

## ALİ ER-RIZA MEŞHED'İ BAĞLAMINDA ŞİİLİKTE ÖLÜM, YAS, TÜRBE VE ZİYARET

Mustafa KÖSE<sup>a</sup>

### Öz

Modernite ve onun rasyonel akli dini duygulanımlara hurafeler olarak bakma eğiliminde olmuştur. Her ne kadar muhafazakarlık bu konuda daha pragmatist yaklaşıp da İslamcılık türbe ziyaretlerini ve insani fenomenleri anlamaktan oldukça uzaktır. Ölmek için doğmayız ancak yaşadığımız her an ölürüz. Tecrübe edemediğimiz bu gerçeklik bizi sürekli korkularımızla baş başa bırakır ve ölümün varoluşuna karşı tavrımız bizi çeşitli fenomenlerle yüz yüze getirir. Geleceğimiz ölümün elinde tutsak iken geçmişimiz mezarlarda ve türbelerde yaşamaya devam eder. Kurtulamadığımız korkularımız, vaz geçemediğimiz umutlarımız ve bir arada yaşama zorunluluğumuz bizi matem törenlerinde ve türbe ziyaretlerinde bir araya getirir. Ölüm siyasal bir gerçeklik olarak aynı zamanda bizim bilincimizi oluşturan toplumsallaşma mekanlarının var olmasının sebebidir. İnsanoğlu tarih öncesi dönemlerden beri ölü kültü çerçevesinde toplumsallığını inşa etmiş, devamlılığını sağlamıştır. Ölünün hemen yanına ya da üzerine yapılan ibadethaneler ve buralarda düzenlenen ritüeller toplumların vazgeçilmezleri olmuştur.

Şiilik için masum kabul edilen, tanrısal inayetin yansıması olan kutsal bir imamın önderliği tartışılmaz. Bununla birlikte İmamiyye, ölümler etrafında oluşan ve kimliğini bu ölümlerle kurgulayan siyasal-dini bir hareket olmuştur. Bu çalışmada, Me'mun'un Şiilerle olan ayrışmayı önlemek amacıyla veliaht tayin ettiği, ancak beklenmedik biçimde vefat eden/öldürülen ve zamanla yaşanan siyasal gelişmeler neticesinde yüceltilen ve şehit kabul edilen Ali er-Rıza'nın İmamiyye için toplumsal kimliğin ayrılmaz parçasına dönüştüğü gösterilecektir. Ayrıca İmamiyye'nin Moğollar, Osmanlılar, Özbekler ve Afganlılar ile yaşadığı siyasal, kültürel mücadelelerin Meşhed kentinin gelişiminde oynadığı rol ortaya konulacaktır. İmami Şiiliğinin en önemli türbesinin bulunduğu Meşhed'in onuncu asırdan itibaren oynadığı tarihi rolde elbette Safeviler, Kaçarlar, Pehlevi hanedanlıkları ve İran İslam Devrimi süresince yaşanan siyasal gelişmelerin etkisi yadsınamaz.

**Anahtar kelimeler:** Ali er-Rıza, Meşhed, Şiilik, ölüm, yas, türbe.

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, [mustafakose@ksu.edu.tr](mailto:mustafakose@ksu.edu.tr)



## DEATH, MOURNING, TOMB AND PILGRIM IN SHIISM IN THE CONTEXT OF ALI AL-REZA MASHHAD

Modernity and its rational mind tended to look at religious affections as superstitions. Although conservatism is more pragmatist, Islamism is far from understanding the shrine visits and human phenomena. We are not born to die, but we die every moment we live. This reality, which we cannot experience, leaves us with our constant fears and our attitude towards the existence of death brings us face to face with various phenomena. While our future is imprisoned in death, our past continues to live in graves and tombs. Our fears that we have not survived, our hopes that we cannot give up and the necessity of living together bring us together in mourning ceremonies and tomb visits. Death as a political reality is also the reason for the existence of places of socialization that make up our consciousness. Mankind has built its sociality within the framework of the dead cult since prehistoric times and ensured its continuity. The places of worship and the rituals held here or on the side of the dead have become indispensable for the societies.

The leadership of a holy imam, a reflection of the divine grace that is considered innocent for Shi'ism, is indisputable. Imamiyyah, however, has been a political-religious movement around the dead and constructing his identity with these dead. In this study, it will be shown that 'Alī al-Riḍā, who was appointed as heir to prevent separation from Shiites but unexpectedly died / killed and glorified and martyred as a result of political developments, turned into an inseparable part of Imamiyyah. In addition, the political and cultural struggles of Imamiyyah with Mongols, Ottomans, Uzbeks and Afghans will play a role in the development of the city of Mashhad. In the historical role that Mashhad played since the tenth century, where the most important tomb of Imami Shi'ism exists, the influence of political developments during the Safavids, Qajars, Pahlavi dynasties and the Iranian Islamic Revolution cannot be denied.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

İnsan topluluğunun kökenlerine indiğimizde karşımıza çıkan en büyük hakikat ölümdür. İlk insan toplulukları ölü(m)yle yakın temas halindedir. Söz konusu topluluklar özünde ölümlle başlamakta ve ölümlle devam etmekteydiler.<sup>1</sup> Frazer'ın eserinden hareketle ölümlü fizik ötesi bir dünyaya

---

<sup>1</sup> Roberto Esposito, *Communitas*, trc. Onur Kartal (İstanbul: İletişim Yay., 2018), 24-25.

---

yolculuk olarak tarif eden Kellehar; fizik dünyanın ölümle aşıldığına vurgu yapmış, ölümsüzlüğe inanmayı ve ölüye ibadet etmeyi ise ölümü anlamlı kılmanın temeline yerleştirmiştir.<sup>2</sup> Oniki İmam Şiiliğini (İmamîyye) esas alan bu çalışmada öncelikle ölümle ilgili fenomenler teorik olarak ortaya konulacak akabinde bunların İmami kültüründeki yansımaları göz önüne serilecektir.

### A. Ölümle İlgili Fenomenler

İnsan ortak bir sistemde ve benzeşen gruplar içinde yaşama eğiliminde hatta zorundadır. Bu aynı zamanda onu diğer canlılardan ayıran temel niteliğidir. Aynı dili konuşmak, ortak simgesel sistemde oйдаşmak demektir. Üzerinde anlaşılan sadece kelimeler, cümleler değildir. Gelenekler, giysiler, oyunlar, adetler, anıtlar ve hatta yaslar gibi ortaklığa delalet eden tüm öğeler kültürel bir sistem olarak kuşaklar boyunca sürdürülür ve kimlik ona yaslanır. Çünkü insan, daha doğduğu andan itibaren zayıf ve güçsüz, doğaya karşı yetersiz olduğu için güvenlik ve emniyet gereksinimini karşılamak amacıyla belli kişilere yönelmiş, onlara bağlanmış ve bu bağlılık halini de bireysel yeterliliğini ve yetkinliğini sağlayamadığı ölçüde sürdürmek durumunda kalmıştır. Öl(dürül)en kişilere dair bellekte bir anlamın oluşması haddi zatında şimdiki zamanla kurulan irtibat dolayısıyladır. Yoksa ihtiyaç duyulmayan bir geçmişin hiçbir anlamı yoktur. Kısacası insanın, kendisiyle ilgili kişilere ve nesnelere bağımlılığı ya da nefreti kaçınılmazdır. Bu durumun en bariz örneklerinden biri On İki İmam Şiilerinin Ali er-Rızâ'nın şahsına bakışında ortaya çıkmaktadır.

#### 1. Ali er-Rızâ'nın Ölümü: Vefat mı Şehadet mi?

Harun er-Reşid, Horasan seferinde rahatsızlanmış, Tûs'un Nûkân kazasına bağlı Senâbâz köyünde vefat etmiş (193/809) ve henüz vali olan oğlu Me'mun tarafından buraya defnedilmişti.<sup>3</sup> Me'mun, Arapların desteğini arkasına alan kardeşi Emin ile mücadelesinde Şii eğilimli olanları kendi tarafına çekmek için İmâmü'l-Hüdâ lakabını kullanmış ve bu amaçla kızını Ali er-Rıza'ya vermiş, onu veliaht tayin etmişti. Ancak veliahtin erken ve Şiilik

<sup>2</sup> Allan Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, trc. Tuğçe Kılınc (Ankara: Phoenix Yay., 2012), 64-65. Frazer'ın bahsedilen eseri: *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead (Ölümsüzlüğe İnanmak ve Ölüye İbadet Etmek)*, 3 cilt (London: Mc Millan, 1913-1924).

<sup>3</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/923), *Târîhu't-Taberî*, thk.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Lübnan: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1429/2008), 8: 314-315; İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, trc. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yay., 2014), 328.

açısından spekülâtif<sup>4</sup> bir biçimde vefat etmesi (203/818) tüm dengeleri bozmuştur. Sonraki asırlarda yaşananlar nedeniyle Şia için bu isim, mükemmel bir imama, insan-ı kâmile dönüşmüştür. Buna göre o, saf bir bilinçle kendisini feda eden, Pers Şiiliğinin<sup>5</sup> mükemmel bir örneğidir.<sup>6</sup> Bu noktada Ali er-Rıza'nın kabrinin Şiilere karşı kötü uygulamalarıyla bilinen Harun er-Reşid ile aynı yere defnedilmiş olması da etkili olmuştur. 8. İmam Ali er-Rıza Şii muhayyilesinde yüceltirilmiş, diğer imamlar gibi onun şahsiyeti de toplumsal birer model olarak kabul edilmiştir. Hatta bugün İran'daki en önemli merkezlerden Kum, Ali er-Rıza'nın kız kardeşi Hz. Masume, Şiraz da erkek kardeşleri Şah Çerağ (Seyyid Emir Ahmed) türbesi/mescidi ile meşhurdur.

Şiilikte Sünniliğin aksine şehitlik konusunda öne çıkan duygu "keder"dir. Bu kederin en önemli nedeni hiç şüphesiz şehit edil(diği iddia edil)en isimlerin çoğunun Sünniler tarafından öldürülmüş olmasıdır. Şu da var ki, bir Müslümanın diğerini öldürmesi durumundaki -bölücü olsa dahi-şehit olup olmayacağı başka bir tartışma konusu olmakla birlikte Şiiler bu hadiseleri derinleştirerek tüm dikkatlerini Sünnilik üzerine yoğunlaştırmışlardır.<sup>7</sup> Ayrıca dini-siyasi figürün başat rol üstlendiği törenlerde taraftarlarına kutsal bir gösteri yaptıklarını tahayyül ettiren dini-siyasi lider, yapılanları dini bir fenomen olarak kabul ettirmiştir.<sup>8</sup>

Dini davetin tebliğcileri ve toplumun kendisinden medet umduğu kişiler bu görevleri sebebiyle öldürüldüklerinde bu kaybın akabinde insanlar onları kutsal bir kurban (şehit) saymakta onu kahraman kabul etmektedirler. Zira o, ölümle onun dehşetiyle yüzleşme cesareti gösterdiği için saygıya en çok layık olandır. Onu kutsal kılan kendi yok oluşuyla cesurca yüzleşmiş olmasıdır. Bu sebeple kahraman insanoğlunun evriminin başlangıcından bu yana insani onurun ve övgünün merkezi, korkaklarla tam zıt kutuptadır.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Şiilik açısından Ali er-Rıza bir komplo sonucu veliht ilan edilmiş ve öldürülmüştür. Onların bu yorumunun muhtemel nedeni imamete dair vasiyet ve nass inançları olsa gerektir. Böylece Ali er-Rıza'nın veliahtlığı zoraki kabul ettiğini -çünkü zaten imamdı-temellendirmeye çalışmışlardır. Ancak Ali er-Rıza'nın Me'mun ile aralarının iyi olması, ailesinden bazılarının isyanına engel olması, hilafeti reddetmesi gibi bir dizi nedenden ötürü Şiilerin iddiaları çok tutarlı görünmemektedir. Bkz., Metin Bozan, "Ali er-Rıza'nın Velihtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teo-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Dini Araştırmalar*, 7 (2004): 168-171.

<sup>5</sup> Yazarın burada kastettiği İmamiyyedir.

<sup>6</sup> B. Amoretti, "Religion in the Timurid and Safavid Periods", *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 6: 653.

<sup>7</sup> David Cook, *İslam'da Şehitlik*, trc. Beyza Topuz (İstanbul: Kabalcı Yay., 2017), 119.

<sup>8</sup> Bkz., Eric Hoffer, *Kesin İnançlı*, trc. Hale Şipal (Ankara: Yeryüzü Yay., ts.), 80.

<sup>9</sup> Ernest Becker, *Ölümü İnkâr*, trc. Arzu Tüfekçi (İstanbul: İz Yay., 2014), 40.

İnançları ve toplum uğruna kendilerini feda etmeleri onlara sonsuz bağışlanma ve bağışlama hakkını vermiştir. Kur'an'da ise benzer konumdaki şehitlere ölü denilmemesi istenilmiş,<sup>10</sup> Rableri katından rızıklandırılacakları ifade edilmiştir.<sup>11</sup> Bazen de bu kişilerin yeryüzüne inerek zulme uğrayanlara yardım ettiği, edeceği kabul edilmektedir.<sup>12</sup> Kurbanı dair tüm bu kabuller toplumun damarlarındaki (kültür) bir kan, psikolojik<sup>13</sup> ya da daha doğru bir tabirle psikososyal, mimetik bir gen gibi dolaşmaya ve ritüeller vasıtasıyla kendini yeniden ve yeniden üretmeye devam etmektedir.

Ali er-Rıza ve/veya imam kabul edilen diğer tarihi figürler niçin bir kurbanı dönüştürülmüştür? Cevap, toplumsal süreçlerde gizlidir. Minnettarlığın ifadesi, kardeşliğin göstergesi, özel mülkiyetten vazgeçmek ve bir armağan olarak ilahi inayete karşılık vermek, kurban sunmak gerekmektedir.<sup>14</sup> Haddizatında bu bir kaybetmedir, alma veya kazanma değildir. Burada kurban ediminin koruduğu şey, topluluğun kendi şiddetine karşılık iç bütünlüğüdür. Böylece tüm topluluk, kendi dışındaki kurbanlara yöneltilmiş olmaktadır. Kurban edimi, her yere yayılmış olan düşmanlık tohumlarını kurbanda toplayıp gidererek topluluk mensuplarına kısmi bir doygunluk sunmaktadır.<sup>15</sup>

Kaybın ardından oluşturulan bağlantı nesnelere, aşırı düzeyde sembolizm içeren cansız nesnelere, şehitlik ile ilgili karşımıza çıkan çeşitli bağlantı nesnelere en önemlisi menkıbelerdir. Şehitlik olgusu menkıbeler vasıtasıyla edebi formalara dönüştürülerek şehidin vasiyet ve mirası ölümsüzleştirilmiştir. Ayrıca yeni nesillere kültürel olarak örnek olabilecek bir rol model yaratılmıştır. Doğu toplumlarında bu mekanizma başta şiir ve müzik gibi sanatlarla işletilmekle birlikte kısmen görsel sanatların da kullanıldığı söylenebilir.<sup>16</sup>

## 2. Ölüm Karşısında Birey

Toplumsal bir varlık olan insan kendisini yoktan var eden bir inşa sürecini sürdürür. Hayatındaki tüm ayrılıkların, kayıpların ve hüsrânların yasını tutarak bunlara dair bir suçluluk hissiyle olanlardan kendisini

<sup>10</sup> Bkz., Bakara 2/154.

<sup>11</sup> Al-i İmran 3/169.

<sup>12</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri)*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011), 207.

<sup>13</sup> Bu tabir için bkz., Vamık D. Volkan, "Süreğen Yas Tutan Bireyler ve Toplumlar: Bağlantı Nesnelere ve Ulusal Anıtlar", *Yürekte Kırk Mum: Bireysel ve Toplumsal Yas*, (İstanbul: Pinhan Yay., 2017), 113.

<sup>14</sup> Esposito, *Communitas*, 23.

<sup>15</sup> René Girard, *Şiddet ve Kutsal*, trc. Necmiye Alpay (İstanbul: Kanat Kitap, 2003), 10.

<sup>16</sup> Cook, *İslam'da Şehitlik*, 246.

sorumlu tutarak, benliğini onların gölgesinin üzerine düşürerek, kaybedilenle özdeşleşerek inşa eder. Çünkü vefasızlık, olmaması gereken bir şeydir. Teşekkür ve minnet ise zorunlu olunan...<sup>17</sup> Bu manada ölümler ketum olmakla beraber ölümün gevezeliği bilinçaltımıza sirayet eder ve Aristoteles'in deyimiyle sıcak olan yaşamımızı gittikçe soğutur.

İnsan ölü(ler) vesilesiyle bir araya gelerek çeşitli ritüeller düzenler. Güven, mutluluk ve hatta şevk durumunda yapılan bu tarz ayinler Durkheim'e göre birleştirici/pozitif ayinlerdir.<sup>18</sup> Toplu gerçekleştirilen törenlerde başkasının yasına eşlik ederek çok değerli bir armağan kazanırız. Bunu, kayıpları sembolize ederek sağlarız. Zira sembolize edilmeyen her kayıp, sonraki kuşaklara musallat olmak üzere daima geri dönecektir.<sup>19</sup> Toplumsal bilinç aynı zamanda ölümle ve ölüyle yapıcı bir ilişki kurarak hem gideni yaşatır hem de yaşamı sürdürmeyi başarır. Çocuklara ortak bir atanın isminin verilmesinde onun hatırlanması ve hatırasının yaşatılması arzusu örtük olarak sürdürülür.<sup>20</sup>

Ölümünden ve yok olmaktan korkmak<sup>21</sup> aşılması gereken bir bariyerdir. Ötekinin kaybı, geriye neyin kaldığının sorgulanmasına yol açar. Kaybı kabullenmek, kaybettiğimiz kendi parçamızın yok olmasına rıza göstermektir. Dolayısıyla her yas ona, ötekine teşekkür ile neticelenen bir tefekkürdür. İşte bu sebeptendir ki Gilgamiş, Enkidu'nun ölümüyle birlikte<sup>22</sup> varoluşunun bilincine varmış, yaşamla pozitif ilişkiye geçebilmiştir.

Ölüm karşısında belirginleşen kimi tepkiler bireyin bedenine yönelir. Kendini yaralamaya varan yas süreçleri psikoterapik etki taşır ve bu, aynı zamanda yası tutulan kişiye karşı özgürleşme edimidir.<sup>23</sup> Dolayısıyla yası tutul(a)mayan hayat, hayat değildir ve yas, maddi varlığın yok olmasını müteakip bir kabullenme, kendi özüne dönme, varlığını öne çıkarma ve gidenle gidip gitmeme sorusuna kalma, yaşama yönünde verilen bir cevap, bir kopuştur. Birey, yitirilen kişiden koparken aynı zamanda kendisine bağlanır. Çünkü o daha en baştan içgüdüsel olarak acıyla yüzleşme yeteneğini

<sup>17</sup> Erdoğan Özmen, *Vazgeçemediklerinin Toplamıdır İnsan -Yas, Melankoli, Depresyon-*, (İstanbul: İletişim Yay., 2017), 129.

<sup>18</sup> Bkz., Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, trc. İzzet Er (Ankara: TDV Yay., 2009), 457.

<sup>19</sup> Bkz., Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, 66.

<sup>20</sup> Adem Sağır, *Ölüm Sosyolojisi*, (Ankara: Phoenix Yay., 2014), 152-153.

<sup>21</sup> Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, trc. Nurgül Demirdöven, 2. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 159.

<sup>22</sup> *Gilgamiş Destanı*, Türkçe'ye çev. N.K. Sandar, trc. Sevin Kutlu-Teoman Duralı (İstanbul: Hürriyet Yay., 1973), 111.

<sup>23</sup> Barlas Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, (Ankara: Savaş Yay., 1983), 363.

yitirmiş, doğasını kaybetmiş ancak kendisini bulmuştur.

Elemden ayırdığımız yas süreci ise daha sessiz, içkin, elem tepkileriyle aynı zamanda başlar ve yıllarca sürececek biçimde zamana yayılır. Zihnin derinlerinde devam eden bu süreç, fiziksel gerçeklikle paralel gitmeyebilir. Ölen kişiye ait zihinsel temsiller kaybolmamakla birlikte zihnen “geleceksiz” hale geldiğinde yas tutma süreci sonlanır. Artık ondan medet umulmaz, dönmesi beklenmez. Elbette yas süresince kişi, kaybettiği kişinin zihinsel imgelerini defalarca gözden geçirir ve bazı yönlerini kendi benliği içinde özdeşim kurarak yaşatmaya devam edebilir. Bu durumu bilen kolektif bilinç özellikle çocuklara onların isimlerini vererek bu özdeşim sürecini sürdürmeye, onun adını yaşatarak hatırasını canlı tutmaya çalışır.<sup>24</sup> Şiilik içinde daha belirgin olarak tezahür eden Seyyidlik müessesesi ve çocuklara imam isimlerinin verilmesi bir açıdan bu gayeye matuf kültürel olgulardır.

Yas tutma sürecinde yas tutulmasına engel olunursa bunu mağdur rolüyle yüceleştirmek, istenmedik travmalardan birisi olarak ortaya çıkar. Süreç sağlıklı işlemezse nihayetinde yas tutmak devamlı hale gelir. Şiiliğin hâkim olduğu coğrafyada yas süreçleri siyasi engellemelerden dolayı sağlıklı bir biçimde sonuçlanmamıştır. Bu durumda Şiilik, içindeki yası bir bağlantı nesnesi vasıtasıyla dışsallaştırmak durumunda kalmıştır. Bağlantı nesnelere, kaybedilen kişinin zihinsel imgesiyle buna karşılık gelen kendilik imgesi arasında ortak bir zemini simgelemektedir. Ölenin bir eşyası, el yazısı ya da resmi gibi bir şey bu amaçla kullanılır. Bu tavrıyla birey aslında yası içinden atarak iyi bir şey yapmıştır ancak farkına varmadan onun ileride her an doğmasını da mümkün kılmıştır.<sup>25</sup>

### 3. Ölümün Toplemsallaşması ve Hatırlama Ritüelleri

Toplumu mümkün kılan değerler sistemi söz konusu olunca kutsal kavramı etrafında düşünmek gerekmektedir. Kutsal, insanın egemen olması ölçüsünde insanın kendisine egemen olan bir şeydir.<sup>26</sup> Tüm inanç ve ibadet sistemleri incelendiğinde kutsala dair ritüellere ve temel birtakım temsillere ulaşılmaktadır. Bunlar, bir dinden diğerine büründükleri şekil itibarıyla farklı olsalar da toplum ya da dini grup için objektif bir anlam taşıdıkları kabul edilir. İşte dinde ebedi ve insani olan şeyi oluşturan, bu daimî unsurlardır.<sup>27</sup> Toplumsal süreklilik ve düzen bu ritüeller ile sağlanmakta ve

<sup>24</sup> Vamık D. Volkan, *Kimlik Adına Öldürmek*, trc. Medine Banu Büyükkal (İstanbul: Everest Yay., 2009), 62.

<sup>25</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Volkan, *Kimlik Adına Öldürmek*, 62-66.

<sup>26</sup> Girard, *Şiddet ve Kutsal*, 42.

<sup>27</sup> Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, 24.

kolektif hafıza yeni nesillere aktarılmaktadır. Şii dünyanın her yanında olduğu gibi On İki İmam Şiileri de Meşhed’de bir takım dini ritüeller ile toplumsallaşmakta ve düzen sağlanmaktadır.

Ritüel, bütün büyüsel-dini eylem ve inanç alanını ifade etmek için kullanılır.<sup>28</sup> Dini törenlere katıla(bile)n farklı zümreler, törenler boyunca okunan müzik ve ilahi icrasından duyulan hazla kendinden geçer ve tek bir çizgide aynı koreografide buluşup, bütünleşir. Doğası gereği siyasal olan insanların bu birleşmeleri, iktidar tarafından değerlendirilmeye en uygun anlardır. İktidar bunu bir geçit törenine, kurallı bir saray gösterisine dönüştürebilir ancak özünde hiçbir ritmik hareket tek bir siyasal-toplumsal boyuta indirgenemez.<sup>29</sup> Ölmüş kahramanları anmak için düzenlenen ayinler ve onlar adına kutlanan törenler, insanların unutulmaya yüz tutmuş değerlerinin hatırlatılmasına, birbirlerine olan bağlılığına ve geleceklerini kurmalarına hizmet eder.

En temel ritüellerden kabul edebileceğimiz danstaki ortak noktanın birbirini etkileyen güçlerin sergilenmesi olduğunu ifade eden Langer, dansta ortaya konan şeyin dinamik bir imge olduğunu savunur.<sup>30</sup> Buna göre dans, sözsüz iletişim modellerinden biridir ve insanın oyun oynamasıyla yakından ilgilidir. Huizinga, insanın en önemli niteliğinin oyuncu olması olduğunu söylemiştir. Oyun, kültürden daha eski ve doğal bir olgudur ve mutlaka ona içkin olan bir kasıttan da söz edilmelidir.<sup>31</sup>

Kutsal eylem, özünde oyundur ve katılanları başka bir evrene götürdüğü ölçüde bu öz muhafaza edilir. Platon, barışçı yaşamının doğru biçiminin tanrıların lütfunu kazanmaktan geçtiğini belirtmiş, düşmanları yenerek savaşı galip bitirmek için hayatta bazı oyunları oynamayı, kurban törenleri yapmayı, şarkı söyleyip dans etmeyi tavsiye etmiştir. Toplumsal gruplar kutsal bayram günlerinde doğa hayatının büyük olaylarını kutsal gösteriler aracılığıyla kutlamakta ve doğa düzenini nasıl kavırıyorsa öyle oynamaktadırlar.<sup>32</sup> Simgeler, kültürel bir öge olarak topluluğun genlerine nüfuz ederek onlara değerler aşılama, önceliklerini belirlemede ve ‘düzen’ kurmaktadır.

<sup>28</sup> Goody, *Mit, Ritüel ve Söz*, 46.

<sup>29</sup> Wendy James, *Törensiz Hayvan Yeni Bir Antropoloji Denemesi*, trc. Sevdâ Çalışkan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2013), 104-106.

<sup>30</sup> Susanne K. Langer, *Sanat Problemleri*, trc. A. Feyzi Korur (İstanbul: Mitos-Boyut Yay., 2012), 9-10.

<sup>31</sup> Johan Huizinga, *Homo Ludens*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, 4. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013), 34.

<sup>32</sup> Huizinga, *Homo Ludens*, 34, 38.



On İki İmam Şiileri, varoluşsal bir sorun yaşadığında ya da sorunlarını çözemediğinde ölüme sığınmıştır. Sevilen birinin ölümüne karşı verilecek tepkilerin ayinler ve törenler vesilesiyle organize olması ve toplumun yatıştırılması, kargaşadan kurtulması sağlanmıştır. Bu alan, tarih boyunca değişen gelenek ve zihinsel tutumlar paralelinde değişmiş, gelişmiştir. Şii dünya için ulusal ve uluslararası öneme sahip olan Ali er-Rıza Meşhed'i ve diğer türbelerde gerçekleştirilen törenler bu durumun tipik örnekleridir. Bu maksatla yapılan ve uzun zamanlara yayılan belli bir tecrübeyle kurumsallaşmış kolektif eylem olarak törenler, birtakım adet, gelenek ve dini inançlarla da etkileşimde bulunmuştur.

Ali er-Rıza türbesinde birçok hatırlama ritüeli değişik zamanlarda tekrar edilmekte, ibadet şuuruyla gelen insanlara kutsal tecrübe ettirilmektedir. Bu pratiklerden bir kısmını şöyle sıralamak mümkündür.

**Bayrak Töreni:** İran İslâm devrimine atıfta bulunan bayrak değiştirme merasiminde değişim için görevli kişiler değişimin yapılacağı kubbeye doğru yürürken yolda mersiyeler okumakta ve bayrak değişimi, resmi bir törenle gerçekleşmektedir. Bayrağın üzerinde yukarıdan aşağıya sırasıyla, 'Lâ ilâhe ilallâh', 'Muhammed' ve 'Nasrun minallâh ve Fethun karîb' yazmaktadır.<sup>33</sup>

**Matem Töreni:** Şehitleri anma amacıyla matem törenleri sadece Kerbelâ'da Meşhed-i Hüseyin'de değil aynı zamanda Ali er-Rızâ meşhedinde de düzenlenmektedir. Burada gerçekleştirilen törenlerde görevli olanların belirli bir hiyerarşiye uydukları, mumların yakıldığı, tören alanına belirli bir düzen içinde gelindiği ve merasim usulüne uyulduğu gözlenmektedir. Şehidin öldüğü noktaya inşa edilen türbelerin pek çok örneği vardır. Hatta Şii dünyada ölümler adına inşa edilen pek çok türbenin söz konusu imamla alakasının olmaması da sıkça rastlanılan bir durumdur. Şiiler türbeleri aynı zamanda toplu üzüntü ve dramatize mekânı olarak kullanmışlardır. Sembolik anlatımın öne çıktığı bu günlerde buralarda ortak bir hafıza oluşturulmaya çalışılmıştır. Taziyelerde iyi ve kötünün mücadelesi tema olarak işlenmektedir.<sup>34</sup> Bu tarz temalar, tarihsel hafızanın daha iyi kanalize edilebilmesini ve topluma daha çok hitap edebilen tarihsel anlatılar kurulabilmesine yardımcı olmaktadır. Ayrıca matem törenine katılmak için

<sup>33</sup> Mehr News Agency, erişim: 05.05.2019, <https://tr.mehrnews.com/news/1870915/Hz-%C4%B0mam-R%C4%B1za-a-s-T%C3%BCrbesi-nde-bayrak-de%C4%9Fi%C5%9Ftirme-merasimi>

<sup>34</sup> Cook, *İslam'da Şehitlik*, 247-248. Kerbelâ ve Muharrem törenleri üzerine yapılmış bir taziye kültürü için bkz., Metin And, *Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye*, 4. Baskı (İstanbul: YKY, 2018).

yola çıkanlar yol boyunca yaptıkları gibi törenlerde kendi aralarında değişik aktiviteler düzenlemekte ve zaman zaman bir yas unsuru olarak farklı nesnelere kendilerini dövmekte, göğüslerine vurarak dövünmektedir.

**Toz Alma/Temizlik Törenleri:** Sembolik anlamı olan diğer önemli bir törendir. Mezarın tozu birkaç kez alınmakta olup bunun nurani ve manevi bir iklimde gerçekleştiği söylenmektedir. Tören, türbenin üzerindeki parmaklığın kapısının açılması ile başlamakta daha sonra ziyaretçilerin birtakım taleplerle ve hayır maksatlı olarak parmaklıkların arasından attıkları para ve mücevher gibi eşyalar toplanarak hazineye konulmaktadır. Merasim sırasında gülsuyu ve gözyaşı ile yıkanan türbe ardından ziyaretçilere açılmaktadır. Bu temizliğe ilaveten her sabah nöbet değişimi yapıldıktan sonra başlayan genel temizlik merasiminde ise kısa saplı süpürgeler büyükçe bir tepsiye konulmakta ve merasimin sonunda hizmetliler ve ferraşlar temizlik işine meddah eşliğinde başlamaktadırlar. Ayrıca mavi üniformalı hizmetlilerce uzun saplı süpürgelerle avlularda da temizlik yapılmaktadır. Bu esnada külliyyeye hizmet etme onurunu ifade eden şiirler okunmakta ve ziyaretçilere güzel anlar yaşatılması hedeflenmektedir.<sup>35</sup> Türbe görevlilerinin çocukların başlarına ellerinde taşıdıkları toz alma püskülünü sürerek onları kutsamaları da tüm bunlara ilave edilebilir.

**Nakkâre<sup>36</sup> Çalınması:** IX. asır ortalarında başlamıştır. Yıl boyunca Muharrem ve Safer ayları ve yas günleri dışında günde iki kez çalınan nakkâre her gün güneş doğmadan önce ve battıktan sonra davul-zurna eşliğinde ve özel bir ritimle çalınmaktadır. Nakkârenin son melodisi, güneşin doğuşu ve batışını ilan etmektedir. Bunlara ilaveten dini bayramlarda ve masum kabul edilen imamların doğum yıldönümlerinde sevinç işareti olarak ve bir keramet görüldüğü zaman da -ki bu kerametler Ali er-Rıza'nın şahsına atfedilmektedir- külliyyenin ihtişam ve azametini işaret etmek üzere nakkâre çalınmaktadır.<sup>37</sup>

**Hutbe Okunması:** İmamiyye'de ibadethanelerin siyasi yönü ön plana çıkmış ve hutbeler bu amaca hizmet etmiştir. Bugün bile özellikle Cuma namazları dini-siyasi propaganda için önemli dini günlerdendir. Buna ek

<sup>35</sup> Astan Quds Razawi, erişim: 05.05.2019, <https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/1206803/Temizlik-merasimi>

<sup>36</sup> Yarım küre biçiminde bir çift küçük davula iki değnekle vurulması ile çalınır. Birçok amaçla çalınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârih*, trc. Mürsel Öztürk (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2006), 39, 358, 404-405, 530, 603.

<sup>37</sup> Astan Quds Razawi, erişim: 05.05.2019, <https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/1206820/Nakkare-%C3%A7alma-merasimi>

olarak ayrıca yılın iki gecesinde, iki şehadet yıldönümü olan Aşura ve İmam Rıza'nın şehadet gecelerinde İslâm İnkılabı ve İslâm Cumhuriyeti avlularında hademelerce hutbeler okunmaktadır. Bu merasim kutsal Rezevi külliyesinin en muhteşem merasimlerinden sayılmaktadır. Musibet zikrinden sonra dört bir yanında hademelerin ellerinde mumlarla durduğu İslâm inkılabı avlusuna gelen konuklar belirli bir düzenle nakkârhanе'nin eyvanında yerini almaktadır. Daha sonra hafızlar ellerinde yanan mumlar ve laleler eşliğinde, hüznün içinde toplu halde hademelerin ve konukların önünden geçerek o gün dolayısıyla hutbe okunmaktadır. Hutbe, İmamüzzaman adı ile devam etmekte ve İslâm İnkılabı Lideri Âyetullah Hamaney'nin adı zikredilerek son bulmaktadır.<sup>38</sup>

**Suffe:** Güneş doğmadan yarım saat önce ve akşam ile yatsı namazının akabinde olmak üzere günde iki kez düzenlenmektedir. Dâru'l-Huffâz ve Dâru's-Selâm revaklarında düzenlenen merasimi gündüz nöbetindeki hizmetli ve ferraşlar tertiplemektedir. Bu merasimde Kur'ân-ı Kerim ayetlerinin yanı sıra 14 masumun medhi ile ilgili metinler okunmaktadır. Bu merasim için önce ferraşlar özel hazırlıklar yapmakta ve ardından hafızlar belirli bir düzenle içeri girerek açılan Kur'ân-ı Kerim nüshalarının ardında oturmakta ve böylece Kur'ân tilaveti başlamaktadır. Merasim sırasında dikkat çeken uygulamalardan biri de İmam Rıza veya İmam Mehdi'nin adları zikredildiğinde merasime katılanların ayağa kalkması ve saygı duruşunda bulunmalarıdır.<sup>39</sup>

**Ğadir-i Hum Töreni:** İmâmî kültürde Zilhicce'nin 18'i Büveyhîlerin başlatmış olduğu üzere bayram olarak kutlanmakta olup bu amaçla Meşhed'de özel bir program düzenlenmektedir. Törene halkın yanı sıra askeri ve mülki yetkililerin de katıldıkları görülmektedir. Genel olarak külliye mütevellisinin açılış konuşması ile başlayan program, meddahların ve Ehlibeyt zakirlerinin medhiyeleriyle sürmektedir. Şahab Muradi, Vaiz Muradi gibi Hücetülislâmların da konuşmacı olarak iştirak ettiği program halkın da katılımı için büyük avluda gerçekleşmektedir. Şairlerin methiyeleriyle destek verdiği törende ayrıca marifet halkası oturumu, ahkam oturumu ve çocuklara yönelik yarışmalarla halkın teveccühü kazanılmaya çalışılmaktadır.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Astan Quds Razawi, erişim: 05.05.2019, <https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/1206811/Hutbe-okuma-merasimi>

<sup>39</sup> Astan Quds Razawi, erişim: 05.05.2019, <https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/1206840/Suffe-merasimi>

<sup>40</sup> Astan Quds Razawi, erişim: 05.05.2019, <https://news.razavi.ir/portal/home/?news/267078/268007/1520538/Mutahhar-Rezevi-T%C3%BCrbede-Gadir-i-Hum-bayram%C>

#### 4. Bir Kimlik İnşa Aracı Olarak Türbe/Ölü(m)

Sünni ve Şiiler arasındaki farklılıklar daha çok ritüele dayanan anlaşmazlıklarda ortaya çıkmıştır. Sünniliğin hac ibadeti için sadece Mekke-Medine'ye yapılan ziyaretlerine ilaveten Şiilikte imamların kabirlerinin ziyaret edilmesi ve bu ziyaretler esnasında görece daha az öneme sahip ritüel-törenlerin yapılması söz konusudur. Bu yerler birer 'kutsal eşik' olarak kabul görmekte ve buraların etrafı da Mekke'deki Hac ibadetinde olduğu gibi gezilmekte, dualar edilmekte ve imam(rehber)ın ruhuna yakın olmak hedeflenmektedir.<sup>41</sup> Bu açıdan Ali er-Rıza türbesi İmamiyye açısından bir kimlik inşasıyla alakalıdır.

Kimlik, bireyin zihninde yarattığı bir muhayyile, onu, ötekilerden ayıran detaylara dair bir imgedir ve ölen kişi bu yönüyle toplumsal bir kimlik meselesidir.<sup>42</sup> Birbirine sağlam bağlarla bağlanan bir topluluğun en büyük sermayesi ortak duygudaşlık ve anlamdaşlıktır. Sosyal anlam dolaşımının en önemli aracı olarak dil, normatif metinler vasıtasıyla gündelik yaşamda neler yapılacağına dair cevaplar üretmiştir.<sup>43</sup> Ali er-Rıza'nın yaşamına dair menkıbevi anlatılar, şehitlik söylenceleri, Ehl-i Beyt'i öven soy ağaçları ve kahramanlık türküleri vasıtasıyla Şii benlik tanımlanmış ve ortak kimlikle ilgili kesin kanaatler tespit edilerek geçmiş geleceğe taşınmış, devamlılık ve düzen sağlanmış, farklı toplumsal olgular tek bir öyküde buluşmuştur.

Ölen kişi bazen de kimliği inşa eden bir faktör olarak belirginleşir ve sosyal kimliğin bir gereği olan toplulukların geçmişle ilişkisinin kurulmasına yardım eden bir simge olarak toplumsal bir göstergeye dönüşebilir. Ölünün kabri ile belirginleşen mekanlar ortak alanlara dönüşüp, "farklı sosyal, ekonomik, kültürel ve hatta etnik yapıları, ortak bir duyguda birleştirme"<sup>44</sup> amacı kazanabilir. Başka bir deyişle dini gruplar tarafından mağdur edildiklerine ve travmayla karşı karşıya bırakıldıklarına inanan grup üyeleri bu durum neticesinde ortaya çıkan çaresizlik, mağduriyet ve öfke gibi hislerini bir sonraki kuşağa aktarırlar (postmemory). Bu aktarımın muhtevasında, yaşanan travmanın çözüm yolları ve bu durum karşısında takınılacak tavırlara dair görevler söz konusudur. Böylece ataların travması yeni kuşakların kimliğinin bir parçası haline gelir. Bu aynı zamanda ön

4%B1-programlar%C4%B1-a%C3%A7%C4%B1kand%C4%B1

<sup>41</sup> Charles Lindholm, *İslami Ortadoğu*, trc. Balkı Şafak (İstanbul: İmge Kitabevi, 2004), 284.

<sup>42</sup> Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, 105.

<sup>43</sup> Jan Assmann, *Kültürel Bellek*, trc. Ayşe Tekin, 2. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2015), 151-152.

<sup>44</sup> Sağır, *Ölüm Sosyolojisi*, 163.

yargıların da oluşumu demektir.<sup>45</sup>

Ölüm, ulus devletler çağında da kullanılmaya devam edilmiştir. Volkan'a göre insanlar, sadece ölenleri ya da kaybedilmiş toprakları anmak için ulusal ya da dini-millî bir anıt inşa edebilir. Bu yolla anıt (mezar), inananları ölmüş olan imamlarına bağlayan bağlantı nesnesine dönüşür. Burada gerçekleştirilen her törende yas süreci tekrar yaşanır ve imam tekrar gömülür. Onlarla iletişim kurmak için dualar edilmesi, istiharelere yatılması bu kabildendir. Bir dini cemaatin kaybedilmiş bir kişi için dikilmiş olan bir anıttan hareketle onu geri döndürme arzusu desteklenmekte ve intikam duygusu canlı tutulabilmektedir.<sup>46</sup>

Amin Maaoluf, ileri sürülen kimliğin çoğu zaman hasmınıniki üzerine ve ters yönde inşa edildiğini söylemiştir.<sup>47</sup> Nitekim Büveyhîler döneminde Abbasi halifesi Muizzüddeve'nin de desteğiyle Ğadîr-i Hum'un bayram, 10 Muharrem'in de matem olarak kabul edilmesi Sünniler tarafından büyük tepkiyle karşılanmış onlar da mukabelede bulunmak için sonraki dönemlerde 18 Muharrem'i ve Yevmü'l-Ğâr'ı bayram kabul etmişlerdi.<sup>48</sup> Dolayısıyla hem Şii kimliğin hem de Sünnî kimliğin tam da bu tezi doğrular nitelikte öteki ile karşıtlık temelinde kurgulandığını söyleyebiliriz.

Şiilik için siyasi-teolojik birer figür olan imamlar ölünce bu bir travmaya neden olmuş, Şii bilinç söz konusu travmayı paylaşarak zamanla etnik, ulusal veya dini grup imgeleminin bir parçası kılmıştır. Toplumsal süreçlerin değişimi ile paralel olarak yeni dini-politik ideolojilerin geliştirilmesinde ölüm olgusu kullanılmıştır. Şiiler, farklı siyasi-kültürel koşullar altında yeni zorluklarla yüz yüze geldiklerinde seçilmiş bir travmaya dönüşen Meşhed, ataların kayıpları ile ilgili duyguları ateşleyen siyasi propaganda aracılığı ile yeniden canlandırılmıştır. Böylece bazı anıtlar yas sürecinin depolandığı ve ona ait duyguların yaşandığı yerler olarak belirginleşmiştir. Anıt mezar paylaşmış bir bağlantı nesnesi olarak kabul görmüş ve toplumun yas tepkilerinin dışsallaştırıldığı kutsal bir yere dönüşmüştür.<sup>49</sup> Dini ve politik törenler, kitaplar, şiirler, şarkılar, sanat filmleri ve konferanslar vasıtasıyla yası ve yas sürecini tekrar tekrar

<sup>45</sup> Volkan, "Süreğen Yas Tutan Bireyler ve Toplumlar...", 112.

<sup>46</sup> Bkz., Volkan, "Süreğen Yas Tutan Bireyler ve Toplumlar...", 96.

<sup>47</sup> Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, trc. Ayşe Bora, 47. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2018), 19.

<sup>48</sup> Halil İbrahim Bulut, "Siyasi ve Dinî Otoritelerin Necef Ve Kerbela'ya Kutsiyet Kazandırmadaki Rolü, Kitâbü'l-Mezâr Örneği", *Sakarya Üniv. İFD*, XII/22 (2010/2): 411-414.

<sup>49</sup> Bkz., Volkan, "Süreğen Yas Tutan Bireyler ve Toplumlar...", 99, 101.

hatırlatan sayısız yollar icat edilmiştir.<sup>50</sup> Mezara dokunarak, toz alma fırçalarını yüzüne sürerek ölüm ve ölümlerle bağlantı sağlanmış; gelenek, metinsel olmayan bilinç dışı yollarla taşınmıştır.

Hafızanın taşıyıcısı olan gelenekler irrasyonel ve çok işlevli olabilir ancak rasyonel açıklama modelleriyle makul hale getirilirse gittikçe zayıflar ve yok olmakla karşı karşıya gelir. Bunun tipik bir örneği Kerbelâ törenlerinde kendini yaralama ritüelidir. Günümüzde bu ritüel sırasında kan akmasından hareketle tek gayenin kan akıtmak olduğu varsayılarak modern ve rasyonel bir tepki olarak “kan verme” ritüeli teklif edilmiştir. Oysa bu eylem aynı zamanda bir topluma kabul (inisiye) töreni olarak da işlev görmektedir.

Bellek yeri olarak kabul edebileceğimiz Meşhed On İki İmam Şiiliği için aynı zamanda grup hafızasının kodlandığı ve belirginleştiği bir yer olmuştur.<sup>51</sup> Çünkü hatırlama, mutlaka ama mutlaka bir mekân ve bilinç ile ilişkilidir. Geçmiş, nesnel bir hakikattir ve herkesin ortak etkinlik alanı olarak kimseye ait değildir. Oysa tarih mutlaka bir grubundur ve grup imgelemine paralel olarak gelişmeye, değişmeye veya bozulmaya açıktır.

### 5. Meşhed’e Yürümek ve Hacı Olmak

İnsanoğlu, mezarlar vasıtasıyla mekânda devamlılık, süreklilik duygusunu ifade etmiştir. “Canlıların kentinden önce ölümlerin kenti vardı” ve kent, henüz sabit bir yerleşim haline gelmeden önce bile insanların belli dönemlerde bir araya geldikleri toplanma yeri olarak var olmuştur. Kentin ilk tohumunun, insanların hac amacıyla gittikleri bir törensel toplanma yeri olarak atıldığı söylenebilir.<sup>52</sup>

Kutsal kabul edilen açık-kapalı yerlerin ziyaret edilmesi insanlık tarihiyle eşdeğerdir. Aynı zamanda buralarda dualar edilir. Bu mekanlar Tanrıya vakfedilmiş yerler olabileceği (beytullah) gibi kutsal kabul edilen kişilerin gezip dolaştığı ya da gömüldüğü yerler de olabilir. Taşlama, dönme, dua gibi sembolik bazı ibadetler söz konusudur. Bazen de buralarda uyunarak Tanrısal bir rüya-ışık görülmek istenir.<sup>53</sup>

Toplum için çok önemli görülen bir kişinin ölümü ya da kaybından sonra yaşayanların bu durumu kabullenmesi ve yeni gerçekliğe uyum sağlayabilmeleri için birtakım süreçlere ihtiyaç duyulur. Bunların başında

<sup>50</sup> Bkz., Volkan, “Süreğen Yas Tutan Bireyler ve Toplumlar...”, 98.

<sup>51</sup> Bkz., Nuri Bilgin, *Tarih ve Kolektif Bellek*, (İstanbul: Bağlam Yay., 2013), 68.

<sup>52</sup> Lewis Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, trc. Gürol Koca, 2. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013), 18, 21.

<sup>53</sup> Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, 160.

halka açık ziyaret-anıtlar dikmek gelir. Bunlar ortak bağlantı nesnesi işlevi gören mekânlardır. Young, taşın aldatıcı bir yaşam güvencesi, yanlış bir süreklilik hissi verdiğini belirterek bu duruma işaret etmiştir.<sup>54</sup> Meşhed ile ilgili karşımıza çıkan önemli fenomenlerden biri de yürümek ve ziyaret (hac)tir. Rivayet edildiğine göre tıpkı diğer türbelerde olduğu gibi Ali er-Rıza türbesine -mesafe kısa olursa yalınayak- yürümek de önemli ve değerli kabul edilmiştir.<sup>55</sup>

Hac, belli bir biçimde, bir amaca matufen yürümenin çeşitli şekillerinden biridir. Yürüyüşte bulunan şey saf 'gitme hazzı'dır. Rousseau'nun deyimiyile yürümek bir ayağını ötekinin önüne atmak sonra bunu yineleyip durmaktır. Bu yalın eylem insana sevinç verir ve bedenimiz yaşadığımız farkına varır, kendimizi özgür, bağımsız, güçlü ve mutlu hissederiz. Bu fiziksel etkinliğe doğal bir manevi haz katılır: Gitmenin hem bedeni hem de tını salıvermenin hazzı...<sup>56</sup> Varlığı temaşa etmek için durmak, duraklamak gerekir ancak ondaki değişimi, dönüşümü, cümbüşü ve oluşu idrak etmek için yürümek ve her yana sırayet etmiş varlık zerrelere izlemek gerekir. Yürüyerek hayatı tecrübe edebilir, içimizde dindiremediğimiz yakınmaları susturabiliriz. Hacı aynı zamanda bir Peregrinos,<sup>57</sup> yabancı ve sürgündür. Yurdundan uzaktadır. Bu dünyada bir yolcu olduğunun bilincine varmış, sığındığı ocağın yük olduğunu idrak etmiş, yurdundan uzakta yürüyen kişidir. Bu idrake ulaşması için hareket edenleri görmesi, gelip geçici olanların yanından geçip gitmesi gerekmiştir. Türk kültüründeki dervişler, Hıristiyanlıkta gurovague denilen göçebe keşişler işte bu ebedi yabancılığın bilincine varan ermişlerdir. Onlar bir yere varmayı düşünmezler. Bizzat varlık karşısında büyülenmeye müptela birer varlık sarhoşudur.<sup>58</sup> Hz. Peygamberin de ilk aldığı emirlerden birinin, içinde bulunduğu topluluğun kötü hayatından hicret olduğu unutulmamalıdır. ( و  
الرجز فاهجر<sup>59</sup> / Her türlü pislikten uzak dur ondan uzaklaş.)

Hac, tüzel bir eylemdir. Kadim zamanlardan bu yana hacının yürürken

<sup>54</sup> James E. Young, "Memory and Counter-Memory", *Harward Design Magazine* 9 (1999): 2.

<sup>55</sup> Bkz., Ebû Cafer Muhammed b. Kûleveyh el-Kummî (386/996), *Kâmilü'z-Ziyârât*, (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1417), 514. Ayrıca bkz., Şeyh Bessâm Muhammed Hüseyin, *el-Meşy ilâ Ziyâratı Seyyidi'ş-Şühedâ'*, (B.y.: y.y., 1435/2014), 74-75.

<sup>56</sup> Philippe Menque, *Yürümek, Koşmak, Yüzmek*, trc. Orçun Türkay (İstanbul: YKY, 2018), 127-128.

<sup>57</sup> Kinik Yunan filozofu.

<sup>58</sup> Frederic Gros, *Yürümenin Felsefesi*, trc. Albina Ulutaşlı (İstanbul: Kolektif Kitap, 2017), 99-100.

<sup>59</sup> Müddessir 74/5.

kullandığı (korunma amaçlı uzun metal sopa) asası ve her daim ağzı açık olan meşin heybe kutsanırdı. Hacıya verilen bir mektup onun yolculuğu sırasında konaklamasını ve emniyetini sağladı. Hac için yola düşmenin farklı amaçları vardı. Öncelikli olarak bağlılığı artırmak ve sadakati test etmek gelmekteydi. Hac merkezleri aynı zamanda mezarlıktı. Kefaret için de hac olunabilirdi. Büyük bir günah itirafından sonra bir hac yolculuğu bu günaha ceza olabilirdi. Ya da akraba, arkadaş veya kişi bizatihi kendisi hastaysa şefaata dilemek için.<sup>60</sup> Kişi bazen de sırf şükretmek için hac yapabiliyordu. Hacı yürürdü ve toprağın evladı olduğunu bilir, yer çekimine boyun eğer, toprağa bağlılığını arz eder, onun ayaklarına verdiği ıstıraba sabreder bu uğurda çaba gösterirdi.<sup>61</sup>

On İki İmam Şiiliği geleneklerinden ve ziyaret adabındaki teferruatlardan anlaşıldığına göre burayı ziyaret edenler yarım hacı ya da Meşhedî (halk dilinde Meşdî) olmakta,<sup>62</sup> diğer türbelerde olduğu gibi Ali er-Rızâ türbesini ziyaret etmek cenneti kazandıracak derecede büyük sevaplar kazanmaya vesile olacak diye kabul edilmektedir.<sup>63</sup> Ayrıca uzaklardan oraya yüz sürebilmek için yürüyenlerde yeme-içme sıkıntısının bulunmadığı kabul edilmektedir.<sup>64</sup> Bu konudaki ilginç örneklerden biri, adı Hurufilik ile anılan Fazlullah'tır (ö. 796/1394). Semîrem'de itikafa çekilen Fazlullah bir rüya görmüş ve rivayete göre, "Ey Fazlullah, gez ve gör!" emrine uyarak Mekke'ye gitmeyi düşündüğü halde bundan vazgeçerek önce Meşhed'e daha sonra Mekke'ye gitmiştir.<sup>65</sup> Meşhed'e yürüme eylemi siyasi kimliğe sahip liderlerce de farklı zamanlarda defalarca gerçekleştirilmiştir.<sup>66</sup>

## 6. Ziyaret Adabı ve Ziyaret(çi) Rengi

Ali er-Rıza Meşhed'ine gelen Şiiler için beyaz, sade ve yeni elbise giyinmek, gusül ve namaz abdesti almak, türbede küçük adımlarla yürümek, güzel kokular sürünmek, ziyaretin gerektirdiği haşyet ve vakar içerisinde

<sup>60</sup> Gros, *Yürümenin Felsefesi*, 101, 103.

<sup>61</sup> Gros, *Yürümenin Felsefesi*, 104.

<sup>62</sup> Amoretti, "Religion in the Timurid and Safevid Periods", 654. Ayrıca bkz., Cafer Bendiderya, *İran Ziyaretleri -Meşhed ve Kum*, (İstanbul: Kevser Yay., 2007), 7-25.

<sup>63</sup> Bkz., İbn Küleveyh, *Kâmilü'z-Ziyârât*, 505 vdğr.; Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Numan (413/1022), *Kitâbü'l-Mezâr Menâsikü'l-Mezâr*, thk. Seyyid Muhammed Bâkır el-Ebtahî, (Kum: Mihr, 1413), 195 vdğr.

<sup>64</sup> Rıza Canım, *İran Seyahatnâmesi*, (İstanbul: Ülke Yay., 2016), 304-305. Ayrıca bkz., Teresa Battesti, "Le pèlerinage de l'Emâm Réza, à Mashad, en Iran", *Regards Sur l'Iran* 38/2 (1988): 143.

<sup>65</sup> Hüsamettin Aksu, "Fazlullah-ı Hurûfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1989), 12: 277.

<sup>66</sup> Bkz., Peyman Eshaghi, *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din: İmam Rıza Türbesi Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017), 57-58.



bulunmak, ziyaret esnasında dilini hamd, tesbih, salat-selam ve tehlil ile meşgul etmek, türbenin eşiğini öperek sağ ayakla içeri girmek ve sol ayakla çıkmak, mezara yapışacak kadar yakın durmak, öpmek, sırtını kibleye vererek yüzünü mezara dönmek, sağlığı izin veriyorsa dua okurken ayakta durmak, Ehlibeyt'ten nakledilen ziyaret duasını okumadan önce tekbir getirmek, başka dualara itibar etmemek, iki rekat ziyaret namazı kılmak, türbeye girdiğinde cemaat namaz kılıyorsa ona iştirak ettikten sonra ziyareti gerçekleştirmek, boş sözlerle ve maleyani işlerle uğraşmamak, Kur'an okuyarak sevabını imamın ruhuna bağışlamak, yüksek sesle konuşmamak, kadınların erkeklerin dikkatini dağıtmamaya özen göstermeleri, tövbe-i istiğfarda bulunmak, başta türbenin hizmetçilerine olmak üzere iffetli yoksullara, seyyitlere ve ilim ehline infakta bulunmak, başka ziyaretçilerin de girmelerine imkan sağlamak için ziyareti uzatmamak ve veda ziyareti yapmak ziyaret adabından kabul edilmiştir.<sup>67</sup>

Kültürel bir gösterge olarak bilinen renkler ve renk sembolizmi kabir ziyaretlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Kişiliğin dışarıya, ötekine sunulmasının aracı olan renkler aynı zamanda bazı toplumsal tutumların ve örtük mesajların ifadesini bulduğu olgulara dönüşebilmektedir.

Ölümün kendi rengi şüphesiz beyaz olagelmıştır. Bir ölüm tepkisi olarak insanlar saflığı, iyiliği hem gelinde hem de ölüde tercih etmiştir. Ölüme şahitlik edenlerin tercihleri ise siyahtır. Karalar bağlamak, yası ve ölüm haberine karşı verilen tepkiyi ifade eder. Kasvetin, derdin, acının, kederin sembolü olan siyah gerek edebiyatta gerekse kültürde tıpkı ölünün bedeninin kararması gibi insanların içinin kararmasına neden olmuştur.

Şiilerin ziyaret pratiklerinde tercih ettikleri matem rengi genelde siyahtır. Ölümün, yasın ve matem rengi olan siyah hüznü, kasveti ve acıyı yansıtmakla birlikte bunun yanında ekonomik olarak da ciddi manada bir gelir kapısı olmaktadır. Tercih edilen renk, ortak bir norm koyarak ziyaretçileri aynı duyguda birleşmeye ve sosyalleşmeye zorlamaktadır. Böylece grup kutsalı tecrübe eder ve aynı mekânda kutsalı yaşayarak aynı duygu etrafında türdeşlik hissine sebep olur.

Çoğunluğu tepeden tırnağa siyah giyimli gençlerin oluşturduğu kabileler Kerbela ağıtları eşliğinde yer yer ellerinde taşıdıkları zincirlerle vücutlarını döve döve yürürler. Grubun önünde yürüyen bir gencin taşıdığı pankart aynı zamanda bu grubun nereden geldiğini göstermektedir. Yol kenarındakilerin ağıtları kalabalığın coşkusuna, matemine eklenir. Burada

<sup>67</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Bendiderya, *İran Ziyaretleri*, 15-25.

bütün yollar “imam”a çıkar. Zira bu kültürde imam, “insanı Tanrı’dan ayıran boşluğu dolduran” yarı ilahi bir figürdür<sup>68</sup> ve bu, İran muhayyilesi ile desteklenmiştir.<sup>69</sup>

Şii geleneğe ve İslâm kültüründe kullanılan yeşilin, verimlilik sembolü olarak kabul edildiği ve seyyid ve şeriflerin (Hz. Hüseyin ve Hasan’ın) neslinden gelen imamların ayırt edici rengi olduğuna dair değerlendirmeler mevcuttur. Kıyamet gününde haşir anında Hz. Peygamber’in sancağının da bu renk olacağına kabul edildiğini belirten Sarıkçıoğlu’nu<sup>70</sup> doğrulayacak tarihi deliller ne yazık ki mevcut değildir. Yeşile dair Şii tarihindeki en erken rivayetler Me’mun’un Ali b. Musa er-Rıza’yı (bu lakap Me’mun tarafından verilmiştir) veliaht tayin etmesini müteakip Abbasilerin sembolü olan siyah rengi bırakarak yeşili tercih etmesine atıfta bulunmaktadır.<sup>71</sup> Aynı zamanda bir zihniyet değişimini ve dönüşümünü işaret eden yeşil renk tercihi daha önce Ehl-i Beyt için kullanılsa da bu olaydan sonra tercih edilmeye başlanmıştır. Tarihi gelişmelerden anlaşıldığına göre kadim Kısra geleneğine atıfta bulunan bu renk,<sup>72</sup> Me’mun tarafından siyasi-kültürel değişimi ifade etmek ve Arap-Abbasi geleneğine duyulan tepkinin bir yansıması olarak tercih edilmiştir.

### B. Tarih Boyunca Meşhed ve Ali er-Rızâ Türbesi

**Tûs’tan Meşhed’e, Bir Şehrin Oluşumu:** Ali er-Rıza’nın defnedildiği yer olarak Meşhed biçimindeki isimlendirme ilk defa Mukaddesî (Makdisî)’de karşımıza çıkmaktadır.<sup>73</sup> Mamafih İbn Kûleveyh el-Kummî (386/996)<sup>74</sup> ve Şeyh Müfid’in (413/1022) türbenin Tûs’ta bulunduğunu ifade etmiş olmaları<sup>75</sup> bu bilgiyi doğrulamaktadır. İlhanlılar devrinde

<sup>68</sup> Batesti, “Le pèlerinage de l’Emâm Réza, à Mashad, en Iran”, 144; Mehmet Çelenk, *XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005), 84.

<sup>69</sup> İsmail Kayabalı-Cemender Arslanoğlu, *İran’ın Anadolu’ya Uzanan Gölgesi*, (Ankara: Set Ofset, 1990), s. 300.

<sup>70</sup> Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, 86.

<sup>71</sup> Ahmed b. Ebî Yakup b. Cafer b. Vehb b. Vâdih el-Ya’kûbî (292/905), *Târîhu’l-Ya’kûbî*, thk.: Abdül-Emîr el-Mühennâ, (Beyrut: Şirketü’l-a’lemî li’l-matbûât, 1431/2010), 2: 403; Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 9: 82-83; Ebu’l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî (356/967), *Mekâtîlü’t-Tâlibiyyîn*, thk.: es-Seyyid Ahmed Sakr, 2. Baskı (Kum: Menşûrâtü’s-Şerîf er-Rızâ, 1416), 455. Ayrıca bkz., Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, (Cambridge: Cambridge University, 1919), 284.

<sup>72</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs el-Cehşiyârî (331/942), *Kitâbü’l-Vüzerâ’ ve’l-Küttâb*, thk.: Hasan ez-Zeyn, (Beyrut: Dâru’l-fikri’l-hadîs, 1498/1988), 313.

<sup>73</sup> Şemseddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (390/1000), *Ahsenü’t-Tekâsîm fî Marifeti’l-Ekâlîm*, (Leiden: Brill, 1877), 352; Maximilian Streck, “Meşhed”, *MEB İA* (İstanbul: MEB Yay., 1997), 8: 147.

<sup>74</sup> İbn Kûleveyh, *Kâmilü’z-Ziyârât*, 505.

<sup>75</sup> Şeyh Müfid, *Kitâbü’l-Mezâr Menâsikü’l-Mezâr*, 195.

730/1330'lerden itibaren sikkeler üzerinde görülen Nûkân adının yerini zamanla niçin Meşhed'in aldığı<sup>76</sup> anlamak için bu şehrin kimliğinin oluşmasında etkili olan siyasi kavgalara bakmak gerekmektedir.

İlk olarak Sebük Tegin döneminde (366/977- 387/997) tahribata uğrayan türbe, oğlu (Gazneli) Mahmud (388/998-421/1030) tarafından tekrar inşa ettirilmiş, ziyaretçilere eziyet edilmemesi için de önlemler alınmıştır. Ancak 510/1116 yılında Meşhed'de Sünnîler'le Şiîler arasında çıkan ve birçok kişinin ölmesine sebebiyet veren çatışmalar Ali er-Rıza türbesine sıçramıştır. Buna karşın şehri muhtemel saldırılardan korumak için 515/1121'de etrafına müstahkem bir sur yapılmıştır. 548/1153 ve 556/1161 yılında Oğuzlar Tûs'a girip her tarafı tahrip etmiş ancak Meşhed'e dokunmamıştır. Meşhed, 617/1220 ve 696/1296 yıllarında Moğollar tarafından yeniden yağmalanmıştır.<sup>77</sup> Sünnî niteliğiyle dikkat çeken Tûs şehrine yaklaşık 25 km mesafede bulunan Meşhed'in yıldızı, Tûs'un, Timur'un torunu tarafından harap edilmesiyle<sup>78</sup> birlikte parlamış ve dini kimlik, artan bir biçimde şehre egemen olmuştur. Tûs'a karşı Meşhed, Harun er-Reşid ve oğlu Me'mun'a karşı da Ali er-Rıza ismi ön plana çıkmış, türbe de halk tarafından önemli bir ziyaretgah olarak kabul edilmiştir. Şehre yapılan saldırılar mağdur konumunu pekiştirmiş ve halkın teveccühüne neden olmuştur. Bu teveccüh neticesinde türbe etrafında eşsiz güzellikte mimari eserler vücuda getirilmiştir.

Şehrin en parlak dönemlerinden birine damga vuran Timur'un oğullarından Şahrüh ve onun eşi Gevher Şad,<sup>79</sup> üzerinde durmamız gereken isimlerdir. Onlar, türbenin yanında yaptıkları cami, medrese, Daru's-Siyâde ve Dâru'l-Huffâz ile öne çıkmıştır. Ayrıca meşhur şair Ali Şir Nevâî, tahsilini 1456-1464 yılları arasında külliye içinde yapmış olup türbe içindeki

<sup>76</sup> Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî (770/1368), *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, trc. A. Sait Aykut, 8. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2018), 372; Streck, "Meşhed", 147.

<sup>77</sup> Mustafa Öz, "Meşhed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1989), 29: 363.

<sup>78</sup> Timur devrinde, şehirdeki yönetici Hâce Ali'nin hükümdarın ismini hutbeden çıkarması şehrin sonunu hazırlamış ve yaklaşık 10000 kişinin katliyle birlikte şehir harap edilmiştir. Bkz., Rıza Kurtuluş, "Tûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1989), 40: 431.

<sup>79</sup> Şahrüh kenti 1406, 1407, 1412, 1418, 1419 ve 1436 yıllarında farklı zamanlarda ziyaret etmiştir. Horasan'daki ibadethanelerin süslemesinden de sorumlu olan Şahrüh'tan daha önemli olan isim, eşi Gevher Şad'dır. Gevher Şad aynı adla bir cami yapılmasını emretmiş ve şehrin canlanmasının mimarı olmuştur. Bkz., Amoretti, "Religion in the Timurid and Safevid Periods", 615-616; R. Pinder Wilson, "Timurid Architecture", *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 6: 752.

Eyvan-ı Ali Şir Nevâi ondan hatıradır. Bugün şehrin ne kadar turist çektiği tam olarak bilinemese de ulusal ve uluslararası bir turizm merkezi olarak yıldızı parlamaktadır. Bütün caddeler Ali er-Rıza türbesine çıkacak biçimde dizayn edilmiştir. Rıza Canım eserinde şu mukayeseyi yapmanın uygun olacağını düşünür: “Benzetmek ne kadar doğru olur bilemem ama, Sünnî dünya için Medine neyse, Şiiler için de Meşhed o...”<sup>80</sup>

Miladi X. asırda yaşayan Ebû Dülef, doğu İran’da iki büyük iki küçük dört şehir olduğundan bahsetmiş ve 2589 m<sup>2</sup>’lik bu alandaki bağlardan birinde Ali er-Rıza ve Me’mun’un kabrinin bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>81</sup> 770/1368 yılında vefat eden İbn Battûta, Meşhed-i Rızâ diye bilinen şehrin gayet geniş, meyve ve suyunun bol ve her yanında değirmenler olduğunu belirtmiştir. Ona göre Mısır ve Şamlıların ‘nakib’; Hind ve Sindlilerin ise ‘seyyid-i ecel’ dediklerine yöre halkı ‘tâhir’ demektedir. Meşhed’deki mezarın üzerinde büyük bir kubbe olduğunu belirten müellif ayrıca bir medrese ve mescitten de bahsetmektedir. Duvarların ‘kâşânî’ adı verilen çiniyle kaplı olduğu, gümüşlerle süslendiği, kapısının sırma ipekten olduğu ve içinin de çeşitli kumaşlarla süslü olduğu belirtilmektedir. İbn Battûta Harun er-Reşid’in kabrine de değinmiş, Şiilerin Harun’un kabrine ayaklarıyla vurduğunu, Ali er-Rızâ’yı ise selamladığını özellikle ifade etmiştir.<sup>82</sup>

Ali er-Rızâ türbesi İran Şiileri için en önemli dini yapıdır. Bir külliyeinin oluşumuna sebep olan bu yapıda 25 adet görkemli ve dini açıdan değerli bina dikkat çekmektedir. İmam Rızâ türbesi her kenarı on metre olup kare formundadır. Türbenin kubbesi altın varaklarla kaplanmıştır. Eski sanduka kitabesinden anlaşıldığına göre 1022/1613 yılında Şah Abbas Safevî tarafından yaptırılmış ve kitabesi de Ali Abbas Safevî’ye yazdırılmıştır. Mevcut sanduka mermer olup kubbenin gövdesi kitabelerle süslüdür. Merkez avlusu dikdörtgendir ve eski avlu olarak bilinir. Dört eyvanlıdır ve bunlar çinilerle süslenmiştir. Bu dörtlü eyvan, Şah Abbas (1038/1629) döneminde (Safevîler) Emir Alişir Neva’î’nin nezareti altında (872/1467) inşa edilmiştir. Şah Tahmasp (920/1514) ve Nadir Şah (1145/1732) zamanında altın minareler eklenmiştir. Güneyde bulunan ve Altın Eyvan denilen bölüm ise gümüş olup Safevîler döneminde yapılmıştır. Buranın dört kapısı vardır ve oldukça zengin süslemelere sahiptir. Türbenin diğer mimari bölümleri Timurlular ve Safevîler döneminde külliyeeye eklenen Daru’z-Ziyafet ve Daru’l-Hifâz revaklarıdır. Yine Gevher Şah, Do Der, Perizad ve

<sup>80</sup> Canım, *İran Seyahatnâmesi*, 302, 304.

<sup>81</sup> Ebu Dülef, *İran Seyahatnamesi*, 10. *Yüzyılda Kafkasya’dan Fars Körfezi’ne Yolculuk*, trc. Serdar Gündoğdu (İstanbul: Kronik Yay., 2017), 113.

<sup>82</sup> İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, 372.

Mirza Cafer camileri de külliye bünyesinde kabul edilmektedir. 1262/1845 ve 1271/1854 yıllarında Muhammed Şah Kaçar (1264/1848) da çini süslemeli bir avluyu yapıya ekletmiştir.<sup>83</sup>

Ali er-Rıza'nın mezarının üzerini örten zarîh en fazla özen gösterilen mimari unsurdur. Safevîler döneminde, 957/1550 yılında Şah Tahmasb'ın emriyle mezarın üzerine yerleştirilen türbe ahşaptan mamuldü. Bunun da üzerinde altın levha üzerine sülüs hattıyla yazılmış bir kitabe mevcuttur. Daha sonra Negin Nişan olarak adlandırılan mücevher süslü çelik türbe (darîh), ilkinin yerine yerleştirilmiştir. Üçüncü türbe ise 3\*4\*2 m. ebadında olup görece sadedir. Dördüncü türbe yine bir öncekinin yıpranmasından sonra 1338 yılında altın ve gümüş malzemededen yapılmıştır. 4\*3,6\*3,9 m. ebatlarında olan bu yeni unsur, 14 masuma atfen birer pencereyle süslenmiş, üzerindeki altın levhaya Yasin ve İnsan sureleri yazılmıştır. Son olarak bu türbenin yapımının üzerinden 42 yıl geçmesi ve çevresindeki şebekelerin ve türbenin altın ve gümüş kaplamaların yıpranmasının ardından beşinci türbe gerekli olmuştur. Güneş türbesi denilen ve şu anda halen ziyaret edilen bu türbe, külliyein genişletme çabalarıyla birlikte 4.78\*3.73\*3.96 m. ebadında inşa edilmiş üzerine Yasin ve İnsan sureleri sülüs hattıyla yazılarak süslenmiş, 14 masuma atfen birer adet pencere, beş Tayyib'ten hareketle beş ve sekizinci imam olmasından hareketle sekiz yapraklı çiçek motifine ilaveten günebakan motifi de imamın güneş gibi<sup>84</sup> yani "şemsü'l-şümûs" olmasının simgesi olarak tezyinata dahil edilmiştir. Neticede beşinci kubbe 1379/2000 yılında Âyetullah Hamaney'in de katılımıyla yerine yerleştirilmiştir.<sup>85</sup>

Meşhed'e 10. yüzyılda başlayan ilgi, artarak devam etmiştir.<sup>86</sup> Bu durum, hükümdarların sadece mekân değil zaman üzerinde de kullanabilecekleri bir güç olarak geçmişe yönelmelerinin doğal sonucu olsa gerektir.<sup>87</sup> İran'ın devletleşme geleneği Sasanilere dayanmakla birlikte yeni meşruiyet araçları ortaya çıkmıştır.<sup>88</sup> Bilindiği üzere liderler, kriz

<sup>83</sup> Muhammed Yusuf Keyanî, *İslam Dönemi İran Mimarisi*, trc. Kaan Dilek (Ankara: İraniyat Yay., 2018), 108-109. Ayrıca bkz., Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârîh*, trc. Mürsel Öztürk (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2006), 361.

<sup>84</sup> Mithra, güneş ve güneş ışığıyla ilişkilendirilen bir tanrıdır. Bkz., Mehmet Korkmaz, *Zerdüş Dini İran Mitolojisi*, (Ankara: Alter Yay., 2013), 85, 507-508.

<sup>85</sup> Astan Quds Razawi, erişim: 05.05.2019, <https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/580659/Kutsal-zarih>.

<sup>86</sup> Batesti, "Le pèlerinage de l'Emâm Réza, à Mashad, en Iran", 146.

<sup>87</sup> Bkz., Zygmunt Bauman- Stanislaw Obirek, *Tanrı'ya ve İnsana Dair*, trc. Akin Emre Pilgir (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018), 109.

<sup>88</sup> Çelenk, *XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği*, 63-64.

dönemlerinde kendi siyasi konumları ve hedefleri için geniş grup kimliğinin bir parçası olan ve toplumu hızlı ve kati bir biçimde mobilize eden seçilmiş travmaları kullanmıştır. Grup muhayyilesi böylesi bir kullanıma karşı genetik bir refleks geliştirdiği için zaman ve şartları unutma eğilimindedir. ‘Zaman çökmesi’ de denilebilecek olan bu olgu neticesinde geçmiş, şimdiyle aynileşmekte ve politik açıdan irrasyonel kararların alınmasına sebep olmaktadır.<sup>89</sup>

Ali er-Rıza türbesine gösterilen ilgi İran’ın siyasi olarak bağımsız devletler kurduğu süreçte artarak devam etmiştir. Bunlar üzerinde ayrıntılı olarak durulduğunda aynı zamanda Sünnilik ile olan ayrışmanın kodları da çözülmektedir.

**Safeviler Devri:** Şeyh Safiyyüddin (735/1334) Sünni olmasına karşın Erdebil Tekkesi Şiilikle, Hoca Ali (Alâeddîn Erdebîlî, 832/1439) döneminde başlayan yakınlaşmasını Şeyh Cüneyd (864/1460) ve oğlu Haydar (893/1488) zamanında sürdürmüş nihayet torunu İsmail (930/1524) ile birlikte tamamen Şii/İmami bir hüviyete bürünmüştür.<sup>90</sup> Şiilik-Sünnilik gerek İran gerekse Osmanlılar tarafından ayrıştırıcı bir kimlik problemi olarak sıklıkla istismarın aracı olmuştur. Siyasi liderler kendi politik güçlerini artırmak için kin duygularını körüklemiştir.<sup>91</sup> Kabul edilmektedir ki Şah İsmail ile birlikte On İki İmam Şiiliği İran’da resmi mezhep haline gelmiştir. Şah İsmail’in devlet imkanlarıyla yürüttüğü Şiileştirme politikasının bir yansıması olarak atası Şeyh Safiyyüddin’in soyu İbn Bezzâz et-Tevekkül’in *Safvetü’s-Safâ*’sına yapılan bazı ilavelerle yedinci İmam Musa Kazım’a dayandırılmış<sup>92</sup> böylece tarih/din, siyasi ideolojinin hizmetine girmiştir. Yaptığı bu tarz uygulamalarla açıkça teokratik bir devlet kurmayı ve onun başındaki kral-tanrı olmayı amaçlayan Şah İsmail,<sup>93</sup> İmam Rıza’nın

<sup>89</sup> Vamık D. Volkan, “Süreğen Yas Tutan Bireyler ve Toplumlar...”, 114.

<sup>90</sup> Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, 2. Baskı (İstanbul: Kitap Yay., 2016), 26-27; Cihad Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi (1501-1736)*, (Ankara: Gece Kitaplığı Yay., 2015), 22 vdğr.

<sup>91</sup> Asaf Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, trc. Taha Cevdet, 2. Baskı (İstanbul: Pınar Yay., 1989), 30-31.

<sup>92</sup> Şeref Han, *Şerefname -Osmanlı İran Tarihi*, (İstanbul: Ant Yay., 1971), 2:134; Çelenk, *XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği*, 84; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, 26-27. Ayrıca bkz., Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, trc. Fethi Aytuna (İstanbul: İnkılap Yay., 2011), 146-150; Kayabalı-Arslanoğlu, *İran’ın Anadolu’ya Uzanan Gölgesi*, 96-107. Bu seçere zamanla Farisi ve diğer alimlerce tenkit edilmiştir. Bkz., H. R. Roemer, “The Safevid Period”, *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 6: 198-199.

<sup>93</sup> Roemer, “The Safevid Period”, 198.

ruhundan destek istemiş, onun mezarını ziyaret etmiş,<sup>94</sup> Meşhed'deki camilerde hutbelerin on iki imam adına okunmasını sağlamıştı.<sup>95</sup>

İsmail'den sonra 1524'te henüz on yaşında iken şah olan Tahmasb (984/1576) Kızılbaşların elinde büyümüşü. İktidarı oldukça sarsılan Şah, Sultan Süleyman'ın dini mekanları ziyareti ile verdiği mesajlarla da mücadele etmek zorunda kalmıştır.<sup>96</sup> Meşhed'in Sünni Özbeklerin Kabe'ye en ideal gidiş yolu üzerinde bulunması ve Şiiler için hac merkezi olması, şehrin cazibesini artırmıştır.<sup>97</sup> Osmanlılar, Kerbela ve Necef'i aldığı Tahmasb askeri hareketliliği seven Kızılbaşlardan bağımsızlığını kazanmış, Safevi ulemaya desteğini artırmıştı. Şah, her ne kadar Kızılbaşların desteğini almak için 'Mehdi' unvanını almayı reddetse de 'Sultan-ı Zaman' unvanını kullanmaktan geri durmadı. Bu dönemde başkenti de Kazvin'e taşıdı.<sup>98</sup> On İki İmam Şiiliğinin kurucu alimlerinden Kerek'nin (940/1534) nihai otorite olarak müçtehid göstermesinin arka planında Kızılbaşların aşırılıklarını engelleme amacı yatmaktaydı. Onların aşırılıkları siyasal iktidar için bir yükü ve bundan kurtulmak gerekiyordu.<sup>99</sup> Şah, Sünni olan Özbeklerle savaş için Ali er-Rıza'nın türbesine uğramıştır.<sup>100</sup> Ancak Sünnilik ile girilen mücadelede Raşit Halifelere açıktan hakaretler edilmesi ve minberlerden küfürler savurulması 'takiyye'nin terki olarak görülmüş ve tam kabul görmemiştir.<sup>101</sup> Bu durum daha çok cahil halkın, Kızılbaşların bir cehaleti olarak kabul edilmiştir.<sup>102</sup>

Yeri gelmişken burada Tahmasb'ın iki rüyasından söz etmek gerekir. Şah, 939/1533 yılında Maveräünnehir'e gitmeyi düşünüyorken muzaffer olmak için dua ettiği sırada tam secdede iken birden doğrularak şöyle demiştir: "Toplanın, İmam Rıza bize saltanat ve hüküm verdi."<sup>103</sup> Şah'ın içinde bulunduğu durumun bilinçaltına bir yansıması olarak kabul edilebilecek başka bir rüyasında ise Hz. Ali ona, "Nehrin öbür tarafına geçme;

<sup>94</sup> Şeref Han, *Şerefname*, 2: 148.

<sup>95</sup> Muhammed Yusuf Vâle-i İsfahânî, *Hold berrîn, (Iran der devre-i Safevîyye)*, hz. Mir Hâşim Muhaddis, (Tahran: Movkufat neşriyat, 1372), 188.

<sup>96</sup> Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi*, 44-48.

<sup>97</sup> Gülay Karadağ Çınar, "Meşhed Sınırında Sünnî ve Şii Ulema Arasındaki Müzakereler", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 6 (2013): 203.

<sup>98</sup> Garthwaite, *İran Tarihi*, 155-156, 173.

<sup>99</sup> Colin Paul Turner, *The Rise of Twelver Shi'ite Externalism in Safavid Iran and its consolidation under 'Allâma Muhammad Bâqir Majlisi (1037/1627-1110/1699)* (Doktora Tezi, Durham University, 1989), 120.

<sup>100</sup> Eshaghi, *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din: İmam Rıza Türbesi Örneği*, 56.

<sup>101</sup> Turner, *The Rise of Twelver Shi'ite Externalism in Safavid*, 123-124.

<sup>102</sup> Amoretti, "Religion in the Timurid and Safavid Periods", 649.

<sup>103</sup> Eshaghi, *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din*, 60.

çünkü senin görevin bu taraftadır. Allah, senin işlediğin günahlardan ettiğin tövbeyi kabul etmiştir.” demişti. Bunun üzerine o tövbe için Meşhed’e, İmam Rıza türbesine gitmiş, tüm eğlence ve günahları yasak etmişti.<sup>104</sup> Şah Tahmasb, babasının aksine siyasi meşruiyetini mehdilik iddiasına değil de Mehdi’ye olan bağlılığı ile ifade etmeye başlamıştır. Daha kitabi-kanuni bir yaklaşıma işaret eden bu tavrın yansımaları, Şah’ın 1534’te Erdebil Tekkesinde ve İmam Rıza Külliyesinde umumi tövbede bulunması olmuştur. Ayrıca Şah vefat edince na’sı vasiyeti gereği Meşhed’e gömülmüştür (1576).<sup>105</sup> Tahmasb’ın oğlu II. İsmail’in (1577) Sünnilikle yakınlaşması nedeniyle tıpkı babası gibi Kızılbaşlar tarafından öldürülmesi<sup>106</sup> ise otorite probleminin sürdüğünü göstermesi açısından önemlidir.

Sadece Tahmasb değil oğlu Sultan Süleyman Mirza da Meşhed’de İmam Rıza’nın türbesinin hizmetinde bulunmuştur.<sup>107</sup> Meşhed’in kazandığı dini ve siyasi otorite, Babür’ün oğlu Hümayun’un Safevilere hoş görünmek için 1544’ün sonlarında kırk gün boyunca hediyelerle ziyaret etmesi, seyyitlere ve görevlilere ihsanlarda bulunması ile de anlaşılabilir.<sup>108</sup> Yıldızı gittikçe parlayan şehir sadece Şiiler tarafından önemsenmiyordu. Tarihe Canoğulları olarak geçen siyasi grubun lideri Pir Muhammed Han 1564’te şehri kuşatsa da yaptığına pişman olarak özür için seyyitlere ve hizmetçilere hediyeler göndermiş, tövbe etmişti.<sup>109</sup>

Türbenin süslemesini de yaptıran (1602-1608) Şah Abbas, Erdebil Tekkesi’ni ziyaretlerini sürdürerek mürşid-i kâmil ve gizli imamın temsilcisi olma durumunu korumayı, ulema ve şeyhlerin desteğini almayı hedeflemiştir. Abbas, Şiileşmeyi desteklemiş, 1010/1601 tarihinde İsfahan’dan Meşhed’e 28 gün gibi kısa bir sürede yürümüş, Horasan’da bulunduğu sıralarda sürekli türbeyi ziyaret etmiş ve bunu kitabe ile kayıt altına almış önemli bir isimdir.<sup>110</sup> Türbenin siyasi-dini gücünün arttığını

<sup>104</sup> Şeref Han, *Şerefname*, 2: 182. Şah, 972/1564-5 yılında gördüğü bir başka rüya ile de damga vergisinin kaldırılmasını istemiştir. Bkz., Şeref Han, *Şerefname*, 2: 225.

<sup>105</sup> Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi*, 52; Ayrıca bkz., A. Damla Gürkan Anar, “Safevi Şahlarının Baniliği Üzerine Bir Değerlendirme”, *İran Çalışmaları Dergisi*, 1/1 (2017): 126-128.

<sup>106</sup> Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi*, 54-55.

<sup>107</sup> Şeref Han, *Şerefname*, 2: 244.

<sup>108</sup> Kadı Ahmed b. Şerafettin el-Hüseyn el-Hüseynî el-Kûmî, *Hulâsatü't-Tevârih*, tsh. İhsan İsrâkî, (Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1383), 1: 306-307.

<sup>109</sup> Şeref Han, *Şerefname*, 2: 221.

<sup>110</sup> Roger Savory, “The Safevid State and Polity”, *Iranian Studies*, 7/1-2 (Winter- Spring, 1974): 197; Caroline Mawer, “Shah ‘Abbâs And The Pilgrimage To Mashhad”, *Iran*, 49 (2011): 123. Bu ziyaretin iki defa yapıldığı da söylenmekle birlikte (Bkz., Turner, *The Rise of Twelver Shi’ite Externalism in Safavid Iran*, 148.) kanaatimizce sayı daha fazla olmalıdır.



gördüğümüz bu dönemde Abbas'ın türbede hizmetçiler gibi çalıştığı, yerleri süpürdüğü de bu bilgilere eklenmelidir.<sup>111</sup>

Şah Abbas'ın sürdürdüğü siyaseti dinileştirme gayreti Şah'ın kurdurduğu bir vakfa şahsi mal varlığını bağışlaması, dokunulmazlığını sağlaması ve yönetimini elinde bulundurmasıyla daha ileri bir düzeye taşınmış<sup>112</sup> böylece dini sembol haline gelen yerlerin ziyaret edilmesi bir geleneğe dönüşmüştür.<sup>113</sup> Şah Abbas 1606-1608 yılları arasında Meşhed'deki vakfın idaresini teoride şahlara, fiiliyatta müteveli heyetine bırakmıştır. Bu heyet, ulemanın önde gelenlerinden seçilmişti ve heyette bulunanlar konum olarak bölgenin valisinden sonra gelmekteydiler.<sup>114</sup> İmam Rıza'nın türbesi de bu durumdan olumlu yönde etkilenmiştir.<sup>115</sup> Müçtehitlerden Ahmed Erdebilî, Şah Abbas'a gücünün, kutsal bir hak olarak verilmediğini aksine imama duyulan güvenin bir neticesi olarak bu gücü deruhte ettiğini söylemiştir.<sup>116</sup> Bu dönemde ilk defa bir Şah, İsfahan'dan Meşhed'e yürüyerek tarihe geçmiştir.<sup>117</sup> Yine Şah II. Abbas döneminde (1642-1666) başta babası Safi'nin (1642) mezarının bulunduğu Meşhed olmak üzere birçok dini eserin mimari eksiklikleri giderilmiş<sup>118</sup> olması kimliğin belirleyici unsurunun türbeler olduğunu göstermektedir.

Son Safevi şahı İmam Hüseyin Mirza kendisi sadece bir kez ziyarete gitmişti, ancak bu dönemde insanlar kıskançlık, rekabet ve gösteriş sebebiyle sadece Mekke'ye değil Meşhed'e gitmeye başlamışlardı.<sup>119</sup> Zira Şah Hüseyin oldukça müfrit bir Şii idi ve onun yönetiminden bıkan halk, Şah Meşhed ziyaretindeyken büyük bir isyan başlatmış ve Meşhed Afganlılar tarafından yağmalanarak ele geçirilmişti (1706).<sup>120</sup>

Meşhed, Safeviler döneminde atların ve keçi-koyun yünlerinin

<sup>111</sup> Eshaghi, *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din*, 57-58. Ayrıca bkz., Garthwaite, *İran Tarihi*, 186.

<sup>112</sup> Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, 31.

<sup>113</sup> Bkz., Fariba Zarinebaf Shahr, "Economic Activities of Safavid Women in the Shrine-City Ardabil", *Iranian Studies*, 31/2 (1998): 256.

<sup>114</sup> Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2004), 283.

<sup>115</sup> Eshaghi, *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din*, 52.

<sup>116</sup> Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, 98.

<sup>117</sup> Roemer, "The Safevid Period", 273; Anne H. Betteridge, "Specialists in Miraculous Action: Some Shrines in Shiraz", *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, VII (1992): 189-209. Ayrıca bkz., Eshaghi, *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din*, 53.

<sup>118</sup> Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi*, 82, 87.

<sup>119</sup> Hüseyin İzdî, "Şâhân-ı Safevî ve Ziyâret", *Shi'ite Studies*, 10/3 (Autumn 2011): 148.

<sup>120</sup> Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi*, 97, 103-104, 114.

ticaretinin yapıldığı önemli bir merkez olmuştur.<sup>121</sup> Ulemanın otoritesi; dini, siyasi, toplumsal ve ekonomik bir güç olarak tezahür etmiştir. Çeşitli zamanlarda devlet adamlarından çeşitli unvanlar alan ulema, kendilerine bağlı olanlardan hums<sup>122</sup> toplamış, tüccarlarla evlilik ve diğer yollarla bağ kurmuşlar, böylece güçlendirdikleri dini vakıfları kendileri yönetmişlerdi. Osmanlı devletinin Irak'ta Kerbela ve Necef gibi Şii ziyaret yerlerini egemenliği altına alması onları durdurmamış,<sup>123</sup> vakıflar, dini ulemanın en önemli gelir kaynaklarından olmaya devam etmiştir. Vakıf mallarının nasıl korunacağı, ne şekilde işletileceği ve mülkiyetinin devredilmesine dair esaslar, mütevellî kurumu zamanla teşekkül etmiştir. Vakıfların gelişmesinde ulemayla birlikte devlet ricalinin katkısı da unutulmamalıdır. Vakıfların idaresi bu açıdan hem siyasi hem de ekonomik kaygıların konusu olmuştur denilebilir. Vakıfları idare edenlerin dindarlar üzerindeki etkisi ve bu ekonomik gücün siyasileşmesi doğal olarak iktidar tarafından önemsenmiş, bu sebeple yer yer taraflar arasında anlaşmazlıklar çıkmıştır. Tüccarın dolaylı olarak katıldığı bu süreçte belirleyici olan siyasi iktidarın tutumu olmuştur. Bu manada Safeviler devrinde ve iktidar ile ulemanın iş birliği yaptığı diğer hanedanlıklar, vakıfların geliştiği ve gelirlerini artırdığı dönemler olarak dikkat çeker. Kaçarlar döneminde de devlet mevcut yapıyı korumaya çalışmıştır.<sup>124</sup>

**Kaçarlar Devri:** Nadir Şah, otorite problemi yaşayan II. Tahmasb'a taç giydiren ve on ay kadar sonra onun küçük oğlu III. Abbas'ı tahta taşıyan kuvvetli bir isim iken nihayet 1736'da Abbas'tan kurtularak kendisini Şah ilan etmiştir.<sup>125</sup> Safevilerin içinde bulunduğu karmaşadan yararlanan Nadir Şah ulema, eyalet valileri ve diğer önde gelenlerin onayıyla otoritesini tesis etmiştir. İktidarını sağlamlaştırmak için Safevi devlet adamlarıyla kıyasıya mücadele etmiş, bu yolda kimseye güvenmemiştir.<sup>126</sup> Hindistan'a yönelerek Gazne'yi ele geçirmiş, başkenti de İsfahan'ın dışlanması pahasına Meşhed'e nakletmiştir.<sup>127</sup> Onun bu hareketi açıkça Safevi iktidarının meşruiyet

<sup>121</sup> Ronald Perrier, "Trade From The Mid-14th Century To The End Of The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 6: 474, 480.

<sup>122</sup> Beşte birlik dini vergi.

<sup>123</sup> Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi*, 80; Garthwaite, *İran Tarihi*, 174.

<sup>124</sup> Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 281-283.

<sup>125</sup> Garthwaite, *İran Tarihi*, 168; Kayabalı-Arslanoğlu, *İran'ın Anadolu'ya Uzanan Gölgesi*, 168-173.

<sup>126</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 5. Baskı (Ankara: TTK Basımevi, 1995), 4/1: 310. Ayrıca bkz., Çelenk, *XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği*, 97.

<sup>127</sup> Garthwaite, *İran Tarihi*, 169. Uzunçarşılı başkentin Meşhed olmasının Nadir'in torunu Şahruh Mirza zamanında olduğunu belirtmiştir. Nadir ölünce İbrahim Şah ve Şahruh

anlayışından, hükümdarın kutsallığı anlayışından açık bir kopuşu içermekteydi ve On İki İmam Şiiliğine karşı çok net bir tavır idi. Kızılbaşlar ile monarşi arasında sağlıklı bir ilişkinin kurulması, gelişen Sufizme karşı bir tepki amacı taşıyordu. Ayrıca Meşhed'in Orta Asya, Afganistan ve Hindistan arasındaki merkezi konumu bu tavrı gerekli kılmıştı.<sup>128</sup>

Bu dönemde Şah İsmail'in uygulamaya koyduğu Şii/İmami itikadı yerine Cafer-i Sadık mezhebine doğru bir yöneliş siyasilerce arzu edilmişti.<sup>129</sup> Nadir, Caferilik mezhebini kabul ederek ilk üç halifeyi reddeden Şii tutumdan vazgeçmeyi niçin istemişti? Şüphesiz bu, bilinçli bir tercihti. Nadir, daha iktidara gelirken bunu bir ilke olarak öne sürmüştü. İlk olarak Sünni Osmanlıları ve doğrudan yönetimi altında bulunan Afganlıları yatıştırmayı düşünmüş olmalıdır. Ayrıca yeni bir söylemle daha evrensel bir iktidar oluşturarak farklı bir lider portresi çizmeyi hedeflemiştir. Elbette bu tutum ulemayı da karşısına almayı gerektirmiştir.<sup>130</sup> Ulema, Kaçar şahlarına hala, "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" dese de Şah'ın bu tutumuyla birlikte artık onların Peygamberlerin soyundan geldiklerini iddia etmiyorlardı ve imamın rolünü müçtehitler üstlenmekteydi.<sup>131</sup>

Şahlar, halkın teveccühünü kazanabilmek için türbelere bağış yapmışlar, bunu halka ilan etmişler, aynı zamanda siyasi durumdan rahatsız olanların orada saklanmalarına izin vermişler, onlara dokunmamışlardı. Şahların isimlerinin dualarda, imamların ismi ile birlikte anılması da siyasi olarak meşruiyeti sağlama amacına yönelikti ve bu dönem ortaya çıkmıştı.<sup>132</sup> Nadir'in bu uygulamaları Osmanlı nezdinde siyasi meşruiyet sorununa yol açacağı gerekçesiyle ulema ve siyasiler tarafından kabul edilmemiştir. Hatta Osmanlılar, Sünniliğe alternatif yeni bir kutbun İslâm çatısı altında kabul edilmesini engelledikleri gibi kendisini Safevi hanedanından kabul eden bir şehzadeyi Şah ilan ederek İran'a karşı siyasi bir hamle yapmıştır.<sup>133</sup> Bu dönemde siyasetteki Sünni-Şii kutuplaşmasının cami/mescit-türbe biçiminde ibadethaneler düzeyinde görünür hale geldiği söylenebilir.

---

Mirza arasında taht kavgası patlak vermiş, İbrahim Şah'ın Tebriz'i payitaht ilan etmesine karşın Şahrüh Mirza Meşhed'i payitaht kabul etmiştir. Bkz., Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/1: 312.

<sup>128</sup> Roemer, "The Safevid Period", 328, 347.

<sup>129</sup> Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, 61. Ayrıca bkz., Garthwaite, *İran Tarihi*, 170.

<sup>130</sup> Garthwaite, *İran Tarihi*, 170.

<sup>131</sup> Şahrüh Ahavi, *İran'da Din ve Siyaset -Pehlevi Devrinde Ulema-Devlet İlişkileri*, trc. Selahattin Ayaz (İstanbul: Yöneliş Yay., 1990), 44-45.

<sup>132</sup> Eshaghi, *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din*, 54.

<sup>133</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/1: 301-302. Ayrıca bkz., Garthwaite, *İran Tarihi*, 168; Kayabalı-Arslandoğlu, *İran'ın Anadolu'ya Uzanan Gölgesi*, 192.

Mamafih Safeviler dönemi I. Abbas hariç tutulursa hiç mescit yaptırılmadığı ve yatırımların türbelere kaydırıldığı dikkat çekmektedir.<sup>134</sup>

1796-1926 tarihleri arasındaki Kaçarlar dönemi, ülkenin siyasi tarihindeki önemli eksen kaymalarından birine sahne olmuş ve kötü hatıraların odağına yerleşmiştir. Hanedanlığın dış politikasında, yabancı güçlerle iş birliği yapılmasının ötesinde bir bağımlılık durumu ortaya çıkmıştır.<sup>135</sup> 18. yüzyılda Şiilik İran'da devlet dini haline gelmişken bir sonraki yüzyılda Kaçarların başta Ruslar olmak üzere dış güçlerle ittifak yapmaları<sup>136</sup> İran milliyetçiliğinin yükselişine neden olmuştur. Ulemanın peyderpey artan konumu ve iktidar karşısında bir güç olarak belirginleşmesi bir gerilimi de beraberinde getirmiştir.

Safeviler devrinde imamların din yorumunu hukuki bir zemine oturtan Usuli ulema, devlet içinde önemli bir siyasi görev üstlenmişti. Buna ilaveten halk tarafından kabul gören İslâm ve tasavvuf da önemli iki unsur olarak durmaktaydı. Şeyh veya müşitlerin temsil ettiği tasavvuf erbabı ise tipik karizmatik otoriteyi kabul etmeleri ile belirginleşiyordu.<sup>137</sup> Kaçarlar döneminde camiler, Müslüman halkın görüş ve kanaatlerinin belirlendiği merkezi rolünü korumuş, bu manada on sekizinci yüzyıl ulemanın geri planda kalmasıyla geçmiştir.<sup>138</sup> Kaçarlar, dini bir kisveye bürünmüşler ve kendilerinin, Şiiliğin bekçileri, Kur'an-ı Kerim'in muhafızları, müminlerin komutanları ve İmam Ali'nin kılıcını kuşananlar olduklarını ilan ederek geniş bir maiyetle birlikte Meşhed'i ziyaret etmişlerdi. İmam Rıza'nın metfun olduğu kabri, Hz. Fatıma'nın defnedildiği Fatıma Camiini ve Osmanlı topraklarında bulunan Kerbela'yı ziyaret etmiş ve Mekke ile Medine'ye rakip olsun diye şehitler diyarı anlamına gelen Meşhed'i yeniden imar etmişlerdi.<sup>139</sup>

Hanedanın kurucusu olan Muhammed Şah (1794-1797)'in dini vecibelerini aksatmadığı ve bu hassasiyetini Meşhed'e atlı olarak değil de yaya olarak giderek gösterdiği ifade edilmiştir. Dini hassasiyetteki bu titizliğe rağmen ulemayla çok fazla içli-dışlı olunmadığı da söylenmelidir.<sup>140</sup> Nitekim tütün kullanımını yasaklayan fetva başta olmak üzere iktidar ile

<sup>134</sup> Anar, "Safevi Şahlarının Baniliği Üzerine Bir Değerlendirme", 138.

<sup>135</sup> Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, 32; Garthwaite, *İran Tarihi*, 195.

<sup>136</sup> Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, 44-45.

<sup>137</sup> Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 119.

<sup>138</sup> Ahavi, *İran'da Din ve Siyaset*, 106.

<sup>139</sup> Ervand Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, trc. Dilek Şendil, 5. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2018), 21.

<sup>140</sup> Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 186.

meşrutiyetçiler arasında arasındaki iktidar mücadelesinde din adamları minberlerde, halkı çatışmalarda yer almaları için teşvik etmekten geri durmamıştı.<sup>141</sup>

Feth Ali Şah (1797-1834), daha rahat bir yönetim sergilemiştir. Bununla birlikte devletin din hizmetlerine katkısı artmış, ulemaya eserler sipariş edilmiş, özgürlük alanları genişlemiştir. Diğer tüm türbeler gibi Meşhed'deki İmam Rıza türbesi de önemli hizmetler almış, tamirat görmüştür.<sup>142</sup> Torunu Muhammed Şah (1834-1848), gençliğinden itibaren dervişleri kendisine daha yakın bulmaktaydı. Hocasını şeriat ve tarikat kubbesinin direği olarak görüyordu.<sup>143</sup> Tasavvuf ile girdiği bu yakınlaşma neticesinde Kum, Meşhed ve Irak'taki Şii türbelerini ihmal ederek Feridüddin Attar ve Şeyh Mahmud Şebüsteri gibi zatların türbelerini ziyaret etmeye başlamıştı. Sonra gelen Nasıruddin Şah döneminde ise ulema ile ipler iyice gerilmiş, Abbas Mirza'nın Azerbaycan valiliği döneminde başlattığı III. Selim tarzındaki reformları geleneksel kesimin tepkisini çekmiştir. Ulema, Rus-İran savaşının da etkisiyle konumunu güçlendirmeye gayret etmiştir.<sup>144</sup>

Tekke-i Devlet (devlet tiyatrosu), Nasıruddin Şah (1313/1896) tarafından 1867-1873 yıllarında kurdukları burda yapılan resmi temsiller bizzat Şah tarafından izlenmeye başlanmıştı. Seyirciler rütbe ve sınıflarına göre oturtulmakta, oyuncular ise çoğu zaman doğaçlama olarak Kerbela hadisesini canlandırmaktaydı. Düşmanın çoğu zaman Osmanlı kılığında sahne alması dikkat çekicidir. Yine bu törenlerden sonra İslâm'ı kabul eden yabancıların tanıtıldığı nakledilmektedir.<sup>145</sup> İlk imamların öldürülmesinin temsili olarak canlandırıldığı bu tiyatro aynı zamanda muhalefete, iktidarı eleştirme imkânı da sunuyordu. Muhalif kesimler, Hz. Hüseyin'in katillerinin isimleri ile dönemin yöneticileri ve adaletsizlikleri arasında bir bağ kurabiliyorlardı.<sup>146</sup>

Ulemanın siyasi iktidar üzerindeki etkisi 1905-1911 yılları arasındaki meşrutiyet hareketinde oldukça belirgindir.<sup>147</sup> Meşhed, Reşt ve Tebriz ile birlikte meşrutiyetçi komitelerin toplanma merkezlerinden birisi olmuş ve

<sup>141</sup> Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, 105-106.

<sup>142</sup> Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 186-187.

<sup>143</sup> Mirza Muhammed Takî Lisânü'l-Mülk, *Nâsihu't-Tevârîh*, I-V, (Tahran: Esâtîr Yay., 1380), I: 333; Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, (İstanbul: Emre Yay., 2008), 37.

<sup>144</sup> Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, 37-39.

<sup>145</sup> Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 22-23.

<sup>146</sup> Garthwaite, *İran Tarihi*, 187.

<sup>147</sup> Bkz., Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, 181 vdğr.

isyana ev sahipliği yapmıştı.<sup>148</sup> Bu dönem dini liderleri “hamiyet arayıcıları” olarak Şah’a karşı konumlandılarsa da Şah Rusların yardımıyla onlardan öcünü almıştır. Sonraki dönem iş başına gelen Ahmet Şah dönemi ise daha ılımlıdır. Böylece Safeviler devrinde görece zayıf olan ulemanın Kaçarlar ile birlikte nasıl da güçlendiği görülmüştür. Müminlerin vasisi (serperest) olarak güçlenen ulema her ne kadar Ahbari-Usuli biçiminde bir ayrışma yaşasa da velayet-i fakihe iştirakleri gerçekleşmiş oldu. Egemenliğin Allah’ın elinde olduğunu savunan ulemanın temsilcisi monarşi taraftarı Şeyh Fazlullah Nuri idi. Buna karşın Tabatabai’nin başını çektiği bir grup egemenliği nihayetinde “halk tarafından (ilahi bir armağan olarak) hükümdarın şahsına tevdi” etmekte uzlaştılar.<sup>149</sup>

**Pehlevi Devri:** Pehlevi hanedanının ilk üyesi olan Rıza Şah 1878 yılında doğmuştur. Subaylık yaptığı dönemde Bolşevik hayranıydı. 1923 yılında iktidara yürümüş ve 1925 yılında meclisi Kaçar Şah’ını tahttan indirmeye ve kendi konumunu tanımaya zorlamıştı. Rıza Şah, birçok krallıktan etkilenmiş olmakla birlikte özellikle Ahameniş tarzı bir krallığa daha yakın görünmekteydi. İslâm ile arasına mesafe koymuştu. Pehlevî unvanını eski Perslerden almıştı. İslâm, resmi bir din olmaktan başka anlam ifade etmemekteydi. Buna göre Zerdüştlüğün ikinci din olarak kabul edilmesi de önemliydi.<sup>150</sup>

Rıza Şah, henüz bir savaş bakanıyken ulema ile ittifaktan yanaydı.<sup>151</sup> İktidarda kaldığı 1925-1944 yılları arasında siyasi, kültürel ve dini birçok reforma imza atmış; ulemayla karşı karşıya gelmişti. Ulemaya karşı gelecekte daha sivil kadrolar ihdas etmeyi düşünüyordu.<sup>152</sup> Türkiye’nin ve Mustafa Kemal’in reformlarının hayranı olan Şah’ın yaptığı önemli uygulamalardan biri de bazı unvanları yasaklamak olmuştu. Şah bu amaçla daha önce Mekke, Meşhed ya da Kerbela’yı ziyaret edenlerin kullandığı seyyid, hacı ve Meşhedî unvanlarını kaldırmış, yas tutma sürelerini de yılda bir güne indirmişti. Camilere sandalye koyma geleneğini getirmiş, Muharrem, Kurban Bayramı ve Zehra Bayramında yapılan sokak törenlerini ise kaldırmıştı. Haddi zatında ileride Humeyni devrimi öncesinde de görülebileceği üzere başta Muharrem olmak üzere dini günlerde camiler ve türbeler ulemanın geniş halk kitlelerini yönlendirmesine izin veren dini-siyasi bir atmosferi içinde barındırıyordu ve

<sup>148</sup> Uyar, *İran’da Modernleşme ve Din Adamları*, 207.

<sup>149</sup> Ahavi, *İran’da Din ve Siyaset*, 64-65.

<sup>150</sup> Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, 32-33, 187; Garthwaite, *İran Tarihi*, 194.

<sup>151</sup> Ahavi, *İran’da Din ve Siyaset*, 69.

<sup>152</sup> Ahavi, *İran’da Din ve Siyaset*, 61.

Şah bu açıdan doğru yapmış olabilirdi.<sup>153</sup> Mamafih Meşhed türbesiyle İsfahan ana camiini yabancı turistlere açarak dini tepkileri en üst düzeye çıkarmış olmalıdır. Nitekim tüm bu “kafir” faaliyetlere karşı oluşan toplumsal tepki, bir vaizin yönlendirmesiyle 10 Temmuz 1935 yılında organize edildi.<sup>154</sup> Duruma müdahil olan askerler Meşhed'deki İmam Rıza Türbesi ve İsfahan'daki protesto gösterisine katılanlara ateş açmış, Şah'ın bizzat kendisi Hz. Fatıma-i Masume Türbesine gitmiş ve orada iyice örtünmediği için karısının türbeye girmesine mâni olan memuru kırbaçlamıştı. Ancak halk yeni kıyafet kanunlarına uymamak için evden çıkmamayı bile göze almıştı.<sup>155</sup>

Rıza Şah'tan sonra iş başına gelen oğlu döneminde ulema Hz. Muhammed'in din-devlet biçiminde ikili bir rolü olup olmadığını tartışmış, Şah'ın tüm dikkatini üzerlerine çekmese de velayet prensibinin siyasetle olan ilişkisi gündemi işgal etmeye devam etmiştir.<sup>156</sup> Yukarıda da bahsedildiği üzere Ali er-Rıza'nın Meşhed'deki türbesi İran'daki başlıca hac mekanlarından biri olarak özellikle İran İslâm Devrimine hazırlık safhasında öne çıkmış ve giderek artan oranda önemli hale gelmiştir.<sup>157</sup> Meşhed'de toplanan devrimciler, isyankâr eylemlerini ve direnişçi davranışlarını bu dini mekân etrafında kamufle etmişlerdi.<sup>158</sup> Bu dönem, birey değil grubun yaşamında ortaya çıkan sorunların aşılması gerekmişti ve yoğun dönem ritüelleri<sup>159</sup> olarak niteleyebileceğimiz kimi eylemler Meşhed'de düzenlenmiştir. Bu durumun bir yansıması olarak devrimden sonra 10.000 riyallik banknotun arka yüzüne türbe, ön yüze ise tıpkı 5.000 riyallik banknotta olduğu gibi devrim yürüyüşü resmedilmiştir.<sup>160</sup>

Meşhed ve İmam Rıza türbesi İran İslâm devriminden sonra da önemli bir dini mekân, siyasi iktidarın bir meşruiyet kaynağı olarak varlığını sürdürmüştür. Ülkeyi yöneten siyasi figürlerin türbeyi ziyaret etmeleri, medyanın bu ziyaretlere ilgi göstermesi, ilk defa türbe görevlilerinin hiyerarşik olarak resmi bürokratlarla aynı düzeyde kabul edilmeleri ve türbede düzenlenen dini törenler önemli gelişmelerdir.<sup>161</sup> Başta Meşhed

<sup>153</sup> Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, 206.

<sup>154</sup> Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 124-125.

<sup>155</sup> Garthwaite, *İran Tarihi*, 211.

<sup>156</sup> Ahavi, *İran'da Din ve Siyaset*, 62-63.

<sup>157</sup> İran İslâm devrimine dair bkz., Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, 106-108, 207.

<sup>158</sup> Dinden kaynaklanan grupların bu tarz yaklaşımları dans temelinde yükselir. Bkz., James, *Törensiz Hayvan*, 104-105.

<sup>159</sup> Bkz., William A. Haviland, *Kültürel Antropoloji*, trc. Hüsamettin İnanç (İstanbul: Kaknüs Yay., 2002), 474.

<sup>160</sup> Peter Chelkowski-Hamid Dabashi, *Bir Devrimi Sahnelemek*, trc. Biray Anıl Birer (İstanbul: İletişim/Medya Yay., 2018), 205.

<sup>161</sup> Eshaghi, *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din*, 55.

olmak üzere, Erdebil, Kum, Tahran, Rey ve Şiraz'daki büyük mescitlerin yönetimi halen gerek iktisadi rolü gerekse dini liderlik açısından oldukça önemlidir.<sup>162</sup> XX. asırdaki gelişmeler bunlardan aşağıda kalacak düzeyde değildir.

Ali er-Rıza türbesi 1980-1988 yılları arasında cereyan eden İran-İrak arasındaki savaştan da etkilenmiştir. İnsanlar, kutsal kabul edilen Hz. Ali'nin Necef'teki ve Hz. Hüseyin'in Kerbela'daki türbelerine gitme imkânı bulamayınca Meşhed'deki İmam Rıza türbesine yönelmişler ve neticede Meşhed daha fazla önem kazanmış ve burayı ziyaret etmek kutsal bir hac olarak görülmeye devam etmiştir. Böylece halkın psiko sosyal ihtiyacı devletin siyasi kararlarının etkisiyle farklı mekanlara kanalize edilmiştir.<sup>163</sup> İranlıların dini ziyaret pratikleri bugün de gerek Selefî-Arap düşmanlığı, gerek milli hamiyet nedeniyle ülkenin değişik yerlerindeki türbelerle, bhusus İmam Ali er-Rıza türbesi etrafında cereyan etmektedir.

### Sonuç

Epiküros, biz varken ölümün olmadığını, ölüm varken de bizim olmadığımızı söylemişti. Bu söz, insanoğlunun karşı karşıya kaldığı en büyük varoluşsal soruna vurgu yapmaktadır. Ancak şu da bir gerçektir ki ölümün yokluğu korkusunu yok etmemiştir. Bu manada bireylerin değil de sadece dinin çözdüğü ölüm sorunu, Şii/İmami bilinç açısından hayatın belirleyicisi olmuştur. Yaşamın anlamı, ölüm karşısında takınılan tavırlar ve ölüme karşı koymak için geliştirilen kurumlar çerçevesinde belirlenmiştir. İmamları, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgeleri, bereket timsali kabul eden Şii dünyada, ölümden neşet eden farklı fenomenler ortaya çıkmıştır.

Beklenmedik biçimde vefat eden veya da öldürülen Ali er-Rıza, diğer imamlar gibi şehit kabul edilmiş ve onun yaşamı uyulması gereken bir mükemmel örneğe, Meşhed'deki mezarı ise kutsalın tezahür ettiği, ortak kimliğin sürekli inşa edildiği, siyasi, kültürel, ekonomik açıdan büyük öneme sahip dini bir yere dönüşmüştür.

İnsanoğlu, geçmişte kaybettikleri ve değer verdikleri şeyleri tekrar elde edebilmek için ideolojiler üretmiştir. Bu ideolojiler sayesinde kayıplar tekrar elde edilmeye çalışılmış aynı zamanda kaybın yarattığı aşağılanmışlık ve çaresizlik duygularıyla baş etmek mümkün olmuştur. Geniş gruplar bu meşrulaştırıcı ideolojilerle dış politikalar geliştirmiş, haklılık ideolojisine sahip olan gruplar bir daha aynı acıları-kayıpları yaşamamak için ötekine

---

<sup>162</sup> Ahavi, *İran'da Din ve Siyaset*, 55.

<sup>163</sup> Garthwaite, *İran Tarihi*, 250.

---



karşıt politikalar geliştirme hakkını kendilerinde bulmuştur. Şiilik başta Kerbelâ olayı olmak üzere On İki İmam'ın yasını derinleştirmek ve gelecek nesillere aktarmak için onları yücelten menkıbeleri, medhiyeleri, renkleri ve türbeleri kullanmış, bu sembolik sermayeyi zamana ve zemine göre organize etmiştir.

Tûs'a bağı küçük bir köyde bulunan Ali er-Rıza türbesi Şii muhayyilesi için X. asra kadar görece önemli bir yer değilken daha sonra Sünnî kimliğe sahip bu şehrin giderek gözden düşmesi ve yeni inşa edilen Meşhed'in artan bir şekilde önem kazanması ve yeni bir kentin doğması bu çerçevede mümkün olmuştur. Sünnilik ile girilen siyasi mücadeleler ve halkın ölüm dolayımında bağlandığı türbe, şehrin kaderini etkilemiştir. Ayrıca başta Osmanlılar olmak üzere Özbekler ve Afganlılar da bu tesiri artırmış, bu durumu siyasi bir metaya çeviren farklı hanedanlar, türbe etrafında geliştirilen kutsallığı kullanmış ve halkın ve ulemanın desteğini alabilmek için burayı imar etmiştir.

Şia, kendi kimliğini öteki olarak kabul ettiği Sünnilik karşısında konumlandırarak inşa etmiş, bir mağduriyetler zincirinden medet uman Şii/İmami bilinç sürekli taze tuttuğu yası kolektif bilincin asli unsuruna dönüştürmeyi başarmıştır. Nitekim her yıl milyonlarca ziyaretçi Ali er-Rıza türbesine yüzlerce, binlerce kilometre uzaklıktan (tercihen yürüyerek) gelmekte ve Meşhedî ya da yarım hacı olabilmek için yollara düşmektedir. Farklı din mensuplarının ihtidalarının gerçekleştiği dini merasimler, türbenin kutsiyetini artıran rüyalar ve mucizeler dilden dile yayılmakta, külliyeinin bahçesindeki mübarek sular içilmekte, lokmalar paylaşılmakta ve kutsal kabul edilen günlerde düzenlenen merasimler insanların kolektif şuurunu inşa etmektedir.

İran'da Safeviler ile birlikte başlayan dini ideolojinin merkezileşme sürecinde Meşhed önemli bir rol oynamış ve Meşhed-i Hüseyin'in Osmanlıların elinde olması kentin dini-kültürel değerini artırmıştır. Kaçarlar döneminde siyasette daha rasyonel temel aransa da XX. asırdaki İran İslâm Devrimi ile Meşhed tekrar halk hareketlerinin en önemli merkezlerinden birine dönüşmüştür. Bugün geldiğimiz noktada bir ticaret, kültür ve dini merkez haline gelen Meşhed'de, tüm yollar siyasi/toplumsal yaşamı mümkün kılan ölüme ve türbeye çıkmaktadır



#### **KAYNAKÇA**

ABRAHAMİAN, Ervand. *Modern İran Tarihi*. Trc. Dilek Şendil, 5. Baskı.

İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2018.

AHAVİ, Şahruh. *İran'da Din ve Siyaset -Pehlevi Devrinde Ulema-Devlet İlişkileri*. Trc. Selahattin Ayaz. İstanbul: Yöneliş Yay., 1990.

Ahmed b. Ebî Yakup b. Cafer b. Vehb b. Vâdih el-Ya'kûbî (292/905). *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 cilt. thk.: Abdü'l-Emîr el-Mühennâ. Beyrut: Şeriketü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1431/2010.

AKSU, Hüsamettin. "Fazlullah-ı Hurûfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 277-279. Ankara: TDV Yay., 1989.

AMORETTİ, B. S. "Religion in the Timurid and Safevid Periods". *The Cambridge History of Iran*. ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart. 6: 610-655. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

AND, Metin. *Kerbela-Muharrem-Ta'ziye*. 4. Baskı. İstanbul: YKY, 2018.

ASSMANN, Jan. *Kültürel Bellek*, Trc. Ayşe Tekin. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2015.

Astan Quds Razawi. Erişim: 05.05.2019.  
<https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/1206803/Temizlik-merasimi>.

Astan Quds Razawi. Erişim: 05.05.2019.  
<https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/1206811/Hutbe-okuma-merasimi>.

Astan Quds Razawi. Erişim: 05.05.2019.  
<https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/1206820/Nakkare-%C3%A7alma-merasimi>

Astan Quds Razawi. Erişim: 05.05.2019.  
<https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/1206840/Suffe-merasimi>.

Astan Quds Razawi. Erişim: 05.05.2019.  
<https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/580659/Kutsal-zarih>.

Astan Quds Razawi. Erişim: 05.05.2019.  
<https://news.razavi.ir/portal/home/?news/267078/268007/1520538/Mutahhar-Rezevi-T%C3%BCrbede-Gadir-i-Hum-bayram%C4%B1-programlar%C4%B1-a%C3%A7%C4%B1kland%C4%B1>.

AYDOĞMUŞOĞLU, Cihad. *Safevi Devleti Tarihi (1501-1736)*. Ankara: Gece Kitaplığı Yay., 2015.

---

- BATTESTİ, Teresa. "Le pèlerinage de l'Emâm Réza, à Mashad, en Iran". *Regards Sur l'Iran* 38/2 (1988): 143-178.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. Trc. Nurgül Demirdöven. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012.
- BAUMAN, Zygmunt - OBİREK, Stanislaw. *Tanrı'ya ve İnsana Dair*. Trc. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018.
- BECKER, Ernest. *Ölümü İnkâr*. Trc. Arzu Tüfekçi. İstanbul: İz Yay., 2014.
- BENDİDERYA, Cafer. *İran Ziyaretleri -Meşhed ve Kum*. İstanbul: Kevser Yay., 2007.
- BETTERİDGE, Anne H. "Specialists in Miraculous Action: Some Shrines in Shiraz". *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. VII (1992): 189-209.
- BİLGİN, Nuri. *Tarih ve Kolektif Bellek*. İstanbul: Bağlam Yay., 2013.
- BOZAN, Metin. "Ali er-Rıza'nın Velihtliği Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teo-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)". *Dinî Araştırmalar* 7 (2004): 159-171.
- BROWNE, Edward G. *A Literary History of Persia*. Cambridge: Cambridge University, 1919.
- BULUT, Halil İbrahim. "Siyasi Ve Dinî Otoritelerin Necef Ve Kerbela'ya Kutsiyet Kazandırmadaki Rolü, Kitâbü'l-Mezâr Örneği". *Sakarya Üniv. İFD* XII/22 (2010/2): 1-19.
- CANIM, Rıza. *İran Seyahatnâmesi*, İstanbul: Ülke Yay., 2016.
- CHELKOWSKİ, Peter-Dabashi, Hamid. *Bir Devrimi Sahnelemek*. Trc. Biray Anıl Birer. İstanbul: İletişim/Medya Yay., 2018.
- COOK, David. *İslam'da Şehitlik*. Trc. Beyza Topuz. İstanbul: Kabalcı Yay., 2017.
- ÇELENK, Mehmet. *XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005.
- ÇINAR, Gülay Karadağ. "Meşhed Sınırında Sünnî ve Şiî Ulema Arasındaki Müzakereler". *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 6 (2013): 201-219.
- DURKHEİM, Emile. *Dinî Hayatın İlk Şekilleri*. Trc. İzzet Er. Ankara: TDV Yay., 2009.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs el-Cehşiyârî (331/942). *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-Küttâb*. thk.: Hasan ez-Zeyn. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-hadîs, 1498/1988.
- Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî (770/1368). *İbn Battûta*

- Seyahatnâmesi*. Trc. A. Sait Aykut, 8. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2018.
- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/923). *Târîhu't-Taberî*. 10 Cilt. thk.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Lübnan: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1429/2008.
- Ebû Cafer Muhammed b. Kûleveyh el-Kummî (386/996). *Kâmilü'z-Ziyârât*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1417.
- EBU DÜLEF. *İran Seyahatnamesi, 10. Yüzyılda Kafkasya'dan Fars Körfezi'ne Yolculuk*. Trc. Serdar Gündoğdu. İstanbul: Kronik Yay., 2017.
- Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî (356/967). *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*. thk.: es-Seyyid Ahmed Sakr. 2. Baskı. Kum: Menşûrâtü's-Şerîf er-Rızâ, 1416.
- ESHAGHÎ, Peyman. *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din: İmam Rıza Türbesi Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- ESPOSİTO, Roberto. *Communitas*. Trc. Onur Kartal. İstanbul: İletişim Yay., 2018.
- GARTHWAİTE, Gene R. *İran Tarihi*. Trc. Fethi Aytuna. İstanbul: İnkılap Yay., 2011.
- Gılgamış Destanı*. Türkçe'ye Trc. N.K. Sandar. Trc. Sevin Kutlu-Teoman Duralı. İstanbul: Hürriyet Yay., 1973.
- GİRARD, René. *Şiddet ve Kutsal*. Trc. Necmiye Alpay. İstanbul: Kanat Kitap, 2003.
- GOODY, Jack. *Mit, Ritüel ve Söz*. Trc. Damla Sezgi. İstanbul: Küre Yay., 2017.
- GROS, Frederic. *Yürümenin Felsefesi*. Trc. Albina Ulutaşlı. İstanbul: Kolektif Kitap, 2017.
- GÜRKAN ANAR, A. Damla. "Safevi Şahlarının Baniliği Üzerine Bir Değerlendirme". *İran Çalışmaları Dergisi*. 1/1 (2017): 117-143.
- HAKYEMEZ, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*. 2. Baskı. İstanbul: Kitap Yay., 2016.
- HASAN-I RURLU. *Ahsenü't-Tevârîh*. Trc. Mürsel Öztürk. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2006.
- HAVİLAND, William A. *Kültürel Antropoloji*. Trc. Hüsametdin İnanç. İstanbul: Kaknüs Yay., 2002.
- HOFFER, Eric. *Kesin İnançlı*. Trc. Hale Şipal. Ankara: Yeryüzü Yay., ts.
- HUIZİNGA, Johan. *Homo Ludens*. Trc. Mehmet Ali Kılıçbay. 4. Baskı. İstanbul:
-

- Ayrıntı Yay., 2013.
- HÜSEYİN. Asaf, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*. Trc. Taha Cevdet. 2. Baskı. İstanbul: Pınar Yay., 1989.
- İBN HAVKAL. *10. Asırda İslâm Coğrafyası*. Trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yay., 2014.
- İZDÎ, Hüseyin. "Şâhân-ı Safevî ve Ziyâret". *Shi'ite Studies*. 10/3 (Autumn 2011): 131-152.
- JAMES, Wendy. *Törensiz Hayvan Yeni Bir Antropoloji Denemesi*. Trc. Sevda Çalışkan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2013.
- Kadı Ahmed b. Şerafettin el-Hüseyin el-Hüseyinî el-Kûmî. *Hulâsatü't-Tevârîh*. tsh. İhsan İsrâkî. Tahran: İntişârât-i Danişgâh-ı Tahran, 1383.
- KAYABALI, İsmail- Arslanoğlu, Cemender. *İran'ın Anadolu'ya Uzanan Gölgesi*. Ankara: Set Ofset, 1990.
- KELLEHEAR, Allan. *Ölümün Toplumsal Tarihi*. Trc. Tuğçe Kılınç. Ankara: Phoenix Yay., 2012.
- KORKMAZ, Mehmet. *Zerdüşt Dini İran Mitolojisi*. Ankara: Alter Yay., 2013.
- KURTULUŞ, Rıza. "Tûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 431-432. Ankara: TDV Yay., 1989.
- LANGER, Susanne K. *Sanat Problemleri*. Trc. A. Feyzi Korur. İstanbul: Mitos-Boyut Yay., 2012.
- LİNDHOLM, Charles. *İslami Ortadoğu*. Trc. Balkı Şafak. İstanbul: İmge Kitabevi, 2004.
- MAALOUF, Amin. *Ölümcül Kimlikler*. Trc. Ayşe Bora. 47. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2018.
- MAWER, Caroline. "Shah 'Abbâs And The Pilgrimage To Mashhad". *Iran*. 49 (2011): 123-147.
- Mehr News Agency. Erişim: 05.05.2019.  
<https://tr.mehrnews.com/news/1870915/Hz-%C4%B0mam-R%C4%B1za-a-s-T%C3%BCrbesi-nde-bayrak-de%C4%9Fi%C5%9Ftirme-merasimi>.
- MENQUE, Philippe. *Yürüme, Koşmak, Yüzmek*. Trc. Orçun Türkay. İstanbul: YKY, 2018.
- Mirza Muhammed Takî Lisânü'l-Mülk. *Nâsihu't-Tevârîh*. I-V. Tahran: Esâtîr Yay., 1380.
- Muhammed Yusuf Keyanî. *İslam Dönemi İran Mimarisi*. Trc. Kaan Dilek.

- Ankara: İraniyat Yay., 2018.
- Muhammed Yusuf Vâle-i İsfahânî. *Hold berrîn, (Iran der devre-i Safevîyye)*. Hz. Mir Hâşim Muhaddis. Tahran: Movkufat neşriyat, 1372.
- MUMFORD, Lewis. *Tarih Boyunca Kent*. Trc. Gürol Koca. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013.
- Noyce, Philip. "The Giver". 2014. <https://www.imdb.com/title/tt0435651/>.
- ÖZ, Mustafa. "Meşhed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 363-365. Ankara: TDV Yay., 1989.
- ÖZMEN, Erdoğan. *Vazgeçemediklerinin Toplamıdır İnsan -Yas, Melankoli, Depresyon-*. İstanbul: İletişim Yay., 2017.
- PERRIER, Ronald. "Trade From The Mid-14th Century To The End Of The Safavid Period". *The Cambridge History of Iran*. ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart. 6: 412-490. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- ROEMER, H. R. "The Safevid Period". *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart. 6: 189-350. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SAĞIR, Adem. *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yay., 2014.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem. *Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri)*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011.
- SAVORY, Roger. "The Safevid State and Polity". *Iranian Studies*. 7/1-2 (Winter-Spring 1974): 179-212.
- SHAHR, Fariba Zarinebaf. "Economic Activities of Safavid Women in the Shrine-City Ardabil". *Iranian Studies*. 31/2 (Spring 1998): 247-261.
- STRECK, Maximilian. "Meşhed". *MEB İA*. 8: 145-159. İstanbul: MEB Yay., 1997.
- Şemseddin Ebî Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (390/1000). *Ahsenü't-Tekâsîm fî Marifeti'l-Ekâlîm*. Leiden: Brill, 1877.
- ŞEREF HAN. *Şerefname -Osmanlı İnan Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Ant Yay., 1971.
- Şeyh Bessâm Muhammed Hüseyin. *el-Meşy ilâ Ziyâratı Seyyidi's-Şühedâ'*. B.y.: y.y., 1435/2014.
- Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Numan (413/1022). *Kitâbü'l-Mezâr Menâsikü'l-Mezâr*. thk. Seyyid Muhammed Bâkır el-Ebtahî. Kum: Mihr, 1413.
- TOLAN, Barlas. *Toplum Bilimlerine Giriş*. Ankara: Savaş Yay., 1983.
-

- TURNER, Colin Paul. *The Rise of Twelver Shi'ite Externalism in Safavid Iran and its consolidation under 'Allāma Muhammad Bāqir Majlisī (1037/1627-1110/1699)*. Doktora Tezi, Durham University, 1989.
- UYAR, Mazlum. *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*. İstanbul: Emre Yay., 2008.
- UYAR, Mazlum. *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yay., 2004.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*, 6/1. 5. Baskı. Ankara: TTK Basımevi, 1995.
- VOLKAN, Vamık D. "Süreğen Yas Tutan Bireyler ve Toplumlar: Bağlantı Nesnelere ve Ulusal Anıtlar". *Yürekte Kırk Mum: Bireysel ve Toplumsal Yas*. 77-104. İstanbul: Pinhan Yay., 2017.
- VOLKAN, Vamık D. *Kimlik Adına Öldürmek*. Trc. Medine Banu Büyükkal. İstanbul: Everest Yay., 2009.
- WILSON, R. Pinder. "Timurid Architecture". *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart. 6: 728-758. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- YOUNG, James E. "Memory and Counter-Memory". *Harvard Design Magazine*. 9 (1999): 1-10



## DEATH, MOURNING, TOMB AND PILGRIM IN SHIISM IN THE CONTEXT OF ALI AL-REZA MASHHAD

Mustafa KÖSE<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Man has to live in a common system and in similar groups. This is also its main quality that distinguishes it from other creatures. Speaking the same language means to agree on the common symbolic system. It is not just words, sentences that are agreed. All the elements that signify the partnership, such as traditions, clothes, games, customs, monuments, and even mourning, are maintained for generations as a cultural system and identity is based on it.

Twelve Imām Shi'ites have built the history within the framework of the holy lives of imāms, and carried these glorified lives to the future by idealizing them. Because human beings are weak from the moment they are born, and they are inadequate to nature. Therefore, in order to meet the security and safety requirements, it turns to certain people and connects with them. This loyalty continues to the extent that it cannot achieve its individual competence.

The formation of a meaning in the memory of the deceased is due to the contact established with the present time. Otherwise, an unnecessary past has no meaning. In short, it is inevitable for a person to be addicted or hated to people and objects related to him. One of the most obvious examples of this situation can be seen in the view of the Twelve Imam Shi'ites against 'Alī al-Riḍā's personality.

'Alī al-Riḍā, who we discussed in this article, died in an unfortunate way in a small town in Tus. Because of what happened in the following centuries, he turned into a perfect imām, 'the person who has reached perfection'.

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, [mustafakose@ksu.edu.tr](mailto:mustafakose@ksu.edu.tr)



Accordingly, he is an excellent example of Persian Shi'ite, sacrificing himself with pure consciousness. He is a martyr and the satisfaction of God is asked in return by giving the body by the society.

The human being, a social entity, continues a construction process that creates itself from nothing. Because disloyalty is something that shouldn't exist. Thanks and gratitude is mandatory. In this sense, although the dead are discreet, the chatter of death works into our subconscious and, as Aristotle's words, it cools our warm life more and more. People come together on the occasion of the dead and organize various rituals. These kinds of rituals, which are performed in a state of trust, happiness and even enthusiasm, are unifying / positive rituals. With this aspect, the dead cult has an important role in the development of religion. This cult creates individuals who are afraid of loneliness and uses the ceremonies they create by remembering death as a unifying force. He becomes the mourning brothers with others who share the same pain of the former losses.

In the geography where Shi'ism was dominant, grief processes did not result in a healthy result due to political obstacles. For this reason, Shi'ism exported its mourning with a link object. An item, handwriting or picture of the deceased was used for this purpose. Thus, the individual actually pull out his mourn. However, he made it possible for him to be born again in the future without realizing it.

All belief and worship systems contain sacred rituals and some basic representations. Although they are different in the shape they take from one religion to another, they have an objective meaning for society or religious group. It is these permanent elements that makes what is eternal and humanistic in religion. Social continuity and order are provided by these rituals and collective memory is passed on to new generations. Here, the Twelve Imām Shi'ites are socialized and organized with a number of religious rituals organized in Mashhad.

The Twelve Imām Shi'ites took refuge in death when they experienced an existential problem or could not solve their problems. The reactions to the death of a loved one were organized through rituals and ceremonies, and the society was soothed, and it was ensured that they were free from turmoil. This area has changed and developed in line with the tradition and mental attitudes that have changed throughout history. Mashhad of 'Alī al-Riḍā, which has national and international importance for the Shi'ite world, and the ceremonies held in other tombs are typical examples of this situation. As a collective action, institutionalized with a certain experience and for a long

time, this ceremony also interacted with a number of traditions and religious beliefs. Death has affected social relations and attachments and has been at the center of them. It should be emphasized that this effect is more of a constructive-positive nature. This phenomenon, which has the function of keeping the social structure and society alive, primarily involves bringing people together, sharing the pain with different social rituals, calming the dead owners with condolences and many more. In addition, it is also important to hide intergenerational links through cultural practices, transfer the culture to future generations and establish continuity by establishing the bond.

Many recall rituals are repeated at different times in the shrine of 'Alī al-Riḍā, people who come with the consciousness of worship experience the blessed. Some of these practices can be listed as follows: Flag ceremony, mourning ceremony, dusting-cleaning ceremonies, playing nakkārah, sermon reading, suffah, Gadīr-i Hum ceremony.

The differences between the Sunnis and Shi'ites have mostly appeared in ritual disagreements. In addition to the visits made to Makkah for the pilgrimage of Sunnī, there are visits to the imāms graves in Shi'a with less ritual ceremonies during these visits. These places are considered as "sacred threshold". The surroundings of these places are visited like in Hajj, and prayers are made. Thus, it is aimed to be close to the spirit of "imām". In this respect, the tomb of 'Alī al-Riḍā has developed in history and has taken its present form in relation to the construction of an identity especially for Imāmiyya.

**Keywords:** 'Alī al-Riḍā, Mashhad, Shi'ism, death, mourn, shrine.

