tayin ve nass olmamasından dolayı iktidarlarını nasıl izah edecekleri ve meşruluğu nasıl sağlayacakları çözüm bekleyen problemlerdi<sup>23</sup>. Momen'in belirttiği üzere Şîilik, Sünni devletlerin içerisinde azınlık kaldığı için erken dönemde Mâverdî (1058)<sup>24</sup> gibi politik dünyayı dini dünyaya entegre edecek siyasal bir düşünce geliştirememiş ya da geliştirme ihtiyacı hissetmemiştir<sup>25</sup>. Ortaçağda Sünni İslâm fıkhi geliştirmiş olduğu siyaset ve meşruiyet nazariyesi ile adil veya zalim olsun İmam'a ve devlet başkanlarına itaatin vacip olduğunu belirtiyordu. Sünni fıkhi, devlet başkanı ve İmam'ın seçilmesinde açık bir yol ve yöneme sahipti. Zira en kötü sultanın idaresi anarşi ve kargaşaya tercih edilirdi. Buda Sünni yöneticiler için meşruiyet sorununu büyük

<sup>21</sup> İrfan Abdulhamid Fettah, "İmâmîyye Şîa'sında Velâyet-i Fakih, Tarihi Arka Plan", çev. Seyit Bahçıvan, *Marife*, sy. 2 (Güz 2009): 243-244. Büveyhiler döneminden itibaren yaşanan gelen velayet, gaib imamın temsili meselesi üzerine tartışmalar için bkz. aynı eser. Ayrıca bkz. Ethem Rûhi Fığlalı, *İmâmîyye Şîası*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008).

<sup>22</sup> Momen, *An Introduction to Shi'i*, 108.

<sup>23</sup> Momen, *An Introduction to Shi'i*, 108-109.

<sup>24</sup> Mâverdî, insanların farklı yaratılışından kaynaklanan tabii eşitsizliklere toplumsal yaşamın getirdiği eşitsizliklerin katılması dolayısıyla çatışmaların olağan olduğunu söyler. Dolayısıyla adaleti, huzuru sağlamak için siyasi bir iktidara ihtiyaç vardır. Fakat onun bu siyasi iktidar anlayışı hem Fars siyaset kültüründeki zıllullah (Allah'ın gölgesi) ideolojisini hem de yanılmaz kanun koyucu (mâsum imam) ve Şîa'daki imamın nalsa tayini fikrini reddetmektedir. O, gerekli şartlara vakıf olan Müslüman bir kişinin toplumunun siyasi iktidar (halife, imam) ihtiyacına cevap verebileceğini belirtir. Özellikle *el-Ahkam-üs-Sultaniyye* isimli eseriyle İslam siyaset teorisi geliştirmiştir. Böylelikle Sünni dünyada siyasal iktidarın seçimi, sorumlulukları ve meşruluğu konularına büyük oranda açıklık kazandırmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Mâverdî", *DİA*, c. 28 (Ankara, TDV Yay., 2003), 180-186; Ahmet Güner, "Mâverdî'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17 (İzmir, 2003): 227-252.

<sup>25</sup> Momen, *An Introduction to Shi'i*, 192.

oranda ortadan kaldırmaktaydı<sup>26</sup>. Sünniliğin ülü'l-emr'e itaat edilmesine yönelik anlayışına karşılık Şîfler, yönetme yetkisinin İmam'a ait olduğunu kabul ederlerdi. Nitekim, Onikinci İmam'ın gaybeti ile birlikte, Şîflerin Gizli İmam'ın ahir zamanda geri döneceği düşüncesi sonucu geliştirdikleri *bekleyiş nazariyesi*, onları siyaset dünyasından soyutlamış ve toplumsal-siyasal olaylara karşı depolitize bir tavır takınmalarına neden olmuştur<sup>27</sup>. Bu çerçevede, İsnâ Aşeriye Şîfliği üzerinde yükselen Safeviler açısından, Şîf fikhına dayanarak İmam'ın vekilliği iddiasında bulunmasının temelleri bulunmaktaydı. Şah İsmail meşruluğunun temeli daha çok Şah'ın askeri gücünü oluşturan Kızılbaşlar nezdinde ilahlaştırılmış imajıydı.

Kendisini ilahlaştıran Kızılbaşlardan rahatsız olan Tahmasb ise daha samimidir. Mehdi ve aşırı fikirleri reddederek daha mutedil bir Şii anlayış benimsemiş ve Şiiliğin kurumsallaşması için çaba harcamıştır<sup>28</sup>. Tahmasb bir taraftan devletin kurumsallaşmasına çabalarken diğer taraftan Şiiliğin kurumsallaşması için uğraşmıştır. Fakat Şiiliğin kurumsallaşması için getirmiş olduğu ulemanın sahip olduğu Şîf fikhında Şah'ın yönetici olarak meşruiyeti de tartışma konusuydu. Öte yandan Sünni-Şîf (Osmanlı-Özbek ve Safevi mücadelesi) mücadelesi Tahmasb'ın güçlü propagandacılara ihtiyacı ve ülkenin Şiileşmesi mevzusundaki aciliyet dolayısıyla dışarıdan getirilen ulema ile çalışmada beis görmemiştir. Ayrıca ülkesinin belli bir düzlemde, belli bir devlet felsefesi içerisinde merkezileşmesi gerekiyordu. Bunun Kızılbaşlar ve Sûfler ile yapılamayacağı anlaşıldığı için Şah, bu problemleri, hepsine meşruiyet kazandıracak pratik bir Şîf ulema olan Şeyh Ali el-Kerekî el-Amili'ye (ö. 1534) verdiği güç ve görevler ile çözmeye çalışmıştır<sup>29</sup>. Cebel-i Amil'den ilk defa Şah İsmail tarafından davet edilen Kerekî, Şah İsmail için Şah, Sultan, İmam gibi unvanların kullanılmasını onaylamış ve bu suretle Oniki İmam vekili makamında bulunduğunu kabul etmiştir. Kerekî, daha sonra imam vekili unvanını dini anlamda kendisine tevcih etmiştir<sup>30</sup>. Kerekî'nin Şah'a tevcih ettiği bu ünvanlar dönemin

---

<sup>26</sup> Subhi Salih, *İslam Kurumları*, çev. İbrahim Sarmış, (Ankara: Feer Yayınevi, 1999), 173-176.

<sup>27</sup> Momen, *An Introduction to Shi'i*, 192-193; Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velayet-i Fakîhe*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 16.

<sup>28</sup> Uyar, *Şîf Ulemâ*, 113.

<sup>29</sup> Momen, *An Introduction to Shi'i*, 110.

<sup>30</sup> Çınar, "Şahlara ve Şîf Ulema", 23-24.

Şîî uleması tarafından eleştirilmiş ve tepki ile karşılanmıştır. Tahmasb döneminde ise Şah, devleti kurumsallaştırmak işini Şîî ulema ile yapabileceğinin farkında olduğu için daha nazik bir siyaset izlemiştir. Tahmasb'a Kerekî tarafından taç giydirilmesi ile Şîî ulema dini konuların yanında siyasi bazı konuları da meşrulaştırmaya başlamıştır. Tahmasb bu dönemde yayınladığı iki ferman ile Kerekî'yi "müçtehitlerin sonuncusu/en üstünü" (hatemü'l-müçtehidin), hatta "İmam'ın vekili" (naibü'l-imam) ilan etmiş ve ona ülkede İsnâ Aşeriye Şîîliğini yaygınlaştırılma sorumluluğunu vermiştir<sup>31</sup>. Böylelikle Şahlar İmam'ın vekilliği iddiasından vazgeçerek, meşruiyetlerini kendisi tarafından desteklenen ulemadan aldığı "en büyük müçtehit'i naibi" sıfatı ile sağlamaya başlamıştır. Neticede, İmam'ın gaybet dönemi "temsilcileri" olmaları nedeniyle, onların sahip olduğu gücün farkında olan Şahlar, ulema ile ilişkilerinde hassas davranmıştır<sup>32</sup>. Fakat bu dönemde mutlak gücün halen Safevi Şahlara ait olduğunu söylemeliyiz.

Aslında Kerekî, gaybet sırasında "İmam'ın genel vekilliği"- "en-niyâbetü'l-âmmeh/niyâbet-i âmmeh" fikrini geliştirmiştir<sup>33</sup>. Bu fikre göre ulema, gizli imamın fonksiyonlarını icra edebilir ve Cuma namazı kıldırabilirdi. Kerekî ayrıca ölü müçtehide uymanın cevazına karşı çıkmıştır<sup>34</sup>. Kerekî, Şah tarafından kendisine verilen yetkiler ile yayınladığı fetvalar sayesinde Safevi iktidarının işini kolaylaştırmıştır. Böylelikle ilk defa Gaib İmam'ın temsil hakkı Şîî ulemanın uhdesine geçmeye başlamıştır<sup>35</sup>. Kerekî ile başlayan muhacir ulema akını 16. ve 17. yüzyıllarda da devam etmiştir. Bahreyn,

<sup>31</sup> Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 109.

<sup>32</sup> Uyar, *Şîî Ulemâ*, 110.

<sup>33</sup> Kerekî'nin bu fikrinin arka planı Muhakkık Hilli (ö. 1277) ve Allâme Hilli (d. 1250) tarafından nispeten geliştirilmiştir. Büveyhi ve İlhanlı döneminde Şîî ulemanın elde ettiği nispeten siyasi güç sayesinde geliştirilmiş içtihat anlayışı sayesinde, Şîî ulemanın imamın otoritesini temsil noktasında önemli bir güç kazanmıştı. Safeviler dönemindeki müçtehitlerin faaliyetleri büyük oranda bu temele ve Hille okulunun geliştirmiş olduğu anlayışa dayanmaktadır. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Şîîlik mezhebi Safeviler dönemine kadar Sünni mezhebi gibi güçlü bir siyasi güç tarafından desteklenmemiştir. Siyasi gücün yokluğu Şîî ulema için imamın temsiliyeti ve devlet yönetiminin meşruluğunu tam anlamı ile ele alınmamasına neden olmuştur. Büveyhiler döneminde nispete geliştirilen imamın genel vekilliği, Safeviler gibi güçlü bir yönetimin desteği sayesinde acil çözümlere kavuşturulması gereken bir vaka haline gelmiştir. Bu aciliyet Şîî fikhinin da gelişmesine olanak tanımıştır. Bkz. Uyar, *Şîî Ulemâ*, 72-92; Fettah, "İmâmiyye Şîî'si", 245.

<sup>34</sup> Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 110.

<sup>35</sup> Çınar, "Şahlar ve Şîî Ulema", 26; Cengiz Kallek, "Sânî Muhakkık-ı Kerekî", *DİA*, c. 25, (Ankara, TDV Yay., 2002), 280-281.

Lübnan ve Irak'tan gelen ulema, müftü, imam, müderris, kadılık vb. görevlerde bulunmuş ve devletten yardım almıştır<sup>36</sup>.

#### 4. Usulî Ekol-Cebel-i Amil Uleması ve Şîî Ulemanın Tartışma Konuları

Kerekî gibi ulemanın Safeviler ile pratik ilişkiler geliştirmesinde ve Safevi hâkimiyetinde önemli roller almasında Usulî ekolün önemli bir payı bulunmaktadır. Onikinci İmam'ın gaybeti ile birlikte Şia içerisinde fihhi ve itikadi problemlerin çözümünde bir takım sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Tabi bu belirsiz durum Şîî ulema arasında iki farklı ekolün oluşmasına neden olmuştur. İlki fikhın rasyonel (akla dayanan) metodolojisine karşı çıkarak her dinî hükmün Peygamber'den ve imamlardan gelen hadislerle (haber) desteklenmesi gerektiğini düşünen *Ahbârî/Nakilci* ekolüdür. İkinci ekol ise fikhın rasyonel metodu savunarak yeni problemler karşısında içtihadta bulunmak gerektiğini savunan *Usûlî/İçtihadî* ekolüdür<sup>37</sup>. Usûlî ekol, zamanın şartlarına göre esneyebilmesi, meşruluğu tartışmalı olan Şah yönetimi ve ulemanın toplumsal-siyasal hayata ki yerini alması gibi konulara daha pragmatik çözümler üretebilmesi nedeniyle Safevi dönemi tercih edilen ekol olmuştur. İstisnaları olmakla birlikte İran'da Ahbârîlik fazla güçlenmemiştir. Nitekim Ahbârîlik marjinal bir statüye düşürülerek İran'ın Hûzistan bölgesinde Arapça konuşan Şîîler arasında kendisine yer bulmuştur<sup>38</sup>.

Usûlî ulemanın etkili olduğu Cebel-i Amil'in coğrafi konumu ve ilmi çevresi, usûlî ekolün Safevi döneminde ön plana çıkmasında önemli bir etken olmuştur. Güney Lübnan'ın iç bölgelerinde yer alan Cebel-i Amil'de yaşayan Şîî ulema, kendilerini bütün Şîî toplumun en tepe noktasına konumlandırmaktaydı. Cebel-i Amil'in uzak ve dağlık bir bölge olması, Şîî geleneğin burada güçlü bir şekilde gelişmesine katkı sağlamıştır. Bununla birlikte Cebel-i Amil, bulunduğu konum itibarıyla pek çok Sünnî ve Şîî

---

<sup>36</sup> Şîî alimler Şeyhü'l-İslâm, camilerde vaiz ve medrese hocaları olarak İran halkı arasında Şîî akide ve pratiğinin ılımlı ve sağlam bir şekilde yayılmasında önemli bir rol üstlenmiştir.

<sup>37</sup> Ramazan Tarık, "Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid", *Mezhep Araştırmaları* 7, sy. 1, (Bahar 2014): 251.

<sup>38</sup> Hamid Algar, "İran (III. Kültür ve Medeniyet)", *DİA*, c. 22, (Ankara, TDV Yay., 2000), 410.

âlimin ilişki kurmasına olanak sağlamıştır<sup>39</sup>. Nitekim bölgenin oldukça geçirgen bir yapıya sahip olması, Sünnî ve Şîî âlimlerin birbirlerinden ders alabilmesine imkân tanımıştır. Cebel-i Amil'de güçlenen Usûlî ekole mensup Şîî ulema, Sünnî ulemayla kurdukları ilişkiler sayesinde Ahbârî ekole karşı farklı bir yorum üretebilme esnekliğine kavuşmuştur. Örneğin Cebel-i Amil'den Şehid-i Evvel olarak bilinen Şemseddin Muhammed b. Mekkî (1333-1384)'nin, Mekke, Medine, Bağdat, Şam ve Kudüs'e gittiği ve kırkın üzerinde Sünnî âlimden ders aldığı rivayet edilmektedir. Kendisi usûlî düşüncüyü temsil etmektedir ve Şîî geleneğe ek olarak Sünnî anlayıştan öğrendikleri temelinde usûlî'î fikhın metot ve kurallarını belirlemiştir<sup>40</sup>. Ayrıca Şehid-i Sani olarak tanınan Zeynuddin b. Nureddin Ali (1506-1558), Cuba'da âlim bir aileden gelmektedir. On altı Sünnî âlimden ders aldığı rivayet edilmektedir. Sünnî dünyayı dolaşmış ve Osmanlı Devleti tarafından Ba'albek'teki Nuriyye Medresesi'ne tayin edilmiştir. Sünnî âlimlerden öğrendiği bilgiler sayesinde hadis rivayeti ile ilgili sistematik bir şekilde eser telif edebilen ilk Şîî âlimlerin biri olduğu iddia edilmektedir (İstanbul'da ölmüştür). İran'a gelen Kerekî, Şehid-i Evvel entelektüel çizgisini takip eden âlimlerde ders almıştır. Nitekim Kerekî, Kahire'ye yaptığı bir seyahatinde Sünnî âlimlerden tefsir, hadis gibi dersler almıştır. Bunun yanında Ahmed b. Ali el-Amili, Zeynuddin Ca'fer b. Hüsam el-Amili gibi Cebel-i Amil'den hocalardan çeşitli dersler almıştır<sup>41</sup>. Böylelikle Kerekî'de usûlî ekolün temel öğretilerine tevarüs etme şansına sahip olmuştur. Kerekî'nin İran'a çağırılmasının sebebinin, Hourani'nin işaret ettiği gibi, şeriatın koruyucusu İmam'ın halefi olarak fakihlerin/ulemanın rolüne vurgu yapan, ulemaya içtihat yapabilme ve geçerli yöntemleri uygulamak suretiyle kaynaklardan hüküm çıkarabilme imkânı veren bir geleneğin temsilcisi olması kuvvetle muhtemeldir<sup>42</sup>. Yani burada pek çok çalışmada Safevilerin dışarıdan Şîî ulema davet etmesinin sebebi olarak gösterilen İran'da "ulema yokluğu" fikrinin yeniden tartışılması gerekmektedir. Kerekî gibi usûlî düşüncüyü tevarüs etmiş olan ulemanın davet edilmesinin, âlim yokluğundan öte, Safevi Devleti'nin mevcut problemlerle-

<sup>39</sup> Albert Hourani, "Cebel-i Amil'den İran'a", çev. Habib Kartaloğlu, *Usûl İslâm Araştırmaları*, sy. 23, (Ocak-Haziran 2015), 214, 217.

<sup>40</sup> Hourani, "Cebel-i Amil'den İran'a", 218.

<sup>41</sup> Kallek, "Sânî Muhakkık-ı Kerekî", 180.

<sup>42</sup> Hourani, "Cebel-i Amil'den İran'a", 221.

rine pratik çözüm üretebilecek ulema ihtiyacından kaynaklandığı düşüncesi göz önünde bulundurulması gereken bir başka faktördür. Usûlî ekole mensup ulema, yöneticinin belirlemiş olduğu toprak vergisini (haraç) toplanmasına, ulemanın vergiden kendi paylarını almasına ve hatta İmam'ın yokluğunda ulemanın Cuma namazı kıldırmasına cevaz vermekte bir beis görmemiştir<sup>43</sup>. Bununla birlikte usûlî ekole mensup ulemanın Safeviler ve Şîî fikhına dair en önemli işlevleri, Şia'yı siyasetten soyutlayan bekleyiş nazariyesinden uzaklaştırarak yönetime dâhil etmiş olmasıdır. Safevi dönemi siyasi tecrübesi, kendisinden önce Şia'ya yönetime katılma imkanı sunan Büveyhi<sup>44</sup>, Serbedari, Mar'aşi ve Muşa'saî gibi önceki siyasi tecrübeden farklı idi. Bu devletlerin hepsi Safeviler gibi ideolojik bir argümana sahip olmayan salt siyasi nitelikteydiler<sup>45</sup>. Safeviler siyasi hakimiyet ile bütünleşen bir İsnâ Aşeriye dini ideolojisinin savunucusu olarak, Şia'yı bekleyiş nazariyesinden yönetime taşımaya muktedir olmuştur. Safeviler Şia'yı şiar edinen bir devlet kurmak veya askeri siyasi bir harekâta girişmek arzusunda oldukları vakit, bekleyiş nazariyesinin kabul edilebilir ve gerçekçi olmadığını, amaçları önünde ayak bağı oluşturacağını fark ettiler. Böylelikle İsnâ Aşeriye mezhebine bağlılıklarını açıklasalar bile imamda –devlet yöneticisi- masumluk ve nassı şart koşan ilahi imamet düşüncesini tam olarak benimsememişlerdir. Devlete pratik karşılığı olan bir fıkıh anlayışı gerektiği için, İmamet nazariyesini tarihi bir görüşe çevirerek yumuşattılar ve Emevi, Abbasi ve Osmanlıların yaptığına benzer bir şekilde İmamet'in bütün görevlerini yapmaları konusunda ulemaya izin verdiler<sup>46</sup>. Bu çerçevede Kerekî başta olmak üzere Şeyh Zeynüddin b. Ali el-Amili (ö. 1558) gibi usûlî ulemaya mensup âlimler, devletin kurumsallaşması ve Şîî toplumun bekleyen problemlerine acil çözüm üretmek amacıyla tarikatların karizmatik liderlerine karşılık Şîî ulemaya karizmatik otorite kazandıracak *niyâbet-i âmme* düşüncesini etkili ve sistematik bir duruma getirdiler. Niyabet-î âmme doktrininin sistematikleşmesi Safevi Şia'sının

<sup>43</sup> Mehmet Çelenk, “Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şifleşme Seyri”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, (2014): 21.

<sup>44</sup> Bkz. dipnot 31'de belirtildiği üzere Şia'da ulemanın imamın siyasi otoritesini temsil etme noktasında teori Büveyhi'ler döneminde gelişmiştir. Safevi dönemi kadar olmasa da Şîî düşünce siyasallaştırılarak, bir devlet politikası haline gelmiştir. Ayrıca bkz. Muharrem Akoğlu, “Büveyhiler'in Mezhebi Eğilimleri/Politikaları Üzerine”, *Bilimname* 17, (2009/2): 123-138.

<sup>45</sup> Çelenk, *İran'da Şiîliğin Seyri*, 155.

<sup>46</sup> Çelenk, *İran'da Şiîliğin Seyri*, 251.

kendine mahsus bir tavır geliştirmesini ve imamın gaybetiyle Şîî fikhin içinde bulunduğu çıkmazın aşılmasını sağlamıştır<sup>47</sup>. Böylelikle toplumsal-siyasal konularda hükümler verebilen müçtehitler, daha sonra hiyerarşik bir yapılanmaya giderek merce'iyet müessesini (Kaçarlar dönemi) ortaya çıkarmıştır. Nitekim Kerekî gibi Usûlî ekole mensup ulemanın bu cesur hareketlerine Irak-ı Arab, Körfez-Hicaz gibi Ahbârî ekolün güçlü olduğu bölgelerden önemli eleştiriler gelmiştir.<sup>48</sup>.

## **5. Muhakkık el-Kerekî ve İbrahim Katifi; Şîî Ulema Arasında Yaşanan Tartışmalar**

Burada öncelikle Safevi tarihinde devlet-ulema ilişkilerinde önemli bir noktayı temsil eden Şeyh el-Kerekî'yi ele almak gerekmektedir. Safeviler döneminde naibü'l-imâm olarak anılan en önemli âlim, Muhakkık Kerekî'dir. Kerekî ile birlikte, içtihadı karşı çıkan önemli Ahbârî muhalefetine rağmen Usûlî fikhî önemli bir gelişme göstermiştir. Şah İsmail ve Tahmasb'a hizmet eden Kerekî ile birlikte Safeviler, aşırı Şîî fikirlerden uzaklaşıp (Gulâtu'ş-Şî'a) mutedil İsnâ Aşeriye çizgiye girmiştir<sup>49</sup>. Dolayısıyla Kerekî, Şîîliğin İran'da yayılmasında önemli bir görev üstlenmiştir. İlk üç halifeye ve önde gelen Sünni ulemaya sövmenin meşru olduğuna dair fetva vermiştir<sup>50</sup>. Sünni ulemayı İran'dan kovmuştur. Ayrıca Camilerin kiblelerinin doğru olmadığını belirterek değiştirilmesini istemiştir<sup>51</sup>. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Tahmasb ilan ettiği ferman ile Kerekî'ye naibü'l-imâm sıfatını bahşederek niyâbet-i âmme kavramını fonksiyonel bir hüviyete kavuşturmuştur<sup>52</sup>. Kerekî, "adil bir fakihin, mümkün olan bütün konularda İmam'ı temsil etmesi gerektiğini" belirtmiştir<sup>53</sup>. Böylelikle Şîî ulema siyasi otorite ile birlikte entegre çalışmaya başlamıştır.

<sup>47</sup> Uyar, *Şîî Ulemâ*, 119.

<sup>48</sup> Çelenk, "Safevîleri Din Politikası", 21.

<sup>49</sup> Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, 109.

<sup>50</sup> el-Kâtib, *Şîa Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 427.

<sup>51</sup> Uyar, *Şîî Ulemâ*, 125.

<sup>52</sup> Said Amir Arjomand, *Authority and Political Culture in Shi'ism*, (State University of New York Press, 1988), 252-260.

<sup>53</sup> Uyar, *Şîî Ulemâ*, 126. "Şîî usûlü'l fikhında akıl neye hükmederse aynı şekilde şeri'at da ona hükmeder" kaidesi vardır. Çelenk, "Safevîleri Din Politikası", 30.

Kerekî *Câmi' u'l-Mekâsıd* adlı eserinde Kur'ân, imamların ahbârıyla birlikte gelmiş olan sünnet, icma ve akli delillerin İmamî ahkâmın çıkarılabileceği yegâne kaynaklar olduğunu belirtmiştir. Ölü müçtehidin fetvasının taklidinin caiz olmadığını, farz olan taklit için müçtehidin hayatta olması gerektiğini belirtmiştir<sup>54</sup>. Gaybet döneminde Cuma namazının ise fetva şartlarını taşıyan fakih tarafından kılınabileceğini belirtir. Böylelikle fukahanın Cuma namazı kıldırmasına cevaz vermiştir<sup>55</sup>. Nitekim Kerekî kendisinden önceki Şîi ulema tarafından takip edilen pek çok sınırı aşmıştır. Bu ulemaya güç kazandırmakla birlikte Safevi Devleti'nin acil çözüm bekleyen sorunlarının pratik bir şekilde çözümünü sağlamıştır. Fakat Kerekî'nin Safevi Devleti ile bu kadar içli dışlı olması, dönemin Ahbârî ulemasının önemli bir kısmında büyük bir rahatsızlık yaratmıştır. Safevi Şîliğiyle ilgili şüpheleri ve Kerekî'nin siyasi olarak bu kadar güç kazanmasının yarattığı rahatsızlık bazı âlimlerin muhalefetine sebep olmuştur. Bu dönemde Ni'metullah Hillî, Emir Gıyâsuddin, Mansur ed-Deşteki eş-Şirazi ve İbrahim Katifi gibi alimler, gaybet döneminde fakihin Cuma namazını kıldırabileceği düşüncesine ve mescitlerin kiblelerinin değiştirilmesine eleştiri getirmişlerdir. Ama en büyük eleştiri Doğu Arabistan kökenli İbrahim Katifi (ö. 1539)'den gelmiştir. Kerekî ve Katifi arasındaki asıl tartışma câir (zalim) sultandan gelen haracın kabulü ve Safeviler gibi siyasi bir güçle (gasıp, geçici yönetim) sıkı ilişkiler kurmanın caiz olup olmadığıdır. Katifi, Kerekî'nin heteredoks Safeviler ile yakın ilişkileri, günlük yaşama fazla müdahale etmesi ve aşırı rasyonel tutumuna eleştiri getirmiştir. Katifi, sultandan gelen haraç ve hediyelerin kabulü ile ulemanın Safevi Şahlarını İmam veya meşru yönetici yerine koyduğuna dair endişelerini belirtmiştir<sup>56</sup>. Çünkü bu dönemde Şîi ulemanın büyük bir kesimi halen adil sultan yani Onikinci İmam'ın yönetiminin meşru olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden geçici yönetimlerle fazla içli dışlı olmamak kaidesi ile bu yönetimlere meşruiyet kazandırmaktan kaçınmaktaydılar. Katifi ve Kerekî arasındaki tartışma *güçlü bir otorite altında ulemanın siyasete dâhil olmasını düşünenler ve onikinci imamın gelmesini bekleyen ulema* arasındaki tartışmadır. Fakat devletin Kerekî ve yandaşlarını desteklemesi sonucunda

<sup>54</sup> Uyar, *Şîi Ulemâ*, 128

<sup>55</sup> Uyar, *Şîi Ulemâ*, 128-129. Bkz. Ali b. Hüseyin el-Kerekî, *Cami' u'l-Mekâsıd fi Şerhi'l-Kavâ'id*,

<sup>56</sup> Uyar, *Şîi Ulema*, 133-135. Bkz. İbrahim el-Katifi, "es-Sirâcü'l-Vehhâc li Def'i 'İcâci Kâti'ati'l-Licâc.



Katifi gibi siyasi otoriteden uzak durmayı seçen ulema zayıflamıştır. Nitekim Kerekî'nin eserlerinde, Safevilerin beklentileri ile örtüşen pek çok içtihat vardır. Kerekî'ye göre İmam'ın gaybeti döneminde, Müslümanlar hükümdar adına haraç toplayabilir ve ondan hisse alabilirlerdi<sup>57</sup>. Ayrıca İmam'ın gaybetinde Cuma namazı kılabilirlerdi. Bu uygulamaların hepsi Safevi Devleti'ne meşruiyet kazandırmaktaydı. Çelenk'in belirttiği gibi, aksi durumda –ulema devletten uzak durmaya devam etseydi- “devletin hareket alanı daralır, dini/ideolojik programın akim kalması yanında devletin kurumsal yapılanması” da bütünlüğü elde edemezdi<sup>58</sup>.

Kerekî tarafından geliştirilmiş olan İmam'ın genel vekilliği kavramı Safevi dönemi Usûlî ve Ahbârî ekol arasındaki asıl tartışma konusudur. Ahbârî ekolün kesin olarak muhalefetine karşılık içtihat yolu açık olan Usûlî ekol, İmam'ın yokluğunda müçtehitlere önemli roller vermekte ve onların akli saiklerle toplumsal-siyasal konularda hüküm vermelerine imkân tanımaktaydı. Bu çerçevede adil bir fukaha içtihadı başvurmak suretiyle, sadece adil ve masum imamın tasarrufunda olan –doğrudan devlet yönetimi ile bağlantılı olan- cihad ve ganimet taksimi, Cuma namazı kıldırma, kaza ve ceza hükümlerini uygulama, zekat ve humusu toplama ve devlet yönetiminde görev alma konularında yetki sahibi varsayıldı. Böylelikle ulema, mevcut bekleyiş nazariyesine geliştirdiği bu alternatif nazariye sayesinde “cair” sultanın hükmü altında imamın vekilliği üstlenebiliyorlardı<sup>59</sup>. Buna karşılık cihad ve ganimet taksimi, Cuma namazı kıldırma, kaza ve ceza hükümlerini uygulama, zekat ve humusu toplama gibi sadece İmam'a mahsus görülen konular üzerinde gerçekleştirilen tartışmalar aslında tek bir başlığı açıklamak içindir: İmam'ın yokluğunda ulema vekil olarak toplumsal-siyasal hayatı yönlendiren bu tür görevleri yapabilir mi? Ahbârî ekol bu düşüncüyü sakıncalı görmüştür. Onlara göre bekleyiş nazariyesine bağlı kalınmalı ve âlimler ahir zamanda geri dönecek olan imamın yerine –adil bir fakih olsa bile- vekillik iddiasında bulunamayacaktır. “Mehdi'nin sancağından önce dikilen her sancağın sahibi Allah'ın dışında ibadet edilen

<sup>57</sup> Çelenk, *İran'da Şiîliğin Seyri*, 287-295.

<sup>58</sup> Çelenk, *İran'da Şiîliğin Seyri*, 303. Albert Hourani, “The Safavid Era”, *Expectation of The Millenium, Shiism in History*, ed. Seyyed Hossein Nasr, (State University of New York Press, 1989), 188; Fettaah, “İmâmiyye Şia'sı”, s. 247-248.

<sup>59</sup> el-Kâtib, *Şia Siyasal Düşüncesinin Gelişimi*, s. 464.

bir tağut<sup>60</sup>tur”<sup>61</sup>. Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere İmam dışında bir fakihe biat etmek, devlet yönetimine dâhil olmak, kendisini yetkili olarak görüp içtihadı, kıyası ve zanni delillerle amel etmeyi haram saymıştır. Böylelikle Ahbârîlik, içtihadı bir kenara koyarak dini konularda sadece peygamberden ve imamlardan gelen kesin haberlerle desteklenmiş bilgiyi kabul etmiştir<sup>62</sup>. Ahbârî ekolün bu tutumu ulemayı toplumsal-siyasal konulardan soyutladığı için devletin gerekli gördüğü konularda siyasi ve dini uygulamalar ortaya koymasının meşruiyetini tartışmaya açmakla birlikte yönetim ve kamusal alanda önemli bir boşluğun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Usûlî ekolün geliştirmiş olduğu niyâbet-i âmme doktrini, oluşan bu boşluğu doldurmakla birlikte ulemayı bekleyiş nazariyesinden uzaklaştırıp yönetime taşıma imkânı tanımıştır.

Kerekî sonrasında Şîî ulema arasındaki tartışmalar devam etmekle birlikte ulema giderek güç kazanmıştır. Özellikle bu dönemde ulema arasında mutlak içtihadın önem kazanması büyük bir etken olmuştur. Mukaddes Erdebili (ö. 1585) etrafında gelişen tartışmalar neticesinde Zeynüddin Amili tarafından geliştirilen bu fikir, fikhî hükümlerin elde edilmesinde mutlak içtihadın önemini vurgulamıştır. Mutlak içtihat anlayışının ise Şîî ulemanın güçlenmesinde önemli bir etkisi olmuştur. Bu görüşe göre herhangi bir konuda içtihat kabiliyetinde olan müçtehidin, bunun dışındaki konularda da, potansiyel olarak aynı kabiliyeti taşıdığı farz edilmiştir<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> Tağut: put, putlaştırılmış şey, ayartan kötü yola sürükleyen, şeytan gibi anlamlarının yanında haddi aşan, azgınlıktan ve belirlenmiş sınırı geçen her şeye sözlük olarak “tağut” denir. Bkz. Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık, 1995), 522. Şîî siyaset anlayışında ise masum imamların yönetimi dışındaki diğer “câir” ve “geçici” yönetimleri ifade eden bir sözcüktür. Özellikle gayr-i meşru idare olarak anlaşılmaktadır. Bkz. Kaymal, “Şia’da İmamet Meselesi ve Egemenlik”, 180-182, 185-188. Nitekim sözcüğün Şia’da kullanımında farklılıklar bulunmaktadır. Sözcük daha sonra Ahbârîler tarafından ulemanın imamın yönetme yetkisine el atması içinde kullanılmıştır. el-Kâtib, *Şia Siyasal Düşüncesinin Gelişimi*, 463-64. Bunun yanında İmam Humeyni ise İran’da Şah rejimini câir statüde ele almaktadır. Böylelikle Şah rejimini gayr-i meşru ve tağut mertebesine indirgemektedir. O, Tağut’u yıkmak; bütün İslâm beldelerindeki gayrimeşru siyasi güçleri ve düzenleri (önce İran’da) yıkmak şeklinde tanımlamıştır. Böylelikle Velâyet-i Fakih yönetim şeklinin gerekliliği ve meşruluğunu oluşturmaktadır. Bkz. Bkz. İmam Humeyni, *Velâyet-i Fakih: İslam Devleti*, İmam Humeyni’nin –ks- Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi, 175: [http://ankara.icro.ir/uploads/islamic\\_government.pdf](http://ankara.icro.ir/uploads/islamic_government.pdf)

<sup>61</sup> el-Kâtib, *Şia Siyasal Düşüncesinin Gelişimi*, 341.

<sup>62</sup> el-Kâtib, *Şia Siyasal Düşüncesinin Gelişimi*, 347.

<sup>63</sup> Uyar, *Şîî Ulemâ*, 136.

Bu dönemde, dinsel vakıfların yönetiminden ve bütün Safevi ülkesinde Şîî İslâm'ın yayılmasının koordinasyonundan sorumlu *sadr* makamı yaratılmıştır. Böylelikle Safevi Devleti'nin dini yapısı kurumsallaştı ve İsfahan, Meşhed ve Tebriz gibi büyük kentlerde yetkili şeyhülislamı ve camilerde namaz kıldıran imamları (pişnamaz) oldu. Bu kurumsallaşma Safevi ülkesinde hala dolaşımda olan aşırı düşünceleri denetim altına aldı<sup>64</sup>. Böylelikle Safevi Şîî uleması, kendisini Mesih ilan edecek bir gücün veya kendi otoritelerinden daha üstün bir otoritenin ortaya çıkmasını önleyebilme gücüne kavuşmuştur. Dışarıdan gelen ulemanın yaptığı ilk şey Gulâtu'ş-Şî'a'yı ortadan kaldırmak oldu. Safevilerin ulema sınıfını güçlendirmek için din işlerinin büyük çoğunluğunu onların eline temsil etmesindeki amaç, siyasî ve askeri güçlerine ruhaniliğin (ulemanın) gücünü de eklemektir. Böylelikle Safevi Şahları, kendi iktidarlarına meşruiyet sağlayacak her türlü konuda –din, ilim, kültür- fetva almaya muktedir olmuştur. Nitekim Safevi Şahları baştan itibaren vurguladığımız devletin merkezileşme ve kurumsallaşmasını garantilemek adına ulemayı kontrol etmeye ve bürokratik düzeyde örgütlemeye gitmiştir. Örneğin bir bölgeye yerel yönetici tayin edilirken onunla birlikte bir Cuma imamı ile devletin resmi tebligat işini yapmak ve söz konusu imamı kontrol altına almak üzere bir *hatip* görevlendirilirdi. Çınar'ın belirttiği gibi “Kerekî ile birlikte Safevî ülkesinde ortaya çıkan Şîî ulema sınıfı, Şah için sadece dini müesseseleştiren ve ülkede Şîî öğretiyi yayan müttefikler değildi. Aynı zamanda Şah kendisi için problem oluşturan Sûfi tarikatlar ve bu tarikatlar içerisinde şekillenen Kızılbaşların nüfuzunu kırmak için de Şîî ulemayı kullanmıştır”<sup>65</sup>. Safevi dönemi Şîî ulema devletten aldıkları güç ile karizmatik bir ulema profili önünde duran en önemli problem olan tarikat ve Sûfi çevreleri bastırma imkânına sahip olmuştur. Şîî ulemanın bu dönemde üzerine fikir yürüttüğü birkaç mesele bulunmaktaydı. Bunlar: Kızılbaşların temsil ettiği mehdîci hareketlerin ve gulat fikirlerin yok edilmesi, halk arasında yaygın olan sûfilîğin/tarikatların bastırılması, Sünnîliğin baskı altına alınması ve İsnâ Aşeriye Şîîliği'nin propagandasını yapmak, şeklinde sıralanabilir. Özellikle 17. yüzyılda devletin tarikat yapısından uzaklaşarak kurumsal kimliğinin oturmaya başlamasıyla birlikte tarikat ve Sûfi kesime karşı reddiyelerde artış görülmüştür. Böylelikle din adamlarına dayalı bir

<sup>64</sup> Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 110.

<sup>65</sup> Çınar, “Şahlar ve Şîî Ulema”, 28.

devlet modeli güçlenirken devleti yaratan tarikat ve tasavvuf hedef tahtasına konulmuştur<sup>66</sup>. Tarikatların yapıları ve şeyh mürit ilişkisi usûlî ulemanın sahip olduğu fıkıh anlayışına göre ulemanın otoritesine doğrudan bir tehditti. Nitekim tarikatların ortaya koyduğu liderlik anlayışında var olan *veli*, *şeyh*, *kutub*, *el-âlimü'l-rabbânî* ve *er-rüknü'r-râbî* şeklindeki sıfatlar ve Hz. Ali'ye dayanan tarikatlarda Oniki İmam'a velayet makamında yapılan vurgu, Şîî ulemanın imamın temsil yetkisi gibi daha karizmatik bir otoriteye bürünmesinin önünde engeldi. Ayrıca tasavvuf ve tarikat üzerinde iktidara yürüyen Safeviler için yeni rakipler yaratma tehlikesi bulunmaktaydı. Bu ikiliği çözmek ve devleti İsnâ Aşeriye Şîîliği'nin fıkıh anlayışına göre şekillendirme isteği, tasavvuf ve aşırı fikirlerin silinmesini gerekli kılmıştır. Sonuçta, toplumsal planında yaşanan bu değişim, Şîî ulemanın güç kazanması ve fıkıhın tasavvufa galip gelmesine neden olmuştur. Tasavvufu ve tarikatları otoritelerine ve hatta Oniki İmam'ın velâyeti ve imametine tehdit-tehlike olarak gören ulema (özellikle Usûlî ekol) bu dönemde yazdıkları risaleler ve yaptıkları baskılarla onları önce devlet yönetiminden sonra sosyal hayattan uzaklaştırmıştır. Devlet ve toplumsal hayatta boşalan yerler bir taraftan devlet idaresinde sadaret ve şeyhülislâmlık gibi kadrolar ihdas ederek, diğer taraftan da zekât ve humus gibi dini gelirlerin ve vakıfların yönetimini kendilerine teslim etmek suretiyle ulemaya verilmiştir<sup>67</sup>.

Şah Abbas (1588-1629)'ın hâkimiyet yılları merkezi otoritenin güçlü olduğu bir dönemdir. Şah Abbas aynı zamanda hem dinin hem de siyasetin liderliğini ve hâmilliğini üstlenmiştir. O, ülkede muhalif sesleri engellediği gibi kendi çevresinde bulunan ulema ve yöneticiler arasındaki anlaşmazlıklara da engel olmuştur. Örneğin Lübnan menşeli âlim Şeyh Bahaî ile dönemin diğer meşhur âlimi Mir Damad, dini konularda zıt iki gruba mensup olmalarına rağmen Safevi hanedanlığının meşruiyet kanallarını geliştirmek ve Osmanlılara karşı ideolojik savaşı yürütmek için hükümet ile işbirliği yapmışlardır. Bununla birlikte ikilinin dini konulardaki tartışmaları Şah Abbas'ın himayesinde devam etmiştir. Ancak devlet desteği ve şahın himayesi her iki kesim arasındaki anlaşmazlığın büyümesini engellemiş-

<sup>66</sup> Süleyman Gökbulut, "Safeviler Devrinde Şîîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 30, (2016/2): 289.

<sup>67</sup> Mazlum Uyar, "Tasavvuftan Teşeyyu'a (İmâmiyye Şiası) Geçiş ve Tasavvufa karşı Alınan Tavr", *Akademik Araştırmalar*, sy. 3, (1999-2000): 121-139.

tir. Bu durumun bir sonucu olarak Safevi uleması nadiren rakibini gözden düşürme fırsatı yakalayabilmiştir<sup>68</sup>. Şah Abbas döneminde ön plana çıkan Şeyh Bahâüddin Amilî (d. 1547- ö. 1631) Şîî fikhının oturmasında önemli bir işleve sahiptir. İyi bir şâir, felsefeci ve mistik alanında da güçlü bir alim ve İsfahan okuluna mensup olan Bahâüddin, İsfahan'a Şeyhülislam olarak atanmıştır. Şah Abbas, ondan toplumun günlük ihtiyaçlarına cevap verecek, ilmihal niteliğinde bir eser hazırlamasını istemiştir. Bahâüddin kaleme aldığı *Câmi-i Abbâsi* isimli eserinde şeriatın emrettiği ve yasakladığı şeyler konusunda, geleneksel Şîî düşüncesine yakın ve devlet otoritesini destekleyen bir düşünce ortaya koyarak, müçtehitlerin toplumsal-siyasal alana daha fazla müdahale etmesi konusunda onları cesaretlendirmiştir<sup>69</sup>.

17. yüzyıl Safevi Devleti'nin zayıflamasıyla Şîî ulema daha fazla ön plana çıkmaya başlamıştır. Aynı zamanda Usûlî ulemaya karşı önemli bir Ahbârî muhalefetinin yükseldiği ve iki karşıt grup arasındaki makasın daha fazla açıldığı gözlenmektedir. Daftary'nin tespit ettiği üzere 17. yüzyılda kadar Usûlî ekol tarafından bastırılan Ahbârî ekol daha fazla görünür olmaya başlamıştır. Özellikle 17. yüzyıl başında Molla Muhammed Emin el-Esterabadi (ö. 1624) *Fevâidi'l-Medeniyye* isimli kitabında Ahbârî tutumu yeniden ele almış ve canlandırmıştır<sup>70</sup>. Esterabadi bizzat içtihat düşüncesine saldırmış, müçtehitleri reddetmiş ve usûlî ulemayı din düşmanı olarak damgalamıştır. Nitekim Esterabadi de klasik Usûlî-Ahbârî tartışması olan imamın vekilliği konusu üzerinde durmuştur. Ona göre velayet bir biattir. Ehl-i Beyt rivayet çizgisinden çıkmış olan fakihlerin velayeti kabul edilemez. O, ahbâra atıf yaparak içtihat ve taklit'in haram olduğunu belirtir<sup>71</sup>. “İmam hadislerinin, Kur'ân'ın görünür, lafzi anlamından, Peygamber hadislerinden ve akıldan önce geldiğine işaret eder. Çünkü imamlar, bu kaynakların ilahi olarak atanmış müfessirleridir”<sup>72</sup>. Böylelikle içtihadı ön olana çıkararak akli fıkıh esaslarını tekrar hadis temelli bir konuma getirmeye çalışmıştır. Nitekim Esterabadi ve onun gibi düşünen Ahbârîler masum

<sup>68</sup> Çınar, “Şahlar ve Şîî Ulema”, 29. Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 110-111.

<sup>69</sup> Uyar, *Şii Ulemâ*, 137.

<sup>70</sup> Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 114.

<sup>71</sup> el-Kâtib, *Şia Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 493; Robert Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbârî Shî'i School*, (Boston: Brill, 2007), 6, 177-178.

<sup>72</sup> Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 114.

imam dışında siyasi faaliyetleri, imamın yetkilerini üstlenerek yasama ve yürütme işleri ile meşgul olmayı ulemaya haram saymaya devam etmiştir. Esterabadi'nin Ahbârî öğretileri, Muhammed Taki el-Meclisi (ö. 1660) ve Molla Muhsin Feyz-i Kaşani (ö. 1680) gibi önde gelen birçok İmâmî âlim tarafından benimsenmiştir. İmamlara atfedilen ve İmâmî hadislerin "Kütüb-i Erbaa"sında bulunmayan "güvenilir" hadislerden oluşan bir derleme hazırlayan Lübnanlı el-Hürr el-Amili (ö. 1693) de Ahbârî hadisçiliği savunmuştur<sup>73</sup>. Nitekim Esterabadi'nin düşüncesini devam ettiren el-Fadıl el-Hindi gibi âlimler, Cuma namazında imamlık yapmak için ancak imamın yetkili olduğunu, hiç kimsenin bu mevzuda yetki sahibi olmadığı gibi naiblik yapamayacağını belirtmiştir<sup>74</sup>. Böylelikle İran başta olmak üzere Irak, Lübnan ve Bahreyn'de Ahbârî ekol nispeten güç kazanmıştır<sup>75</sup>.

## 6. Safevi Devleti'nin Zayıflaması ve Muhammed Bakır el-Meclisi

Safevi Devleti'nin sonlarına doğru zayıf şahlar idarede bulunmuş, oluşan otorite açığı Şîî ulema tarafından doldurulmuştur. Safevi ulemasının siyasal ve dinsel hayattaki konumu Muhammed Bakır el-Meclisi (ö. 1699) ile birlikte doruğa ulaşmıştır. İsfahan'da Şeyhülislam olan Meclisi, Şah Süleyman (ö. 1694) ve Sultan Hüseyin (ö. 1713) ile yakın bağlantılar kurmuştur. Şah Hüseyin'in taç giyme törenini yönetmiştir. Daha sonra İsnâ Aşeriye teokrasinin en üst yönetimi olan *mollabaşlık* makamına atanmıştır<sup>76</sup>. Üretken bir âlim olan Meclisi, Şîî ulema arasında en çok eser veren ve en çok öğrenci yetiştiren âlimlerden biri olarak zikredilmektedir. En meşhur eseri ahbâr alanında yazdığı *Bihâru'l-Envâr*'dir. Kendisini hâdis adamıştır. Akla dayalı ilimlere fazla itibar etmemiştir. Nitekim Meclisi, Ahbârî ekolüne mensuptur. Meclisi, imamlara ve onlardan gelen ahbâra yeniden itibar kazandırmakla birlikte Şîî ulemanın güçlenmesinde köşe taşlarından biridir. Meclisi'nin mollabaşlık makamına atanması "Şîî bir devlette, ulema sınıfının müesseseseleşmesinde, önemli bir merhale olarak"

---

<sup>73</sup> Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 114-115; Gleave, *Scripturalist Islam*, 45-46.

<sup>74</sup> el-Kâtib, *Şia Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 495.

<sup>75</sup> Gleave, *Scripturalist Islam*, 8.

<sup>76</sup> Momen, *An Introduction to Shi'i*, 316-317. Mollabaşlık makamı için bkz. Said A. Arjomand, "The Office of Mulla-bashi in Shi'ite Iran", *Studia Islamica* 57, (1983): 135-146.

kabul edilmiştir<sup>77</sup>. “Şah Hüseyin’i tahta oturtan kişi” olarak zikredilmesi Meclisi’nin elde ettiği gücü ölçmek açısından önemli bir söylemdir. Meclisi, Şeyhülislam, mollabaşı, Cuma ve cemaat imamlığı gibi hem dünyevi hem de dini görevleri üstlenerek, ulemanın dini ve siyasi alanlardaki etkinliğini artırmıştır. Hayatının son dört yılında İran’ın gerçek yöneticisi olmuştur. Fakat Uyar’ında belirttiği gibi Meclisi’nin en büyük marifeti avam ile kurduğu yakın bağ nedeniyle ileride ulemanın halk desteği ile devlet karşısında bağımsız bir güç olmasının zeminini hazırlamış olmasıdır. O, Kerekî ve diğer ulemaya karşın halk ile yakın bağlar geliştirmiş, Farsça kaleme aldığı risaleler ile halkı kendi yanına çekmiştir. Ahbârî bir akımı temsil etmesine rağmen yaptıkları ileride Usûlî ulemanın güç kazanmasına yaramıştır. Ayrıca Meclisi, imam ve imamzâdelerin türbelerini ziyaret ve Hz. Hüseyin’e yas ile ilgili ritüeli, daha önce görülmedik şekilde yaymıştır. Bunların yanı sıra duâlar, kıssalar, mu’cize, ezan, istihâre, hudud, diyet gibi çok değişik alanlarda, imamların ahbârlarını içeren Farsça risaleler yazmıştır. Meclisi, devletten aldığı destekle odağını üç alana yoğunlaştırmıştır. Birincisi felsefe ve tasavvufun bastırılmasıdır. İkinci olarak İsnâ Aşeriye’nin dogmatik tarafını ön plana çıkaran bir anlayışı hâkim kılmaya çalışmasıdır. Üçüncüsü ise, başta Sünnilik olmak üzere diğer dini grupların toplum hayatından uzaklaştırılmasıdır. Meclisi’nin Şîîliği yaymak için uyguladığı baskının –Sünniler üzerinde- 1722’de Afgan işgaline sebep olduğu iddia edilmektedir. Fakat Meclisi’nin bu dönemde Şîîliği yaymak için yaptıkları, Afganlar ve Nadir Şah gibi Sünni hükümdarların hâkimiyetinde İran’ın Şîî karakterini korumasını sağlamıştır<sup>78</sup>.

Meclisi’nin kelim ve fıkha dair görüşleri büyük oranda ahbâra dayanmaktadır. Kesin bir şekilde İmam’dan gelen ahbârın “kafir Yunan’a ait olan zanla” elde edilen bilgiden daha doğru olduğunu belirtmiştir. Fakat Meclisi, gerek Usûlî ekole mensup ulemanın yarattığı değişimlerin siyasal-toplumsal hayata önemli düzeyde yansıdığı bir çevrede yetişmiş olması ve gerek siyasi yönetim ile kurduğu yakın bağlantı nedeniyle, Şîî ulemanın toplumsal-siyasal hayata müdahil olması konusunda Ahbârî ekole mensup diğer ulemaya oranla daha mutedil bir tutuma sahiptir. Cuma namazına dair görüşü ise, vakit namazları kıldırmak için imama veya onun temsilcisine ihtiyacın bir ön koşul olmadığı gibi, Cuma namazının kılınması içinde

<sup>77</sup> Uyar, *Şîî Ulemâ*, 139.

<sup>78</sup> Çelenk, *İran’da Şîîliğin Seyri*, 313-316.

benzer bir ön koşul ileri sürmeye gerek olmadığı yönündedir. Ona göre, Cuma namazını kıldırın kişinin ise müçtehit olmasına gerek yoktur, namazla ilgili genel kuralları bilen adil bir kişi olması yeterlidir. Aynı şekilde Şahların otoritesine tam bir bağlılığın gerekli olduğunu belirtmiştir. Bu konudaki görüşleri ile Sünni fıkhına yaklaşmıştır: yöneticinin zalim ve cair olması durumunda bile, onlara itaat edilmesi gerekir<sup>79</sup>. Uyar'ın tespit ettiği üzere, Meclisi'nin başta bulunan siyasi otoriteye pragmatik yaklaşımı, "aynı zamanda ulemanın gücüne işaret etmekte ve ulemanın hiyerarşik yapılanmasını sağlayan bir merhale"dir. Çünkü siyasi otorite tarafından da resmen kabul edilen ulema gücü, "dünyevi otoritenin meşruiyetini temin edici veya belirleyici bir vasıf" kazanmıştır. Bu düşünceler sayesinde Meclisi, siyasi otoritenin din üzerindeki gücünü azaltarak, ikisi arasında bir ayrıma gitmiştir<sup>80</sup>. Böylelikle siyasi otoritenin desteğini daha fazla arkasına alan ulema, sonraki süreçte daha da güçlenerek ayrı bir güç odağı olarak siyasi otoritenin karşısında yerini almıştır.

Yukarıda belirtildiği gibi Şîi ulema siyasi boşluğu ve zayıflığı çok iyi bir şekilde kullanmasını bilmiştir. Ulemanın gücü, Safevi hanedanının zayıf olduğu Şah Hüseyin döneminde Meclisi ile zirveye tırmanması tesadüf değildir. Şah İsmail ve Şah I. Abbas gibi kudretli şahların varlığında Meclisi'nin böyle etkili olması pek mümkün olmazdı. Otorite boşluğu ve devam eden kargaşa ile birlikte sürekli değişen hanedanlıklara rağmen ulemanın gücü İran'da hep artmıştır. 1724 yılında Safevi Devleti'nin yıkılması (fiili, resmi olarak 1736) üzerine başlayan anarşi ortamı, siyasi ve dini kurumların birbirinden kopmasına neden olmuştur. Merkezi yönetimin etkisinin olmadığı 18. yüzyıl boyunca ulema, yerel yönetimlerin, yargıçların, yasa koyucuların ve bunun gibi birçok şeyin işlevini bizzat üstlenmiştir. Zira Safevi Devleti'nin yıkılışı özerklik yönündeki gizli Şîi iddiaların ön plana çıkmasına da imkân vermiştir<sup>81</sup>. Nitekim 18. yüzyılda İsfahanlı Muhammed Bakır Bihbehani (ö. 1793) ile birlikte tekrar güç kazanan Usûlî ulema bağımsız bir otorite olarak siyasi otoritenin karşısına çıkmıştır. Kaçarlar dönemine ulaşıldığında, toplumun dini idaresi tamamıyla ulemanın tasarrufuna geçmiş, içtihat anlayışında yaşanan gelişme müçtehit-mukal-

---

<sup>79</sup> Uyar, *Şîi Ulemâ*, 144.

<sup>80</sup> Uyar, *Şîi Ulemâ*, 146.

<sup>81</sup> Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi* 1, 412; Elise Perry, "The Rise of Shi'ism in Iran", *Cross-Section: The Bruce Hall Academic Journal* 6, (2010): 129-131.



lit arasındaki ilişkiyi de sağlam temellere oturtmuştur. Neticede Kaçar Hanedanlığı'nın zayıf hâkimiyeti altında Şîî ulema arasında *merci-i taklit* kurumu ihdas edilecektir. Siyasi olarak tam bir hâkimiyeti olmasa da *merci-i taklit*<sup>82</sup>, dini otoritenin bir müçtehidin elinde toplanmasına neden olmuştur. Buda velayet-i fakih müessesesinin bir prototipi niteliğindedir. Kaçar Hanedanı'nın soyunu Hz. Ali'ye dayandırmak gibi bir iddiasının olmayışı, İmam'ın temsil yetkisi konusunda ulemanın daha cesur davranmasını sağlamıştır. Bu vasıflar artık ulemaya devredilmiştir. Nitekim Şah'ın kendisi de mukallit olmakla birlikte Şah'ın otoritesi, ulemanın otoritesine hizmet eder duruma gelmiştir. Özellikle Kaçar döneminde devletin bazı yanlış politikaları halkı siyasi otoriteden uzaklaştırarak ulemaya yaklaştırmış ve böylelikle ulema, halkı istediği şekilde yönlendirebilme kudretini elde etmiştir. Nitekim halkın şikâyetlerinin tam olarak ulaşabileceği alternatif bir muhalefet mercii olmaması, halkın din dışı –siyasi, toplumsal- konularda da şikâyetlerini ulemaya sunmasına neden olmuştur<sup>83</sup>. Bu da Kaçar Hanedanı ve ulema arasında sürekli bir çatışma doğurmuştur. Fakat bütün hanedanlıklar yıkılıp gitmesine rağmen Şîî ulemanın Safevi döneminde devlet dini olarak elde etmeye başladığı güç, Kaçarlar döneminde hiyerarşik bir yapıya dönüşmüş ve onları 1979'da rakipsiz iktidara taşımıştır<sup>84</sup>. Aslında Şia, teoride sunulanın tam tersini pratiğe dökerek bir

<sup>82</sup> “19. yüzyıl İran'ında ulemanın hiyerarşik bir müçtehitler sınıfına dönüşmesidir. Fıkıh usullerine ilişkin bilgileri temelinde seçilen bir grup vasıflı alimin içtihat uygulamasına, bağlayıcı kararlar almasına izin verildi. Aynı zamanda sıradan Oniki İmamcılar, *merci-i taklit* “üstün örnek” ya da “taklit kaynağı” olarak tanımlanan vasıflı müçtehidin takip edeceği. Usûlî ekolün zaferi, Oniki İmamcı Şîî cemaati taklit etmeye mecbur olan “mukallitler” ve içtihat oluşturma vasfına sahip “müçtehitler” olarak ikiye böldü. Merc-i taklit'in seçimi üstün derecede bilgi ve dindarlığa bağlıydı. Merc-i taklit ölünce yerine yenisi seçilirdi. Çünkü sadece yaşayan bir müçtehidin kararları taklit edilebilir ve bağlayıcıdır. Örneğin *Ferâidü'l-usûl* eserinin sahibi Şeyh Murtaza Ensari (ö. 1864) yalnızca İran'da değil, Irak, Arap toprakları, Hindistan'da –neredeyse bütün İmâmî cemaatin- merci-i taklit olarak kabul edilmiştir”. Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 117-118.

<sup>83</sup> Mazlum Uyar, “Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi”, *Dini Araştırmalar* 2, sy. 6 (Ocak-Nisan 2000): 78-79.

<sup>84</sup> Perry, “The Rise of Shi'ism”, 121. Nitekim Humeyni'nin Velayet-i Fakih düşüncesini oluştururken usûlî ekole mensup, el-Hurrü'l-Amili'nin *Vesailü's Şia*, Kerekî'nin *Câmi'u'l-Mekâsîd* ve Ahbârî olmasına rağmen düşünceleri usûlîliğe yakın olan Muhammed Bakır Meclisi'nin *Biharü'l-Envar* gibi eserlere atıflar yapmıştır. Özellikle de Kaçarlar dönemi usûlî ekolü güçlendirmiş ve ulemanın daha fazla güç elde etmesini savunan Molla Ahmed Naraki (ö.1829) ve “sınırsız merciyet-i taklit” düşüncesini savunan Şeyh Murtaza el-Ensari (ö. 1864) gibi alimlerin eserlerinden önemli oranda

zafere ulaşmıştır. Çelenk'in belirttiği gibi; "Şîa tarihi baştan sona devletin meşruiyet esasları ve ulemanın devlete göre konumu merkezli tartışmalar ile geçmiş; teorik çerçevede mehdî-yi muntazar'ın gelişine kadarki fiilî devletler gayrı meşru ve başındakiler de câir olarak görülmüş ve ulemanın bu sistemlerle diyalogu tasvip edilmemiştir. Pratik Şîa tarihi ise, denilebilir ki bunun tamamen dışında seyretmiştir. Büveyhîler dönemi, İlhanlılar dönemi, Safevîler ve Kaçarlar dönemi pratiği, Şîa teorik devlet-ulema ilişkileri nazariyesinin dışında bir çizgide seyretmiştir. Şîa tarihi, teorik esaslar ve pratik farklılıklar üzerine bina edilmiştir"<sup>85</sup>. Fakat teorinin pratiğe uydurulmaya çalışıldığı dönem, Safevi çağı olmuştur. Özellikle ulemayı neredeyse siyaset dışı bir konuma iten Ahbârî ekole karşı Usûlî ekolün içtihat ve müçtehitlerin konumuna dair ortaya koyduğu yeni yorum, ulemayı Şîî toplumun vazgeçilmez lideri konumuna yükseltmiştir<sup>86</sup>.

## 7. Sonuç

1501 tarihinde Şah İsmail'in Şîiliği devletin resmi mezhebi olarak ilan etmesi, İran ve Şîî tarihi açısından bir dönüm noktası olmuştur. 1514 Çaldıran yenilgisi sonrasında Şah İsmail devletin kurumsallaşması gerektiğini anlamıştır. Kendisini yönetime taşıyan Kızılbaş ve tarikat çevrelerinin devlet yönetimindeki eksikliğini fark etmiştir. Ayrıca bu çevrelerin yeni bir lider bulup Safevi Hanedanı'na karşı yeni bir güç oluşturabileceklerinin farkındır. Bu nedenle hem devleti hem de Şîî mezhebinin kurumsallaştırıp güçlendirerek hanedanının sürekliliğini güvence altına almaya çalışmıştır. Bu çerçevede Cebel-i Amil ve diğer bölgelerden Şîî fihhina hakim olan ulema getirmiştir. Dışarıdan gelen ulema hem devletin kurumsallaşmasına yardımcı olmuş hem de Şîî ulemanın güçlenmesini sağlamıştır. Özellikle Kerekî gibi Usulî ekole mensup ulemalar, Gaib İmam'ın görevlerini üstlenerek yönetime dâhil olmuşlardır. Normal şartlarda Şîî ulemanın câir gördüğü devlet yönetiminden uzak durma ve bekleyiş nazariyesine uyma prensiplerini terk ederek, Safevi devletinin pratik ihtiyaçları çerçevesinde İmam'ın vekilliğini savunmuşlardır. Devletten aldıkları güç sayesinde hem

---

faydalanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fettah, "İmâmiyye Şîa'sı", 249-251; Uyar, "Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı", 79, 87.

<sup>85</sup> Çelenk, *İran'da Şîiliğin Seyri*, 317.

<sup>86</sup> Uyar, "Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı", 81.

konumlarını sağlamlaştırmış hem de Şiîliğin İran'da yayılmasında önemli bir işlev görmüşlerdir. Fakat bu süreç bir anda gerçekleşmemiş, Usûlî ve Ahbârî ekole mensup ulema arasındaki tartışmalar çerçevesinde ve Şîî ulemanın otoritesini zayıflatabilecek Sûfî çevrelerin ve tarikatların gücünün ortadan kaldırılmasıyla mümkün olmuştur. Fakat Şah I. Abbas sonrasında Safevi tahtına geçen Şahların zayıflığından faydalanarak daha fazla güç elde eden ulema, Kaçar Hanedanlığı dönemindeki karmaşanın sağladığı güç boşluğunda devletin karşısında yeni bir güç merkezi olarak konumlanmıştır. Bu koşullarda ortaya çıkan *merce-i taklit* müessesesi, Humeynî'nin karizmatik liderliğinde *velâyet-i fakih* yönetim –müessesesi- anlayışının oluşmasının temellerini atmıştır.

### **Kaynakça**

Algar, Hamid. “İran (III. Kültür ve Medeniyet)”. *DİA*. 22: 409-413. Ankara: TDV Yay., 2000.

Arjomand, Said A. “The Office of Mulla-bashi in Shi'ite Iran.” *Studia Islamica*, 57, (1983): 135-146.

Arjomand, Said Amir. *Authority and Political Culture in Shi'ism*. State University of New York Press, 1988.

Corbin, H. “Şiîlikte Velâyet Kavramı.” çev. Sabri Hizmetli. *AÜİFD* 27, (1983): 717-726.

Çelenk, Mehmet. “Safevîler Döneminin Şiî-Sünnî İlişkileri Üzerinde Etkisi.” *Mezhep Araştırmaları*, 6/2 (Güz 2013): 63-85.

Çelenk, Mehmet. “Safevîleri Din Politikası ve İran'ın Şiîleşme Seyri.” *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4 (2014): 7-35.

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

Çınar, Gülay Karadağ. “Safevi Devleti'nde Otoritenin Temsilcisi Şahlar ve Şiî Ulemayla İlişkileri.” *İran Çalışmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2017): 11-51.

Daftary, Farhad. *Şiî İslam Tarihi*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Tarih, 2016.

el-Kâtib, Ahmed. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velayet-i Fakîhe*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Fettah, İrfan Abdulhamid. “İmâmiyye Şîa’sında Velâyet-i Fakih, Tarihi Arka Plan”, çev. Seyit Bahçıvan. *Marife*, sy. 2 (Güz 2009): 243-258.

Fığlalı, Ethem Rûhi. *İmâmiyye Şîası*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.

Gleave, Robert, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbârî Shî’î School*. Boston: Brill, 2007.

Gökbulut, Süleyman. “Safevîler Devrinde Şîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme.” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 30 (2016/2): 269-297.

Gündüz, Tufan. “Safeviler”. *DİA*. 35:451-457. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Gündüz, Tufan, “Tahmasb”. *DİA*. 39:413-415. Ankata: TDV Yayınları, 2010.

Güner, Ahmet. “Mâverdi’nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II).” *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17 (İzmir, 2003): 227-252.

Hourani, Albert. “Cebel-i Amil’den İran’a”, çev. Habib Kartaloğlu. *Usûl İslâm Araştırmaları*, sy. 23 (Ocak-Haziran 2015): 213-226.

Hourani, Albert. “The Safavid Era”, *Expectation of The Millenium, Shiism in History*, ed. Seyyed Hossein Nasr, State University of New York Press, 1989.

İmam Humeyni. *Velâyet-i Fakih: İslam Devleti*. İmam Humeyni’nin –ks-Eserlerini Tanzim ve Yayınlama Müessesesi: [http://ankara.icro.ir/uploads/islamic\\_government.pdf](http://ankara.icro.ir/uploads/islamic_government.pdf)

Kallek, Cengiz. “Mâverdi”. *DİA*. 28: 180-186. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kallek, Cengiz. “Sânî Muhakkık-ı Kerekî”. *DİA*. 25:280-282. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Kaymal, Cansu. “Şia’da İmamet Meselesi ve Egemenlik.” *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2, sy. 1, (Haziran2017): 172-195.

- Keddie, Nikki R. "The Roots of the Ulema's Power in Modern Iran." *Studia Islamica*, no. 29 (1969): 31-53.
- Kevserani, Vacih. *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Muhlis Canyürek. İstanbul: Denge Yayınları, 1992.
- Küpeli, Özer. *Osmanlı-Safevi Münasebetleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014.
- Lapidus, Ira M. *İslâm Topluları Tarihi: 19. Yüzyıldan Günümüze*. 2. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Lapidus, Ira M. *İslam Topluları Tarihi: Hz. Muhammed'den 19. Yüzyıla*. 1. İstanbul: İletişim, 2013.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'ism*. New York: Yale University Press, 1985.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul, Dağarcık, 1995.
- Onat, Hasan. "Şîî İmâmet Nazariyesi." *AÜİFD* 32, (1992): 89-110.
- Perry, Elise. "The Rise of Shi'ism in Iran." *Cross-Section: The Bruce Hall Academic Journal* 6, (2010): 121-136.
- Salih, Subhi. *İslam Kurumları*. çev. İbrahim Sarmış. Ankara: Fecr Yayınevi, 1999.
- Sümer, Faruk. *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Güven Matbaası, 1976.
- Taffioğlu, Serkan. "İran İslam Cumhuriyeti'nde Egemenlik ve Meşrûiyet Kaynağı 'Velâyet-i Fakih'." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68, no. 3 (2013): 95-112.
- Tarik, Ramazan. "Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîs." *Mezhep Araştırmaları* 7, sy. 1 (Bahar 2014): 251-259.
- Teber, Ömer Faruk. "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Uyar, Mazlum. "Tasavvuftan Teşeyyu'a (İmâmiyye Şiası) Geçiş ve Tasavvufa karşı Alınan Tavr." *Akademik Araştırmalar*, sy. 3 (1999-2000): 121-139.
- Uyar, Mazlum. "Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi." *Dini Araştırmalar* 2, sy. 6 (Ocak-Nisan 2000): 77-98.

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

Üstün, İsmail Safa. “Velâyet-i Fakih”. *DİA*. 43:19-22. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Yazıcı, Tahsin. “Cüneyd-i Safevi”. *DİA*. 8:123-124. Ankara: TDV Yayınları, 1993.