

T.C
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



OSMANLI-İRAN İLİŞKİLERİNDE CAFERİLİĞİN ROLÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Hazırlayan

Prof. Dr. Mehmet KUBAT

Melek ŞENER ERDOĞAN

MALATYA 2022

T.C
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

OSMANLI-İRAN İLİŞKİLERİNDE CAFERİLİĞİN ROLÜ
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Melek ŞENER ERDOĞAN

Danışman

Prof. Dr. Mehmet KUBAT

MALATYA 2022

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Mehmet KUBAT'ın danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “Osmanlı-İran İlişkilerinde Caferiliğin Rolü” başlıklı çalışmanın, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Melek ŞENER ERDOĞAN

ÖNSÖZ

Her mezhepte olduğu gibi Caferilik mezhebinin de bir ortaya çıkış ve gelişme süreci vardır. Bu süreci mezhep tarihçileri çeşitli evrelere ayırmışlardır. Yaşanan her evre dönemin yaşanan siyasi gelişmelerinden ciddi manada etkilenmiştir. Mezhebin yaygın olarak bulunduğu İran topraklarına ve Bağdat'a hâkim olan hânedanlar, Caferilik mezhebinin gelişiminde ciddi etkilere sahip olmuşlardır. Mezhep mensupları oluşan idarenin tavrına bağlı olarak bazen kendilerini gizlemiş bazen de mezhebin yayılması için çaba harcamışlardır. Mezhebin fikhî gelişmeleri de toplumun genel yapısına ve siyasi gelişmelere bağlı olarak değişkenlik göstermiştir. Mezhep, Caferilik olarak anılmaya ilk olarak Afşar Hânedanı hükümdarı Nadir Şah dönemi ile başlanmıştır. Afşarlar döneminde mezhep sadece isim değişikliğine gitmemiş aynı zamanda Ahbarî fikh anlayışından Usulî fikh anlayışına da dönüşüm yaşamıştır. Bu çalışma Osmanlı-İran ilişkilerinin Caferilik mezhebinin gelişimi üzerindeki etkilerini incelemek adına önem arz etmektedir. Ancak meselenin daha iyi anlaşılması için öncelikle Caferilik mezhebi bir bütün olarak başlangıcından günümüze ele alınmış ve mezhebin gelişimindeki siyasi ve sosyal faktörlerin rolüne dikkat çekilmiştir. Ardından bölgede hüküm süren hânedanlara kısaca yer verilmiş ve Caferilik mezhebinin gelişimine olan katkıları irdelenerek çalışma sonlandırılmıştır.

Bu çalışma *Giriş*, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır:

Giriş'te çalışmanın amacı, önemi, sınırlılıkları ve metodu aktarılmıştır.

Birinci Bölüm'de Caferilik mezhebinin ortaya çıkışından ve gelişiminden bahsedilmiştir.

İkinci Bölüm'de Osmanlı-İran ilişkileri incelenmiş, Osmanlı Devleti öncesinde yaşanan olaylar ve Osmanlı Devleti döneminde gerçekleşen hâdiseler ve etkileri incelenmeye çalışılmıştır.

Ulaşılan neticeler ise *Sonuç* kısmında aktarılmıştır.

Öncelikle bu çalışmamı başarılı bir şekilde tamamlayabilmeyi nasip ettiği için Yüce Allah'a hamd ediyorum. “Osmanlı-İran İlişkilerinde Caferiliğin Rolü” isimli tez çalışmamda beni teşvik edip cesaretlendiren ve karşılaştığım güçlüklerin aşılmasında desteklerini esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Mehmet KUBAT’a, hayatın her alanında olduğu gibi, çalışmamın her aşamasında yanımda olan, destekleyen, eşim Uğur ERDOĞAN’a ve bana umut olan kızım Asya ERDOĞAN’a teşekkür ederim.

Melek ŞENER ERDOĞAN

Malatya- 2022



ÖZET

Osmanlı-İran İlişkilerinde Caferiliğin Rolü

Caferilik mezhebinin ortaya çıkışı ile ilgili olarak çeşitli tezler ortaya atılmaktadır. Bütün Şii mezheplerde hâkim olan ortak görüşe göre Hz. Ali halifelîğe nass ve tayin ile seçilmiştir ve imam kabul edilen kişiler masumdurlar. Hz. Ali oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile sıralı 9 torunu ihtiva eden on iki kişi imam olarak anılmış ve bu döneme de “imamlar dönemi” olarak adlandırılmıştır. On ikinci imamın kaybolması sonrası başlayan küçük gaybet döneminde (874-941) ilk olarak mezhebin fikrî temelleri atılmış ve mezhep mensupları “İsnâaşeriyye veya İmâmiyye” olarak anılmaya başlanmışlardır. Görevlendirilen dördüncü sefirin vefatı ile beraber küçük gaybet dönemi bitmiş ve büyük gaybet dönemi (941) başlamıştır. Büyük gaybetin başlamasından günümüze kadar Caferilik mezhebi çeşitli gelişmeler kaydetmiştir. Mezhebin yaygın olarak bulunduğu İran topraklarına ve Bağdat’a hâkim olan hânedanların gelişmeler üzerinde ciddi tesirleri olmuştur. Özellikle Safevîler döneminde Ahbarî bir fıkıh anlayışı hâkim olmuştur. Mezhep, Caferilik olarak anılmaya ilk Afşar Hânedanı hükümdarı Nadir Şah dönemi ile başlamıştır. Afşarlar döneminde mezhep sadece isim değişikliğine gitmemiş aynı zamanda Ahbarî fıkıh anlayışından Usulî fıkıh anlayışına da dönüşüm yaşanmıştır. Bu çalışmanın amacı yaşanan bu dönüşüm aşamasındaki Osmanlı-Afşar ilişkilerini mercek altına almak ve sürece katkılarını irdelemektir. Şöyle ki, Nadir Şah toplumdaki mezhebî dönüşüm arzusunu iyi etüt etmiş, teknik olarak hazırlık yapmış ve bu dönüşümde dış destek almak için Osmanlı Devleti’nin yardımına müracaat etmiştir. Dönüşümden murat edilen en önemli hususlar ise Caferiliğin hak mezhep olarak kabul edilmesi ve Mekke’de rükün verilmesi olmuştur. Yapılan diplomatik müzakerelerde Nadir Şah’ın Caferiliği dönüştürme projesine istenilen düzeyde siyasi destek çıkmamıştır. Ancak 1743 senesinde Necef’de yapılan ve aralarında Osmanlı Devleti yöneticilerinin de görevlendirdiği Sünnî âlimlerin de katıldığı ilmi istişarelerden Nadir Şah’ın düşüncesine ilmi destek çıkmış ve uzlaşma metni toplam 43 âlim tarafından imzalanmıştır. Yakın tarih âlimlerinin meseleye benzer şekilde açıklamalar yapmaları ve el Ezher şeyhlerinden Mahmûd Şeltût’un 1 Ekim 1958 tarihinde Caferiliğin hak mezhep olduğuna dair fetva vermesi ve akabinde Ezher’de bir Caferî fıkıh kürsüsünün kurulması tartışmanın bir süre daha devam edeceğini gözler önüne sermektedir.

Anahtar Kelimeler: Caferilik, İsnâaşeriyye, İmâmiyye, İsnâaşeriyye, Afşarlar, Osmanlılar.

ABSTRACT

The Role Of Ja'farism In Ottoman-Iran Relations

Various theses have been put forward regarding the emergence of the Ja'fari Sect. According to the common view in all Shiite sects, Ali was elected to the caliphate by nass and appointment, and those who are accepted as imams are innocent. The Twelve people, including Ali, his sons Hasan and Huseyin, and 9 grandchildren were called as imams and this period was defined as the period of imams. In the small occultation period (874-941) the intellectual foundations of the sect were first laid and the members of the sect began to be called as the Twelver. With the death of the fourth ambassador, who was appointed by the twelfth imam, the period of minor occultation ended and the period of great occultation (941) began. From the beginning of the great occultation to the present day, Ja'fari Sect has made various developments. The dynasties that dominated Iran and Baghdad, where the sect was widespread, had serious effects on the developments. Especially during the Safevîd period, an akhbari fiqh understanding prevailed. The sect began to be known as Ja'farism in the period of Nadir Shah, the first ruler of the Afshar Dynasty. During the Afshar period, the sect did not only change its name, but also changed from Ahbarî fiqh to procedural fiqh. The aim of this study is to examine the Ottoman-Afşar relations in this transformation phase and to examine their contributions to the process. Namely, Nadir Shah studied the desire for sectarian transformation in the society well, made technical preparations and applied for the help of the Ottoman State to get foreign support in this transformation. The most important issues intended by the transformation were the acceptance of Ja'farism as the true sect and giving the bow in Mecca. From the diplomatic negotiations, the desired level of political support did not emerge for Nadir Shah's project transformation of Ja'farism. However, scientific support for Nadir Shah's thought was obtained from the scientific consultations held in Najaf in 1743 and attended by Sünnî scholars, among whom were appointed by the Ottoman State administrators, and the reconciliation text was signed by a total of 43 scholars. Recent scholars' explanations similar to the issue and Mahmud Şeltût, one of the al-Azhar sheikhs, issued a fatwa on October 1, 1958 that Jafarism is the true sect, and the establishment of a Jafari fiqh chair in Azhar, reveals that the debate will continue for a while.

Keywords: Caferism, Isnaashariyya, Imamiyya, Twelve Imamism, Afshars, Ottomans.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	11
CAFERİLİK.....	11
1.1. Ortaya Çıkışı	11
1.2. Gelişimi	15
1.2.1. İmamlar Dönemi: Mezhep Öncüsü Ca'fer es-Sadık.....	15
1.2.2. Küçük Gaybet Dönemi: Temel Eserlerin Ortaya Çıkması	17
1.2.3. Büyük Gaybetin Başlaması: Caferilik Doktrininin Yazılması.....	18
1.2.4. Selçuklular Dönemi: Gizlenme	21
1.2.5. İlhanlılar Dönemi: Açılım Politikası.....	22
1.2.6. Safevîler Dönemi: Ahbarî Fıkıhın Benimsenmesi	23
1.2.7. Afşarlar Dönemi: Usulî Fıkıha Dönüş	25
1.2.7. Kaçarlar Dönemi: Caferiliğin Gelişiminin Tamamlaması	35
1.3. Caferiliğin Diğer Mezheplerle Kıyaslaması.....	36
İKİNCİ BÖLÜM	41
2.1.OSMANLI – İRAN İLİŞKİLERİ VE CAFERİLİK.....	41
1.1. Osmanlı Öncesi Döneme Genel Bakış	41
2.2.Osmanlı Devleti Dönemi	51
2.2.1. Osmanlı Dönemi İnan İlişkileri Ve Caferilik	51
2.2.2. Safevî Hânedanı Dönemi İnan İlişkileri Ve Caferilik	69
2.2.3. Afşar Hânedanı Dönemi İnan İlişkileri Ve Caferilik	77
2.2.4. Osmanlı-İnan İlişkilerinin Caferilik Tarihi Üzerine Etkisi	80
SONUÇ.....	82
KAYNAKÇA	84

KISALTMALAR

b.	İbn
B.O.A	Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde kayıtlı olan
Çev.	Çeviren
Hz.	Hazreti
N.H.D	Name-i Hümayun Defteri
Neş.	Neşreden
S.AV.	Sallallahu Aleyhi Ve sellem
TDK	Türk Dil Kurumu
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk	Tahkik eden
Ts.	Tarihsiz

GİRİŞ

Kutsal kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'de de zikredildiği üzere İslam dini tamamlanmış (Maide Suresi 3. âyet) ve itikadi konulara ilişkin içtihat kapısı kapanmıştır. Ancak Hz. Muhammed sonrası dinin temel hükümleri olmasa da uygulamaya yönelik birtakım hususların farklı şekilde yorumlanmaya devam ettiği bir gerçektir. Vahiy kapısının kapanması sonrasındaki bütün yorumlar insana aittir ve tabii olarak dinin esasının bir parçası olarak görülemez.¹ Mezhepler de zamana ve şartlara bağlı olarak ortaya çıkan, hitap ettiği toplumun sadece dini değil siyasal ve sosyal taraflarını da yansıtan olgulardır. Bu çerçevede mezheplerin doğrudan din ile özdeşleştirilemeyeceği ve dini anlama üzerine oluşturulan kurumlar olduğunun altının çizilmesi gerekmektedir.²

Bir dinin mezheplere ayrılması sadece İslam dinine özgü bir gerçeklik değildir. Vahye dayalı olsun ya da olmasın bugün dünyada hüküm süren bütün dinlerin kendi içlerinde fırkalara ayrıldıkları görülmektedir. Bu nedenle de mezhepler tarihi bilimsel bir disiplin olarak sadece İslam dininin mezheplerinin tarihine değil bütün dinlerin mezhep geçmişlerine odaklanmakta ve onları incelemektedir.³ Bu noktada yapılacak en rasyonel çıkarım bir dinin menbaı ne olursa olsun, uygulama noktasında siyasal ve sosyal gelişmelerden etkileniyor olmasıdır. Ortaya çıkış tarihi en yakın din olan İslam dininin mezhep dağılımı dahi incelendiğinde belirli mezheplerin belirli ulus çevrelerinde ya da kültürel bölgelerde yoğunlaşması, mezheplerin tarihi gelişimleri hakkında ciddi ipuçları vermektedir. Mezhepler yaşanan siyasî ve sosyal olaylara bir reaksiyon olarak mı ortaya çıkmışlardır yoksa dinin uygulamaya ilişkin esasları içinde bulunduğu toplumun sosyo-kültürel bir yorumuna mı maruz kalmıştır gibi sorular cevabı aranan önemli hususlardandır. Kaldı ki günümüz İslam toplumu genelinde mezhepsel farklılıkların bir

¹ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), s. 37; Hasan Onat, "99 Soruda İslam Mezhepleri", Yayınlanmamış ders notları, s. 4.

² Cemil Hakyemez, *Osmanlı İnan İlişkileri ve Sünnî Şii İttifakı* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), s. 5.

³ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), s. 6.

kısım siyasi faaliyetlerin meşruiyet zemini oluşturması, mezheplerin oluşum fikrinin günümüze yansması olarak yorumlanabilir.⁴

Esasında dini hükümleri yorumlamanın sadece mezheplerin konusu olmadığı ve bir kısım felsefecilerin de sürece değişik yönleri ile katkı sundukları görülmektedir. Sosyal gelişmelere ve toplumun eğitim seviyesine paralel olarak hemen hemen bütün toplumların Kur'an'da geçen evrensel düzenlemelere hayat verdikleri söylenebilir. Örneğin; Kur'an'da sıkça zikredilen "rızık" bahsi tarihi süreç içerisinde yorumlanarak medeni kanunların bir parçası haline gelmiştir. İbn-i Haldun'un elde edilen gelirin asgari ihtiyaçları karşılayacak kısmını "rızık", bunun dışında kalan ve sermaye birikimi sağlayanına "kazanç" adını vermesi⁵ günümüz modern hukukunda genel kârineye dönüşmüştür.

Ancak herşeyden önce mezhep kelimesinin etimolojisinin iyi etüt edilmesi gerekmektedir. Arapça'dan dilimize giren mezhep kelimesi görüş, anlayış, öğreti, tutum ve davranış anlamlarına gelmektedir. İslam mezhepleri batı dillerinde de okul ya da branş olarak anlamlandırılmıştır ve çoğu zaman orijinal adı ile (madhhab) kullanılmıştır.⁶ Mezhep, din tarihi bağlamında dini yorum ve anlayış farklılıklarının kurumsallaşmış ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır. Mezhep tarihi kavramının ikinci kelimesi de yine dilimize Arapça'dan girmiştir ve geçen süreç içerisinde toplumların hayatlarında önemli rol oynayan olayları sebep ve sonuç ilişkisi içerisinde irdeleyen bir bilim dalıdır. Mezhepler tarihi yapılan bu kapsayıcı tanım çerçevesinde İslam düşünce ve uygulama yapılarının (mezheplerin) oluşmasında etkin rol olan olayların sebeplerinin, sonuçlarının ve birbirleri ile ilişkilerinin irdelendiği bir bilim dalı olarak ortaya çıkmıştır.⁷ Onat bu çerçevede mezhepler tarihini dini düşünce ekolleri gibi beşerî oluşumların bilimsel yöntemlerle incelendiği bir bilim dalı olarak tanımlamaktadır.⁸ Daha geniş bir tanım ise Sönmez Kutlu'dan gelmiştir:

"Geçmişte ve günümüzde siyasi ve iktisadi gayelerle vücut bulmuş 'İslam Düşünce Ekolleri' diyebileceğimiz beşerî ve toplumsal oluşumların; doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını,

⁴ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 7.

⁵ İbni Haldun - Halil Kendir, *Mukaddime I-II* (Ankara: Yeni Şafak Yayınları, 2004), s. 693.

⁶ G. Burak, "Madhhab", *Oxford Islamic Studies Online*.

<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t349/e0094> (Erişim Tarihi 3.12.2021).

⁷ Ahmed Efendi Taşköprülüzade, *Mevzuatü'l Ulum I-II* (İstanbul: İktam Matbaası, 1313), s. 347.

⁸ Hasan Onat, "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), s. 236.

*edebiyatını, yayıldığı bölgeleri ve İslam düşüncesine katkılarını temel kaynaklardan hareketle zaman-mekân bağlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız gözle inceleyen bir bilim dalıdır”.*⁹

Tanımdan da anlaşılacağı üzere mezhepler tarihi İslam düşüncesinin gelişme seyrini esas almaktadır.¹⁰ Ele alınırken mukayeseli bir şekilde irdelenmesi esas alınmıştır.¹¹ Gelişme esnasında meydana gelen olayların her birinin karmaşık süreçler olduğu, aktörlerinin farklılık gösterdiği, oluş şeklinin değişkenlik gösterdiği, zamanın ve yerinin olayın bütünü üzerinde tesir ettiği ve hepsinden önemlisi fikrîarka planı olduğu görülmektedir. Mezhepler tarihini diğer dinleri de içine alacak şekilde kapsamlı bir disiplin olarak ele alan ilk isim Şehristani (1086-1158) olmuştur. Türkçe’ye de çevrilen *Milel ve Nihal*¹² adlı eseri bu çerçevede önemli veriler sunmaktadır. Ancak Şehristani sonrası mezhep tarihi alanında önemli gelişme kaydedilememesi özellikle Osmanlı dönemindeki gelişmelerin günümüze kadar doğru bir şekilde nakledilmesini ve yorumlanmasını engellemiştir. Osmanlı’nın son çöküş dönemlerinde mezhepler tarihçiliği Batılıların vesayeti altında yeniden ilgi görmüş ancak bu dönem yapılan katkılar mezhepler tarihinin ilgili meselelerinden ziyade Batılıların İslam coğrafyasındaki emellerine hizmet etmeyi amaçlamıştır.¹³ Dönem içerisinde *Makalat*, *İlmül Makalat* ya da *İlmül Makalati*’l Fırak gibi isimlerle anılan mezhepler tarihi zaman zaman yargılayıcı bir bakış açısı ile tanımlanmıştır.¹⁴

Eş zamanlı ya da ardı ardına gelişen olayların birbiri ile olan ilişkisini anlamadan ve bütün bu olaylar arasındaki sebep sonuç ilişkisini izah etmeden tarihi anlamak imkânsızdır¹⁵ Mezhepler tarihi de dinin fırkalara ayrılmasını neden ve sonuç ilişkisi bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. Bunu yaparken de mezhep ayrılıklarının açtığı derin sosyal yaraların onarılmasına imkân tanımaktadır. Özellikle hoşgörü yerine hâkim olan ve saplantı boyutuna ulaşan ve dinin kaynağında yeri olmayan hususları gözler önüne sererek derinleşen çatışmaları makul bir zemine çekmek adına önemli bir

⁹ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 10-11.

¹⁰ Ethem Ruhi Fırlalı, “İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler”, *Birinci Uluslararası İslam Araştırmaları Sempozyumu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985), s. 369.

¹¹ Osman Aydın, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı* (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2008), s.9.

¹² Daha detaylı bilgi için bkz: eş-Şehristani Muhammed - Mehmet Dalkılıç, *Milel ve Nihal* (İstanbul, 2017).

¹³ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 6-7.

¹⁴ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 10.

¹⁵ George. Simmel, *Tarih Felsefesinin Problemleri*, çev. Gürsel Aytac (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008), s. 47.

ilim dalıdır.¹⁶ Bundan dolayı mezhepler tarihi sadece tarih ilmi ile değil aynı zamanda dini bir öğreti olan Kelam ilmi ile ve bunun yanı sıra din sosyoloji ve psikolojisi ile de ilişki halindedir.

Mezhepler tarihi çok çeşitli konuları inceleme alanı olarak belirlemiştir. Bir mezhebin adının etimolojisi, ortaya çıkış nedenleri, oluşum süreci, ilişkili olduğu coğrafyanın sosyo-kültürel yapısı, oluşum sürecinde etkin olan aktörler ve toplumlar, sıralı temsilcileri, fikri alt yapısı, literatürü, kendi alt kolları, etki alanı, diğer başka mezheplerle etkileşimi, ortak yanları ve ayrıştığı noktalar, mevcut durumu, İslam düşüncesine katkıları ve yapılan araştırmalar mezhepler tarihinin en temel araştırma konularıdır.¹⁷

Müslümanların fırkalara ayrılmaları kutsal kitabın hoş görmediği¹⁸ ve Hz. Peygamber'in tasvip etmediği bir durumdur. Hz. Peygamber'in yaşadığı süre boyunca da böyle bir ayrışma yaşanmamıştır. Hz. Peygamber'in vefatı ile beraber bir beşerî ürün olarak¹⁹ mezhepler ortaya çıkmıştır ve her biri dinin kendisi değil bilakis dinin bir anlaşılma biçimidir. İslam'ın genişlemesi ile beraber, yayıldığı toplumun kültürel yapılarından da etkilenerek dinin anlaşılma biçimi farklı bir boyut kazanmıştır.

Mezheplerin ortaya çıkmasında etkin olan birçok unsur vardır. Beşerî bir ürün olarak kabul görmesinde ise en önemli faktör insanın kendisidir. Diğer nedenler mezhebin oluşmasından ziyade insanların oluşmasında etkin olan örf, adet, gelenek ve görenek başta olmak üzere bir zümre üzerinde etkin olan kümülatif faktörlerdir ve kümülatif bu faktörler insanın şekillenmesi ile beraber dinin algılanma biçiminde de etkili olmaktadır.²⁰ Bireylerin bütün halinde oluşturduğu toplumsal yapı, yaşanan siyasi olaylar (çekişmeler, paktlar ya da balans politikaları), medeniyetler arası çatışmalar ya da eski yeni kavgası beşerle beraber mezheplerin de şekillenmesinde etkin olan unsurlardır. Bu şekillenmeye bağlı olarak da toplumların din anlayışı tepkisel-kabilevî, akılcı-hadarî, gelenekçi-muhafazakâr ya da politik-karizmatik liderci anlayış olarak gelişim gösterebilmektedir.²¹

¹⁶ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 13.

¹⁷ Şahin Ahmetoğlu, "İslam Mezhepleri Tarihi Dersinin Güncel Meseleleri", *Din Araştırmaları Journalı 2* (2019), s. 51-73.

¹⁸ Bkz. Al-i İmran 103, 105; En'am 159; Şura 13; Müminun 53; Nisa 171; Maide 77; Enfâl 46.

¹⁹ Onat, "99 Soruda İslam Mezhepleri" s. 4-5.

²⁰ Yusuf Ziya Yörükan, *Ebü'l-Feth Şehristânî: Mîllet ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, ed. Murat Memiş (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), s. 197.

²¹ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 43-44.

Mezhepler tarihi çok aktörlü ve boyutlu süreçler olduğu için birincil ve ikincil literatürler önem arz etmektedir. Özellikle çok cepheli siyasi çekişmeler sonrası ortaya çıkan mezhepleri birincil dini kaynaklar ya da ikincil malakat tipi eserler ile analiz etmek çok mümkün olmadığından, mezhep tarihçileri zaman zaman betimleyici bir üslup ile bir mezhebin oluşum sürecini bütün çıplaklığı ile ortaya koymuşlardır. Sonrasında da yaşanan süreci bütün yönleri ile tartışmaya açmışlardır.²²

Bir mezhebin tarihi süreci hangi yöntem ile analiz edilirse edilsin karşılaşılan sorunların başında kaynakların güvenilirliği gelmektedir. Özellikle gelişmelerin sağlıklı bir şekilde kaydedilemediği dönemlere ilişkin araştırmalar çok daha farklı sorunlar barındırmaktadır. Birincil ya da ikincil kaynaklara ulaşamadığı bu dönemleri aydınlatmada diğer bir sorun ise çok taraflı aktörlerin varlığıdır. Buna bağlı olarak gelişmelerin bir tarafındaki aktörlere ilişkin bilgilere ulaşmak sağlıklı olurken diğer taraftan aktörlerinin neler yaşadığı konusunda çok bilinmezlikler olabilmektedir.²³

Mezhepler tarihinin bir bilim olarak karşılaştığı bir diğer sorun irdelediği mezhepleri tasnif edememesi ve isimlendirememesidir. Tasnif yapılırken dinin temel rükünlerinin istenilen düzeyde belirleyici olmadığı durumların yanı sıra Hz. Muhammed'in mezheplere ilişkin olarak 73 fıkra rivayetinin de bir kısım sorunları beraberinde getirdiği görülmektedir. Diğer taraftan isimlendirme yapılırken de çeşitli faktörlerden etkilenmesi önemli bir husustur. Bazen bir kurucuya, bazen kurulduğu yere ya da topluma bazen de mezhebin meşruiyetini oluşturan fikre dayalı isimlendirmeler olabilmektedir.²⁴

Mezhepler tarihi ele alınırken karşılaşılan diğer bir sorun kavram karmaşasıdır ve bu kavram kargaşası tarihi süreçler içerisinde toplumlar evrildikçe daha da bir derinleşebilmektedir. Hatta toplumun yeni medeniyetlerle ilişkiler kurması sonrasında ithal ettiği kelimelerin (ezoterik, gnostik, ortadoks, antropomorfist, okültis vb) dahi bu anlam karmaşasını olumsuz etkilediği dile getirilmektedir.²⁵ Kavram karmaşalarını ortadan kaldırmak için Büyükkara²⁶ her ne kadar kendimize özgü kelimelerin tercih edilmesine dikkat çekse de bir dilin kelime dağarcığının yetersiz olması durumunda bu tür etkileşimlerin de kaçınılmaz olacağı aşikârdır.

²² Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 117-119.

²³ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 122.

²⁴ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 128-133.

²⁵ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 134-136.

²⁶ M. Ali Büyükkara, "İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminoloji ile İlişkili Sorunlar", *İ. İslami İlimler Terminolojisi Sorunu Sempozyumu* (İslami Araştırmalar Yayınları, 2006), s. 427-428.

Mezheplerin itikadi ya da kelami yapılar olarak ele alınıp sosyal ve siyasi olayların gözardı edilmesi mezhepler tarihinin diğer bir sorunudur. Mezhebi yapıları sadece bir teolojik olgu ya da sosyal bir reaksiyon olarak görmek tarihi süreci doğru anlamamızı engellemektedir. Örneğin Şia mezhebini salt Araplara bir reaksiyon olarak görmek ve arkasındaki fikrî alt yapıyı göz ardı etmek,²⁷ ya da Türklerdeki yaygın Hanefi mezhebini salt İmam Ebu Hanife'nin görüşlerine bağlayıp o gün bu mezhebe gönül verenlerin yayıldığı coğrafyanın sosyo-kültürel yapısını görmezlikten gelmek mezhepler tarihi bağlamında anlamlı bir çıkarım olmayacaktır. Bu nedenle itikadî ve kelami görüşlerin ortaya çıktığı coğrafyanın sosyo-kültürel ve siyasi gelişmeleri ile bir bütün halinde irdelenmesi bir mezhebin tarihi sürecini anlamamıza daha yardımcı olacaktır.²⁸

Bir mezhebin ortaya çıkış meşruiyetini Hz. Peygamber veya ondan sonraki ilk yıllarla ilişkilendirilmesi mezhepler tarihi açısından teşkil eden sorunlardan biridir ve tarihi sürecinin irdelenmesinin bu gerekçe ile kesilmesi sorun teşkil etmektedir. Örneğin Şia'nın Kur'an'daki Ehl-i Beyt ifadesini siyasallaştırıp kendi fırkalarına meşruiyet zemini ilan etmesi, ya da daha çok akılcı görünen Mutezile mezhebinin âlimlerinin dahi mezhebin meşruiyetini Cibril yolu ile Allah'a bağlaması diğer taraftan yaşanan sosyal ve siyasal olayların göz ardı edilmesi meselenin daha doğru anlaşılmasını güçleştirmektedir. Şia mezhebinin Hz. Ali zamanında Ali taraftarlığı olarak veya Mürcie mezhebinin Hz. Osman döneminde hak mezhep olarak ortaya çıktığını iddia edip bu mezheplerin tezlerini bu merkezde savunanların o dönemdeki hadiseleri göz ardı etmeleri hakikatin anlaşılmasını güçleştirmektedir.²⁹ Oysa Hz. Peygamber'in kendisinden sonra gelecek insanlarla ilgili olarak kesin bir isim zikretmemesinin ve kararı halkın kendisine bırakarak bir nevi demokrasinin önünü açmasının³⁰ doğal bir sonucu olarak gerçekleşen fırkalaşmaya (bir nevi partileşme) itikadi bir anlam yüklenip diğer siyasi ve sosyal gerçeklerin göz ardı edilmesi yanlıştır. Kuvvetle muhtemel eğer 5. kez seçilen Muaviye sonrasında bu demokrasi kültürü güçlendirilseydi çok partili bir yönetim anlayışı gelişecekti ve bugün itikadi olarak ele alınan fırkalardan o dönemin siyasi partileri olarak söz edilecekti. Afşar dönemi de bu çerçevede değerlendirilebilir.

²⁷ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 137.

²⁸ Fıglalı, "İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", s. 371.

²⁹ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 139.

³⁰ Emrah Pehlivan, *Verbesserung der Polizeilichen Zusammenarbeit zwischen EU und Türkei durch Europäisierung der Inneren Sicherheit: eine Untersuchung am Beispiel der Terrorismusbekämpfung* (Essen: Universitaet Duisburg-Essen, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009), s. 137.

Mezheplerin ilk çıkış döneminin aktörleri siyasi fırkalar ve başındaki liderler iken, mezheplerin dönüşüm evresinde etken olanların yine siyasi aktörler olduğu ve toplumun içerisinde bulunduğu sosyal durumdan güç aldığı söylenebilir.

1- Çalışmanın Amacı

Ortaya konan çalışmanın konusu Osmanlı-İran İlişkilerinde Caferilik mezhebinin rolünü irdelemektir. Aynı toplumda iktidara gelen kişilerin siyasi görüşlerinden Caferilik mezhebinin nasıl etkilendiğini ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Çünkü Caferilik mezhebi Safevî Hânedanı ile siyasî bir kimlik kazanırken, Afşar Hânedanı ile farklı bir boyut kazanmıştır.

2- Çalışmanın Önemi

Çalışmayı önemli kılan en temel nokta Osmanlı-İran ilişkilerinin mezhepler tarihi bağlamında ele alınmasıdır. Nadir Şah devri Osmanlı-İran ilişkileri açısından bir dönüm noktasıdır. Ortaya konan çalışma bu dönemde yaşanan ve belki de etkileri günümüze kadar devam eden gelişmeleri mezhepler tarihi açısından ele alması bağlamında önemlidir. Bu sayede mezhepler tarihi açısından az irdelenmiş bakir bir alan aydınlatılmış olacak hem de bugün geniş bir taraftan kitlesine sahip Caferilik mezhebinin gelişim süreci aydınlatılmaya çalışılacaktır. Mezhepler tarihinin karşılaştığı birçok sorun vardır ve Caferilik mezhebi doğuş ve gelişimi bağlamında mezhepler tarihinin en çok ilgi duyduğu alanlardan birini oluşturmaktadır. Nadir Şah döneminde yaşanan dönüşüm ve etkileri ise istenilen düzeyde etüt edilmemiştir. Bu çalışma siyasi olayların ve tarihi perspektifin bir mezhebin anlayışını nasıl etkilediğini ve ne çapta izler bıraktığını anlama adına önemlidir. Çalışmanın bir diğer önemi Şia mezhebinin hususen Caferiliğin günümüze kadar ötekileştirilmesinin ve kutuplaşma boyutuna varan sorunların çözümsüzlük nedeni ile kronik hale gelmesinin³¹ bilimsel temelde araştırılmasıdır. Çalışma Afşarlar döneminde yaşanan kırılmanın günümüze yansımalarını irdeleyerek meseleyi yeniden tartışmaya açtığı için de önem arz etmektedir.

3- Çalışmanın Sınırlılıkları

Caferilik mezhebi elbette ki uzun bir tarihi sürece sahiptir ve fikrî planda kökleri Hz. Ali'ye kadar götürülmektedir. Ancak çalışmada Caferilik mezhebinin doğuşundan

³¹ Hakyemez, *Osmanlı İnan İlişkileri ve Sünnî Şii İttifakı*, s. 8-9.

günümüze kadar ki gelişmelerine etraflıca yer verilecek olsa da daha çok belirli bir dönemdeki gelişmeler merceğe altına alınacaktır. Özellikle Nadir Şah dönemi detaylı bir şekilde irdelenerek içinde barındırdığı tarihi fırsatlar ve hataların varlığı mezhepler tarihi özelinde ele alınacaktır.

4- Çalışmanın Metodu

Bu araştırma literatür tarama tekniği ile ortaya konulmuştur. Konunun derinliğine anlaşılması, incelenmesi, betimlenebilmesi ve açıklanabilmesi için en uygun olan literatür taraması ile nitel bir analiz gerçekleştirilmiştir.³² Yıldırım ve Şimşek bu tür dokümanlardan elde edilen veriler ışığında insan odaklı bir meselenin aydınlatılabileceğini ve bir öneri ortaya konulabileceğini vurgulamaktadır.³³

Doküman analizine konu bilgi ve belgeler çeşitli tasniflere tabi tutulmaktadır. Örneğin Geray³⁴ dokümanları niteliklerine ve buldukları ortama göre dokümanlar olarak tasnif ederken Balcı³⁵ birincil ve ikincil dokümanlar olarak sınıflandırmaktadır. Corbetta³⁶ ise dokümanları kişisel ve kurumsal dokümanlar olarak ayırt etmektedir. Konuya ilişkin bulgular Osmanlı-İran ilişkileri üzerine yazılı olan literatürün ve tarihi evrakların etraflıca taranması sonucu elde edilecektir. Dolayısıyla yukarıdaki hangi tasnife girerse girsin konuya ilişkin elde edilen bütün evraklar titizlikle incelenerek yorumlanacaktır. Tabii bütün bunlar yapılırken doğru dokümanların seçimi, orijinalliklerinin testi, dokümanları anlama, onları detaylı ve derinlemesine okuma, belirli bir kategoriye tabi tutularak içeriklerin analiz edilmesi ve yorumlanması önemli hususlardır.³⁷

Osmanlı-İran ilişkileri Caferilik mezhebi özelinde incelenirken “durum çalışması” metodu kullanılmıştır. Bu metod bir konuyu derinlemesine incelemeye ve o konu ile alakalı farklı kaynakları bir bütün halinde değerlendirmeye fırsat

³² Daha detaylı bilgi için bkz: Howard Lune - Bruce L. Berg, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Asım Arı (Konya: Eğitim Kitabevi, 2019).

³³ Daha detaylı bilgi için bkz: Hasan Şimşek - Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018).

³⁴ Daha detaylı bilgi için bkz: Haluk Geray, *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş İletişim Alanından Örneklerle* (Ankara: Umuttepe Yayınları, 2004).

³⁵ Daha detaylı bilgi için bkz: Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem Akademi, 2015).

³⁶ Daha detaylı bilgi için bkz: Piergiorgio Corbetta, *Social Research: Theory, Methods and Techniques* (Kaliforniya: SAGE Yayınları, 2003).

³⁷ Bilgen Kırıl, “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), s. 183.

sunmaktadır.³⁸ Verilerin analizi için Strauss ve Corbin³⁹ tarafından geliştirilen betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Betimsel analiz, sayesinde veriler konularına göre tasnif edilmiş, özetlenmiş ve yorumlanmış bir şekilde ortaya konulmuş olacaktır.⁴⁰

Çalışmanın evrenini Osmanlı-İran ilişkilerini konu alan bilgi ve belgeler oluştururken örneklemini söz konusu ilişkilerin Caferilik Mezhebinin gelişimine ilişkin olanları oluşturmaktadır. Ancak istatistiksel bakımdan bir genelleme yapılamadığından⁴¹ örneklem büyüklüğünün hesaplaması nicel analizlerde olduğu gibi kolay olmamaktadır.

Çalışmada Caferilik Mezhebi incelenirken mezhepler tarihine ilişkin temel kaynaklardan istifade edilmiştir. Bunun yanı sıra başta Ethem Ruhi Fığlalı, Abdülbaki Gölpınarlı ve Sönmez Kutlu tarafından kaleme alınan eserler mezhepleri tanımlama ve tasnifte yardımcı olmuştur. Osmanlı tarihinin mezhepler tarihi özelinde irdelenirken Aşıkpaşazade gibi dönemin tarihçilerinin yanı sıra başta Halil İncik, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Feridun Emecen, Ahmet Gündüz gibi mühim tarihçiler tarafından kaleme alınan İslam Ansiklopedisinin ilgili bölümlerinden istifade edilmiştir. Nadir Şah dönemi Osmanlı-İran ilişkileri irdelenirken de Başbakanlık Devlet Arşivlerinde yer alan Name-i Hümayun Defterlerinde yer alan resmi evraklar birincil literatür olarak önemli yer tutmuştur. Yine dönemin tarihçilerinden Abdullah Süveydi Efendi tarafından kaleme “Vekâyi Name-i Nadir Şah Der Mezahib-i Şiiyye-i Caferiyye” isimli eser ve Koca Ragıp Paşa tarafından kaleme alınan “Tahkik ve Tevfik, 1149 Müzakereleri” isimli eser Osmanlı-Afşar Hânedanı arasında gelişen mezhep görüşmelerini aydınlatmada önemli eserlerdir. Ahmet Zeki İzgöer tarafından kaleme alınan “Tahkik ve Tevfik Osmanlı-İran Diplomatik Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları” adlı eser meselenin günümüz perspektifinde yorumlanması açısından önemlidir. Cemil Hakyemez tarafından kaleme alınan “Osmanlı İnan İlişkileri ve Sünnî Şii İttifakı” isimli eser ise Osmanlı-İnan ilişkilerini bir bütün halinde anlamaya ve Nadir Şah’ın bu süreçteki konumunu belirlemeye yardımcı olacak niteliktedir. Ortaya konan çalışma ise meseleye farklı bir bakış açısı katarak Osmanlı-Nadir Şah arasında gerçekleşen mezhep görüşmelerinin günümüze yansımalarını da irdeleyerek tarihi sürece bir bütünlük katmaya

³⁸ Kübra Okumuş - Münevver Subaşı, “Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/21 (2017), s. 419-426.

³⁹ Daha detaylı bilgi için bkz: Juliet Corbin - Anselm Strauss, *Basic of Qualitative Research: Grounded Theory Producers and Techniques* (Newbury Park: CA: Sage, 1990).

⁴⁰ Sema Dökme - Yağar Fedayi, “Niteliksel Araştırmaların Planlanması: Araştırma Soruları, Örneklem Seçimi, Geçerlik ve Güvenirlik”, *Gazi Sağlık Bilimleri Dergisi* 3/3 (2018), s. 7-8.

⁴¹ Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, s. 90-91.

çalışmaktadır. Caferi âlimler Muhammed Hüseyin Burûcirdî, Seyyid Şerefeddin, Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ, A'yânü'ş-Şî'a müellifi Muhsin el-Emîn ve Sünnî âlimler Abdülmecîd Selîm, Mahmûd Şeltût, Hasan el-Bennâ, ve Muhammed Ebû Zehre süreç içerisinde bu meseleyi tartışmaya açmış ve özellikle Nadir Şah sonrası gelişen usulü Caferiliğin mezhep anlayışının Sünnî mezheplere yakınlığına dikkat çekmişlerdir. Çalışmanın sonunda bütün bu görüşlere değinilerek geleceğe ilişkin bir perspektif sunulmaya çalışılacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

CAFERİLİK

1.1. Ortaya Çıkışı

Caferi mezhebini bütün yönleri ile ele almadan önce Şiilik kavramına açıklık getirmek faydalı olacaktır. Dilimize Arapçadan (Şia) geçen Şiilik Kur'an'da muhtelif ayetlerde zikredilmektedir ve “fırka, taraftar ya da yardımcı” anlamlarına gelmektedir.⁴² Şiilik mezhebin ortaya çıkmasının temelinde Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında halifelğe Hz. Ali ve Ehl-i Beytinin daha layık olduğu düşüncesi yatmaktadır.⁴³ 10 Ekim 680 tarihinde cereyan eden Kerbela Vakası'nda Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi Şiilik kavramına siyasi bir boyut kazandırmış ve Emevilere karşı girişilen harekâtın adı olmuştur.⁴⁴ Bu tarihin gelecekte şekillenecek Şiilik mezhebinin işaret fişeği olduğu söylenebilir. Ancak bir kısım kaynaklar Şiiliğin başlangıç noktasının çok daha eskilere gittiğini iddia etmektedir.

Örneğin; bir kısım araştırmacılar Şiiliğin başlangıcını Hz. Peygamber'in sağlığına kadar götürerek, Hz. Ali'nin üstünlüğünün Hz. Peygamber tarafından da tasdik edilerek Hz. Ali Şiiliğinin oluşturulduğunu iddia etmektedirler.⁴⁵ Bu iddia bir kısım araştırmacılar tarafından reddedilirken,⁴⁶ bir kısım araştırmacılara göre ise Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında halifelik iddiası ile ortaya çıkmıştır.⁴⁷ Bir kısım araştırmacılar Hz. Ali'nin geç de olsa Hz. Ebû Bekir'e biat ettiğini söyleyerek bu

⁴² Mustafa Öz, “Şia”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), s. 121-123.

⁴³ Ebû Nuaym Ahmed b Abdullah b İshak İsfahani Ebû Nuaym İsfahani, *Kitâbü'l-İmâme ve'r-Reddü ale'r Râfıza* (Medine: Mektebetü'l Ulum ve'l Hikem, 1994), s. 262, 263.

⁴⁴ Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), s. 289.

⁴⁵ Kummi Nevbahti, *Şii Fırkalar: Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak Fıraku's-Şia, Şii Fırkalar*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), s. 217; Ayetullah Kaşif'ül Gıta, *Caferi Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Zaman Yayınları, 1979), s. 22-32; Nevin A Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), s. 214; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), s. 116.

⁴⁶ M. Ziyauddin Rayyıs, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi* (İstanbul: Nehir Yayıncılık, 1990), s. 64.

⁴⁷ Bernard Lewis, *The Origins Of Isma'ilism A Study* (Cambridge: Karachi University, 1940), s. 266.

iddiaya reddederken,⁴⁸ yine bir kısım araştırmacılar tarafından Hz. Osman döneminde ortaya çıktığı belirtilmektedir.⁴⁹ Araştırmacılarından bazıları bu dönemde yaşananların esasında Abdullah b. Sebe tarafından Hz. Osman'a karşı yapılan bir kışkırtma hareketi olduğu ve onun şehadetini beraberinde getirdiğini savunmaktadır.⁵⁰ Hz. Osman'ın şehit edilmesi sonrasında Hz. Ali'nin halife olmasını Şiiliğin başlangıcı olarak sayan araştırmacılara göre o dönem meydana gelene siyasi çekişmeler sonrası biri Ali Şiası diğeri Muaviye Şiası olmak üzere iki fırka meydana gelmiştir.⁵¹ Bu döneme damga vuran bir diğerk olaylar zincirinin Hz. Aişe öncülüğünde genellikle Hz. Ali'nin hilâfetine karşı girişilen eylemler olduğu gözlemlenmektedir.⁵² Nitekim bu çekişme Cemel ve Sıffin Vakalarının da meydana gelmesine sebep olmuştur ve bir kısım araştırmacılara göre Şiilik bu vakalardan sonra başlamıştır.⁵³ Sonrasında hem Muaviye'ye hem de Hz. Ali'nin halifelliğini tanımayarak baş kaldırılan Haricilere karşı mücadele veren Ali taraftarları Şîatu'l-Ûlâ olarak anılmaya başlamıştır. Ancak bu dönem Şiiliğinin daha çok siyasi bir anlam taşıdığı ve dini bir anlam yüklenemeyeceği belirtilmektedir.⁵⁴ Şiiliğinin ortaya çıkış tarihine ilişkin bir diğerk iddia ise Hz. Ali'nin şehit edilmesidir.⁵⁵ Hz. Peygamber zamanından Hz. Ali'nin şehadetine kadar geçen dönem içerisinde meydana gelene gelişmeler Şiiliğinin ortaya çıkış sürecinin bir parçası olarak değerlendirilmekte ve bir kütleleşme hareketi olarak tanımlanmaktadır.⁵⁶ Fığlalı Hz. Ali'nin şehit edilmesine kadar geçen bu sürecin Şiiliğinin bir mezhep olarak ortaya çıkışını tam olarak aksettirmediğini belirtmektedir.⁵⁷ Yakın zaman araştırmacılarının Şiiliğinin ortaya çıkış tarihi üzerinde hem fikir olduğu tarih ve olay Hz. Hüseyin'in şehit edilmesidir. Bu hunharca katliam bir katalizör etkisi yaratmıştır ve oluşum sürecinin hızlandırmıştır. Şiiliğinin başlangıç noktası olarak da Hz. Hüseyin'in intikamını almak üzere kurulan

⁴⁸ Ahmed b. Ebi Yakub Ya'kubi, *Tarihu'l-Yakubi* (Beyrut: Daru Sadır, 2010), s. 124.

⁴⁹ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberi, *Tarih'i Taberi Tercümesi* (Konya: Can Kitabevi, 1979), s. 98.

⁵⁰ Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdullah bin Sebe", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), s. 133-134.

⁵¹ Julius Wellhausen, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996), s. 89; Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi, İktisadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Abdulkadir Şener (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2011), s. 54.

⁵² Ya'kubi, *Tarihu'l-Yakubi*, s. 24.

⁵³ İbnun Nedim, *el Fihrist* (Beyrut: G. Flügel, 1964), s. 175; Abdullah Feyyaz, *Tarihu'l İmâmiyye ve Eslafihim Mine's Şîa* (Beyrut: Matbaatu Es'ad, 1970), s. 42-43.

⁵⁴ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Nesriyat, 2019), s. 120-121.

⁵⁵ Taha Hüseyin, *el Fitnet'ül Kübra: Ali ve Benahu* (Kahire, 1966), s. 23.

⁵⁶ Kamil Mustafa eş-Şeybi, *es-Sılatü Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü'* (Kahire: Darü'l-Maarif bi-Mısır, 1969), s. 23.

⁵⁷ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 290.

“Tevvabün” hareketi kabul görmektedir.⁵⁸ Çünkü bu tarihe kadar toplumu oluşturan bireyler sadece Müslüman olarak anılmaktaydı. Vasiyet ve imâmet fikirlerinin oluşması ilk bu olaydan sonra başlamıştır.⁵⁹ Nitekim tevvabün hareketi hezimete uğramış ama bu dönemde bugün ki Caferilik fikrinin esaslarından birini de oluşturan mehdîlik, gâib imam, ric’at ve bedâ gibi fikirler bu dönemde teşekkül etmiştir. Bu fikirlere öncülük eden ise El Muhtar bin Ebi Ubeyd es-Sakafi olmuştur. Hz. Ali’nin Fatıma’dan olmayan oğlu Muhammet bin el-Hanefiye’yi mehdî ve imam ilan etmiştir. Hz. Ali’nin Fatıma’dan olan oğlu Ali ise tartışmalardan uzak kalmayı yeğlemiş ve Emevi Halifesi Yezid’in izni ile Medine’ye dönmüş ve kendini ibadete vermiştir. Bu hareketinden dolayı da kendisine “abidlerin süsü” anlamında “Zeynelabidin” denmiştir. Sonrasında Emevilere karşı ilk isyan Zenelabidin’in oğlu Zeyd tarafından gerçekleşmiştir. Bu isyan başarısızlık ile sonuçlansa da Zeydilik fırkasının temelleri atılmıştır. Bu ayrışmanın temelinde Zeydilerin imâmetin Caferilik mezhebinde iddia edildiği gibi vasiyet yoluyla değil, vasıfları itibariyle ortaya çıktığına inanmaları ve Hz. Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer’i gerçek halife olarak kabul etmeleri yatmaktadır.⁶⁰ Şiilik cephesinde ikinci firkalaşma Ca’fer es-Sâdık’ın ölümünden sonra yaşanmıştır. Küçük oğlu Musa el-Kazım’ın imâmetini kabul etmeyerek büyük oğlu İsmail’i kabul etmişler ve İsmailiyye fırkası teşekkül etmiştir.⁶¹

Caferilik bir mezhep adı olarak Nadir Şah döneminde ayrı bir anlam kazansa da İmamilik ya da diğer adıyla On İki İmamcılık (İmâmiyye, İsnâaşeriyye) mezhebinin kendisidir. Dolayısıyla Caferilik Mezhebinin tarihi aynı zamanda İmamilik mezhebinin de tarihi anlamına gelmektedir. Bu mezhep anlayışının temelinde imâmet vardır ve bu imamlar Hz. Muhammed’in ölümünden sonra onun tayini ve vasiyeti üzerine gelecek olan ilim ve ismet sahipleri Hz. Ali, oğulları ve torunları şeklindedir.⁶² Caferilerin iddiasına göre de bu tayin ve vasiyet Veda Haccı’ndan dönerken Gadir-i Humm denen mevkide gerçekleşmiştir.⁶³ Hicretin 10. senesinde (17 Mart 632) meydana gelen bu hadiseye göre Mâide (5) suresinin 67. Ayeti nazil olmuş ve Hz. Peygamber’e “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O’nun mesajını

⁵⁸ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 20-21.

⁵⁹ Ali Sami en-Neşşar, *Neşet’üt Teşeyyu* (Kahire, 1969), s. 20-21.

⁶⁰ Momen, “Shi’i Islam in the Medieval Period AD 1000–1500”, s. 37-39.

⁶¹ eş-Şeybi, *es-Sılatü Beyne’t-Tasavvuf ve’t-Teşeyyü*, s. 23; Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 291.

⁶² Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 316.

⁶³ Ethem Ruhi Fığlalı, *İmamiyye Şiası (Caferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984); Fığlalı, *İmamiyye Şiası (Caferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*, s. 7.

iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.” Emri ilahisi iletilmiştir. Sonrasında da Hz. Peygamber beraberindeki herkesi toplayarak gelen ayeti tebliğ etmiştir. Ardından da birçok Ehli Sünnet muhaddisinin de⁶⁴ naklettiğine göre “Size paha biçilmez iki şey bırakıyorum: Allah’ın kitabını ve Ehl-i beytimi... Benden sonra bunlara sarılırsanız asla sapıklığa düşmezsiniz.” şeklinde bir konuşma yapmıştır. Konuşmasını tamamladıktan sonra da sağ tarafına aldığı Hz. Ali’nin kolunu kaldırarak “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!” demiştir. Sünnî ya da Şii her iki tarafından doğruladığı bu hadisede geçen Mevlâ kelimesine Sünnî tarafı sadece bir dost nazarı ile bakarken bazı muhaddislerin⁶⁵ naklettiğine göre Yemen Seferi’ndeki ganimetlerin paylaşımı esnasında Hz. Ali ile diğerleri arasında yaşanan küskünlüğü gidermek için yapılmış bir konuşmadır.⁶⁶ Bazı araştırmacılar ise Gadir-i Humm hadisesini nakledenler arasında İbn İshak, İbn Hişam, Vakidi, Buhari ve Taberi gibi muteber isimlerin olmamasını böyle bir hadisenin hiç gerçekleşmemiş, gerçekleşmiş olsa dahi Şiiler tarafından ciddi anlamda istismar edilmiş olabileceği yorumunu yapmaktadır.⁶⁷

Nitekim Şiiler, Gadir-i Humm meselesine imâmetve hilâfet gibi anlamlar katmışlar ve farklı nakletmişlerdir. Bir kısım araştırmacıların iddia ettiğine göre Hz. Peygamber anılan yerde “Ali benim vasım, kardeşim ve benden sonraki halifemdir. Onun sözlerini dinleyiniz ve ona itaat ediniz.” şeklinde bir konuşma yapmıştır.⁶⁸ Söz konusu iddialar Hz. Âişe’ye sorulduğunda “Tuhaf şey, Resûlullah Ali’ye ne zaman vasiyet etmiş?” şeklinde reaksiyon gösterdiği nakledilmektedir.⁶⁹ Buradan da anlaşıldığı üzere Caferilik Mezhebi’nin iddia ettiği meselelerin Hz. Peygamber’in vefatından hemen sonra tartışmaya başlandığı çok açıktır.

⁶⁴ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre. el-Câmi’u’s-sahîh Tirmizî, *Sünenü’l Tirmizî* (Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâb el-Halebî, ts.), s. 20; İbn Kuteybe, *Te’vîlü Muhtelifi’l Hadîs* (Kahire: M. Zührî en Neccâr, 1966), s. 42; İbnü’l Esîr - Tâhir Ahmed ez Zâvî, *en Nihâye fî Garîbi’l Hadîs ve’l Eser I-V*, ed. Mahmûd Muhammed et Tanâhî (Kahire: el Mektebetü’l İslâmiyye, 1963), s. 228; İbn Hamza El-Hüseynî, *el-Beyân ve’t-ta’rîf* (Halep, 1329), s. 230.

⁶⁵ Tirmizî, *Sünenü’l Tirmizî*; *Te’vîlü Muhtelifi’l Hadîs*, s. 20; ez Zâvî, *en Nihâye fî Garîbi’l Hadîs ve’l Eser I-V*, s. 42; ez Zâvî, *en Nihâye fî Garîbi’l Hadîs ve’l Eser I-V*, s. 228.

⁶⁶ Ethem Ruhi Fırlalı, “Gadir-i Hum”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), s. 279-280.

⁶⁷ Adnan Demircan, *Hz. Ali’nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), s. 16-17.

⁶⁸ Ali el Kârî, *el Esrârü’l Merfû’a fi’l Ahbârü’l Mevzû’a* (Beyrut, 1986), s. 433; İbrahim el Musevi ez Zencani, *Akaidü’l İmamiyyeti’l İsnaaşeriryeye* (Beyrut, 1973), s. 90.

⁶⁹ Buhârî, *el Câmi’u’s Sahih I-VIII*. (İstanbul: Hacı Zihni Efendi, 1315); Müslim b. el Haccac, *Sahihu Müslim*, çev. Mehmet Sofuoğlu (İstanbul, 1970), s. 19.

Ancak Hz. Peygamber'in Caferilik imamları hakkındaki vasiyetlerine ilişkin iddialar Hz. Ali ile sınırlı kalmamıştır. İddia edildiğine göre Hz. Peygamber "Hz. Ali, kardeşim, varisim, vasiyim, benden sonra da her inananın velisidir; sonra oğlu Hasan, sonra Hz. Hüseyin, sonra da Hz. Hüseyin evladından dokuz kişidir; Kur'an onlardır, onlar Kur'anla; onlar havuz kıyısında bana ulaşınca dek birbirlerinden ayrılmazlar" şeklinde buyurmuştur.⁷⁰ Başka bir Hadis'de de İslam dininin on iki halifeye kadar aziz kalacağı nakledilmiştir.⁷¹ Ancak İslam âlimleri bu meselenin imâmet ile aynı çerçevede değerlendirilemeyeceği vurgulanmaktadır.⁷²

1.2. Gelişimi

Caferilik mezhebinin ortaya çıkışına ilişkin tezlere yukarıda yer verilmişti. Caferilik mezhebinin gelişiminin hem siyasi olarak hem de fihhi olarak çeşitli evrelere ayrıldığını söylemek mümkündür. Caferilik mezhebinin siyasi gelişimini yedi başlık altında toplayabiliriz. Her dönemde yaşanan siyasî gelişmelere paralel olarak fikhî gelişmelerin de yaşandığı görülmektedir.

1.2.1. İmamlar Dönemi: Mezhep Öncüsü Ca'fer es-Sadık

On iki imam anlayışına dayanan Caferilik mezhebinin birinci evresi, geleceği vasiyet edilen on iki imamın zuhur etmesidir. Şiiler tarafından imâmete layık görülen on iki imam şu şekilde sıralanmaktadır.⁷³

1. Ali b. Ebi Talib,
2. Hasan b. Ali,
3. Hüseyin b. Ali,
4. Ali b. Hüseyin (Zeynelabidin),
5. Mahammed el-Bakır b. Zeynelabidin,
6. Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed,
7. Musa el-Kazım b. Cafer,
8. Ali Rıza b. Musa,
9. Muhammed el-Taki b. Ali,
10. Ali en-Naki b. Muhammed,

⁷⁰ Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1969), s. 46.

⁷¹ el Haccac, *Sahihu Müslim*, s. 9-10.

⁷² Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 318.

⁷³ Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017, s. 162-164.

11. Hasan el-Askeri b. Ali,

12. Muhammed el-Mehdî b. Hasan.

Bu on iki imam arasında İmâmiyye fırkasında altıncı imam olan Ca'fer es-Sâdık'ın ayrı bir yeri vardır. Çünkü İmâmiyye fırkasının temelleri onun fikhına nispet edilmektedir. Ca'fer es-Sâdık'ın babası Muhammed el-Bâkır tarafından vasî ve kaim kılınmıştır.⁷⁴ Caferi mezhebi de adını ondan almaktadır ve onların inancına göre her türlü gizli uhrevi ve dünyevi ilmi hazidir; Zebûra, Tevrata, İncile, İbrâhim'in suhufuna ve Hz. Fâtıma'nın mushafına sahiptir; geçmiş ve gelecekteki bilgi ve haberleri ihtiva eden cefr ilmine vâkıftır.⁷⁵ Ca'fer es-Sâdık'ın fıkhıtaüstün bilgiye sahip olduğu konusunda hem Sünnî hem de Şii âlimler hem fikirdir. Fıkıh ilmindeki üstünlüğünü İmam-ı Azam Ebu Hanife ile 40 sorudan oluşan münazarada ortaya koyduğu âlimlerce de kabul görmektedir.⁷⁶ Ancak sorun bir kısım Şii âlimler tarafından Ca'fer es-Sâdık meziyetleri itibari ile Hz. Ali'den ve Hz. Peygamber'den üstün tutulması ve ilahi bir varlık olarak görülmesidir.⁷⁷ Ancak tarihi belgelerden ve anlatımlardan anlaşıldığı üzere Ca'fer es-Sâdık'ın kendisi siyasi bir dava gütmemiş ve sonrası İmâmiyyemezhep liderlerinin yaptığı gibi her hangi bir bağış vb. şeyler de toplamamıştır. Dönemin Halifesi El-Mansur ile bu mesele yüzünden giriştiği münazara gerçeği gözler önüne sermektedir.⁷⁸ İmâmiyye nazarında bütün imamlar masumdur, söz ve davranışları da uyulması gereken birer sünnettir. Bu anlayışa bağlı olarak zengin bir rivayet malzemesi toplanmış ve anılan dönemde yalnızca rivayetlere dayalı bir fıkıh meşruiyeti kabul görmüştür ki bu fikhî gelişmenin de birinci dönemini temsil etmektedir.⁷⁹ Ancak Ca'fer es-Sâdık'ın hayatı boyunca Ahbarî fikhın yanı sıra akla önem verdiği, nassların ve rivayetlerin önemli olduğunu ancak aklın bu anlayışın dışına tutulamayacağını dile getirdiği ve aşırılıkların önüne geçmeye çalıştığı görülmektedir.⁸⁰ Ca'fer es-Sâdık'ın Kitâbû't-Tevhîd adlı eseri bu çerçevede temel kaynak niteliğindedir ve onun İslam dini hakkındaki düşüncelerini anlamamıza yardımcı olmaktadır.⁸¹

⁷⁴ Tabersî - A. Ekber el Gaffârî, *İ'lâmü'l Verâ bi'a'lâmi'l Hüda* (Beirut, 1979), s. 266-285.

⁷⁵ Küleynî, *el Usûl Mine'l Kâfi* (Beirut: Ali Ekber el-Gaffârî, 1401), s. 223-227.

⁷⁶ Zehra, *İslâm'da Siyasi, İktisadi ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, s. 404.

⁷⁷ Nevbahtî, *Şii Fırkalar: Kitabu'l-Makalat ve'l-Firak Fıraku's-Şia, Şii Fırkalar*, s. 37-41.

⁷⁸ Seyyid Muhammed Hüseyin el-Muzaffer, *Kitab es-Sadık*, ts, s. 118.

⁷⁹ Hayreddin Karaman, "Caferiyye", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), s. 4-10.

⁸⁰ Mehmet Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca 'fer es-Sadık'ın Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), s. 70.

⁸¹ Daha detaylı bilgi için bkz: Atalan, *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca 'fer es-Sadık'ın Yeri*.

1.2.2. Küçük Gaybet Dönemi: Temel Eserlerin Ortaya Çıkması

Hasan el-Askeri oğlu Muhammed doğduktan sonra onu yakınlarına göstermiş ve kendisinin Allah'ın hücceti ve ümmetin imamı olduğunu belirtmiştir. İnanışa göre Muhammed b. Hasan, babası Hasan el-Askerî'nin vefatından (1 Ocak 874) sonra evlerindeki mahzene girmiş ve o günden sonra da bir daha görünmemiştir. Sâmerâ'da bulunan ve İmam Ali el-Hâdî ile Hasan el-Askerî'ye ait olan türbelerinin yanındaki caminin altında bulunan mağaranın hücrelerinin sonuncusu bir kapı ile ayrılmış ve adına "Bâbülgaybe" denilmiştir. Bu kapı Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın emriyle (1209) inşa ettirilmiştir. Bu kapı "Hücretülgaybe" denilen odaya açılmaktadır ve odanın köşesinde bulunan Bi'rülgaybe isimli bir mahzende son imam olan Muhammed el-Mehdî gizlenmiştir. Sahibu'z Zaman, el-Kaaim, el-Huccet, el-Muntazar, el-Mehdî gibi ünvanları haizdir. Hayattadır ve kıyametten hemen önce zuhur ederek dünyayı kurtaracaktır.⁸² 940 senesine kadar devam eden döneme gaybet-i suğra (küçük gizlilik) denmiştir ki bu on iki imamın teşekkülü sonrası Caferilik mezhebinin gelişiminin ikinci evresini oluşturmaktadır. Bu dönem 12. İmamın doğumu ile başlamıştır ve dördüncü sefirin ölümüne kadar devam etmiştir.⁸³ Bu zamana kadar daha önceki dönemlerde İmâmiyye mezhebi fikrinin ortaya çıktığı kabul görmemektedir. Bu küçük gizlilik dönemi sonrasında bazı fırkaların kendilerini on iki imam fırkası olarak tanımladıkları nakledilmektedir.⁸⁴

Caferi inanişına göre küçük gizlenme zamanında kaybolan imam halk ile elçileri vasıtasıyla görüşmüştür. Bu dönemde Caferiliğe imamlık eden dört elçiden bahsedilmektedir: Ebu Amr Osman b. Said, Ebu Cafer Muhammed b. Osman, İbn Rûh en-Nevbahtî ve Ali b. Muhammed.⁸⁵ Bunlar imamdan aldıkları yazılı emirleri, tavsiyeleri ya da telkinleri halka iletirken diğer taraftan da cemaatten humus ve vergi toplamışlardır. Bu elçilerden birincisi Ebû Amr Osman b. Saîd'in elçiliği bizzat on birinci imam Askerî tarafından belirlenmiş ve cemaatten kendisine itaat etmesi istenmişti. Kendinden sonra gelen elçi Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman ilk sefirin oğluydu. Gâib imamdan mektup aldığı iddia edilmiş ve sefir olduğuna delil gösterilmişti. İkinci sefir kendisinden sonra geleni bizzat kendisi tayin etmişti ve üçüncü sefir İbn Rûh en-Nevbahtî döneminde cemaat büyük gelişme göstermiştir. Üçüncü

⁸² Mustafa Öz, *İmamiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdi İnanç* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995), s. 33.

⁸³ Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatları* s. 528.

⁸⁴ Momen, "Shi'i Islam in the Medieval Period AD 1000-1500", s. 47.

⁸⁵ Fığlalı, *İmamiyye Şiası (Caferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*, s. 174-179.

elçide kendisinden sonra geleni tayin etmiştir. Dördüncü elçi döneminde de cemaat gâib imamın gelmesini heyecanla beklemiş ancak gelmemiştir. Son elçi Ali b. Muhammet Talak suresinin (65) üçüncü ayetine atfen “Allah emrini yerine getirir” diyerek bu elçilik meselesini noktalamıştır.⁸⁶ Küçük gaybet döneminin en mühim âlimi Küleyni’dir. Küleynî imamlardan gelen haberlere dayanan Şii doktrin in oluşmasında ve taraftarlarınca benimsenmesinde önemli bir katkısı olmuştur. Gâib olan imamın yakında döneceği ve bütün sorunları çözeceğine dair kendince o kadar güçlü tezler ortaya koymuştur ki İmâmiyye bünyesinde kelâm, fıkıh ve akla dayanan diğer ilimlere karşı bir muhalefet anlayışı geliştirmiştir. Küleyni sadece imamlardan gelen haberleri toplamamış aynı zaman da İmâmiyye fırkasının esas kabul ettiği ve mezhebe kaynak vazifesi gören kütübü erba olan hadis kitaplarının ilkin i (el Kafi) yazmıştır. Binlerce hadis toplayan Küleyni Şia’nın Buharisi konumundadır.⁸⁷ Kafi isimli bu eser incelendiğinde Hz. Ali’nin Allah katındaki kutsanmasına sık sık yer verildiği gibi Cefr ilmini haiz Cafer-i Sadık’a da ayrı bir yer ayrılmaktadır. Hatta Ca’fer es-Sâdik’ın da Cefr ilmine sahip oluşu, Gâib İmam konusunu önceden bildirdiği, Gâib İmam’ın gelişinin gecikeceği gibi konuları önceden haber verdiği belirtilmektedir. Bu tür rivayetlerin Küheyni ile başlaması özellikle Sünnî âlimlerde meseleye bakış açısında sürekli bir şüphe oluşturmuştur.⁸⁸

Kütüb-i erbanın ikincisi olan Men lâ yaḥḍuruhü’l-faḳîh de yine bu dönemde Şeyh Saduk tarafından kaleme alınmıştır.⁸⁹ Bütün bu karakteristik özelliği ile bu dönem İmâmiyye Fıkhının ikinci dönemini oluşturmaktadır ve rivayet fıkhı hâkimdir. Ancak bu dönemin sonlarına doğru İbn Ebû Ukayl el-Hazzâ’ ve İbnü’l-Cüneyd el-İskâfi gibi İmâmiyye âlimleri fıkhın hadisten ayrılması gerektiğini, aklın ve yorumun saf dışı edilemeyeceğini vurgulayarak sonraki dönemlerde İmâmiyye fırkasında gelişecek olan fıkıh ilminin önünü açmışlardır.⁹⁰

1.2.3. Büyük Gaybetin Başlaması: Caferilik Doktrin inin Yazılması

Son elçinin ölümünden sonra da gaybeti kübra (büyük gizlilik) başlamıştır ki (941) Caferilik mezhebinin gelişiminin üçüncü evresini oluşturmaktadır. Son elçi

⁸⁶ Fıḡlalı, “İsnaaşeriyye”, s. 149-153.

⁸⁷ Mustafa Öz, “Küleyni”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), s. 538-539.

⁸⁸ Zehra, *İslâm’da Siyasi, İktisadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 408-410.

⁸⁹ Mustafa Öz, “Şeyh Saduk”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), s. 345-348.

⁹⁰ Karaman, “Caferiyye”, s. 4-10.

giderken nasıl hareket etmeleri gerektiğini son İmamın “Ortaya çıkan olaylara gelince, bu hususlarda hadislerimizi rivayet edenlere başvurun; çünkü onlar benim sizler üzerinizdeki hüccetimidir ve ben de Allah’ın hüccetiyim” şeklinde tevkii ile ifade etmiştir.⁹¹ Bu tavsiye üzerine Caferilik mezhebinde özellikle beşinci ve altıncı imamlar olan Muhammed el-Bakır ve Ca’fer es-Sâdık’tan geldiği aktarılan görüşler benimsenmiştir.⁹² Caferi inancına göre büyük gizlenme hala devam etmektedir. Tarihi süreç içerisinde üçüncü evrenin de zaman zaman farklı yönler evirildiği görülmektedir. Fığlalı, Caferilik mezhebinin büyük gizlenmenin başladığı andan Safevî dönemine kadar çok mühim bir gelişme kaydedemediğini belirtmektedir.⁹³ Ancak bu dönemde gösterilen en büyük gelişme farklı fırkalara ayrılan Caferiliğin yavaş yavaş homojen bir yapıya bürünmesi ve 9. yüzyıldan itibaren daha çok fırka İsnâaşeriyye (el-İmâmiyyetü’l-İsnâaşeriyye) olarak anılmasıdır.⁹⁴

Büyük gizlilik dönemi başladığından itibaren İmâmiyye dolayısıyla Caferilik mezhebinin üzerinde en etken faktör hânedanlar olmuştur ki bu çalışmada daha çok Afşarlar dönemine odaklanılmaktadır. İmâmiyye mezhebi üzerinde ilk etki bırakan hânedan Büveyhîler (932-1062) olmuştur.⁹⁵ Sâsânî Hükümdarlarından Behrâm-ı Gür’un soyundan geldiğine inanılan Büveyhîler ve tebası Deylemliler önceleri Mecûsî ve putperest bir kavimken 10. yüzyılın başında İmam Ali Zeynelâbidîn’in dördüncü nesilden torunu ve Taberistan, Deylem ile Gîlân’da hüküm süren bir devlet olan Zeydilerin (864-1526) de hükümdarı olan Hasan el-Utrûş’un gayretleriyle Müslüman olmuş ve Şiiliği benimsemişlerdir. Hasan el-Utrûş o dönem hem Zeydiler hem de İmâmiyye mezhebine inananlar tarafından imam kabul edilmiştir.⁹⁶ Büveyhi Hânedana Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey son vermiştir.⁹⁷ Büveyhîler döneminde İmâmiyye fırkası önemli gelişmeler kaydetmiştir. İmâmiyye fırkasının temelini oluşturan akîde ilk kez bu dönemde serbestçe yazılmış ve yayılmıştır. Yine İmâmiyye fırkasının kendince muteber saydığı hadislerin yanı sıra itikad ve muâmelâta dair eserler de bu dönemde yazılmıştır. İmâmiyye fırkasının önemli şahsiyetlerinden İmâmiyye kelam ve fikhının temellerini atan, Mehdî’nin çıkışına hazırlık yapılması tarzındaki Usûlî anlayışın başlatıcısı olan

⁹¹ Muhammed Bakır es-Sadr, *Lemhatun Fıkhıyyetun Tehhidiyye*, Necef, 1399, s. 32.

⁹² Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 318.

⁹³ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 323.

⁹⁴ Şerîf el-Murtazâ, *el Fusûlü’l Muhtâre* (Necef, 1360), s. 111.

⁹⁵ Fığlalı, “İsnâaşeriyye”, s. 149-153.

⁹⁶ İsa Doğan, “Hasan el-Utrûş”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 356-358.

⁹⁷ Erdoğan Merçil, “Büveyhîler”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), s. 496-500.

Şeyh Müfid,⁹⁸ gaybet ve imâmet konularını işleyen Şerîf el-Murtazâ,⁹⁹ Hz. Ali tarafından okunan hutbeleri ve söylenen özlü sözleri Nehcü'l-belâğa adlı eserde toplayan Şerîf er-Radî¹⁰⁰ ve el-Kâfi fi'l-fıkh'ın yazarı Ebü's-Salâh el-Halebî¹⁰¹ bu dönemde yaşamışlardır. Caferi mezhebinin fikhî gelişimine farklı bir yön kazandıran, bir önceki döneme damgasını vuran hadisçilerin ve rivayet fıkıhçıların etkisini ortadan kaldıran bu âlimlerin yaşadığı döneme aynı zaman da Caferi fikhının üçüncü dönemi yani kelamcılar dönemi de denmektedir. Bu âlimlerin talebeleri de kendilerini kelamcı ya da usulcü olarak tanımlamışlardır. Şeyh Müfid'in kaleme aldığı et-Tezkire bi-uşûli'l-fıkh ilk fıkıh kitabıdır. Öğrencisi Şerîf el-Murtazâ yazılan bu eserin her ihtiyaca cevap vermediğini fark ederek ez-Zerî'a fi 'ilmi uşûli's-şerî'a isimli kitabı yazmıştır.¹⁰² Büveyhilerin Şii İslamı kullanarak İran'ı ve Bağdat'ı da içine alan bir devlet kurma çabası içerisinde oldukları ancak başarılı olamadıkları aşikârdır. Ancak özellikle İmâmiyye Şiiliğinin bu dönemde siyasi olarak belirli bir başarı elde ettiği söylenebilir. Bütün elde edilen kazanımlara rağmen Şiilik Müslüman halklar arasında geniş bir kabul görmemiştir. Kum ve Necef'in bir kısmı Kâşân, Rey, Nîşâbur ve Sebzevâr bölgeleri dışında İran, Horasan, Şîraz, İsfahan, Kuzey Irak ve Azerbaycan Sünnî kalmaya devam etmiştir. Ancak bu dönemde Bağdat'da Şiiliği benimseyenlerin oranı yarıya ulaşmıştır. Yine Mısır halkı da Şii Fâtımî idaresine rağmen Sünnî akideye bağlı kalmıştır. İmâmiyye fırkası tarafından bugün hala canlı tutulan Kerbela Matemi uygulaması Büveyhî Hükümdarı Muizzüddeve tarafından 962 ya da 963 yılında Bağdat'ta başlatılmıştır. Yine Gadîr-i Hum olayının gerçekleştiği 18 Zilhicce gününün de bayram kabul edilmesi bu döneme (964) denk gelmektedir. Büyük imamlar için türbe inşa ve ziyaret gelenekleri de bu dönemde başlatılmıştır.¹⁰³ Hakyemez, bu gelişmeleri İmâmiyye mezhebinin muhataplığının kültürel ve toplumsal inşasında önemli rolüne dikkat çekmektedir.¹⁰⁴

Büveyhi Hânedanı'nın son bulması sonrasında onların hâkimiyet alanlarının Sünnî inancıya sahip Türk Hânedanlar tarafından ele geçirildiği görülmektedir.

⁹⁸ Avni İlhan, "Şeyh Müfit", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), s. 502-503.

⁹⁹ Mustafa Öz, "Şerif el Murtaza", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), s. 586-588.

¹⁰⁰ Mustafa Özel, "Şerif er-Radi", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), s. 4-5.

¹⁰¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebü's-Salâh el-Halebî", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), s. 339-340.

¹⁰² Karaman, "Caferiyye", s. 4-10.

¹⁰³ Fıglalı, "İsnaaşeriyye", s. 149-153.

¹⁰⁴ Hakyemez, *Osmanlı İnanışları ve Sünnî Şii İttifakı*, s. 16-17.

Fıġlalı'nın belirttiği İmâmiyye Fırkasının gelişme gösteremediği dönem de aslında Safevî Hânedanına kadar devam eden bu dönemdir. Büveyhi dönemi ile paralel olan Gazneliler dönemine çalışmanın başında yer verilmişti. Büveyhiler döneminde İmâmiyye fırkasının siyasi başarı göstermesinde Gazneliler dönemindeki toplumsal barışın da etkisi olmuş olabilir. Çünkü Gazneliler'de hangi mezhepten olursa olsun sanatçılar ve bilim adamları saygı görmüşlerdir. Örneğin Sultan Mahmut başta Biruni olmak üzere çeşitli mezheplere mensup birçok sanatçı ve bilim adamını sarayında ağırlamaya çalışmıştır. Tarih ilminin de önemli mesafe kaydettiği Gaznelilerde dönemin tarihçilerinin aktarımlarından toplumun sosyo kültürel yapısı ve mezhepler arası bir çekişme olup olmadığını anlamak oldukça kolaydır. Örneğin dönemin ünlü şairlerinden Firdevsi'nin Şii olmasına rağmen ünlü eseri Şehname'sinde dört büyük halifenin hepsini övmesi ve İranlı halklar ile Turanlı halkların kardeş halklar olduğunu vurgulaması¹⁰⁵ dönem içerisinde İran toprakları içerisinde yaşayan halkların ve yöneticilerinin bir mezhep çatışması içerisinde girmediklerini ve Şia dünyasında bir dönem hâkim olan ilk üç halife düşmanlığının çok eskilere dayanmadığını göstermektedir. Ancak bu örnek Şii ve Sünnî ayrımının İran topraklarında hiç olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü tarihçiler gövde gösterisine dönüşen Gadir-i Hum bayramlarının birçok defa Sünnîler ve Şiiler arasında şiddetli çatışmalara sahne olduğunu nakletmektedir.¹⁰⁶

1.2.4. Selçuklular Dönemi: Gizlenme

Gazneliler döneminde İmâmiyye Fırkasına gösterilen aynı müsamahanın Selçuklular tarafından gösterilmediği ve taraflar arasında büyük çatışmalar çıktığı görülmektedir. Bağdat'ın Selçuklular tarafından 1055 senesinde ele geçirilmesinden Vezir Nizâmülmülk'ün öldürüldüğü 1092 senesine kadar geçen dönem Şiiler için sıkıntılı geçmiş ve yer yer ciddi takıbatlara uğramışlardır. Camilerde Şiilik kötülenmiş ve aşağılanmıştır. Ortaya çıkan bu sert tutum ve çatışmalar İmâmiyye fırkasının önemli âlimlerinden Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin de Necef'e kaçmasına sebep olmuş ve Necef zamanla bu fırkanın bir ilim merkezine dönüşmüştür. İmâmiyye fırkasının önemli tefsirlerinden biri olan et-Tibyân fi tefsîri'l-Ķur'ânı yazmıştır. İmâmiyye fırkasının "kütüb-i erbaa" diye adlandırılan dört temel hadis kitabından üçüncüsü olan Tehzîbü'l-aġkâm'ı (fi şerhi'l-Muġni'a) ve dördüncüsü olan el-İstibşâr'ı (fi ma'ġtülife mine'l-

¹⁰⁵ Kanar, "Firdevsi", s. 125-127.

¹⁰⁶ Merçil, "Büveyhiler", s. 496-500.

ahbâr) kaleme almıştır. Eserlerinde imâmet konularını işlediği gibi Kitâbü'l-Ğaybe isimli eseri ile küçük ve büyük gaybet konularını da ele almıştır.¹⁰⁷ Bütün bu çalışmaları ile Ebû Ca'fer et-Tûsî İmâmiyye nin dördüncü fıkıh dönemine de adını vermiştir. Kaleme aldığı Uddetü'l-uşûl adlı eseriyle İmâmiyye fikhına büyük bir katkı sunmuştur. Bu eser ve hocası Şerîf el-Murtazâ tarafından kaleme alınan ez-Zerî'a fî 'ilmi uşûli's-şerî'a isimli eser devam eden iki asır boyunca İmâmiyye fikhının temel eserleri olmuştur.¹⁰⁸

Bu fıkıh anlayışı kendisinden önceki iki döneme ait istidlâl ve ictihad anlayışı ile hadisçi-haberci anlayışı bir araya getirerek uzlaştırmaya çalışmış ve İmâmiyye fikhı için yeni bir boyut kazandırmıştır.¹⁰⁹ Ayrıştıkları noktalara daha çalışmanın daha sonraki kısımlarında vurgulanacağı üzere Ahbarî-Usulî bölünmesi fûrû ve usul anlayışında İmâmiyye mezhebinin günümüz dâhil her döneminde kendisini hissettirmiştir. İmâmiyye mezhebini etkileyen gelişmeler Selçukluların hâkim oldukları, başka bir ifade ile İran ve Bağdat gibi bölgelerle sınırlı kalmamıştır. Özellikle Memlûk toprakları dâhilinde yaşayan Şehid-i Evvel'in (1334-1384) fıkıh alanındaki katkıları mühimdir ve İmâmiyye fikhının beşinci evresini oluşturmaktadır.¹¹⁰ Sünnî fikhında olduğu gibi hadislerden bağımsız bir şekilde fıkıh geliştirilmiştir. Şehid-i Evvel'in kaleme aldığı el-Ğavâ'id ve'l-fevâ'id adlı eser Safevîler dönemine kadar İmâmiyye fikhına ışık tutmuştur ve âlimler çalışmalarını hep bu çerçevede yapmaya çalışmışlardır.¹¹¹ Şehid-i Evvel'in Sünnî fikhını örnek alarak bir Şia fikhı ortaya çıkarmaya çalışması Şii tarafının takiyye yaptı kendini gizledi tezinin aksine¹¹² birçok araştırmacı İslam dünyasını tek fıkıh anlayışı etrafında birleştirmeye çalıştı şeklinde yorumlamaktadır.¹¹³

1.2.5. İlhanlılar Dönemi: Açılım Politikası

Selçuklu hâkimiyetinin azalması ve İlhanlıların bölgeye hâkim olmaları ile birlikte İmâmiyye fırkası özgür bir ortam bulmuş ve kelim ilmi önemli mesafe kat etmiştir. Tusi teoreminin de sahibi olan Nasîrüddîn-i Tûsî gibi İmâmiyye mezhebine

¹⁰⁷ Mustafa Öz, "Tûsî, Ebu Cafer", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), s. 435-437.

¹⁰⁸ Karaman, "Caferiyye", s. 4-10.

¹⁰⁹ Karaman, "Caferiyye", s. 4-10.

¹¹⁰ Karaman, "Caferiyye", s. 4-10.

¹¹¹ Karaman, "Caferiyye", s. 4-10.

¹¹² el-Mirza Abdullah Efendi el-İsbahani, *Ta'likatu Emeli'l Amil* (Kum: Mektebetu Ayetullah el Mar'aşi, 1410), s. 75-81; Hânsârî, *Ravzâti'l Cennât VII*, s. 3-21.

¹¹³ Stefan H. Winter, *Shams al'Din Muhammad ibn Makki al'Shahid al'Awval and The Shi'ah of Syria, Mamluk Studies Review III* (Chicago, 1999), s. 158-167; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şehid-i Evvel", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), s. 437-440.

dâhil âlimler İbn Sînâ başta olmak üzere bir kısım filozofların görüşlerini Şîî kelâmına sokarak günümüz Şîî kelâmının oluşmasına önemli katkılar sunmuştur. Bu anlamdaki en önemli eserler Tecrîdü'l-keâm, Risâle-yi İmâmet ve Ahlâk-ı Nâsirî şeklindedir. Yine bu dönemde Muhakkık el-Hillî tarafından kaleme alınan Şerâ'i'ü'l-İslâm ve öğrencisi İbnü'l-Mutahhar tarafından kaleme alınan Minhâcü'l-kerâme İmâiyye itikadı için önemli eserlerdir. Ebû Ca'fer et-Tûsî ekolüne mensup olan bu âlimler fıkıh alanında da önemli eserler yazarak daha önceki dönemde kullanılan iki önemli fıkıh kitabının yerine geçecek eserler ortaya koymuşlardır. Muhakkık el-Hillî'nin Me'âricü'l-uşûl'ü ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Tehzîbü tarîki'l-vüşûl, Mebâdi'ü'l-vüşûl, Nihâyetü'l-vüşûl adlı eserleri hala daha İmâmiyye e fırkasının önemli fıkıh kitaplarıdır.¹¹⁴ Ancak İlhanlılar sonrası bölgeye tekrar Sünnî bir güç olan Timuruların egemen olması İmâmiyye Fırkasını yeniden kısa süreli kısmi bir gizlilik dönemine itmiştir ve bu Safevîlere kadar devam etmiştir.¹¹⁵ Burada mezhepler tarihi açısından dönemle ilgili vurgulanması gereken diğer bir husus mezheplerin bu dönemde idareyi yanı Moğolları etkileme çabaları kendi aralarında çatışmalara yol açmıştır.¹¹⁶

1.2.6. Safevîler Dönemi: Ahbarî Fıkıhın Benimsenmesi

Safevîler döneminin İmâmiyye fırkasında yaptığı en büyük etki devlete dönüşmesi olmuştur ki bu gelişmelere çalışmanın ikinci bölümünde detaylı bir şekilde yer verilecektir. İmâmiyye fırkasına sahip Safevîlerin önce güçlü bir tarikata ardında da devlete dönüşmeleri ve bu süreçte yaşanan acı tecrübeler İmâmiyye mezhebinin radikalleşmesini beraberinde getirmiştir. Nihayetinde Şah İsmail ile beraber sonradan şiileşen Saveviyye tarikatı bir devlete evrilmiş ve resmi mezhebin Şiilik olduğu Safevîler dönemi başlamıştır. Şah İsmail Tebriz'e gelip tahta çıktığında on iki imam Şiiliğini yani Caferiliği resmî mezhep ilân etmiş ve hutbelerde ilk üç halifeye lânet okunmasını da emretmiştir. İlk üç halifenin yanı sıra Hz. Aişe'ye lanet okunması İran'da bir gelenek haline gelmiş ve bu uygulama Afşar Hânedanı'na kadar devam etmiştir. Kendilerini hem "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" hem de "gâib imamın nâibi" olarak görmüşlerdir. Yine mezhep temelinde gelişen Osmanlı-Safevî rekabetinin de meydana getirdiği siyasi ve sosyal durumlara ikinci bölümde yer verilecektir.

¹¹⁴ Karaman, "Caferiyye", s. 4-10.

¹¹⁵ Fiğlalı, "İsnaaşeriyye", s. 149-153.

¹¹⁶ Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik* (İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2010), s. 164-184.

İmâmiyye'nin devletleşmesi ve bu temelde gelişen çekişmeler İmâmiyye anlayışını da derinden etkilemiştir. Bu zamana kadar İran'da hüküm süren Şiilik anlayışı İsmailî Fırkasında olduğu gibi heretik bir yapıya sahipti ve bu dönemle beraber sufilik mezhep üzerinde belirleyici bir faktör olmuştur. Hakyemez'in de ifadesi ile sufiliğin üzerine Şiilik elbisesi giydirilmiştir.¹¹⁷

Bu dönem İmâmiyye mezhebinin fikhî gelişmelerinin de altıncı evresini oluşturmuştur. Ancak yine de homojen bir sürecin yaşandığı söylenemez. Bu dönemde özellikle fûrû ve usul alanında üç farklı ekol ortaya çıkmıştır ki her biri kendi aralarında da rekabet içerisinde olmuşlardır. Bunlardan birincisi Ali b. Hüseyin el-Kerekî (ölümü 1533) ekolüdür ki bir taraftan fikhî sağlam temele ve delillere dayandırmaya çalışırken diğer taraftan dinin devlet üzerindeki ödevlerini de tartışmaya açmıştır. İkinci ekol Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî (ölümü 1585) olmuştur ki nakillere bakılmaksızın içtihat ve istidlalde bulunmanın önemine vurgu yapmıştır. Sürekli sorgulayıcı bu ekol toplumda bir reaksiyona sebebiyet vermiş ve özellikle içtihat anlayışından rahatsız olan Safevî Hânedanı'nın da desteği ile Muhammed Emîn el-Esterâbâdî öncülüğünde (ölümü 1626) Ahbarî ekolü başlamıştır. Şii kaynaklarından nakledilen bütün hadislerin doğru olduğu ve içtihad gerektirmediği fikri ile Ahbarî yaklaşımı fikhî anlayışa dönüştürüldü.¹¹⁸ Bu sonuncu ekolün Safevî Hânedanı boyunca uygulandığı görülmektedir. Çünkü bu fikhî anlayışına göre Kur'an'ı tefsire sadece İmamlar yetkiliydi ve imamlar haricinde diğer bütün efradın din hakkında yorum yapmaları bile yasaktı.¹¹⁹ Bu da dönemin hânedanının işine geliyordu. Ali İmran suresinin 110. Ayetinde olduğu gibi Kur'an'ı dahi İmamlar lehine maksatlı bir şekilde yorumlayacak kadar ileri gitmiş ümmetten kastın imâmet olduğunu öne sürmüşlerdir.¹²⁰ Nitekim Muhammed Bâkır el-Meclisî' bu dönemin bir ürünüdür ve daha önce de vurgulandığı üzere bir dönem İran Şeyhülislamlığına (mollabaşı) getirilen bu şahıs dini siyasete alet etme noktasında o kadar ileri gitmiştir ki Sünnî ileri gelenlere lanet okumaya dini gerekçeler ileri sürmüş ve zalim dahi olsa takiyye yaparak hükümdara itaat edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Dönemin İran hükümdarı Hüseyin Şah (hükümdarlık süresi 1694-1722) Meclisî'ye o kadar yetkiler vermişti ki yapılan zulümlerden yerel halk dahi

¹¹⁷ "Sünnî-Şii İttifakına Doğru", çev. Mustafa Çağrıncı - Abdullah bin Hüseyin Süveydî, *Nesil Dergisi* 10 (1979), s. 27.

¹¹⁸ Karaman, "Caferiyye", s. 4-10.

¹¹⁹ Muhammed Muhammed İbrahim Asâl, *eş-Şiatu'l-İsnâ Aşeriyye ve Menhecuhum fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır, 1427), s. 120-121.

¹²⁰ Ebû'l Hasan Ali b. İbrâhîm Kummî, *Tefsîru'l-Kummî, Müessesetu Dâri'l Kitâb*, s. 120-121.

rahatsız olmaya başlamıştı. Tarihçilerin yorumuna göre bu yapılanlar sadece Osmanlı'nın değil etrafındaki diğer Sünnî devletlerin de reaksiyonuna neden olmuş ve İran'ın özellikle Afganlar tarafından işgali hızlanmıştır.¹²¹ Meclisinin hiçbir süzgeçten geçirilmeden peygambere ve imamlara ait olduğunu ileri sürdüğü hadislere istinaden bir fıkıh anlayışı geliştirmesi hem kendisinden sonra gelen dönemde hem de günümüzde hala daha şiddetle kritize edilmekte ve Caferilik mezhebine olan inancı zayıflattığı vurgulanmaktadır.¹²² Ahbarilik düşüncesinin İranda geldiği bu nokta süreç içerisinde Kızılbaz Türkmenler ile İmami Mollalar arasında süregelen çekişmenin de sonucu olduğunu göstermektedir ki¹²³ bu yönü ile denebilir ki İran'da hâkim olan Türk-İran sentezi de Anadolu'ya paralel olarak yerini İran-Arap sentezine bırakmıştır. Diğer taraftan Safevî döneminde meydana gelen Türk-İran gelişmeleri Osmanlı toplumunda da bir mezhep değişimine neden olmuştur. Mezhep çatışmalarına dayanan Osmanlı-Savefi çekişmelerine teolojik temelde tasavvuf ile iç içe olan Eşarilik mezhebin tam anlamı ile cevap veremediği için toplumun hızlı bir şekilde Maturidi mezhebine geçiş yaptığı görülmektedir.¹²⁴

1.2.7. Afşarlar Dönemi: Usulî Fıkıha Dönüş

Osmanlı-İran ilişkileri rekabet üzerine dayalı bir ilişki olmuştur ve Caferilik bu rekabette her iki taraf için de bir meşruiyet zemini oluşturmuştur. Osmanlı-İran ilişkilerinin bir tarafı hep Osmanlı Hânedanı olurken İran tarafında üç hânedana bağlı olarak üç önemli dönem yaşanmıştır. Her dönem Caferilik üzerinde iz bırakmıştır ve bu hânedanların Osmanlılar ile olan ilişkileri gelişmeler üzerinde önemli etkiye sahip olmuştur. Bu etkileşim Caferilik mezhebinin hem içeriğinde hem de yayılmasında gerçekleşmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde de detaylı şekilde anlatılacağı üzere Safevîyye tarikatı uzun mücadeleler sonrasında Safevî Hânedanı'na dönüşmüş ve devletleşmiştir. Bu süreçte değişim sadece siyasi statüde olmamıştır. Tarikat Hacı Ali'nin şeyhliğine yani 1392 tarihine kadar Sünnî inanca sahipken onun döneminde Onikiciler Şiiliği benimsenmiştir. Şeyh Cüneydi zamanında tarikat iyice siyasileşmiş ve nitekim oğlu Haydar döneminde devletin temelleri atılmıştır. Hânedanın ilk yöneticisi torun Şah

¹²¹ Öz, "Meclisi, Muhammed Bakır", s. 253-255.

¹²² Ali Şeriatî, *Ali Şiası Safevî Şiası*, çev. Feyzullah Artvinli (İstanbul: Fecr Yayınevi, 1990), s. 156.

¹²³ Hakyemez, *Osmanlı İnanç İlişkileri ve Sünnî Şii İttifakı*, s. 77-81.

¹²⁴ Hakyemez, *Osmanlı İnanç İlişkileri ve Sünnî Şii İttifakı*, s. 52.

İsmail olmuştur ve İsnâaşeriyye resmi mezhep olarak kabul edilmiştir.¹²⁵ Osmanlı-Safevî ilişkilerinin bu dönemdeki en önemli etkisi Osmanlı'nın bariyer görevi görmesi ve bu ideolojinin yayılmasına engel olmasıdır. Ancak İran sınırları içerisinde kalan Sünnîlerin bu dönemde Şiileştirilmesine çok mâni olunamadığı gibi bu dönem iki ülke halklarının karşılıklı göçlerine sahne olmuştur. İran'da Sünnîlere yönelik takibat o kadar şiddetli bir hale gelmiştir ki Sünnîlerin kabirleri açılıp kemikleri dahi yakılmıştır.¹²⁶ Bu dönemde Şii mezhebi içerisinde uygulamaya konan ve Osmanlı-İran ilişkilerinde gerilime neden olan diğer bir uygulama Hz. Ali haricindeki halifelere camilerde lanet okunması uygulamasının başlatılması ve direnenlerin ise öldürülmesidir. Yine bugün Şiiilerin ezanında hala bulunan “Eşhedü enne Aliyyen veliyyullah” ve “Hayye alâ hayri'l-amel” şeklindeki ifadeler de bu dönemde eklenmiştir.¹²⁷ Osmanlıların galibiyeti ile birçok savaş sonunda imzalanan antlaşma metinlerinde Safevîler bu tür hakaretlere son vereceklerini belirtmişlerse de hiçbir zaman bu alışkanlıklarından vaz geçmemişlerdir. Ancak Safevîlerin barış antlaşmalarında bu tür sözleri vermeleri Sünnî büyüklere lanet okumanın dini bir vecibe olmadığı siyasi bir protesto olduğunun göstergesidir. Diğer taraftan Osmanlı'nın bu konuda ki kesin tavrı ve ısrarı Nadir Şah ile beraber gelen değişime katkı sunmuştur diye değerlendirebiliriz. Ya da aksi durumu düşündüğümüzde reddedenlerin öldürülmesine kadar siyasileştirilen bu tutumun daha büyük acılara sebebiyet verebileceği gibi mezhepte daha radikal eğilimlere de neden olabilirdi. Böylesi muhtemel sürece en büyük örnek Biḥârü'l-envâr adlı eserin sahibi Muhammed Bâkır el-Meclisî'dir. 1627-1700 yılları arasında yaşadığı değerlendirilen ve bir dönem İran şeyhülislamlığına (mollabaşı) getirilen bu şahıs dini siyasete alet etme noktasında o kadar ileri gitmiştir ki Sünnî ileri gelenlere lanet okumaya dini gerekçeler ileri sürmüş ve zalim dahi olsa takiyye yaparak hükümdara itaat edilmesini gerektiğini belirtmiştir. Dönemin İran hükümdarı Hüseyin Şah (hükümdarlık süresi 1694-1722) Meclisi'ye o kadar yetkiler vermişti ki yapılan zulümlerden yerel halk dahi rahatsız olmaya başlamıştı. Tarihçilerin yorumuna göre bu yapılanlar sadece Osmanlı'nın değil etrafındaki diğer Sünnî devletlerin de reaksiyonuna neden olmuş ve İran'ın özellikle Afganlar tarafından işgali hızlanmıştır.¹²⁸

¹²⁵ Momen, “Shi'i Islam in the Medieval Period AD 1000–1500”, s. 100-104.

¹²⁶ Momen, “Shi'i Islam in the Medieval Period AD 1000–1500”, s. 109.

¹²⁷ Fıġlalı, “İsnâaşeriyye”, s. 149-153.

¹²⁸ Öz, “Meclisi, Muhammed Bakır”, s. 253-255.

Nadir Şah dönemi yukarıda bahsi edilen sosyal yıkım üzerine başlamış ve Safevî siyasal Şiiliğine bir reaksiyon olarak gelişmiştir. Nadir Şah Osmanlı-İran ilişkilerinin bu sürece katkı sunması için çok çaba harcamıştır.

Nadir Şah ile başlayan Afşar Hânedanı döneminin Safevî döneminden farklı bir formatla başlamıştır. Safevî Hânedanı'ndan gelmeyen Nadir Şah İmâmiyye fırkasında revizyon şartı ile tahta çıkmıştır. Burada vurgulamak gerekir ki mezhep konuları da dâhil toplumsal değişimin gerçekleşmesi özgürce içerden gelen bir isteğe, teknik olarak hazırlığa ve dışardan sağlanan desteğe bağlıdır.¹²⁹ Nadir Şah bu özgürce isteğe inanarak tahta çıkmış, âlimlerine teknik hazırlıkları yaptırmış ve en nihayetinde de Osmanlı desteğini almak için çabalamıştır. İsnâaşeriyye anlayışı yerine Ca'fer es-Sâdık'a atfen Caferilik adı altında Şii mezhebine yeni bir yorum katmaya çalışmıştır. Nadir Şah bu projesiyle hem kendi ülkesindeki Şii ve Sünnî gerilimini ortaan kaldırmak hem de selefi Safevîler ile başlayan ve farklı boyutlara çıkan Osmanlı-İran çatışmaları sonlandırmak istiyordu.¹³⁰

Nadir Şah İmâmiyye mezhebinin Caferilik olarak anılmasını ve hem usul de hem fûrûda değişikliğe gidilmesini talep etmiştir.¹³¹ Nitekim şartı kabul edilmiş ve Nadir Şah Caferiliği ülkenin resmi mezhebi olarak ilan etmiştir. Nadir Şah bu yeni mezhebi anlayışın başta Osmanlılar olmak üzere diğer bütün İslam ülkelerince de kabul görmesi için bir dizi kampanyalar yürütmüştür.

İlk Afşar-Osmanlı Savaşı (1735-1736) ile başlayan Osmanlı-İran siyasi ilişkilerinde savaş sonrası 17 Ekim 1736 tarihinde imzalanan İstanbul Antlaşması önemli bir yere sahiptir¹³² ve mezhepler tarihini derinden etkilemiştir. Hatırlanacağı üzere Genç Ali Paşa savaşın hemen ardından Osmanlıya sunulan barış antlaşmasını mezheplere ilişkin hükümler içerdiği ve konunun kendisine verilen yetkileri aştığı gerekçesi ile imzalamamış ve çözüm adresi olarak İstanbul'u işaret etmiştir.¹³³ Zira antlaşma İranlıların Ehl-i sünnet akidelerinin kabulünü ve Caferî mezhebinin bir hak

¹²⁹ Pehlivan, *Verbesserung der Polizeilichen Zusammenarbeit zwischen EU und Türkei durch Europäisierung der Inneren Sicherheit: eine Untersuchung am Beispiel der Terrorismusbekämpfung*.

¹³⁰ Ersin Kırca, "Osmanlı – İran Resmî Yazışmalarına Göre Osmanlı Devleti'nin Nadir Şah Ve Caferilik Mezhebine Yaklaşımı (1736-1746)", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, (2020), s. 392-408.

¹³¹ Gültekin, "Koca Râgib Paşa Münşeât'ında Nâdir Şah ve Caferî Mezhebi Tartışmalarına Dair Mektuplar", s. 57.

¹³² İnalçık, "Murad I", s. 348-352.

¹³³ Gültekin, "Koca Râgib Paşa Münşeât'ında Nâdir Şah ve Caferî Mezhebi Tartışmalarına Dair Mektuplar", s. 57-58.

mezhep olarak İran'ın resmî mezhebi olarak tanınmasını da içermekteydi.¹³⁴ Bu antlaşma çerçevesinde gelişen olayların da anlatıldığı ve günümüze naklinde mühim rol oynayan Tahkik ve Tevfik¹³⁵ isimli eser mezhep meselesine de ciddi ışık tutmaktadır.¹³⁶ Eser söz konusu İstanbul Antlaşması görüşmelerinde tercümanlık görevi yapan Koca Ragıp Paşa tarafından padişahın isteği üzerine kaleme alınmıştır.¹³⁷ Yaşanan gelişmelere ve yapılan müzakere süreçlerine değinmeden önce Nadir Şah tarafından sunulan teklifin maddelerine göz atmak faydalı olacaktır:

- “1- Caferîlik mezhebinin Ehl-i sünnetin beşinci rüknü olarak Osmanlı Hükümeti'nce kabulü edilmesi.
- 2- Caferîlere Kâbe'de bir rükn tesis edilmesi.
- 3- Her sene İran hanlarından seçilecek bir emirü'l-haccın İran hacılarına rehberlik yapmasının kabul edilmesi.
- 4- İki devletin müttefikliğinin göstergesi olarak İran'ın sefaretle görevlendirilecek elçisinin İstanbul'da ve Osmanlı Devleti'nin elçisinin de İsfahan'da ikamet etmesi.
- 5- Tarafların elinde bulunan esirlerin mübadele edilmesi.¹³⁸

Birinci müzakereler hemen savaşın ardından başlamıştır. Nadir Şah görüşmelere Abdülbaki Han başkanlık etmiş, Mirza Ebu'l-Kasım ve Molla Ali Ekber de hazır bulunmuştur. Türk heyetine ise Reisülküttab İsmail Efendi başkanlık etmiş, Beylikçi Mustafa Efendi, ulemadan Anadolu Kazaskeri Neylî Ahmed Efendi, Muhsinzade Abdullah Efendi ve eski Mekke kadısı Abdullah Efendi de hazır bulunmuştur. Taraflar arasında tercümanlığı ise Koca Râgıb Paşa yapmıştır.¹³⁹ Görüşmelerde tercümanlık yapan Koca Ragıp Paşanın Tahkik ve Tevfik¹⁴⁰ isimli eserinde geçtiği üzere Ağustos 1736 tarihinde İstanbul'da bir araya gelen heyetlerin müzakereleri 8 gün sürmüştür.¹⁴¹

¹³⁴ Şem'dânizâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi Mür'it Tevârih, s. 61.

¹³⁵ Gültekin, “Koca Râgıb Paşa Münşeât'ında Nâdir Şah ve Caferî Mezhebi Tartışmalarına Dair Mektuplar”, s. 58.

¹³⁶ Ernest Tucker, *Religion and Politics in the Era of Nadir Shah*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Chicago, 1992, s. 34.

¹³⁷ Gültekin, “Koca Râgıb Paşa Münşeât'ında Nâdir Şah ve Caferî Mezhebi Tartışmalarına Dair Mektuplar”, s. 56.

¹³⁸ Ahmet Zeki İzgöer, *Tahkik ve Tevfik Osmanlı İran Diplomatik Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), s. 56.

¹³⁹ Gültekin, “Koca Râgıb Paşa Münşeât'ında Nâdir Şah ve Caferî Mezhebi Tartışmalarına Dair Mektuplar”, s. 56.

¹⁴⁰ Gültekin, “Koca Râgıb Paşa Münşeât'ında Nâdir Şah ve Caferî Mezhebi Tartışmalarına Dair Mektuplar”, s. 56.

¹⁴¹ Abdurrahman Ateş, *Avşarlı Nadir Şah Döneminde Osmanlı-İran İlişkileri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), s. 85.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde kayıtlı olan (B.O.A) Name-i Hümayun Defteri (N.H.D.) incelendiğinde (no. III, s.4-7.) karşılıklı elçilik açılması, İranlı hacıların hac görevinin yerine getirmelerinde gerekli kolaylıkların sağlanması ve esir mübadelesi konularında anlaşmaya varıldığı ancak mezhebe ilişkin taleplerin şiddetle reddedildiği görülmektedir.¹⁴² Şem'dani Zade Fındıklılı Süleyman Efendi tarafından kaleme alınan Mür'it Tevarih isimli eserinde¹⁴³ Türk Osmanlı Caferileri'ne atfen “kendi mezhepleridir, bize zararı yoktur” diyerek açık kapı bırakmıştır. Ancak Kâbe'de rükün verilmesinin kesinlikle reddedildiği, diğer taraftan Nadir Şah'ın teklifinin ilk iki maddesinin kabulü için ise İran heyetinin ayak direlediği görülmektedir.¹⁴⁴

Görüşmeler sonunda I. Mahmud aralarında Mustafa Paşa, Halil Efendi, Abdullah Efendi ve Trabzon Valisi Mehmed Paşa'nın da bulunduğu bir heyeti Nadir Şah'a göndermiştir. Gönderdiği name-i hümayun ile son üç maddenin kabul edildiği ancak ilk iki maddenin kabulünün mümkün olmadığı iletilmiştir.¹⁴⁵ Nadir Şah Osmanlı Heyetini kuşatmada olduğu Kandahar'da kabul etmiştir ancak I. Mahmud'un gönderdiği Name-i Hümayun'un mahiyetinden çok memnun olmamıştır. Çünkü gönderdiği barış maddelerinden ilk ikisi onun için daha önemliydi ve bu maddelerin tekrar görüşülmesini istemiştir. Karşı bir Name-i Şah hazırlayarak Osmanlı heyetine vermiştir. Bu yeni hümayun çerçevesinde Luristan Beylerbeyi Ali Merdan Han, Herat müftüsü Molla Muhammed Muhsin ve Kuruyan Hâkimi Oğuz Ali Han'ı Osmanlı heyeti ile beraber yeniden İstanbul'a göndermiştir. Sonrasında da mezhep görüşmelerine katılmak üzere Rahim Han ve Nazar Ali Han'ı da İstanbul'a göndermiştir. Ancak bu heyet de herhangi bir başarı elde edemediği için geri dönmüştür.¹⁴⁶ Osmanlı elçileri ya da sonrasında Rahim Han ve Nazar Ali Han ile gönderilen ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde (B.O.A) kayıtlı olan Name-i Hümayun Defteri (N.H.D.) incelendiğinde (no. III, s. 25-26 ve 29-30) Nadir Şah'ın barış görüşmeleri ile asıl amacının İran'da Caferiliği hâkim kılmak ve EhliSünnet mezhep olarak Halife (I. Mahmud) tarafından kabulünü sağlamak olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır.¹⁴⁷

¹⁴² Ateş, *Avşarlı Nadir Şah Döneminde Osmanlı-İran İlişkileri*, s. 85.

¹⁴³ Şem'dânîzâde Fındıklılı Süleyman Efendi *Tarihi Mür'it Tevârih*, s. 62.

¹⁴⁴ Ateş, *Avşarlı Nadir Şah Döneminde Osmanlı-İran İlişkileri*, s. 85.

¹⁴⁵ Gültekin, “Koca Râgib Paşa Münşeât'ında Nâdir Şah ve Caferî Mezhebi Tartışmalarına Dair Mektuplar”, s. 56.

¹⁴⁶ Gültekin, “Koca Râgib Paşa Münşeât'ında Nâdir Şah ve Caferî Mezhebi Tartışmalarına Dair Mektuplar”, s. 56.

¹⁴⁷ Ateş, *Avşarlı Nadir Şah Döneminde Osmanlı-İran İlişkileri*, s. 86-89.

Nadir Şah ilk iki görüşmelerin yapıldığı süreçte Hindistan ve Türkistan seferleri gerçekleştirmiştir. Elde ettiği büyük başarılar Osmanlılar karşısında elini güçlendirmiştir. Seferler sonrasında Hacı Han'ın başkanlığında üçüncü bir heyeti yeniden İstanbul'a göndermiştir. Bu görüşmeler diğerlerinden farklı olarak çok kapsamlı olmuş ve uzun saman sürmüştür. İlk iki görüşmelerde tercümanlık yapan Koca Ragıp Paşa üçüncü heyet görüşmelerinin başında İran heyetinin teklifini kabul yönünde irade ortaya koyduğu için görevden azledilmiştir.¹⁴⁸ Koca Râgıb Paşa'nın konuyu ilişkin görüşü “*Mezheb-i hak dördttür lâkin padişahımızın hükmü cârî olan kazalarda kadılar, padişahın Hanefî mezhebi üzere ictihâd edip hüküm verirler. Caferî mezhebi bile tasdik olunsa yine Osmanlı memleketinde Hanefî mezhebi cârî olur. Bu tasdik lafzı murâd bir şeydir. Bunun için otuz seneden beri Anadolu harab ve nice yüz bin nüfus ve hazine boş kalıyor. Bundan başka devletin Moskov ve Nemçe gibi düşmanları zuhur etti ve şimdi (1155/1742) yine Acem ancak mezheb kavgası için sefer açtı. Kuru bir kelâm için böyle zarurette şer'in müsaadesi vardır. Zarar-ı âmdan zarar-ı has evlâdır.*” şeklindedir. Buna karşılık Kızlarağası Hacı Beşir Ağa'nın “*Bir daha bu kelâmı lisâna alma, mâdem ki ben hayattayım, mezâhib-i erbaaya mezheb-i bâtulı beşinci olarak koydurmam.*” sözleriyle karşı çıktığı nakledilmektedir.¹⁴⁹ Bu diyaloglardan Osmanlı'nın konu hakkında fikrinin en başından beri sabit olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Üçüncü görüşme için gelen İran heyeti İstanbul'da bir yılı aşkın süre bekletilmiş ve ara ara farklı formatlarda görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Heyet nihayet Hacı Han başkanlığındaki İran heyeti 4 Nisan 1741 tarihinde I. Mahmud'un huzuruna çıkarılmış ve üst düzey görüşmeler başlamıştır. Şem'dani Zade Fındıklılı Süleyman Efendi'nin Mür'it Tevârih adlı eserinde¹⁵⁰ nakledildiği üzere Hacı Han “*billahi'lhamd, cümlemiz ehl-i islamdan ve bir peygamberin ümmeti olmağla uhuvvet ve sevinmek lazım..., Şah'ın muradı tasdik-i mezheb-i hamisdir*” diyerek Namey-i Şahı okumuştur. Nadir Şah'ın tek temennisinin Caferiliğin 5. hak mezhep olarak kabul edilmesi ve Kâbe'de rükün verilmesi olduğu defaten dile getirilmiştir.¹⁵¹ Mehmet Subhi Efendi'nin tarihinde¹⁵² aktardığına göre bu üst düzey toplantıda da karar verilmemiş ve Osmanlı heyeti şeriatın hükümlerine göre çözüm bulmak gerekir gibi kaçamak cevaplar vererek

¹⁴⁸ Gültekin, “Koca Râgıb Paşa Münşeât'ında Nâdir Şah ve Caferî Mezhebi Tartışmalarına Dair Mektuplar”, s. 60.

¹⁴⁹ İzgöer, *Tahkik ve Tevfik Osmanlı İran Diplomatik Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları*, s. 106.

¹⁵⁰ Şem'dânîzâde Fındıklılı Süleyman Efendi *Tarihi Mür'it Tevârih*, s. 106.

¹⁵¹ Ateş, *Avşarlı Nadir Şah Döneminde Osmanlı-İran İlişkileri*, s. 92.

¹⁵² Mehmet Subhi Efendi, *Subhî Tarihi: Samî ve Şâkir Tarihleri ile Birlikte 1730-1744 İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin*, ed. Mesut Aydınar (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007), s. 200.

zaman kazanmaya çalışmıştır. Çünkü 16 Mayıs 1471 tarihinde heyet onuruna verilen yemekte de konu tekrar dile getirilmiş ve Osmanlı tarafından somut bir cevap alınamamıştır. Bir heyetin İran'a gönderildiği gibi bilgilerle heyet oyalanmaya çalışılmış nihayet heyet aradığı cevabi bulamayacağını anlayınca heyet onuruna verilen yemeğin ardından Name-i Hümayun (B.O.A. N.H.D. nr. III, s.34-35) verilmiş ve heyet uğurlanmıştır.¹⁵³

Ardından Münif Mustafa ve Nazif Mustafa yeni hazırlanan Name-i Hümayun ile bir heyet olarak İran'a gönderilmiştir. Ocak 1742 tarihinde Derbend'e 20 km. mesafede Nadir Şah'ın huzuruna çıkan heyete Osmanlı tarafından yapılan bir oyalama olduğu ve en başta sunulan beş maddelik önerinin hepsinin kabul edilmemesi durumunda savaş ilan edileceği bildirilmiştir.¹⁵⁴ Mehmet Subhi'nin tarihinde¹⁵⁵ aktardığına göre Osmanlı Devleti'nin de hemen savaş hazırlıklarına başladığı anlaşılmaktadır.¹⁵⁶ Bu dönemde mezhepler tarihi açısından yaşanan diğer bir önemli gelişme Nadir Şah'ın kendi tezlerini Molla Ali Ekber başkanlığındaki İran ulema heyetine Şubat 1743 tarihinde kabul ettirmesidir.¹⁵⁷ Osmanlı tarafına müzakereler yolu ile tezlerini kabul ettiremeyen Nadir Şah'ın şiddete başvurarak sorunu çözme isteği önce peş peşe tehditleri beraberinde getirmiş ardında da Osmanlı-İran Savaşı (1742-1746) patlak vermiştir. Nadir Şah'ın bir taraftan da kendi Caferi Mezhebine ilişkin tezini kabul ettirmek için çalışmalara devam ettiği gözlemlenmektedir. Bunlardan en önemlisi hiç şüphesiz 1743 sonunda Necefte gerçekleşen toplantıdır. Toplantıya Molla Ali Ekber'in yanı sıra birçok Şia âlimi katılmıştır. Diğer taraftan Osmanlıları ve Sünnileri temsilen katılan heyete Ebû'l-Berekât es-Süveydî (Süveydi Abdullah Efendi) başkanlık etmiştir. Bütün meselelerin tek tek ele alındığı ve tartışıldığı bu toplantılarda Sünnî heyeti başta mut'a nikâhı olmak üzere birçok itikadi konuda görüşlerinin kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Hem Şii hem de Sünnî âlimlerin bir görüş birliğine vardıkları ve ortaya konan belgeyi mühür ile tasdik ettikleri Süveydi Abdullah Efendi'nin orijinal adı Vekâyi Name-i Nadir Şah Der Mezahib-i Şiiyye-i Caferiyye, (Terc. Gevrek Zade Hafız Hasan Efendi, Esad Efendi Ktp. nr.2436.) olan ama günümüz Türkçesine "Sünnî-Şii İttifakına Doğru"¹⁵⁸

¹⁵³ Ateş, *Avşarlı Nadir Şah Döneminde Osmanlı-İran İlişkileri*, s. 93.

¹⁵⁴ Ali Djafar Pour, *Nadir Şah Döneminde Osmanlı-İran İlişkileri* (İstanbul, Basılmamış Doktora Tezi, 1977), s. 128.

¹⁵⁵ Subhi Efendi, *Subhî Tarihi: Samî ve Şâkir Tarihleri ile Birlikte 1730-1744 İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin*, s. 190.

¹⁵⁶ Ateş, *Avşarlı Nadir Şah Döneminde Osmanlı-İran İlişkileri*, s. 94.

¹⁵⁷ Djafar Pour, *Nadir Şah Döneminde Osmanlı-İran İlişkileri*, s. 128.

¹⁵⁸"Sünnî-Şii İttifakına Doğru", s. 33-48.

olarak çevrilen eserinden nakledilmektedir.¹⁵⁹ Hatta bu toplantıda Süveydi Abdullah Efendi'nin tezlerinden Nadir Şah'ın çok etkilendiği nakledilmektedir.¹⁶⁰ Nadir Şah'ın tarihçisi Mirza MehdîHan Esterabadi bütün bu görüşmeleri takip etmiş ve aşağıdaki hususları içeren bir vesika (vesikanın tercümesi B.O.A. Hatt-ı Humayun, nr.92/a) tanzim etmiştir:

- 1) İran halkı eski inançlarından vazgeçerek hak mezheplerden olan Caferi mezhebini kabul etmekle, Osmanlı uleması da bu mezhebi kabul ile beşinci mezhep olarak tasdik edecek,
- 2) Kâbe'de Caferi mezhebi salikleri Şafi rüknüne ortak olup, onlardan sonra Caferiler kendi usullerine göre namaz kılacaklar,
- 3) Her sene İran tarafından Emirü'l-Hac tayin olunup, Mısır ve Şam Emirü'l-Hac'ları gibi hürmetle Kâbe'yi ziyaret edecek, Osmanlı Devleti ise, İran Emirü'l-Hac'cına Mısır ve Şam Emirü'l-Hac'larından sonra itibar edecek,
- 4) İki taraf esirleri serbest bırakıp alım satımlarını men edecek,
- 5) Tarafların tayin edeceği birer şebender (konsolos) başşehirlerinde ikametle iki devletin iş maslahatgüzarı olacaktır.¹⁶¹

Ancak burada tartışma konusu olan Süveydi Abdullah Efendi'nin Osmanlı'yı temsilen resmen mi görevlendirildiği yoksa kendi inisiyatifi ile mi gittiğidir. Ancak kendi anlatımlarından anlaşıldığı üzere dönemin Bağdat Valisi Ahmet Paşa görevlendirmiştir.¹⁶² Bu toplantı sonunda Nadir Şah Bağdat civarında ele geçirdiği yerleri Osmanlı'ya geri vermiş ve Basra'daki kuşatmayı da kaldırmıştır.¹⁶³

Taraflar arasındaki savaşlar ancak Ağustos 1746 senesinde Kerden'de yapılan görüşmeler ile son bulmuştur. Bu görüşmelerin mezhepler tarihi açısından önemi büyüktür. Nitekim barışa elçilik yapacak Osmanlı tarafından Nazif Mustafa Efendi ve İran tarafından Feth Ali Han Türkmen Kerden'de Nadir Şahın otağına varmışlardır. Nazif Mustafa Efendi'nin İran Sefaretnamesi¹⁶⁴ adlı eseri ile nakledildiği üzere otağa vardıklarında Nadir Şah heyeti şu sözlerle karşılamıştır:

¹⁵⁹ "Sünnî-Şii İttifakına Doğru", s. 33-48.

¹⁶⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Süveydi, Abdullah b. Hüseyin", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), s. 540-541.

¹⁶¹ Ateş, *Avşarlı Nadir Şah Döneminde Osmanlı-İran İlişkileri*, s. 101.

¹⁶² Abdullah Efendi Süveydi, *Vekâyi Name-i Nadir Şah Der Mezahib-i Şiiyye-i Caferiyye*, çev. Hafız Hasan Efendi Gevrek Zade - Esad Efendi, 1979, s. 33-48.

¹⁶³ Ateş, *Avşarlı Nadir Şah Döneminde Osmanlı-İran İlişkileri*, s. 102.

¹⁶⁴ Nazif Mustafa Efendi, *İran Sefaretnamesi* (İstanbul Millet Kütüphanesi, 1746), s. 5-6.

“İmdi O Padişah-ı Alicah hazretleri ulu padişaktır ve Halifetullah Mekke ve Medine Padişahıdır. Biz onları büyük bilürüz. Eğer büyük bilmez isek şer’i ve peygamberi bilmemiş oluruz. Benim rükun ve mezhep ve mülk ve mal manzurum değildir ve ol ulu ve aziz karındaşım hazretlerine bir türlü husumetim yoktur. Fil asıl maksad ve meram iki İslam devleti mabeynini tevfiik olduğuna binaen bu devletten rafz ve ilhadı ref’ idüb ve aralıktan seyfi dahi kaldırmağla fi-ma-ba’d biganeliği yeganelik suretine ifrâğ itmek üzre iken aralığa pis adamlar girüp ba’zı harekât-ı na-şayeste zuhur eyledi. Ben dahi Yeğen Mehmed Paşa vak’asından sonra O Padişah-ı Ali-câh Hazretlerine mahsus name yazub gönderdim ve bir mutemed ve sadık kullarının irsalini der-hast eyledim Devletleri daim ve karargir olsun.”¹⁶⁵

Sultan I. Mahmud’un Nadir Şah’a gönderdiği Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde kayıtlı olan (B.O.A) Name-i Hümayun Defteri (N.H.D.) incelendiğinde (no. III, s.47-50) Osmanlı tarafının da uzun süren çekişmelerden yorulduğu ve bu mücadeleyi sonlandırmak istediği anlaşılmaktadır. Ancak Nadir Şah’ın bütün mücadeleler sonrasında gelen heyete hitap şeklinden anlaşıldığı üzere padişahı Halife olarak tanımaktan içtinap etmemiştir. Yine bu süreç Safevî Hânedanı ile başlayan mezhep çatışma sürecinde yaşanan değişimi gözler önüne sermektedir. Ancak çalışmanın ilk bölümünde de belirtildiği üzere mezhep temelli bu çekişme bundan sonraki Osmanlı-İran siyasetinde de kendini göstermiş ve yer yer çatışmalara dönüşmüştür. Nadir Şah’ın çabasının Osmanlı tarafında tam olarak doğru anlaşılıp anlaşılmadığı ya da farklı zaviyelerden bakılıysa neye sebep olurdu hala tartışma konusudur.

Osmanlı Devleti bu çabaya engel olmamış özellikle hac vazifesi ile ilgili beklentileri karşılamış ve Sünnî büyüklere lanet okunmasından vazgeçilmesini hoş görmüştür. Ancak Caferiliğin beşinci hak mezhep sayılması ve Kâbe’de rükün verilmesi konuları tarafların âlimleri tarafından 1743 sonunda Necef’te gerçekleşen toplantıda itibar görmüştür ve hazırlanan uzlaşma metni oy birliği ile imzalanmıştır. Ancak Osmanlı İdaresi hiçbir zaman bu talebin kabul edildiğine dair bir tavır ortaya koymamış ve açıklama yapmamıştır. Bu mesele Siyasal İlişkiler bölümünde etraflıca anlatılmıştır. Burada vurgulanması gereken husus çalışmanın sonuç bölümünde de tartışmaya açılacağı üzere böyle bir talebin kabulünü engelleyen şeri dayanak noktalarının gerçekten var olup olmaması ve kabulü durumunda İran Şiiliği’nin nereye

¹⁶⁵ Ateş, *Avşarlı Nadir Şah Döneminde Osmanlı-İran İlişkileri*, s. 111.

everileceğinin iyi hesaplanmasıdır. Zira Yemen bölgesinde yaygın olan ve Şiiliğin bir kolu olan Zeydilerin tarihâ süreç içerisinde (el Makdisi ve el Mesudi dönemlerinde) ilk üç halifeyi kabul etmeleri mezhep çatışmasını sonlandırmıştır.¹⁶⁶ Ancak yine siyasi İslamı kullanana İran ve Suudi Arabistan gibi ülkelerin desteği ve yine dünyadaki egemen güçlerin manipülasyonu tarafları karşı karşıya getirmiş ve barış ortamını bozmuştur. Nitekim 1994 senesinde meydana gelen iç karışıklıklar ve 2014 yılından başlayıp hala devam etmekte olan gruplar arası çatışmalar mezhep hassasiyetlerinin dışardan kaşınmasının bir sonucudur.¹⁶⁷

Özetlenecek olursa Osmalı-Afşar Hânedanı arasında toplam sekiz defa görüşme yapılmıştır. Bu görüşmelerde Osmanlılar bu talepleri kabulünün fitneye sebebiyet verebileceği, uygulamasının zor olduğu, Hz. Peygamber'in vefatından belirli bir döneme kadar bu tür bir ayırımın söz konusu olmadığı, İran halklarının da Ehli Sünnet inancına göre hareket ettikleri, bu tür kararlar almanın karışıklıklara yola açacağı gerekçeleri ile reddedilmiştir.¹⁶⁸

Diplomatik müzakereler tıkanınca Nadir Şah âlimler müzakeresi başlatmıştır. 12 Aralık 1743'te Necef'te gerçekleşen Afgan, Belh, Buhara, Turan, Necef, Hille ve Bağdad âlimlerinin de katıldığı müşavere meclisi toplantısından beklenti Şii ve Sünnî ulemanın ortak kararıyla Caferiliğin hak mezhep olduğunu tasdik ettirmek ve bu sayede İslam âlimleri arasındaki ihtilafı kaldırmaktı. Dönemin Bağdad Valisi Ahmed Paşa tarafından gönderilen ünlü Sünnî âlimlerinden Süveydî Abdullah Efendi¹⁶⁹ toplantıya hakemlik yapmıştır. Bütün meselelerin tek tek ele alındığı ve tartışıldığı bu toplantılarda Sünnî heyeti başta mut'a nikâhı olmak üzere birçok itikadî konuda görüşlerinin kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Hem Şii hem de Sünnî âlimlerin bir görüş birliğine vardıkları ve ortaya konan belgeyi mühür ile tasdik ettikleri nakledilmektedir.¹⁷⁰ Toplantı sonrasında 43 âlim bildiriye imza atmıştır.¹⁷¹ Nadir Şah bu toplantı sonrasında uzun bir ferman yayınlamış ve Sünnî âlimlerin Caferiliği hak mezhep olarak tanıdıklarını ilan etmişse de Osmanlı Devleti'nin olumsuz tavrı nedeni ile meselenin çözümsüz kaldığı

¹⁶⁶ Serjeant, *The Zaydis*, s. 285-301.

¹⁶⁷ Salmoni vd., *Regime and Periphery in Northern Yemen*.

(https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2010/RAND_MG962.pdf E.T. 09.06.2021).

¹⁶⁸ Koca Ragıp Paşa - Hüsrev Paşa, *Tahkik ve Tevfik 1149 Müzakereleri* (Hüsrev Paşa Kütüphanesi, 1149), s. 55-56.

¹⁶⁹ İlker Külbilge, *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı İran Siyasi İlişkileri (1703-1747)* (İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), s. 294.

¹⁷⁰ Süveydî, *Vekâyi Name-i Nadir Şah Der Mezahib-i Şiiyye-i Caferiyye*, s. 33-48.

¹⁷¹ Alaattin Özer, *Vekâyi nâme-i Nâdir Şah Der-Mezâhib-i Şii'yye-i Ca'feriyye* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), s. 103.

söylenbilir. Ancak bu çözümsüzlükte Osmanlı tarafındaki idarenin olumsuz tavrı kadar İran tarafındaki ulemanın da şüphecî yaklaşımı etkili olmuştur. Nadir Şah'ın esasında içinde bulunan şartların bu denli büyük bir dönüşüm için uygun bir zemin olduğunu iyi anladığı, ancak meselenin siyasî, itikadî ve tarihsel boyutunu yeterince irdelemediği mezhep tarihçilerince dile getirilmektedir.¹⁷²

Bütün bu yoğun müzakereler sonunda kalıcı bir sonuç alınamamıştır ancak bu sürecin Caferilik mezhebini derinden etkilediği söylenebilir. Çünkü özellikle Safevîler döneminde etkin olmaya başlayan Ahbarî ekolü bu dönemde etkisini yitirmiş ve Muhammed Bâkır Bihbehânî (ölümü 1791-92) öncülüğündeki Usûlî fıkha yeniden dönüş yaşanmıştır.¹⁷³ Ahbârîler on ikinci imam gaybette iken tek kurtuluşun Kur'an-ı Kerîm'in yanı sıra Hz. Peygamber'le on iki imamın rivayetleriydi. Buna karşılık usûlîler bu kaynakların esas olduğunu ancak mantıka dayanan bir içtihadın da zorunluluk olduğunu çok defa dile getirmişlerdir ki bu dönem bu tartışmaların en şiddetli yaşandığı dönemdir. Meclisi'nin bahraktarlığını yaptığı bir önceki asrın Ahbarîliğine karşı Bihbehânî, Usûlîliğin bayraktarlığını yapmış ve mutlak bir dönüşümün yaşanması için çok eserler yazdığı gibi camilerde vaazlar vererek anlatmaya da çalışmıştır. Hatta Ahbarî imamların arkasından namaza durmanın haram olduğunu söyleyecek kadar ileri giderek bu çatışmayı alevlendirmiştir. Usulî fıkıhçılar Kur'an, hadis, icmâ ve akıl olmak üzere dört delil etrafından toplanmışlardır.¹⁷⁴

1.2.7. Kaçarlar Dönemi: Caferiliğin Gelişiminin Tamamlaması

Nadir Şah döneminde yaşananlar Kaçar Hânedanı döneminde de etkisini sürdürmüştür. Osmanlı ile yapılan bütün savaşlar sonunda yapılan anlaşmalara konulan mezhebe ilişkin şerhlere rağmen İranlılar eski şiddetinde olmasa da geleneklerini sürdürmüşlerdir. Ancak yapısal olarak Şiiliğin devlet yönetimi üzerindeki etkisinin azaldığı söylenebilir. Şöyle ki Safevîler kurdukları sistem içerisinde kendilerini hem "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" hem de "gâib imamın nâibi" olarak görmüşlerdir. Bu düşünceye göre onlar mutlak hâkimdiler ve onlara karşı gelmek tanrıya karşı gelmek gibi bir şeydi. Ancak Kaçarlar kendilerini sadece "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi"

¹⁷² Hakyemez, *Osmanlı İran İlişkileri ve Sünnî Şii İttifakı*, s. 69.

¹⁷³ Karaman, "Caferiyye", s. 4-10.

¹⁷⁴ Hamid Algar, "Muhammed Bâkır Bihbehânî", *İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), s. 143.

olarak tanımlamış ve dinin devlet yönetimi üzerindeki etkisini kırmaya çalışmışlardır ve kısmen de başarmışlardır.¹⁷⁵

Bihbehânî'nin etkileri bir sonraki yüzyılda sürmüştür. 1800'lü yılların ortasından itibaren Caferilik mezhebinin fıkı gelişiminin 8. Evresi olan Şeyh Ensari dönemi yaşanmıştır. Murtaza el-Ensari (ölümü 1864) kendisinden önceki bütün tartışmaları bir bütün halinde ele alarak çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde yeniden ele almıştır.¹⁷⁶ Kendisinden önceki fıkıhçıların aksine dört delil etrafında toplanmak yerine fıkıh ilmini lafzî ve amelî olmak üzere iki ana kola ayırmıştır ki etkileri hala günümüze kadar devam etmektedir.¹⁷⁷ Safevîlerin kendilerini hem "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" hem de "gâib imamın nâibi" olarak görmelerinin aksine Afşarlar kendilerini sadece "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak tanımlamışlardır.

1.3. Caferiliğin Diğer Mezheplerle Kıyaslaması

Caferilik mezhebini etkileyen siyasi gelişmelere ve bu siyasi gelişmelerin de etkisi ile fıkı gelişme dönemlerine etraflıca yer verildi. Çalışmanın bu bölümünde bütün bu gelişmeler sonucunda günümüze kadar çeşitli evrelerden geçen Caferilik mezhebinin diğer mezheplerle kıyaslaması yapılacaktır. Ancak Caferilik mezhebinin de homojen bir görünüm sergilediği söylenemez. Örneğin Ahbârî Caferilik hüküm ve fetvaların yegâne kaynağı olarak hadisleri görürken, Usulî Caferilik kitap, sünnet, icma ve akli diğer mezheplerde olduğu gibi bir bütün halinde ele almaktadır. Eğer bir mesele bu dört kaynak çerçevesinde çözümlenemiyorsa Ehli Sünnette olduğu gibi kıyas ve istihsan yerine uygulama ilkelerine (el-usûlü'l-ameliyye) bakılmaktadır.¹⁷⁸

Kur'an bütün İslam mezheplerinde olduğu gibi Caferilik mezhebinde de birincil kaynaktır. Ancak Caferilik mezhebinin kendi içerisindeki tartışmalar Kur'an'ın zahiri yönüne ve tahrifat olup olmadığına odaklanmaktadır. Ahbârîler re'ye dayalı tefsiri men ederek Kur'an'ın zahiri ile amel etmeyi caiz görmemişlerdir. Gerçek manasının ise sadece indirildiği zaman ki muhatapları tarafından anlaşılabilceği fikri hâkimdir.¹⁷⁹ Yine Ahbarîlere göre nas dönemindeki İmamların ahbarına uymak ihtiyaçlara cevap

¹⁷⁵ Fığlalı, "İsnaaşeriyye", s. 149-153.

¹⁷⁶ Karaman, "Caferiyye", s. 4-10.

¹⁷⁷ Ahmet Özel, "Şeyh Murtaza Ensari", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), s. 254.

¹⁷⁸ Karaman, "Caferiyye", s. 4-10.

¹⁷⁹ Karaman, "Caferiyye", s. 4-10.

verecek niteliktedir ve bir zorunluluktur.¹⁸⁰ Buna karşın Usulîler zahir ile iman etmede bir sorun görmedikleri gibi, diyari tefsiri münasip görmüşlerdir.¹⁸¹ Mezhep tarihçilerine göre Usulîlerin bu yönde fikir beyan etmelerinde Mutezile mezhebi ileri gelenleri ile olan diyalog etkili olmuştur ve Kur'an'ın tefsiri noktasında aralarında ciddi benzerlikler bulunmaktadır.¹⁸² Yukarda dönemleri etraflıca anlatıldığı üzere Ahbarî Tefsir dönemi büyük gaybete kadar devam etmiş büyük gaybetin başlaması ile beraber yerini dirayet tefsirine bırakmış ve önemli fikhî gelişmeler kaydedilmiştir. Ancak Safevîler dönemi ile beraber Ahbarî Tefsir yeniden güç kazanmış ve yüzyıldan fazla etkisini sürdürmüştür. Afşar Hânedanı ile beraber dirayet tefsiri yeniden güçlenmiş ve günümüze kadar Caferi toplumunu etkisi altında almıştır.¹⁸³ Kur'an'ın tefsiri konusunda Şii ya da Ehli Sünnet olsun bütün mezheplerin üzerinde uzlaştıkları husus ise tefsirin Hz. Peygamber ile başladığıdır.¹⁸⁴ Ahbarî Caferiliği ile Usulî Caferiliğin Kur'an'ın tahrif edildiğine dair meseleye gelince Küleynî'nin el-Kâfi'sinde geçtiği üzere Kur'an tahrif edilmişti ve bir kısım ayetler çıkarılmıştı. Buna karşılık Şeyh Saduk, Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi mühim Usülcüler bunu şiddetle reddederek Ca'fer es-Sâdık'ın Kur'an'ın ilk gün ki gibi aynı olduğuna dair söylemlerine dikkat çekmektedirler.¹⁸⁵

Hadis bütün İslam mezheplerinde olduğu gibi Caferilik mezhebinde de Kur'an'dan sonra gelen ikinci önemli kaynaktır. Ancak Caferilik mezhebi ile diğer mezhepler arasında hadis konusunda da farklı yaklaşımlar söz konusudur. Öncelikle belirtmek gerekir ki Caferilik mezhebinde hadisler sadece Hz. Peygamber'in değil on iki imamın da sözlerini, davranışlarını ve tavsiyelerini kapsamaktadır. Caferilik ile Ehli Sünnet arasında hadis konusunda ki diğer önemli fark gerçekliği konusundaki kıstaslardan kaynaklanmaktadır. Ehli-i Sünnet'in Kütüb-i sittesine karşılık Caferiliğin Kütüb-i erbası vardır ve bu konuyu çalışmanın bir önceki bölümünde yer verilmişti. Her iki kaynaklar manzumesinde de ortak hadislere rastlamak mümkün. Bütün mezhepler hadisleri mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki ana bölümde toplamaktadır. Ancak mezhepler arasındaki ayrışma hangisinin mütevâtir hadis ve hangisinin âhâd hadis olduğu noktasındaki referans noktaları farklıdır. Caferi âlimlerinin başta kütüb-i sitte

¹⁸⁰ Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şiâsi'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), s. 33.

¹⁸¹ Karaman, "Caferiyye", s. 4-10.

¹⁸² Muhammed Hüseyin ez Zehebî, *et Tefsîr ve'l Müfessirûn, Dâru'l Kutubi'l Hadîs* (Beirut, 1976), s. 25.

¹⁸³ Aslan Habibov, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı* (Ankara, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007), s. 13.

¹⁸⁴ Abdulhamit Birişik, "Tefsir", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), s. 290-294.

¹⁸⁵ Karaman, "Caferiyye", s. 4-10.

olmak üzere Ehli Sünnet tarafından muteber sayılan bir kısım hadisleri kabul etmemelerinin nakil yolunun ehli-beyt olmaması ya datarihi süreçteki davranışlarından dolayı adil saymadıkları sahabeler tarafından nakledilmeleridir. Bir hadisin muteber olabilmesi için naklin Ca'fer es-Sâdık - Muhammed el-Bâkır - Zeynelâbidîn - Hz. Hüseyin - Hz. Ali – Resûlullah yolunu takip etmesi gerekmektedir.¹⁸⁶ Örneğin Ebû Hüreyre, Semüre b. Cündeb, Amr b. Âs gibi sahabiler tarafından rivayet edilen hadislerin hiçbir değeri yoktur.¹⁸⁷ Bu nedenle her ne kadar ortak hadisler mevcut olsa da Kütüb-i Sitte'de yer alan hadislere itibar edilemeyeceğini belirtmektedirler.¹⁸⁸ Ancak Caferiliğin bu yaklaşımının mâsum imamlardan Ca'fer es-Sâdık'ın, sahabilerin masumiyeti anlayışı¹⁸⁹ ile çeliştiği bir kısım Şii âlimlerce de vurgulanmaktadır.¹⁹⁰ Caferilik mezhebinde mütevatir hadisler itikat ve amel noktasında tartışmasız birer delildir. Mütevatir seviyesine ulaşamayan ve âhâd seviyesinde kalan hadisler ile Sünnî âlimler tarafından derlenen hadislerin delil olarak kabul edilmesi konusunda ise farklı görüşler bulunmaktadır. Ahbarîler özellikle kütüb-i erba'da bulunan hadislere itibar edilmesi gerektiğini savunurken, Şerîf el-Murtazâ, Tabersî, Muhammed b. İdrîs el-Hillî gibi usulcüler ise eğer zan varsa bir hadisin delil olamayacağını belirtmektedirler. Ebû Ca'fer et-Tûsî, İbn Tâvûs, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi usulcüler ise nakil yolunda bir sıkıntı söz konusu değilse delil olabileceği yönünde fikir beyan etmektedirler.¹⁹¹ Benzer şekilde Ehli sünnet âlimlerinin de hadislere yaklaşımında naklin sıhhatine değer verdikleri, kütüb-i sittede yazan hadislere dair yer yer şerh koydukları görülmektedir.¹⁹²

Üçüncü olarak icma bütün mezheplerde bir delil olarak kabul edilmektedir ve fikir birliği anlamına gelmektedir.¹⁹³ Ehli Sünnet'e göre bir asrın bütün müçtehitleri bir meselede fikir birliğine varmışlarsa icma gerçekleşmiş olur. Caferilik mezhebinde ise bu yaklaşım reddedilmekte ve bir değerlendirmenin icma olarak hüccete dönüşebilmesi için bir masumun yani bir imamın da aynı doğrultuda değerlendirme yapması gerekmektedir.¹⁹⁴ Bir kısım Şii âlimler bu tür farklılıkları sadece şekli ayrılıklar olarak

¹⁸⁶ M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 27-64.

¹⁸⁷ M. Hüseyin Âl'i Kâşifi'l Gıtâ, *Aslü'ş Şi'a ve Usûlühâ* (Beyrut, 1982), s. 79.

¹⁸⁸ Tevhit Bakan, *Ashâbın Adâleti* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), s. 72-74.

¹⁸⁹ *el Usûl Mine'l Kâfi*, s. 65.

¹⁹⁰ Hasan es Sadr, *eş-Şi'a ve Fününü'l İslâm* (Beyrut: Matbaatü'l Keffâh, ts.), s. 31.

¹⁹¹ Karaman, "Caferiyye", s. 4-10.

¹⁹² Kandemir, "Hadis", s. 27-64.

¹⁹³ İbrahim Kafi Dönmez, "İcma", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), s. 417-431.

¹⁹⁴ Karaman, "Caferiyye", s. 4-10.

görmekte ve icma konusunda tarafların beklentisinin aynı olduğunu vurgulamaktadır.¹⁹⁵ Caferilik mezhebinde icma ile ilgili usulü ortaya koymak içinde birçokyol mevcuttur. Şerîf el-Murtazâ tarafından savunulan his yoluna göre imam hayattadır ve görüşüne başvurulabilir. Ebû Ca'fer et-Tûsî tarafından benimsenene lütuf yoluna göre imam dine ve gerçeğe aykırı herhangi bir fikir birliğine karşı sessiz kalmayacaktır. Caferi mezhebinin ekseri âlimleri tarafından benimsenen hadis yoluna göre bu mezhebe inanmış müçtehitlerin bir meselede fikir birliğine varmalarının aynı zamanda imamın görüşlerini de aldıkları anlamına gelmektedir. Yine bir kısım Caferi mezhebine ait âlimlerin savunduğu takrir (tasvip) yoluna göre Caferi müçtehitlerin bir meseledeki fikir birliğine varmaları karşısında imamın susması ikrarından kaynaklanmaktadır.¹⁹⁶

Mezheplerin delil olarak gördükleri dördüncü kaynak akıl ve kıyastır. Ancak kıyas çok farklı anlamlarda kullanılan bir kelime olduğu için kavramsal bir açıklama getirmek faydalı olacaktır. Şerî ya da fikhî yönden bakıldığı zaman kıyas temsili (analogie) bir akıl yürütmeyi yani benzetmeyi ifade eder.¹⁹⁷ Akıl ve kıyası delil sayma noktasında hem Sünnî hem de Şii inancında farklı düşünen âlimler rastlamak mümkündür. Örneğin kıyas Ehli Sünnet tarafından bir delil olarak kabul edilmektedir. Ancak kıyas bir akıl yürütme yöntemi olmasına rağmen Gazzâlî ve Şevkânî gibi âlimler akla şeri bir delil gözü ile bakılamayacağını belirtmişlerdir. Şii usülcüler ise tam tersi kıyası reddetmektedirler.¹⁹⁸ Aklın bir şeri delil olarak Caferilik mezhebinde yer alması fikri Şeyh Müfid ile zikredilmeye başlamıştır. Meseleye ilk açıklık ise Muhakkık el-Hillî ve Şehîd-i Evvel ile getirilmiştir. Caferilik mezhebine göre “akıl şer'î hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştıran akla dayalı bir kazıyedir.”¹⁹⁹ Caferilik mezhebinde bütün akılların bir şeyi istemesi ya da istememesi ile Allah'ın da o işi emretmesi ya da menetmesi arasında bir ilişki kurulmaktadır. Akıl da delil yapan işte bu ilişkidir. Ancak bütün mezheplerin üzerinde hem fikir oldukları konuların bir aklın mı ya da bir kıyasın mı sonucu olduğunda tartışmalar olabilmektedir. Ehli Sünnetin aynı kıyas yolu ile vardığı aynı sonuca ehli Şia mefhum demiştir ve bu ilhak işleminin dili bir gereği

¹⁹⁵ Muhammed Sâdık Sadr, *el-İcmâ' fi't-teşrî'i'l İslâmî* (Beyrut, 1969), s. 27-29.

¹⁹⁶ Karaman, “Caferiyye”, s. 4-10.

¹⁹⁷ Carullâh Ebu'l Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf a'n Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzil ve U'yûni'l Ekâvili fi Vücûhi't Te'vil*, tahk.: Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd, Mektebetü'l Ubeykân, Riyad, 1998, c. III, s. 525-530.

¹⁹⁸ Ali Durusoy, “Kıyas”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), s.539-540.

¹⁹⁹ Karaman, “Caferiyye”, s. 4-10.

olduğu belirtilmiştir.²⁰⁰ Diğer taraftan kıyası da bir ilhak türü sayan, celi ve vazih kıyas olarak tasnif eden Ehli Sünnet yaklaşımı da göz önüne alındığında farklılıkların tamamen kavramsal analizden kaynaklandığı söylenebilir.²⁰¹ Aynı durum illet ile hüküm arasındaki münasebeti ortaya koyarken de yaşanmaktadır. Örneğin “Şarap sarhoş edici olduğu için haramdır” dolayısıyla “Bütün sarhoş ediciler haramdır” çıkarımı bütün mezhepler tarafından kabul görmüştür. Ancak bu çıkarımın bir kıyas mı yoksa bir akıl yürütmeme ya da başka bir yöntem mi olduğu tartışma konusudur.²⁰²

Delillere bakış arasındaki farklılıklar doğal bir sonuç olarak fûrûda da farklılığı beraberinde getirmiştir. Ehli Sünnet ile Caferi mezhebini bir bütün halinde fûrû manasında kıyaslandığında farklılıkların çok olmadığı görülmektedir. Ehli Sünnetâlimlerinden Mahmûd Şükrî el-Âlûsî 123 farka işaret ederken,²⁰³ Şii âlim Şerîf el-Murtazâ ise bu farkın 110 olduğunu belirtmiştir.²⁰⁴ Görüldüğü üzere fûrûdaki farklılıklar toplumun genelinde zannedildiği kadar çok değildir. Kaldı ki bu farklılıklardan başta muta nikâhı olmak üzere bir kısım hususlar Nadir Şah dönemi dönüşüm tartışmalarının konusu olmuştur ve yukarıda da zikredildiği üzere 1743 sonunda Necef’te Caferi ve Sünnî âlimlerin toplantısında da tartışmaya açılmıştır. Bu tür farklılıkların ortadan kaldırılabileceğine dair Necef’de ortaya konan irade bir sonraki âlimlere de cesaret vermiştir. Nadir Şah döneminde başlatılan Caferi ve Sünnî mezhepleri arasındaki yakınlaşma ya da birbirlerinin hak mezhep olduklarını kabul etmeleri yönündeki fikrin orada noktalanmadığı ve hala tartışıldığı görülmektedir. Caferi âlimler Muhammed Hüseyin Burûcirdî, Seyyid Şerefeddin, Muhammed Hüseyin Kâşifülgâtâ, A’yânü’ş-Şî’a müellifi Muhsin el-Emîn ve Sünnî âlimler Abdülmecîd Selîm, Mahmûd Şeltût, Hasan el-Bennâ, ve Muhammed Ebû Zehre süreç içerisinde bu meseleyi tartışmaya açmış ve özellikle Nadir Şah sonrası gelişen usulü Caferiliğin mezhep anlayışının Sünnî mezheplere yakınlığına dikkat çekmişlerdir. El Ezher şeyhlerinden Mahmûd Şeltût’un 1 Ekim 1958 tarihinde Caferiliğin hak mezhep olduğuna dair fetva vermesi ve akabinde Ezher’de bir Caferi fıkıh kürsüsü kurulması²⁰⁵ tartışmanın bir süre daha devam edeceğini gözler önüne sermektedir.²⁰⁶

²⁰⁰ Hillî - Abdülhüseyin M. Ali el Bakkal, *Mebâdi’ü’l Vüsûl İlä’ilmî’l Usûl* (Beirut, 1986), s. 217.

²⁰¹ Cessâs, *el Fusûl fi’l Usûl* (Kuveyt: Uceyl Câsim en’Neşemî, 1994), s. 99-102.

²⁰² Durusoy, “Kıyas”, s. 539-540.

²⁰³ Muhibbüddin el-Hatîb Alusi, *Muhtaşarü’t-Tuhfeti’l-İsnâ’aşeriyye* (Kahire, 1373), s. 1.

²⁰⁴ Şerif el-Murtazâ, *Resâ’il I*, (Kum, 1405), s. 201-267.

²⁰⁵ A. Şirâzî, *Hembestegi’i Mezâhib’i İslâmî* (Tahran, 1971), s. 108-112.

²⁰⁶ Karaman, “Caferiyye”, s. 4-10.

İKİNCİ BÖLÜM

2.1.OSMANLI – İRAN İLİŞKİLERİ VE CAFERİLİK

1.1. Osmanlı Öncesi Döneme Genel Bakış

Bugün ki Anadolu ve İran topraklarının neredeyse tamamında yaklaşık 1000 yıla yakın devam eden bir Türk yönetiminden söz etmek mümkündür.²⁰⁷ 999 senesinde Samaniler Hânedanı'nın (819-999) İran'daki egemenliğine son verilince Türk asıllı hânedanlar olan Gazneliler (963-1186) ve Büyük Selçuklular (1037-1157) İran'ı yönetmeye başlamışlardır. Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan'ın Malazgirt Seferi sonrasında ise Anadolu'daki Türk varlığı sistematik bir şekilde artmaya başlamış ve Anadolu Selçukluları (1077-1308) ile yeni bir ivme kazanmıştır. Nihayet Osmanlı Hânedanı (1299-1922) ile Anadolu tamamen Türk hâkimiyetine girmiştir. Diğer taraftan aynı dönem içerisinde yine neredeyse tamamı Türk kökenli hânedanlar olan Harzemşahlar (1077-1231), İlhanlılar (1256-1353), Karakoyunlular (1380-1469), Akkoyunlular (1378-1578), Safevîler (1501-1736), Afşarlar (1736-1802) ve Kaçarlar (1779-1925) İran'da hüküm sürmeye devam etmişlerdir.²⁰⁸

Yukarıda bahsi edilen dönemlere ilişkin sosyo-kültürel gerçekleri ortaya koyarak ve mezhepler tarihi açısından önemli haiz gelişmeleri etraflıca tanımlamak faydalı olacaktır. Tarihi süreç içerisinde siyasi gelişmelere (özellikle fetihler sonrası göçler) bağlı olarak hem İran coğrafyasında hem de Anadolu coğrafyasında meydana gelen demografik değişimler kökleri mezheplere kadar uzanan etkileşimlere yol açmıştır.²⁰⁹

²⁰⁷ Aygün Attar, "İran Türkleri", *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* Ocak (2004), s. 39-63.

²⁰⁸ Mehmet Kaya, "İran Türkleri", *Türk Dünyası Araştırmaları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, 2009), s. 139.

²⁰⁹ Hakyemez, *Osmanlı İran İlişkileri ve Sünnî Şii İttifakı*, s. 14.

İran'ın geneline Şia mezhebinin yayılması İslamiyet'in ilk yıllarından ziyade sonraki tarihî gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Örneğin; İslamiyet sonrası İran'da ilk kurulan Samani devleti (819-999) bu çerçevede ciddi ipuçları barındırmaktadır. Samanilerin kökeni konusunda çeşitli savlar bulunmaktadır. Her ne kadar soy kütükleri eski İranlı hükümdarlara dayandırılrsa da kullandıklarıGuzek²¹⁰ya da Tamgaç²¹¹ gibi unvanlardan dolayı Türk olabilecekleri öne sürülmektedir. Hatta kurucusu Samanhudat'ın ismindeki Hudat kelimesinin dahi eski Uygur Türkçesinde bir unvana karşılık geldiği belirtilmektedir. Konumuz açısından Samanilerin önemi kökenlerinin Türk olabilecekleri kadar Türklerin İslam'a geçişlerinde de büyük rol oynamalarıdır.²¹² Samani topraklarında bütün dinlerden insanlar yaşamaktaydı. Farsça resmi dil statüsünde olmasına rağmen Arapça ve Türkçe kullanımı da yaygındı. Müslümanlar arasında yaygın olan mezhepler ise Hanefi ve Şafiler ile Şiiğin çeşitli kollarıydı. Ancak bütün mezhep taraftarlarının bir harmoni içerisinde yaşadıklarını iddia etmek oldukça güçtür. Özellikle 1. Nuh döneminde (943-954) Bâtınîler ciddi takibe uğramış ve hatta liderleri Muhammd b. Ahmed en-Nesefî de idam cezasına çarptırılmıştır. Bu tür mezhep çatışmalarının belirli bir dönem ile sınırlı kalması ve Müslümanlar haricinde diğer dinlere mensup kişilerin de hayatlarını sürdürüyor olmaları Samani toplumundaki hoş görünün yüksek olduğunun emareleridir. Diğer taraftan Kadıların genellikle Hanifi ve Şafi mezhebine bağlıinsanlardan seçiliyor olması Şiiğin Samani topraklarında dominant bir mezhep olmadığını göstermektedir.²¹³

Samanilerden sonra İran toprakları genelinde hâkimiyet kuran Gazneliler (963-1186) olmuştur. Daha önce Samani ordusunda komutan olan Türk Beyi Alp Tigin tarafından kurulmuştur. Gazneli Devleti İslam Topraklarında köle savaşçı olarak görev alan Türklerin sonrasında iktidarı ele geçirmelerinin ilk örneklerindedir. Gazneliler döneminin konumuz açısından önemi siyasi ve kültürel olarak hem çok parlak bir dönem yaşanması hem de bütün dinleri ve mezhepleri içinde barındıran bir hoşgörü iklimine sahip olmasıdır. İktidarı elde tutan hânedan mensuplarının mezhep inancı olarak Sünnî oldukları görülmektedir. Özellikle Gaznelilere altın çağını yaşayan Sultan Mahmut (Gazneli Mahmut) ve Oğlu Mesut'un geleneksel Sünnî öğretisi ile

²¹⁰ İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2019), s. 30.

²¹¹ Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lüğati't Türk*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türkiye Dil Kurumu Yayınları, 1985), s. 853.

²¹² Aydın Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni* (İstanbul: İstanbul Yeditepe Yayınev, 2014), s. 59-76.

²¹³ Usta, *Türklerin İslamlaşma Serüveni*, s.64-68.

yetiştirildikleri nakledilmektedir.²¹⁴ İlim, sanat (özellikle mimari) ve edebiyatın saygı gördüğü Gazneliler’de hangi mezhepten olursa olsun sanatçılar ve bilim adamları saygı görmüşlerdir. Örneğin Sultan Mahmut başta Biruni olmak üzere çeşitli mezheplere mensup birçok sanatçı ve bilim adamını sarayında ağırlamaya çalışmıştır. Tarih ilminin de önemli mesafe kaydettiği Gazneliler’de dönemin tarihçilerinin aktarımlarından toplumun sosyo kültürel yapısı ve mezhepler arası bir çekişme olup olmadığını anlamak oldukça kolaydır. Örneğin dönemin ünlü şairlerinden Firdevsi’nin Şii olmasına rağmen ünlü eseri Şehname’inde dört büyük halifenin hepsini övmesi ve İranlı halklar ile Turanlı halkların kardeş halklar olduğunu vurgulaması²¹⁵dönem içerisinde İran toprakları içerisinde yaşayan halkların ve yöneticilerinin bir mezhep çatışması içerisine girmediklerini ve Şia dünyasında bir dönem hâkim olan ilk üç halife düşmanlığının çok eskilere dayanmadığını göstermektedir. Ancak bu örnek Şii ve Sünnî ayrımının İran topraklarında hiç olmadığı anlamına gelmemektedir. Yine Şehnamenin Sultan Mahmut’a sunumu sırasında yaşanan olaylar düşünce planında var olan bu çekişmeyi gözler önüne sermektedir. Rivayete göre Şehname’nin Sultan Mahmut tarafından kabul edilmesi üzerinde en etken faktör kitabın başında dört büyük halifeye methiye düzülmesiydi. Ancak Sultan Mahmut’un Firdevsi’yi çok düşük bir meblağla (60.000 dirhem) ödüllendirmesi var olan mezhep ya da etnik çatışmanın bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Çünkü Firdevsi’nin kitabında efsaneleştirdiği Zaloğlu Rüstem karakterine karşılık Sultan Mahmud’un “bizim ordumuzda daha güçlü pehlivanlar var” şeklindeki reaksiyonu ve devamında yaşanan tartışmalar ve olaylar²¹⁶ düşünce planında var olan çatışmaları gözler önüne sermektedir.

Büyük Selçuklu Devleti bir taraftan İran genelinde hâkimiyetini sürdürürken diğer taraftan da Anadolu’ya akınlara başlamış ve böylece Türklerin Anadolu’yu yurt edinme süreci de başlamıştır. Elbette ki bu yurt edinme süreci Anadolu Selçukluları ile asırlar süren ve süreklilik arz eden bir hareket olmuştur. Bu uzun süren göçler Anadolu’daki Sünnî Türk nüfusunun artışına neden olurken, diğer taraftan da göçlere kaynaklık eden İran topraklarındaki Sünnî Türklerdeki azalma bölgedeki dengeleri değiştirmiştir. Bu uzun süren göçlere 13. Yüzyıl Moğol istilaları ile beraber gelen

²¹⁴ Erdoğan Merçil, “Gazneliler”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), s. 480-484.

²¹⁵ Mehmet Kanar, “Firdevsi”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), s. 125-127

²¹⁶ Mehmet Kanar, “Şahname”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), s. 289-290.

Moğol kabileleri ve Orta Asya'daki geniş Türk halk kitleleri de eklendiğinde çok farklı bir demografik tablo ortaya çıkmıştır.²¹⁷

İran'da Şii nüfus her geçen gün daha da artmış ve güçlenmiştir. Kaldı ki o dönemde İran'dan göçen Türk halklarının genelde Oğuzlar olduğu ve Türkmenlerin ise İran'da kalmaya devam ettikleri bilgisini dikkate aldığımızda bölgedeki Türkler arasındaki siyasi ayrışmanın bir bölgedeki sosyal yapıyı etkileyecek şekilde sonuçlar doğurduğu söylenebilir.²¹⁸ Mezheplerin oluşumlarında siyasi faktörlerin önemi dikkate alındığında Türkmenler ile Oğuzlar arasındaki bu çekişmenin mezhepsel ayrışmayı da körüklediği ve daha sonrasında iki kadim Türk halkı arasındaki siyasi mücadelelerde mezhebin meşruiyet temelinde ön plana çıkarılması da bu teori ile açıklanabilir. Çünkü Anadolu'ya göç eden Türkmenlerde dahi bu reaksiyon gelişmiş ve Anadolu'daki Türkmenler örf ve adetlerini sürdürmek için reaksiyonel bir tutum içerisinde girmişlerdir.²¹⁹

Anadolu Aleviliği'nin de bu siyasi çekişme ikliminde geliştiği söylenebilir. Şöyle ki Anadolu yurt edilirken Türkmenlerin genelde kırsal kesimlere Oğuzların ise daha çok şehir ve kabalara yerleştirilmesi hem kültürel hem de dini anlamda kopuşu derinleştirmiştir. Türkmenlerin yönetimden de uzak tutulmaları Alevilik'in bir mezhep olarak kurumsallaşmasının önünü açmıştır.²²⁰ Dini müesseselerin güçlü olduğu şehir ve kasabalarda temelleri kitabî bilgilere dayanan Sünnî bir mezhep öğretisi gelişirken daha çok kırsal kesimlerde bulunan Türkmenler arasında geleneklerin ön plana çıkarıldığı Alevi anlayışı gelişmiştir.²²¹ Hatta bazı araştırmacılar bu kırsal yaşamın dinî yaşam üzerinde önemli etkilere sebep olduğunu, şehirlerde yaşayan Sünnî inanişaya sahip insanların aksine kırsalda yaşayan göçebe Alevilerin yaşam şartlarının ağırlığı nedeniyle hac, oruç ve namaz gibi ifası zor olan ibadetlerden ziyade geleneklerinde de var olan sazlı sözlü ritüellere ve sofıyane bir dini hayata yöneldiklerini belirtmişlerdir.²²² Görüldüğü üzere siyasî olaylar ve çatışmalar mezhep anlayışının

²¹⁷ Mustafa Özdemir, "14 -17. Yüzyıllar Arasında Anadolu'ya Gelen Türk Göçleri Ve Anadolu'nun Doğusunda Meydana Gelen Demografik Değişmeler", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 5/12 (2017), s. 55.

²¹⁸ Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri Boy Teşkilâtı Destanları* (İstanbul: Ana Yayınları, 1980), s. 117.

²¹⁹ Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), s. 217.

²²⁰ İsa Doğan, *Türklük ve Alevilik* (Samsun: Kardeş Matbaacılık, 1997), s. 170.

²²¹ Tahir Harimi Balcıoğlu, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları Hilmi Ziya Ülken'in Takdim'i ve Notlarıyla* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), s. 31-32.

²²² Hüseyin G. Yurtaydın, *İslam Tarihi Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), s. 56.

oluşmasında ve gelişmesinde etkili olduğu gibi toplumsal ayrışma içinse bir nedensellik oluşturabilmektedir. Dolayısıyla mezhepsel gelişmelerin reaksiyonel davranışlar olarak da ele alınması yanlış olmayacaktır.

Anadolu’da Şiiliğin gelişimi de yine Selçuklular ile başlamıştır. Ancak o dönem Oğuzlar haricindeki Türkmen tebaanın genellikle Şii ya da Alevi olduklarına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır.²²³ Türkler İslamiyet’i kabul ederken Şiilik de kabul görmüş ve zaman zaman Şiilik daha güçlü bir yayılma zemini bulmuşsa da Türk Halkları arasında Sünnî inanç daha yaygın olmuştur. Türkler arasında Şiilik mezhebinin yayılmasında Moğol istilalarının göreceli etkisine dikkat çekilmektedir.²²⁴ Görüldüğü üzere bir toplumun mezhep yapısı üzerinde kendi iç dinamikleri (çekişmeleri) kadar dışardan gelen hegemonyal müdahalelerin de etkin faktör olabileceği görülmektedir.

Selçuklular Anadolu’ya yönelmeleri, ikiye bölünmeleri ve çok cephede giriştikleri mücadeleler sonucunda zayıf düşmüşlerdir. İran topraklarında oluşan boşluk adım adım Harzemşahlar (1077-1231) tarafından doldurulmuştur. Harzemşah ünvanı bölgesel bir ünvanıdır ve herhangi bir hânedanı temsil etmemektedir. Harzemşah Devleti öncesinde bölgede hâkim devletler tarafından buraya atanan valiler de Harzemşah ünvanını almışlardır. Harzemşah Devleti iktidarının büyük bir kısmını doğudan gelen Moğol saldırılarını bertaraf etmekle geçmiştir. Bu akınları da durduramamış ve dramatik bir yenilgi sonrası hem İran’ın hem de Anadolu’nun Moğollar tarafından istilasının önü açılmıştır.²²⁵

Bu dönemde din ya da mezhepler tarihi açısından önemi gelişmeler olmuştur. Harzemşah Alaaddin Muhammed’in (hüküm zamanı 1200-1221) kendisinin Şah olarak tanınmasını reddettiği için dönemin Abbasi Halifesi Nâsır-Lidîmillâh’ın yerine Hz. Ali soyundan geldiği değerlendirilen Seyyid Tirmizî’yi halife ilan etmesi dini kurumların yaşanan siyasi gelişmelerden nedeni etkilenebileceğini ortaya koymaktadır. Ancak burada vurgulamak gerekir ki Alaaddin Muhammed ile Halife arasında geçen anlaşmazlıkların temelinde Halifenin babası Alâeddin Tekiş ile siyasî mücadelesinin de yattığı söylenebilir.²²⁶ Diğer taraftan Moğol istilasının beraberinde getirdiği yıkım İran

²²³ Metin Bozkuş, “Anadolu Selçuklularında Sosyal, Dinî ve Mezhebî Yapı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), s. 256.

²²⁴ Balcıoğlu, *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları Hilmi Ziya Ülken’in Takdim’i ve Notlarıyla*, s. 8.

²²⁵ Aydın Taneri, “Harizmşahlar”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 228-231.

²²⁶ Meryem Gürbüz, “Tekiş, Alâeddin”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), s. 364-365.

ve Anadolu taraflarında yaşayan Türk halkları ile Orta Asya ve daha kuzeyde yaşayan Türk halkları (Kanklı, Kıpçak ve Kimekler) arasındaki bağı koparmış ve İslamiyet'in o bölgelere yayılması gecikmiştir. Moğollar tarafından yakılıp yıkılan bilim ve sanat eserlerinin ise onarması güç yaralar açtığı söylenebilir. Bundan sonra ki süreçte daha çok Alevi ve Şii mezhebine sahip insanların Moğollar tarafından siyasî emellerine hizmet edecek şekilde kullanılmaları ise farklı dengelerin oluşmasına sebebiyet vermiştir.²²⁷

Moğol istilaları ile beraber İran ve Anadolu'da hâkim güç İlhanlılar (1256-1353) olmuştur. Bir İl Hanı olarak Hülagu Han tarafından kurulan ve yaklaşık 100 yıl süren İlhanlılar dönemi mezhepler tarihi açısından köşe taşı olabilecek bir dönemdir. İlhanlılar kurulduklarında Müslüman olmayan bir hânedandı. Zamanla hânedan üyeleri Müslümanlığa geçmiş ve farklı mezhepleri benimsemişlerdir.²²⁸ Ancak Müslümanların derin izler bırakan eziyetlere maruz kalmaları ve Abbasi Halifeliğinin sonlandırılması sadece İran ve Anadolu'daki değil orta doğudaki bütün dengeleri değiştirmiştir. Ortaya konan çalışma açısından yaşanan en önemli gelişme Sünnîler ve Şiiiler arasında daha öncesinde var olan rekabetin farklı bir boyut kazanmasıdır. Bu gelişmede elbette ki en önemli faktör Şiiilerin Moğollardan gördüğü siyasi destektir. Başka bir ifade ile Moğolların Şii mezhebini bir siyasi çıkar için kullanmaları ve aradaki rekabeti daha negatif boyutlara taşımalarıdır. Şöyle ki İlhanlı hükümdarlarında İslam'a ilk ihtidâ eden Hülagu Han'ın oğlu (Ahmet) Teküder Han (hükümdarlık zamanı 1282-1284) olmuştur. Ancak Müslümanlığı kabul edişi ve diğer dinlere mensup insanlara müsamahalı davranmaması nedeni ile kendisine Büyük Han Kubilay tarafından da desteklenen yeğeni (abisi Abaka Han'ın oğlu) Argun Han'ın ordusuna yenilmiş ve idam edilmiştir.²²⁹ Ancak devam eden süreç içerisinde tahta geçen Argun'un oğlu Gazan (Mahmud) sadece Müslümanlığa ihtidâ etmekle kalmamış devletin resmi dinini İslam olarak açıklamıştır.²³⁰ Gazan Handan sonra hükümdarlığa gelen kardeşi Olcaytu Han başlarda Sünnî olmasına rağmen Şiilik mezhebini benimsemiş ve devletin de resmi mezhebi haline getirmiştir. Öyle ki İran'da hüküm süren daha sonraki hânedanların uygulamalarına örnek teşkil edecek şekilde hutbelerde ilk üç halifenin adının

²²⁷ Taneri, "Harizmşahlar", s. 228-231.

²²⁸ Hanifi Şahin, "İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü", *İLTED* 45 (2016), s. 109-138.

²²⁹ Abdulkadir Yuvalı, "İlhanlılar", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), s. 105-108.

²³⁰ Abdulkadir Yuvalı, "Gazan Han", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), s. 429-431.

zikredilmesini yasakladığı nakledilmektedir.²³¹ Olcaytu Handan sonra gelen 9. Hükümdar oğlu Ebu Said Bahadır Han babasının aksine Sünnî mezhebini tercih etmiş ve İslam'ın yayılması için çaba harcamıştır. Diğer taraftan İlhanlıların İran ve Anadolu'da özellikle Müslüman Türklere yönelik yapmış olduğu yıkımları izale etme ve gönülleri yeniden kazanma adına çok işler yaptığı ve halka adil davrandığı nakledilmektedir.²³² Bahadır Han ölümünden önce yerine varis tayin etmediği için Moğol hâkimiyeti zayıflamıştır. Bunun bir sonucu olarak da İran ve Anadolu'da Beylikler dönemi başlamıştır.²³³

Yarım asır kadar süren Beylikler döneminden sonra Anadolu'da Osmanlı (1299-1922) ve İran'da Karakoyunlular (1380-1469) ve Akkoyunlular (1378-1578) dönemi başlamıştır.²³⁴ Osmanlı dönemi 600 sene sürmüştür ve bu konu daha sonra özetlenecektir. Karakoyunlular ve Akkoyunlular ise daha çok İran toprakları üzerinde hâkimiyet kurmalarına rağmen Anadolu topraklarının sosyo-kültürel ve mezhebi şekillenmesinde de önemli etkileri olmuştur. Her ikisi de Türk Hânedanı olan bu devletlerin etki alanları aynı coğrafya olduğu için bir bütün halinde burada anlatılacaktır. Mezhepler tarihi açısından bakıldığında ise bu dönemde İran'da Şiiğin ve Anadolu'da Aleviliğin yayılması dikkat çekicidir.²³⁵

Ancak bu gelişmeler Karakoyunlu ya da Akkoyunlu yöneticilerin Şii ya da Alevi oldukları anlamına gelmemektedir. Örneğin; Akkoyunlu Devleti'nin Sünniliği benimsediği farklı kaynaklardan nakledilmektedir.²³⁶ Akkoyunlular döneminde mezheplere gösterilen hoşgörü Şiilik propagandası yapılmasına imkân tanımıştır. Akkoyunlular döneminde mezhepler tarihi açısından en önemli gelişmeler Uzun Hasan Döneminde (1453-1478) yaşanmıştır. Uzun Hasan'ın her geçen gün güçlenen Saveviye Tarikatı ile iş birliği yapmak istemesi iki hakikati ortaya çıkarmaktadır.²³⁷

²³¹ Osman Gazi Özgüdenli, "Olcaytu Han", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), s. 345-347.

²³² Abdulkadir Yuvalı, "Ebu Said Bahadır Han", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), s. 218-219.

²³³ Yuvalı, "İlhanlılar", s. 105-108.

²³⁴ Subhana Abbaslı, *Osmanlı Tarih Yazıcılığında Türkmen Hânedanları: Akkoyunlular ve Karakoyunlular* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), s. 3.

²³⁵ Faruk Sümer, "Akkoyunlular", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), s. 434-438.

²³⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1969), s. 194.

²³⁷ Abbaslı, *Osmanlı Tarih Yazıcılığında Türkmen Hânedanları: Akkoyunlular ve Karakoyunlular*, s. 3.

Birincisi Akkoyunlu Devleti'nin yöneticilerinin devletin son dönemlerinde yavaş yavaş Şiiliğe meyilli olmalarıdır. Özellikle Uzun Hasan'ın her geçen gün Şiiliğe daha çok meyiletmesi ve Şiileri muhafaza etmesi dengeleri değiştirmiştir. Uzun Hasan'ın geleneksel din öğretilerine Protestan bir yaklaşım içerisinde olduğunu Kur'an'ı Kerim'i ilk Türkçe tercüme ettirmesinden anlayabiliriz. Nitekim bu yenilikçi yaklaşım kadimci din adamları tarafından destek görmemiş ve Atatürk dönemine kadar kutsal kitabın Türkçe tercümesine rastlanmamıştır. Uzun Hasan devri Osmanlı'nın yükseliş dönemine denk gelmektedir. Osmanlılarla süren uzun mücadelelerin o dönem için bir mezhep çatışmasından ziyade iki hânedanın bir güç mücadelesi olarak görülebilir. 11 Ağustos 1473 tarihinde cereyan eden Otlukbeli Savaşı bu mücadelede dönüm noktası olmuş ve Anadolu'daki Akkoyunlu tesiri kırıldığı gibi İran'da da Şii oluşumlar daha da güç kazanmıştır.²³⁸

Uzun Hasan'ın her geçen gün güçlenen Safevîye Tarikatı ile iş birliği yapmak istemesinin ortaya çıkardığı ikinci hakikat ise başlangıçta Sünnî bir tarikat olan Safevîye tarikatının bölgede güçlenen Şiiliğin etkisi altına girmesi ve daha da güçlenmesidir. Nihayetinde de Safevîler Devletinin (1501-1736), fikrî temellerini oluşturmuştur.²³⁹ Bu konu daha sonra detaylı irdelenecektir ancak burada vurgulamak gerekir ki Şiiliğin özellikle İran'da güç kazanmasındaki etken faktör İran'da güç dengelerinin sürekli bir şekilde Şiiler lehine değişmesi ve sayıları her geçen gün artan göçebe Türkmenlerin Şiiliğe daha meyilli olmalarıdır.²⁴⁰ Bu gerçeği fark eden Şeyh Cüneyd gibi kişiler yükselen Şiiliği siyasî emelleri için kullanmak istemişlerse de netice alamamışlardır. Dönemin Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah (hükümdarlık zamanı 1436-1467) söz konusu tarikatın yükselişinden rahatsız olmuş ve tarikatın lideri konumundaki Şeyh Cüneyd'i sürgüne göndermiştir. Esasında bugünkü siyasî Şiiliğin temellerinin de bu dönemde atıldığı söylenebilir. Çünkü Şiilik konusunda aşırıya giden Şeyh Cüneyd Şiilik merkezli bir dünya devleti kurma fikrini ilk kez dile getirmiştir. Bu aşırıya giden fikirlerinden dolayı da ilk olarak amcası Şeyh Cafer ile arası açılmıştır ve amcası Şeyh Cüneyd'in Şiilik mezhebi bağlamında yürüttüğü bütün faaliyetlerini gittiği her

²³⁸ Faruk Sümer, "Uzun Hasan", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), s. 261-264.

²³⁹ Reşat Öngören, "Safeviyye", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), s. 460-462.

²⁴⁰ Mehmet Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiileşme Seyri", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2015), s. 7-36.

topraktaki ilgili yöneticilere aktarmıştır.²⁴¹ Sonrasında Anadolu'ya gelen Şeyh Cüneyd ne devrin Osmanlı Padişahı II. Murad'dan ne de o dönem Anadolu'da varlığını sürdüren Beyliklerden beklediği ilgiyi görmemiştir. Hem Osmanlı topraklarında hem de Doğu Anadolu ve Azerbaycan topraklarında Şii merkezli örgütlenmesine devam etmiş ve o dönem bugünkü Azerbaycan toprakları üzerinde kurulu olan Şirvanşahlar Devleti (861-1538) hükümdarı Sultan Halil ile 1460 senesinde girdiği savaşta yenilerek öldürülmüştür.²⁴² Ancak ölümü ile beraber fikri de güçlenmeye başlamıştır. Çünkü yerine geçen oğlu Şeyh Haydar, Saveviye Tarikatı'nın kontrolünü tamamen eline geçirmiş ve babasının bıraktığı ideolojiyi daha da bir kurumsallaştırarak devam ettirmiştir. Devrin Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan ile de olan akrabalığı (dayısı) onu da daha güçlü kılmış ve 1469 yılında Erdebil'de kendi müritlerine Taç-ı Haydar diye adlandırdığı üzerine beyaz bir tülbent sarılan sürahi biçiminde kırmızı bir taç giydirmeye başlamıştır. Daha sonra bu tacı takan tarikat üyeleri Osmanlı topraklarında "kızılbaş" diye anılmaya başlanmışlardır. Yavuz döneminde hem kızılbaşları hem de diğer Şii grupları içine alan Rafizî kavramı geliştirilmiştir ve bu grup ehli küfürden sonra mücadele edilmesi gereken düşman olarak tanımlanacaktır ki bu kavramları mezhep tarihçileri siyasî kavramlar olarak tasnif etmektedirler.²⁴³ Bu yönü ile Osmanlıların selefleri Selçuklulardan farklı olarak davrandıkları ve Şiayı benimseme noktasında hem ideolojik hem de siyasi bir saplantıya düştükleri söylenebilir. Haydar 1488 senesinde Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yâkub ve Şirvanşah Hükümdarı Ferruh Yesâr tarafından oluşturulan birleşik bir orduya yenilmiş ve öldürülmüştür. Cesedinin köpeklere yedirildiği nakledilmektedir.²⁴⁴ Yerine önce büyük oğlu Sultan Ali geçti. Ancak bu dönemde Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah ile Akkoyunlu Hükümdarı Cihangir Şah arasında büyük bir mücadele vardı ve Karakoyunlu ordularına Rüstem Bey komuta ediyordu. Rüstem Bey faaliyetlerinden rahatsız olduğu Sultan Ali'yi hapsedirdi. Bu mahkûmiyet nedeniyle Safevîyye Tarikatı'nın başına en küçük kardeşleri (Şah) İsmail getirildi. Tarikat üyelerini hedef alan faaliyetler ve yaşanan acı tecrübeler Şiilerin küçük yaştaki Şah İsmail etrafında kenetlenmelerine neden olmuştur. Nihayetinde Şah İsmail ile beraber sonradan Şiileşen Saveviyye Tarikatı bir devlete evrilmiş ve resmî mezhebin Şiilik olduğu Safevîler dönemi başlamıştır. Şah İsmail

²⁴¹ Tahsin Yazıcı, "Cüneyd-i Safevî", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), s. 35-38.

²⁴² Öngören, "Safeviyye", s. 460-462.

²⁴³ Hakyemez, *Osmanlı İnanışları ve Sünnî Şii İttifakı*, s. 56.

²⁴⁴ Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2010), s. 35-85.

Tebriz'e gelip tahta çıktığında on iki imam Şiiliğini yani Caferiliği resmî mezhep ilân etmiş ve hutbelerde ilk üç halifeye lânet okunmasını da emretmiştir. İlk üç halifenin yanı sıra Hz. Aişe'ye lânet okunması İran'da bir gelenek haline gelmiş ve bu uygulama Afşar Hânedanı'na kadar devam etmiştir. Caferilik mezhebinin Safevîler tarafından nedenli siyasî bir malzeme haline getirildiğini anlamak adına o dönemde yapılan uygulamaları mercek altına almak gerekmektedir. Bu konulara çalışmanın ilerleyen kısımlarında yer verilecektir. Uygulamalar ezanın ve kelimeyi şehadetin Şii versiyonunungeliştirilmesine, toplu mezhep değiştirme seanslarına kadar uzanmaktadır.²⁴⁵ Ancak burada vurgulamak gerekir ki din adamlarına hutbeden lanet okuma ve hakaret etme kültürünü ilk Emeviler başlatmıştır. Mohammednejad²⁴⁶ bu konu ile ilgili gelişmeleri özetlemiş ve ilk uygulamanın Muaviye ile başladığını ve Hz. Ali'ye lanet okumanın hutbelerde sıradanlaştığını hatta Emeviler sonrasında bu uygulama kaldırılmaya başlandığında bir kısım Camilerde halkın namazlarının fesat olduğunu belirterek namazı terk ettiklerini belirtmektedir. Safevîler ile başlayan bütün bu gelişmeleri Hakyemez değerlendirirken Türk-İran sentezli gelişen ve Anadolu'ya kadar uzanan kültürel mozaiğin parçalandığına, mezhep çatışmalarının derinleştiğine ve Anadolu'da Türk-İran sentezinin yerini Türk-Arap sentezine bıraktığına dikkat çekmektedir.²⁴⁷

Safevîler dönemine kadar yaşanan gelişmeler bir bütün halinde incelendiğinde Şiiliğin hiçbir dönemde bölgede hüküm süren hânedanların resmi ideolojisi haline gelmediği, Şiiliğin sürekli bir şekilde bölgedeki hânedan kavgaların güçlenerek çıktığı, Şiilik mezhebi taraftarları ile yapılan mücadelelerin çok kanlı geçmesinin radikalliği artırdığı, göçmen Türkmenlerdeki Şiiliğe eğilimin Şii tarikatlarca çok iyi etüt edilip taraftara dönüştürüldüğü, Türkmenler ile diğer Oğuz boyları arasında yaşanan kavgaların da gelişmelerde önemli faktör olduğu görülmektedir.

²⁴⁵ Tufan Gündüz, "Safeviler", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), s. 451-457.

²⁴⁶ Hamidreza Mohammednejad, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (1501-1576)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), s. 602-603.

²⁴⁷ Hakyemez, *Osmanlı İran İlişkileri ve Sünnî Şii İttifakı*, s. 14.

2.2.Osmanlı Devleti Dönemi

2.2.1. Osmanlı Dönemi İnan İlişkileri ve Caferilik

Osmanlı İmparatorluğu (Devlet-i Aliye-i Osmaniye, Osmanlı Devleti) adını kurucusu Osman Bey'den (hükümdarlık zamanı 1299-1326) almaktadır. 14. ve 20. yüzyıllar arasında Güneydoğu Avrupa, Batı Asya ve Kuzey Afrika'nın çoğunu kontrol eden bir Türk devletiydi. Daha öncesinde İnan ve Anadolu coğrafyasında hüküm süren Türk hânedanlarından farklı olarak belirli bir bölgede çok uzun bir dönem (600 yılı aşkın) hüküm sürmesi Türk siyasi ve hayatında çok büyük değişimleri de beraberinde getirmiştir.²⁴⁸ Aynı dönem içerisinde İnan'da birçokhânedan değişikliği yaşanmıştır. Osmanlılar Anadolu'da birliği sağlamaları açısından da seleflerinden farklıdır. Çok başlı (Beylikler Dönemi) bir dönemde ortaya çıkmışlar ve yavaş yavaş Anadolu'daki bölünmüşlüğü ortadan kaldırmışlardır. Bazı dönemlerde taht kavgaları çıkmışsa da bu daha önceki Türk devletlerinde olduğu gibi devletin bölünmesi ile sonuçlanmamıştır. Her ne kadar kuruluşunda eski Türk geleneklerine benzer bir hâkimiyet anlayışı benimsenmişse de bu anlayış zamanla evrilmiş ve gelişmiştir.²⁴⁹ Avrupa Hun Devletlerinin, Avarların, Bulgarların ve Peçeneklerin batıya akınlarını ya da Memlûklerin Mısır'ı ele geçirmelerini saymazsak Büyük Selçuklu Devleti'ne kadar genel olarak Türklerin hareket alanları İnan, Orta Asya ve Hindistan üçgeninde sıkışık kalmıştı. Bu sıkışıklık Selçukluların Anadolu'yu yurt edinme gayretleri ile giderilmiş ve Osmanlıların Avrupa ve Afrika fetihleri ile yeni bir boyut kazanmıştır.²⁵⁰ Çalışmanın bu bölümünde 600 yıllık bu devletin tarihçesinde mezhepler tarihi açısından da önemli olan ve köşe taşı diyebileceğimiz bir kısım gelişmelere yer verilecektir.

Osmanlı Devleti'ni yaşanan siyasi ve sosyo-ekonomik gelişmelere bağlı olarak kuruluş ve kurumsallaşma dönemi, yükseliş ve genişleme dönemi, duraklama ve reform dönemi, gerileme ve modernizasyon dönemi, çöküş ve dağılma dönemi olarak incelemek doğru olacaktır. Daha önceki Türk devletlerinden farklı olarak bu süreçlerin

²⁴⁸ Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış* (Ankara: Gelenek Yayıncılık, 1999), s. 1.

²⁴⁹ Gül Akyılmaz, "Osmanlı Devletinde Egemenlik Kavramının Gelişimi", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/1-2 (1999), s. 129-159.

²⁵⁰ Mehmet İnbaşı, *Balkanlarda Osmanlı Hakimiyeti ve İskân Siyaseti* (Ankara: Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, 2002), s. 158.

her biri yüzyılı aşkın süreçler olarak gerçekleşmiştir ki bu süreçlerin her biri öncesinde kurulan hânedanların bir çoğununun neredeyse toplam ömrü kadardır.²⁵¹

Osmanlı Devleti'nin kuruluş tarihi üzerinde Osmanlıların kendi beyliklerini ilan ettikleri ve İlhanlı hâkimiyetini tanımadıklarını deklare ettikleri 1299 senesi her ne kadar ön plana çıksa da²⁵² ünlü tarihçi İnalçık Bizanslılara karşı kazanılan Koyunhisar Savaşının (1302) kazanıldığı tarihin milat alınmasının daha doğru olacağını belirtmektedir.²⁵³ Bu savaş sonrasında yaşanan gelişmelerin bölgede büyük paniğe yol açtığını ve Rum köylülerinin büyük kitleler halinde göçe başladıkları nakledilmektedir.²⁵⁴ Diğer taraftan Bizans'a bağlı Harmankaya Tekfuru Köse Mihal'in Müslümanlığı kabul etmesi ve sonrasında Mihaloğulları olarak anılan bu ailenin özellikle Balkanlardaki fetihlere katılmaları bir uç beylik olan Osmanlı'daki gelişmelerin farkındalığını ortaya koymaktadır.²⁵⁵ Yine Yarhisar Tekfurunun kızı Holophira (Olievera) Orhan Gazi ile evlendirilip Nilüfer Hatun adını alması²⁵⁶ ve bu tür evliliklerin Osmanlı Devleti boyunca devam etmesi Osmanlı Devlet yapısının ve o dönem ki sosyal dokunun çok kültürlü ve dinli bir yapıya doğru evrildiğini göstermektedir. İnalçık, Osmanlı'nın kurulduğu andan itibaren ana stratejinin gaza ve istimalet üzerine olduğunu nakletmektedir.²⁵⁷ Bu anlayışa göre fetihler yapılacak, sefere katılanlar ganimetini alacak ve ele geçirilen yerlerde yaşayan gayri Müslimlerin gönülleri kazanılmaya çalışılacaktı. Gazalara katılanlar nöker yani yoldaş olarak adlandırılmıştır ki bu sistem daha sonra beraberinde kul sistemini beraberinde getirecek ve bu nökerlerin çocukların Osmanlı aristokrasisini oluşturacaklardır. Hâkimiyet alanındaki yerlerde ve fethedilen bölgelerde hukukî ve içtimaî hayatın dizayn edilmesinde ahîler ve fakihlerden (fakı) istifade edilmiştir. Fakihler genelde Sünnî ulemadan meydana gelirken ahîler ise Bektaşî geleneğinden gelmekte olan ve geneli sanatkâr insanlardan oluşuyordu. Halkların harmoni içerisinde yaşaması ve sosyal

²⁵¹ Halil İnalçık, *Periods in Ottoman History, Essays in Ottoman History* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1998), s. 15-28.

²⁵² Feridun Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), s. 60-62.

²⁵³ Halil İnalçık, *Osman Gazi'nin İznik Kuşatması ve Bafeus / Koyunhisar Muharebesi, Osmanlı Beyliği (1300-1389)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997), s. 97.

²⁵⁴ Albert Failler - Vitalien Laurent (ed.), *Georges Pachymeres. Relations Historiques I-II: Livres I-III Et Livres IV-VI (Corpus Fontium Historiae Byzantinae)* (Peeters Publishers, 1984), s. 73-74.

²⁵⁵ Fahameddin Başar, "Mihaloğulları", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), s. 24-25.

²⁵⁶ Feridun Emecen, "Nilüfer Hatun", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), s. 124.

²⁵⁷ Halil İnalçık, "Osman I", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), s. 443-453.

uyumun tesis edilmesi için sahada görev alan herkes bilgilendirilirdi.²⁵⁸ Bu uygulama Osmanlı Devleti'nin hoşgörü temeli üzerine kurulduğunu ve sınırları içerisinde çok mezhepli ve çok dinli ya da kültürlü bir içtimaî hayata müsamaha edildiğini göstermektedir. İnalçık bu hoşgörü temelinde devletin kurulmasını Şeyh Edebalı'nın insani yönetimin merkezine alan öğütlerine de bağlamaktadır ki bu düşünce Bilge Kağan'a kadar giden köklü bir gelenektir.²⁵⁹ Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethettikten sonra Ayasofya Vakfisi'nin kuruluşunda insanın kâinatın özü olduğunu ve vakfın bütün insanlar için kurulduğunu belirtmesi²⁶⁰ bütün dinleri kucaklayıcı bir siyaset yürüteceğinin işaret fişeği olmuştur ve Osmanlı hoş görüşünün temelinde de bu anlayış olduğu söylenebilir. Diğer taraftan zaman zaman radikal bir kısım akımlar görülmüşse de İmparatorluk boyunca İslam anlayışı insana değer veren Bektaşilik ve Mevlevilik etrafında şekillenmiştir.²⁶¹

Orhan Gazi (hükümdarlık zamanı 1326-1362) döneminde fethedilen yerlerdeki halkın gönlünü alma stratejisi meyvesini vermiştir. Kocaeli ve Bursa bölgesinde birçok Rum ailesinin İslam dinine ihtidâ ettiği ve dönemin Patriğinin bu ihtidâkonusunda halka mektuplar yazdığı nakledilmektedir.²⁶² Diğer taraftan Anadolu'daki diğer Müslüman halklar ile de iyi geçinme stratejisi güdülse de bir kısım beylikler ile rekabet zaman zaman çatışmalara dönüşmüştür.²⁶³ Bu da anılan dönemde dinin Türk beylikler arasında dahi bütünleştirici bir rolünün olmadığını ve egemen beyliklerin kendi çıkarları doğrultusunda hareket ettiğini göstermektedir. I. Murad (hükümdarlık zamanı 1362-1389) bu tür kısır çekişmelerden uzak bir şekilde bütün planını Avrupa'da fetihler yapmak üzere kurgulamış ve daha öncesinde Osmanlı ile rekabet içerisinde olan ve bu Avrupa fetihleri önünde engel teşkil eden Karaman ve Eretna Beyliklerinin tehditlerine son vermiştir. Osmanlıların Balkanlara yerleşme süreçleri bu dönemde hız kazanmıştır. I. Murad'ın Sultan unvanını kullanmaya başlamasını tarihçiler İlhanlıların Anadolu'da egemen güç olmaktan çıktıkları ve yeni güç merkezinin Osmanlılar olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Menşur I. Kosova Savaşı (28 Haziran 1389) bu dönemde yapılmıştır

²⁵⁸ İnalçık, "Osman I", s. 443-453.

²⁵⁹ Halil İnalçık, "Osmanlı Beyliği'nin Kurucusu Osman Beg", *Bellekten* 71/261 (2007), s. 479.

²⁶⁰ Yaşar Baş, "Fatih Sultan Mehmed'den II. Bayezid'e Ayasofya Vakıfları ve 1489-1491 Tarihli Vakıf Muhasebeleri", *Tarih Dergisi* 41 (2012), s. 25-42.

²⁶¹ Mohammednejad, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (1501-1576)*, s. 121.

²⁶² Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971), s. 341-343.

²⁶³ Halil İnalçık, "Orhan", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), s. 375-386.

ve Sultan bu savaş sonunda uğradığı saldırı sonucu savaş meydanında şehit düşmüştür. Bu savaş Osmanlıların sadece Anadolu’da değil aynı zamanda Balkanlar’da da önemli bir aktör olduğunu ortaya koymuştur ve sadece aynı soydaş ya da dindaşlarla değil başta Sırlar, Arnavutlar ve Boşnaklar olmak üzere başka milletlerle de ittifak kapıları aralanmıştır.²⁶⁴ Mezhepler tarihi açısından bakıldığında I. Murad’ın bir mezhep taassubunun olmadığı hatta Bursa Kadısının cemaatle namaz kılmadığı için şehadetinin kabul edilmediği gibi,²⁶⁵ Ahi Musa’ya verdiği bir icazetnamede “...Ahilerimden kuşandığım bu kuşağı Ahi Musa’ya kendi ellerimle kuşadup Malkara’da Ahi diktim...”²⁶⁶ Şeklinde ibarenin yer aldığı şekilde bilgiler nakledilmektedir. Bütün bunlar elbette ki I. Murad’ın mezhebini sorgulamayı gerektirecek nitelikte kıymetli gelişmeler değil ancak bu dönemde mezhebin kurumsal bir politika aracı olarak görülmediğini ve bütün mezhepleri kucaklayıcı şekilde hareket edildiğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan I. Murad’ın Ahilerin desteğini alarak tahta geçtiği şeklinde ki yorumlar meseleyi her ne kadar tartışmalı hale getirse de sonrasında yaşanan gelişmeler taht kavgasının mezhebin ötesinde ayrı bir dinamizminin olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü I Murad isyan ettiği gerekçesi ile kardeşleri Şehzade İbrahim ve Halil’i öldürtmüş ve yine tahtına göz diktiği gerekçesi ile oğlu Savcı Bey’in önce gözlerini kör ve sonrasında da idam ettirmiştir.²⁶⁷ Mesele Feridun Ahmet Bey tarafından kaleme alınan Münşeâtü’s-Selâtin isimli eserinde detaylı bir şekilde anlatılmaktadır.²⁶⁸ Diğer taraftan aynı mesele yine Bizans kaynaklarınca da teyit edilmektedir.²⁶⁹

Yıldırım Beyazıt (hükümdarlık zamanı 1362-1389) babasının Kosova meydanında şehit edilmesinin hemen ardından tahta oturmuş ve hükümlerinin devamı için ilk icraat olarak kardeşi Şehzade Yakup Çelebi’yi savaş meydanındaki çadırda boğdurarak öldürmüştür ve bu vaka devrin tarihçisi Aşıkpaşazade’nin anlatımlarına göre ordu içerisinde derin bir hüzne sebep olmuştur.²⁷⁰ Beyazıt bu savaşta İslam’da yeri olmayan bir uygulama da gerçekleştirmiş başta Sırp prensi Lazar

²⁶⁴ Halil İnalçık, “Murad I”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), s. 156-164.

²⁶⁵ Dimitri Kantemir, *Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi*, çev. Özdemir Çobanoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979), s. 42.

²⁶⁶ Osman Çetin, “Osman Gâzi ve Dönemi-Sempozyum Sonuç Bildirileri”, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşunda Ahiler*, 1996, s. 111-112.

²⁶⁷ İnalçık, “Murad I”, s. 156-164.

²⁶⁸ Feridun Ahmet Bey, *Munşiatüs-Selâtin* (İstanbul: Takvimhane-i Âmire, 1264), s. 87-113.

²⁶⁹ John Walton Barker, *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship* (Rutgers University Press, 1969), s. 10.

²⁷⁰ Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân Âşık Paşazâde Târîhi* (İstanbul: Maârif-i Umûmiyye Nezâret-i Celîlesi, 1332), s. 64-80.

Hrebeljanoviç olmak üzere bir kısım esirleri de öldürmüştür.²⁷¹ Kardeş Yakup Çelebi'nin katli ile isyan etmese bile tahtın devamı için diğer kardeşlerin öldürülmesinin de önü açılmıştır. I. Murad'ın uygulamasının bir din algısından kaynaklanmadığının da göstergesidir ki bu uygulama daha sonra Fatih Sultan Mehmet tarafından yasal bir hale dönüştürülecektir. Bir taraftan Kosova Savaşı sonrasında Avrupa'da harekete geçen haçlı ordusuna karşı Niğbolu Savaşı (23 Eylül 1396) ile sonuçlanan bir mücadele dönemi yaşanmıştır. Diğer taraftan Anadolu'da Türk Birliğinin sağlanması için çok seferler yapılmışsa da Anadolu'yu işgal eden Timur Ordusuna karşı kaybedilen Ankara Savaşı (28 Temmuz 1402) vahim sonuçlar doğurmuştur. Sonrasında kardeşler Süleyman Çelebi, Mehmet Çelebi, İsa Çelebi ve Musa Çelebi arasında fetret devri olarak da adlandırılan taht kavgası başlamıştır.²⁷² Timur ile Yıldırım Beyazıt arasında yaşanan süreçte karşılıklı yazılan mektupların anatomisini inceleyen Daş²⁷³ taraflardan her ikisinin de kendisini İslam'ın başı olarak gördüklerini, savaşlarını kutsal bir zemine oturttuklarını ve karşı tarafı dini akideye uymamakla suçladıklarını belirtmektedir. Suçlamaların odağında ki meselenin bu yönü mezhepler ve dinler tarihi açısından önemlidir. Timur üzerine derin çalışma yapan Roux²⁷⁴ Timur'un daha önce ki Moğol-Türk hükümdarlarında olduğu gibi mezhep tartışmalarını sevdiğini ve bu tartışmalardan taraftar devşirdiğini belirtmektedir. Ancak diğer taraftan Karakoyunlu hükümdarı olan ve Şii olduğu düşünülen Kara Yusuf ile Bağdat Sultanı Ahmed Celayir'in Beyazıt tarafından Timur'dan korumak için muhafaza edilmesi yaşanan çatışmanın mezhep olayından çok öte güç mücadelesi olduğunu da göstermektedir. Timur kendini savaşlarına meşruiyet kazandırmak için "İslam'ın Kılıcı" olarak tanıtsa da Osmanlı Tarihçisi Neşri'nin anlattıklarından Ankara Savaşı sonrası Bursa Ulu Cami'de yapılan gayri İslamî hareketlerden ve yerel halka yapılan zulümden dini bir araç olarak kullandığı gerçeği çıkarılabilir.²⁷⁵

Fetret Devri başka ifadelerle Bunalım Devri veya Fasıla-i Saltanat yaklaşık 11 yıl sürmüş ve Çelebi Kardeşler arasındaki kavga da üstün gelen taraf Çelebi Mehmet olmuştur ve Osmanlı'nın "ikinci kurucusu" unvanını almıştır (1413). Fetret devrinde

²⁷¹ İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1947), s. 79.

²⁷² Halil İnalıcık, "Beyazıt I", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), s. 231-232.

²⁷³ Abdurrahman Daş, "Ankara Savaşı Öncesi Timur İle Yıldırım Bayezid'in Mektuplaşmaları", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (2004), s. 141-167.

²⁷⁴ Jean Paul Roux, *Aksak Timur İslamın Kutsal Savaşçısı*, çev. Ali Rıza Yalt (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994), s. 179.

²⁷⁵ Neşri Mehmet, *Aşiretten İmparatorluğa Osmanlı Tarihi (1288 - 1485)* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, 2584 66), s. 160-170.

yapılan mücadelelerin mezhepler tarihi açısından önemi Şeyh Bedrettin önderliğinde Osmanlı topraklarında gelişen Vahdet-i Vücut akımının Rumeli'deki Alevi Türkmenlerin de katılımı ile isyan hareketine dönüşmesidir ve Musa Çelebinin Rumeli Hükümdarı unvanı ile hareketi desteklemesidir. Bu destek Sünnî ulemanın tepkisini çekmiştir. Diğer taraftan eğlenceye düşkünlüğü ve gayri ahlakî davranışları da etrafındaki insanların dağılmalarına neden olmuştur. Ankara Savaşı'nda Osmanlı ordusu'nun ağır süvari birliğini oluşturan Sırp Despotu Stefan Lazareviç de bu süreç de ahlaklı davranışlarından dolayı Mehmet Çelebi tarafını tercih etmiş ve Musa Çelebi ile mücadelesinde askeri destek sunmuştur.²⁷⁶ Bu gelişmeler sadece Sünnî toplumun değil bölgede ki diğer bütün toplumların Osmanlı'nın geleceğini daha ahlaklı bir hükümet altında görmek istedikleri şeklinde yorumlanabilir.

II. Murad (hükümdarlık zamanı 1421-1444 / 1446-1451) döneminde Türkleri kesin bir şekilde Avrupa'dan atmak için kutsal ittifaklar kuran ülkelere karşı biri 10 Kasım 1444 tarihinde (Varna Savaşı) ve diğeri de 17-20 Ekim 1448 tarihinde (II. Kosova Savaşı) olmak üzere iki mühim savaş cereyan etmiştir. II. Murad döneminin mezhepler tarihi açısından önemi Hacı Bayrâm-ı Velî müritlerini vergiden muaf tutarak güçlenmelerine neden olmasıdır. Osmanlı'da 20 yıl boyunca (1438-1458) esir kalan Fr. Georgius de Hungaria hatıratında II. Murad'ın dervişlerle sıkı ilişki içerisinde bulunduğunu ve o dönemde dânişmendler, dervişler, sûfiler ve hurûfiler olmak üzere dört farklı dini grubun toplumda yaygın olduğunu belirtmektedir.²⁷⁷

Hiç şüphesiz Osmanlı Devleti'nin en önemli dönemlerinden bir tanesi Fatih Sultan Mehmet dönemi (hükümdarlık zamanı 1444-1446 / 1451-1481) olmuştur. Orta çağ kapanmış yeniçağ başlamıştır, İstanbul defâaten işgal edilmesine rağmen fethi (1453) onun döneminde gerçekleşmiştir ve çıkardığı nizamnameler ile Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve kurumsallaşması süreci onunla tamamlanmıştır.²⁷⁸ Otlukbeli Savaşı (11 Ağustos 1473) ile Uzun Hasan idaresindeki Akkoyunlu Devleti'ne büyük bir darbe vurularak Anadolu'da yürütülen İran merkezli politikaların önü kesilmişse de sonrasında İran Şii mezhebinin merkeze alındığı politik bir anlayışın içerisine girmiş ve

²⁷⁶ Fahameddin Başar, "Fetret Devri", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), s. 480-482.

²⁷⁷ Halil İnalçık, "Murad II", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), s. 164-172.

²⁷⁸ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 1994), s. 140-141.

uzun süren bir rekabet baş göstermiştir.²⁷⁹ Boşnakların halk olarak İslamiyet'e geçişleri de bu dönemde olmuştur. Fatih'in Belgrad Kuşatması'nda (4-22 Temmuz 1456) aldığı ağır yenilgi Osmanlı'nın batıdaki ilerlemesini durdurdu ve haçlı ordularının destek verdiği bu savaş sonrasında alınan galibiyet o kadar kutsandı ki savaşta Hristiyan ordusuna dua niyetine başlatılan öğlen çanı bu zaferle kalıcı hale geldi ve hala daha çalınmaktadır.²⁸⁰ Mezhepler ya da dinler tarihi açısından en önemli gelişmeler hiç şüphesiz İstanbul'un fethi ile olmuştur. İstanbul'un fethinden sonra şehirde yaşayan Hristiyanların silah taşımamaları ve ata binmemeleri şartı ile şehirde kalmalarına izin verildi ve kendi hukuklarına göre yargılanmaları hükme bağlandı.²⁸¹ Tıpkı Vatikan'da olduğu gibi Ortodoksların da kendi patriklerinin olmasına izin verilmiş ve bugün ki adı ile Fener Rum Patrikhanesi hayata geçirilmiştir.²⁸² Konu üzerine geniş araştırma yapan Şahin²⁸³ patrikhanenin faaliyetlerinin dinî konular ile sınırlı kalmasına ve siyasete bulaşmamasına dair kesin hükümler olmasına rağmen tarihî süreç içerisindeki yürüttüğü zararlı faaliyetlere dikkat çekmektedir. Ermenilerin de kendi patrikhanelerini kurmalarına izin verilmiş ve aynı şekilde özerklik tanınmıştır.²⁸⁴ Aynı şekilde Yahudilere de kendi ibadetlerini özgürce yerine getirmeleri için haklar tanınmış ve İstanbul bütün dinlerin vecibelerinin yerine getirildiği çok dinli ve çok kültürlü bir şehre dönüşmüştür.²⁸⁵ İslam öğretisi için kurulan medreselere her türlü maddi destek sağlandığı gibi medreselerin kalitesini artırmak için ise Semerkant, Bağdat, Kahire, Şam ve Buhara başta olmak üzere önemli İslam merkezlerinden âlimler davet edilmiştir.²⁸⁶ Görüldüğü üzere Osmanlı Devleti kuruluşunu tamamlayıp yükselişe bu hoşgörü iklimi ile girmiştir ve bütün dinlerin bir şehir sınırları içerisinde kendi vecibelerini yerine getirmeleri için tarihte eşine az rastlanan bir irade ortaya konmuştur.

²⁷⁹ Erhan Koyuncu, "Otlukbeli Savaşı", *İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), s. 4-6.

²⁸⁰ Terézia Kerny, *The Renaissance - Four Times Over Exhibitions Commemorating Matthias's Accession to the Throne The Hungarian Quarterly* (Budapeşte: Society of the Hungarian Quarterly, 2008), s. 49-50.

²⁸¹ Ahmet Gündüz, "İstanbul'un Osmanlılar Tarafından Fethi, Türk- İslam ve Avrupa Açısından Önemi", *Karadeniz Araştırmaları* 5/17 (2008), s. 59.

²⁸² Muzaffer Özekin, *Fener Rum Ortodoks Patrik'i Ekümenik Mi?* (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2010), s. 11.

²⁸³ M. Süreyya Şahin, "Fener Rum Patrikhanesi", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), s. 342-348.

²⁸⁴ Canan Seyfeli, "İstanbul Ermeni Patrikhanesi", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), s. 668-671.

²⁸⁵ Gündüz, "İstanbul'un Osmanlılar Tarafından Fethi, Türk- İslam ve Avrupa Açısından Önemi", s. 61.

²⁸⁶ Gündüz, "İstanbul'un Osmanlılar Tarafından Fethi, Türk- İslam ve Avrupa Açısından Önemi", s. 57.

II. Beyazıt döneminde (hükümdarlık zamanı 1481-1512) beş kez seferi hümayun düzenlenmesine rağmen Osmanlı toprakları çok az genişlemiştir. Yine de yapılan seferlerin Avrupa'da sonrasında yapılacak fütuhatların önünü açtığı söylenebilir. Avrupa'dan ziyade asıl mühim gelişmeler doğuda yaşanmıştır. Memlûklerle uzun süre düşün yoğunluklu çatışma dönemi yaşanmıştır. Safevîler iktidara bu dönemde gelmişlerdir. Ancak öncesinde Safevî Tarikatı'na karşı Osmanlı'da var olan nefret hat safhada olmuştur. Şöyle ki Safevî Tarikatı lideri ve Şah İsmail'in de babası olan Haydar öldüğünde II. Beyazıt'ın çok sevindiği ve takipçilerini ise lanetlediği nakledilmektedir.²⁸⁷ Tarihi belgelere bakıldığında ilk dönem Safevîler ile Osmanlılar arasında ciddi çatışmaların olmadığı görülmektedir. Safevî Hükümdarı Şah İsmail Dulkadiroğlularına karşı 1507 senesinde bir sefer düzenlemiş ve sonrasında da Osmanlılardan izinsiz topraklarına girdikleri için özür dilemişlerdir. Hatta Şah İsmail'in II. Beyazıt ile gerçekleşen mektuplaşmalardan Osmanlı-Safevî ilişkilerinin başlangıcında dostane olduğunu göstermektedir. Şah İsmail bu yaklaşımı ile daha yeni kurulan devletin geleceğini tehlikeye atmak istememiş de olabilir. Çünkü tarihîbelgelerden anlaşıldığı üzere bu yumuşak ancak gizli ajandası olan ilişki sonrasında daha çok sosyolojik ve siyasî sonuçları olan bir olaya dönüşmüştür. Örneğin Safevî Devleti'nin bu yıllarında Tebriz civarı Sünnî ağırlıklı iken bölgeler arası göçler yaşanmıştır. İran'da yaşayan az da olsa Sünnî kesim Anadolu'ya göç ederken Anadolu'da yaşayan ve o dönem Kızılbaş olarak tabir edilen Şii ve Alevilerin alınan bütün tedbirlere rağmen kitleler halinde İran'a göçtükleri görülmektedir. Bölgelerin demografik yapılarındaki bu değişimler sonrasında hatlarının kalın çizgilerle çizildiği ayrışmalara dönüşecektir.²⁸⁸ O dönem şehzade olan Yavuz Sultan Selim'in Safevîlerin Dulkadiroğluları seferini kişiselleştirip Safevî topraklarına seferler düzenlemesi kendi padişahlık dönemindeki büyük çaplı çatışmaların ve etkileri uzun sürecek ayrışmaların da habercisi olmuştur. İran'daki Şii devletin kurulmasının ve etkilerinin Anadolu'ya kadar uzanmasından duyulan korku bir kısım tedbirler alınmasına neden olmuştur. Şii olduklarından şüphelenilen 16.000 Türkmen'in Rumeli'ye göçe zorlanması da bunlardan bazılarıdır. 1509 senesinde gerçekleşen Büyük İstanbul Depremi devleti maddi ve manevi yıpratmış ve doğuda yaşanan gelişmelere anında refleks verme güçleşmiştir. Bütün bu yaşananlara reaksiyon olarak 1511 senesinde patlak veren

²⁸⁷ Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*, çev. Ahmet Emin Dağ (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), s. 63-64.

²⁸⁸ Bilal Dedeyev, "Çaldıran Savaşına Kadar Osmanlı Safevi İlişkilerine Kısa Bir Bakış", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2009), s. 126-127.

Şahkulu isyanı tamamen bir mezhep çatışması olarak Anadolu'da elim acıların yaşanmasına neden olmuştur. Selim ve diğer şehzadeler Ahmet ve Korkut arasında süren taht kavgasına denk gelmesi olayın zamana yayılmasına ve büyümesine neden olmuştur.²⁸⁹

Yavuz Sultan Selim dönemi (hükümdarlık zamanı 1512-1520) yaklaşık 8 yıl sürmesine rağmen ülkenin topraklarını iki katına çıkarmıştır. Genişleme genel itibari ile doğu ve güneye doğru olmuştur. Yavuz döneminde Avrupa'da büyük çaplı hiçbir çatışma olmamıştır. Batıya büyük bir sefer hazırlığı yapıldığı esnada Anadolu'da Safevî yanlısı Şeyh Celal İsyani (1919) çıkmış ve hemen akabinde de hayatını kaybetmiştir. Anadolu'da Türk birliği tam anlamı ile tesis edilmiştir.²⁹⁰ Doğuya İran seferi ve güneye Mısır Seferinin mezhepler ve dinler tarihi açısından önemi büyüktür. İran Seferi bağlamında 23 Ağustos 1514 tarihinde Çaldıran Muharebesi olmuştur ve kesin Osmanlı zaferi ile sonuçlanmıştır. Bu savaşın çalışmanın konusu açısından iki önemi vardır. Birincisi Şiilik mezhebinin sapkın bir inanış olarak savaşın sebepleri arasında yer alması ve diğeri ise savaş sonrasında Anadolu'da Şiilik tehlikesi azalsa da Alevi-Sünnî çatışmasının başlamasıdır.²⁹¹ Mısır seferi bağlamında ise 24 Ağustos 1516 tarihinde Mercidabık Savaşı ve 22 Ocak 1517 tarihinde Ridaniye Savaşı meydana gelmiştir. Kesin Osmanlı zaferi ile sonuçlanan bu iki savaş sonunda Memlûklar Devleti son bulduğu gibi 800 seneyi aşkın süredir devam eden Abbasi Halifeli'ğine son verilmiştir.²⁹² Bu tarihten itibaren 1924 tarihine kadar yaklaşık 400 yıl boyunca Halifelik Türklerde kalmış ve 3 Mart 1924 tarihinde Mustafa Kemal Atatürk tarafından halifelik uygulaması tamamen kaldırılmıştır.

Devlet en geniş sınırlara Kanun Sultan Süleyman (hükümdarlık zamanı 1520-1566) döneminde ulaşmıştır. Babasının doğu seferleri sonrası Kanuni enerjisinin neredeyse tamamını Avrupa ve Kuzey Afrika'daki seferlere harcamıştır. Safevîler ile olan çatışmalar bu dönemde de devam etmiştir.²⁹³ Kanuni döneminin mezhepler tarihi açısından önemine bakıldığında, Anadolu'da İran kaynaklı başlayan dini hassasiyetlerin devam ettiği görülmektedir. Örneğin İran'dan geldiği değerlendirilen Molla Kabız'ın

²⁸⁹ Şerafettin Turan, "Beyazıt II", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), s. 234-238.

²⁹⁰ Feridun Emecen, "Selim I", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), s. 407-414.

²⁹¹ Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, s. 117.

²⁹² Feridun Emecen, "Süleyman I", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), s. 74-75.

²⁹³ Emecen, "Süleyman I", s. 74-75.

Hız. İsa'yı Hz. Muhammed'ten üstün görmesi takibata uğramış ve idam edilmiştir (1527). Bu dönemde üç kişi daha benzer gerekçelerle idam edilmiştir. Örneğin; İsmail Maşuki dönemin Şeyhülislamı İbn Kemal'in mülhid ve zındık fetvası ile idam edilmiştir (1529). Yine din adamlarından Şeyh Muhiddin Karamani (1550) ve Bosnalı Hamza Bali (1573) dönemin Şeyhülislamı Ebussuud Efendi tarafından çıkarılan fetvalar ile dinsizlik gerekçesi idam edilmişlerdir.²⁹⁴

Kanuni'nin ölümünden başlayıp yaklaşık 250 yıl süren bir duraklama dönemi başlamıştır. Ancak bazı tarihçiler bu dönemi bir duraklama dönemi olarak görmeyen de çok mantığı olmadığını vurgulamaktadırlar ve kriz ya da adaptasyon dönemi olarak nitelendirmenin daha doğru olacağını belirtmektedirler.²⁹⁵ Osmanlı'da reformlar bu dönemde başlayıp dağılma dönemine kadar devam etmiştir. Güler ve Keskinreformları Lale Devri Reformları (1700'lü yıllar), Nizam-ı Cedid Reformları (1789-1838), Tanzimat Reformları (1839-1856) ve Islahat Reformları (1856-1920) olmak üzere dört başlıkta toplamaktadır ki her birinin etkileri sosyo-kültürel ve dinîhayata kadar uzanmıştır.²⁹⁶

Bu dönem II. Selim (hükümdarlık zamanı 1566-1574) ile başlamıştır. Basra'da Ulyanoğlu İsyanı (1566) ve Yemen'de İmam Mutahhar İsyanı (1567) mezhepler tarihi açısından önemli gelişmelerdir.²⁹⁷ Özellikle Yemen'deki ilk kanlı Mutahhar İsyanı'nın mezhep sayiki (Zeydiler) ile ortaya çıkmıştır.²⁹⁸ Zeydiler hala daha etkin bir gruptur ve 2014'den beri devam eden Yemen İç Savaşı'nın da taraflarından birini (Husiler) oluşturmaktadır.²⁹⁹

III. Murad döneminde (hükümdarlık zamanı 1574-1595) iki mühim hadise cerayan etmiştir. Birincisi yaklaşık on iki yıl süren Osmanlı-Safevî Savaşı'dır (1578-1590). Anadolu Kızılbaşlarının tahrik edilmelerine ve Şirvan Sünnîlerinin de destek çağrısına bir cevap olarak ortaya çıkan³⁰⁰ ve tamamen mezhep çatışmasına dönüşen³⁰¹

²⁹⁴ Ahmet Akgündüz, "Ebussuud Efendi", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), s. 365-371.

²⁹⁵ Jane Hathaway, *The Arab Lands under Ottoman Rule 1516-1800* (Pearson Education Ltd, 2008), s. 8.

²⁹⁶ Birgül A. Güler - Nuray E. Keskin, *Devlet Reformunu Tarihten Çalışmak*, ed. Şinasi Aksoy - Yılmaz Üstüner (Ankara: Nobel Yayınları, 2007), s. 101-152.

²⁹⁷ Feridun Emecen, "Selim II", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), s. 414-418.

²⁹⁸ İlyas Üzüm, "Zeydiler", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), s. 326-328.

²⁹⁹ Murat Tinas, "Yemen İç Savaşı'nda Husiler: Vekâlet İlişkinin Karmaşık Yapısı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1 (2020), s. 117-136.

³⁰⁰ Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı İnan Siyasi Münasebetleri (1578-1612)* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1993), s. 4.

bu savaşlar sonunda 21 Mart 1590 tarihinde imzalanan Ferhat Paşa Antlaşması mezhepler tarihi açısından önemlidir. Bu antlaşmaya göre Safevî Devleti Sünnîlerin mezhep hürriyetine saygı duyacak, mezhep içerikli kin ve nefret aşılanmayacak, İslam peygamberine ve dört büyük halifeye dil uzatılmayacaktı.³⁰² İkincisi ise 1593 senesinde patlak veren ve yine yaklaşık 13 yıl süren Osmanlı Avusturya Savaşı'dır. Bu savaş III. Mehmet (hükümdarlık zamanı 1595-1603) ve I. Ahmet (hükümdarlık zamanı 1603-1617) döneminde de devam etmiştir³⁰³ ve tarihe Uzun Türk Savaşı (lange Türkenkrieg / long turkish war) olarak geçmiştir.³⁰⁴ Bir dizi savaşlardan oluşan ve kıta Avrupa'sının neredeyse bütün devletlerinin dâhil olduğu bu süreç her iki tarafı da yorgun düşürmüştür. Savaşın son senesinde Osmanlı'nın bu yorucu sürecini fırsat bilen Safevîler yeniden Osmanlı'ya savaş açmış ve sosyo ekonomik çöküntülere sebep olan bu savaş da yine 15 yıl sürmüştür (1603-1618).³⁰⁵ Bu savaşlar esnasında ya da sonrasında imzalanan Nasuh Paşa (1612) ve Serav (1618) Antlaşmaları incelendiğinde daha önceki Ferhat Paşa Antlaşması'ndaki (1590) benzer hükümlerin yer aldığı ve başta dört büyük halife olmak üzere Sünnî ileri gelenlere küfür edilmemesinin karara bağlandığı görülmektedir.³⁰⁶

Bu dönemde mezhepler tarihi açısından yaşanan diğer önemli gelişme evveliyatı Kanuni dönemine kadar uzanan Celali İsyanlarının patlak vermesidir. Şöyle ki 1519 senesinde Bozok'lu (Yozgat) Şeyh Celal adında bir kişi mehdîliğini ilan edip isyan etmiş ve isyan bastırılmıştır. Bu ilk isyanın temelinde devlet idaresinden hoşnutsuzluğun yanı sıra Şiilik mezhebi taraftarlarının Safevî etkisinde kalmalarının etkili olduğu aşikârdır. Ancak sonrasında Anadolu merkezle başlatılan isyanın adı ne olursa olsun Celali İsyanı olarak anılmaya başlamıştır. Uzun süren Safevî ve Avusturya savaşlarının sebep olduğu ekonomik çalkantı Sultan I. Ahmet döneminde bir isyanın oluşmasına sebep olmuş ve nihayetinde Celali İsyanları yeniden başlamıştır. Ayaklanmanın önemli şahsiyetleri Deli Hasan, Tavail Ahmed, Kalenderoğlu, Canboladoğlu ve Neslioğlu'ydu ki bunlardan bazıları yiğit başı idiler. Yiğitbaşı ahilik

³⁰¹ Sıtkı Uluerler, "Osmanlı-Safevî İlişkilerindeki Temel Sorunlar Üzerine Bir Değerlendirme", *Türk Dünya Araştırmaları* 99/197 (2012), s. 125-140.

³⁰² Kütükoğlu, *Osmanlı İnanç Münasebetleri (1578-1612)*, s. 195-196.

³⁰³ Bekir Kütükoğlu, "Murat III", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), s. 172-176.

³⁰⁴ Jan Paul Niederkorn, *Die europäischen Mächte und der Lange Türkenkrieg Kaiser Rudolfs II. (1593–1606)* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1993), s. 1.

³⁰⁵ Halil İnalçık - Halil Bertay (ed.), *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000), s. 276, 282, 283.

³⁰⁶ Remzi Kılıç, "Osmanlılar ile Safevîler Arasında Nasuh Paşa (1612) ve Serav (1618) Antlaşmaları", *Niğde Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim ve Bilim Dergisi* 2 (2003), s. 124-134.

sisteminde esnafla ilgilenen grupların başındaki kişilere verilen bir isimdir. Kavram hakkında detaylı bilgi için Şahin'in "Yiğitbaşı"³⁰⁷ isimli çalışması incelenebilir. Bu isyanların duraklama devri boyunca devam ettiği görülmektedir.³⁰⁸ Ahilik sisteminin bu isyanlarda aktif rol alması Celali İsyanları'nın bir tarafında Osmanlı Devleti içerisindeki sosyo-ekonomik sıkıntıların yer aldığına işaret ederken, diğer taraftan dini hassasiyetlerin ya da mezhep mülahazalarının tarihin her döneminde istismar edildiğini gözler önüne sermektedir. Bu dönemin mezhepler tarihi açısından diğer bir önemi Avrupa'da başlayan ve mezhep temelli savaşlarda (Otuz Yıl Savaşları, 1618-1648) Osmanlı Devleti'nin de Protestanları desteklemesidir. Baramova³⁰⁹ özellikle savaşın başlarında (1620 senesinde) Transilvanya'nın Calvinist Prensi Gabriel Bethlen, Macaristan'ı Osmanlı desteğiyle işgal etmesine dikkat çekmektedir ve Habsburgların 1623-1639 yılları arasında cereyan eden Osmanlı-Safevî Savaşları nedeni ile Osmanlıları tarafsız kalmaları noktasında ikna ettiklerini belirtmektedir. Bütün bu gelişmeler mezhep savaşlarının ve bu tür savaşlara ülkelerin doğrudan müdahil olmalarının sadece Müslüman coğrafya ile sınırlı kalmadığı, dünyanın başka bölgelerinde de zuhur ettiği ve ülkelerin de mezhepleri bir politik araç olarak kullandıkları gerçeği bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

4. Murad (hükümdarlık zamanı 1623-1640) dönemi mezhepler tarihi açısından önemlidir. Saltanatı boyunca başta tütün ve kahve olmak üzere yasakları ile meşhur olmuştur.³¹⁰ Uzunçarşılı'nın³¹¹ aktarımlarından anlaşıldığı üzere yasaklara uymayanların katline fetva çıkaracak kadar ileri gitmişti ve çok kişi de öldürülmüştü. Onun döneminde cereyan eden Osmanlı-Safevî Savaşı (1623-1639) tamamen bir mezhep savaşına dönüşmüştür. 1623 senesinde Bağdat'ı işgal eden Safevîlerin Sünnîlere karşı girdiği akıl almaz eylemler daha sonrasında ki savaşlarında şiddeti ve çapında etkili olmuştur. Savaşlar sonunda 17 Mayıs 1639 tarihinde imzalanan ve bugün ki sınırların da genel olarak dayanak noktasını oluşturan Kasrı Şirin Antlaşması tıpkı daha önceki antlaşmalarda olduğu gibi Ashab-ı Kiram'a saygısızlık yapılmasının

³⁰⁷ İlhan Şahin, "Yiğitbaşı", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), s. 549-550.

³⁰⁸ Mücteba İlgürel, "Celali İsyanları", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), s. 252-257.

³⁰⁹ Maria Baramova, *Non-splendid isolation: the Ottoman Empire and the Thirty Years War, in The Ashgate Research Companion to the Thirty Years' War*, ed. Olaf Asbach - Peter Schröder, 2014, s. 115.

³¹⁰ Ziya Yılmaz, "Murad IV", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), s. 183.

³¹¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009), s. 192.

yasaklanacağına dair hükümler içermektedir.³¹² Bu antlaşma bölgede yaklaşık 85 yıl gibi uzun bir süre barış getirmiştir. Ancak Safevîler ile yapılan bu ve öncesinde ki savaşlar bir bütün halinde incelendiğinde mezheplerin çatışmalara bir gerekçe oluşturduğu ve İran tarafında özellikle üç büyük halifeye ve diğer Sünnî ileri gelenlerine hakaretten de hiçbir zaman vazgeçilmediği görülmektedir. Diğer taraftan Sünnî gelenek içerisinde bulunan Mevlevî şeyhi Hz. Ebû Bekir Çelebi'nin önce idamına karar verilmesi ancak sonrasında sürgün edilmesi, Nakşibendi şeyhi Mahmud Urmevi'nin idam edilmesi ve mehdîliğini ilan eden Sakarya Şeyhi olarak da bilinen Şeyh Ahmed'in elleri ve ayakları kesilmek suretiyle cezalandırılması³¹³ 4. Murad'ın ya da diğer padişahların saltanatlarının gücünü sorgulayan her türlü akıma karşı çıktıklarını göstermektedir.

Yaklaşık 39 yıl süren IV. Mehmet dönemi (1648-1687) özellikle Avrupa'da mühim hadiseler sahne olmuştur. İkinci Viyana Kuşatması (1683) bozguna dönüşmüş ve savaşa komuta eden Kara Mustafa Paşa idam edilmiştir. Bozgunla beraber Avrupa'da birçok mühim yer (Estergon, Atina, Budin, Preveze, Mora gibi) Osmanlı'nın elinden çıkmıştır³¹⁴ ve başlayan bu geri çekilme tarihçilerin deyimi ile Sakarya'ya kadar devam etmiştir. Viyana bozgunu ile psikolojik üstünlük sağlayan Kutsal Roma Cermen İmparatorlu öncülüğündeki Avrupa ülkeleri II. Süleyman döneminde (hükümdarlık zamanı 1687-1691) saldırılarına devam etmişlerdir. Osmanlı, Balkanlarda müşkül duruma düştükçe Anadolu'da da dini motifler de içeren eşkıyalık faaliyetleri hız kazanmış ve devlet vergi toplamakta zorlandığı için mali sorunlar daha da artmıştır.³¹⁵

II. Mustafa (hükümdarlık zamanı 1695-1703) bizzat katıldığı üç büyük Avusturya Seferi sonunda Karlofça Antlaşması (26 Ocak 1699) ile yeni bir faciaya imza atılmıştır. Anadolu'da devam eden eşkıyalık faaliyetlerinin Balkanlara da sıçradığı görülmektedir. Diğer taraftan Arap kabilelerinin de yavaş yavaş isyan hareketlerine giriştikleri bir dönem olmuştur.³¹⁶ Özellikle halkının genellikle Şii olduğu Basra bölgesinde isyanların başlaması mezhepler tarihi açısından önemlidir. Nitekim aynı

³¹² İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, C. III, İstanbul. Emirerdüş, Muhammed Hüseyin (1381), Uzun Hasan Akkoyunlu ve Siyasethaye Şarğı ve Garbi* (Tahran: Bersat Yayınları, 1950), s. 382-383.

³¹³ Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi III* (İstanbul: Bahar Matbaası, 1968), s. 1380-1384, 1429-1453.

³¹⁴ Abdulkadir Özcan, "Mehmet IV", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), s. 414-418.

³¹⁵ Abdulkadir Özcan, "Süleyman II", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), s. 75-80.

³¹⁶ Abdulkadir Özcan, "Mustafa II", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), s. 275-280.

bölgede yaşayan ve şeyhlerinin genellikle Sünnî olduğu Müntefik Kabilesi üyeleri de süreç içerisinde isyan hareketlerine katılacak ve yeni karışıklıklara sebep olacaklardır. Örneğin; Şeyh Megâmis b. Mâni önderliğinde 1708 yılında başlayan isyan bastırılrsa da önemli bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Diğer taraftan aynı kabile üyeleri 1798-1799 yılları arasında Osmanlı Devleti tarafından yürütülen Vahhabilik karşıtı faaliyetlerde de Osmanlı'ya destek olmuşlardır.³¹⁷

Osmanlı tarihinin dönüm noktalarından birisi III. Ahmet (hükümdarlık dönemi 1703-1730) dönemi olmuştur. Bir taraftan Rus Çarlığı'na karşı yürütülen Prut Savaşı (1710-1711) kazanılmışsa da ve diğer taraftan Avusturya ve Venediklilere karşı yürütülen savaş (1715-1718) kaybedilmiş ve toprak kaybı (Sırbistan, Bosna) devam etmiştir. Aynı dönem içerisinde Safevîler ile yapılan savaş (1723-1727) da kaybedilmiştir. Bu savaşa kumandanlık eden Nadir Şah sonrasında Afşar Hânedanı olarak İran'da yeni bir dönem başlatacaktır ki bu çalışmanın ilerleyen bölümünde detaylı ele alınacaktır. İran yenilgisi Osmanlı'da iç karışıklığa neden olmuş ve Patrona Halil İsyanı baş göstermiştir. İsyan sonunda Nevşehirli İbrahim Paşa idam edilmiş ve padişah III. Ahmet de tahttan indirilmiştir.³¹⁸ Bu ayaklanmanın mezhepler ya da din tarihi açısından önemi önceki isyanlardan farklı olarak isyancılar hep şeriattan söz etmişlerdir. Tarihçiler isyancıların bu söylem ile hareket etmelerini bir taraftan Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın zevkü sefaya düşkünlüğüne bağlarken diğer taraftan Lale Devri (1718-1730) olarak adlandırılan bu dönem içerisinde Avrupa'dan getirilen idari yeniliklere bir reaksiyon olarak geliştiği ya da bu sürecin istismar edildiği de vurgulanmaktadır.³¹⁹ Said Efendi ve İbrahim Müteferrika öncülüğünde matbaanın gelmesi sonraki süreçte yayın hayatını hızlandırmış ve toplumsal bilgilendirme ve bilinçlenme yeni bir boyut kazanmıştır. Ancak Türkçe kitap bastırılması için dâhi 1727 yılında fetva çıkarılması o dönemdeki dinî hassasiyetleri ya da şeyhülislamlık makamının toplum üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır.³²⁰

I. Mahmud (hükümdarlık zamanı 1730-1754) tahta geçer geçmez ilk iş olarak Patrona Halil İsyanı'nı bastırmış (28 Ocak 1731) ve ülkede sükûneti sağlamıştır.

³¹⁷ Mehmet Ali Kapar, "Müntefik", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), s. 27.

³¹⁸ M. Münir Aktepe, "Ahmet III", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), s. 34-38.

³¹⁹ Mür'it Tevârih, *Şem' dâni'zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi Mür'it Tevârih*, çev. M. Münir Aktepe (İstanbul, 1976), s. 8.

³²⁰ Erhan Afyoncu, "İbrahim Müteferrika", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), s. 324-327.

Olaylara karıştığı tespit edilen yeniçeri, Boşnak ve Arnavutlar ise şehirden sürgün edilmiştir. Bu isyanın bastırılmasının mezhepler tarihi açısından önemi bastırıldığı esnada padişahın halktan destek istemesi ve bunu elde etmesidir.³²¹ Oysa daha öncede vurgulandığı üzere şeriat söylemi isyancıların dilindeydi ve halkın bu süreçte bu söylemin yanında değil de devletin yanında yer alması halktaki radikalliğin yüksek olmadığını göstermektedir. İran sınırında bir asra yakın süren barış ortamı bozulmuş, son Safevî-Osmanlı Savaşı (1730-1732) ve ilk Afşar-Osmanlı Savaşı (1735-1736) da bu dönemde yapılmıştır. Ortaya konan çalışmanın başlangıç noktasını da bu dönem oluşturmaktadır. Zira Safevîler savaşı kaybetmiş ve 10 Ocak 1732’de imzalanan Ahmet Paşa Antlaşması ile Osmanlılar bölgede üstünlük kazanmışlardı. Antlaşma mezheplere ilişkin herhangi bir hüküm içermemektedir. Bu yenilgi İran’da iktidar değişikliğine neden olmuş ve aynı zamanda son savaşın da komutanı olan Nadir Şah tahta geçmiştir. Son savaşta kaybedilen yerleri geri almak ve Şahlığı perçinlemek için Şah olarak kendisinin ilk Osmanlı Savaşını yapmıştır. Savaşın sonunda 17 Ekim 1736 tarihinde imzalanan İstanbul Antlaşması ile daha önce kaybedilen yerleri Osmanlılardan geri almış ve Şahlığı Osmanlılarca kabul edilmiştir.³²² Bu ikinci antlaşmanın mezhepler tarihi açısından önemi büyüktür. Çalışmanın bir sonraki bölümünde detaylandırılacağı üzere ikinci antlaşmayı görüşmelere tayin edilen Genç Ali Paşa mezheplere ilişkin hükümler içerdiği ve konunun kendisine verilen yetkileri aştığını belirterek imzalamamış ve üzerinde anlaşılması için İstanbul’u işaret etmiştir.³²³ Zira antlaşma İranlıların Ehl-i sünnet akidelerinin kabulünü ve Caferî mezhebinin bir hak mezhep olarak İran’ın resmî mezhebi olarak tanınmasını da içermekteydi.³²⁴ Bu dönemde idarî (kütüphanelerin kurulması) ve askerî (humbaracı ocağının kurulması) reformlara devam edilmiştir.³²⁵

II. Mahmut (1808-1839) dönemi tarihçilere göre bir geçiş dönemidir ve Osmanlının duraklama döneminden gerileme dönemine geçmiştir. Bu dönemin mezhepler ve dinler tarihi açısından önemi reformlarının insanları dini ve sosyal hayatını içine alacak şekilde genişletmesidir. Örneğin 1828 yılında yayınladığı kıyafet nizamnamesi ile sarığı ve kavuğu yasaklamış yerine pantolon, ceket ve fes giyilmesini

³²¹ Abdulkadir Özcan, “Mahmud I”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), s. 348-352.

³²² İnalçık, “Murad I”, s. 348-352.

³²³ Hasan Gültekin, “Koca Râgib Paşa Münşeât’ında Nâdir Şah ve Caferî Mezhebi Tartışmalarına Dair Mektuplar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 76 (2015), s. 55-78.

³²⁴ *Şem’ânizâde Fındıklı Süleyman Efendi Tarihi Mür’it Tevârih*, s. 61.

³²⁵ İnalçık, “Murad I”, s. 348-352.

emretmiştir. Osmanlı yönetiminde her zaman bir onay makamı gibi hizmet veren Şeyhülislamlık makamı hükûmet yönetimi ve planlama işlerinin dışında bırakılmıştır. Klasik medrese eğitiminin yanı sıra bugün ki manada modern okulların açılmasına ön ayak olmuştur. 1826'da yeniçeri ocağını kapatmış ve modern ordu kurulmasını sağlamıştır. Devlet kurumlarının batıda olduğu gibi yapılanmaları için büyük çabalar harcamıştır. Bugün ki Danıştay ve Yargıtay'ın işlerini yerine getirmek üzere Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye o dönemde kurulmuştur ki kanun yapma yetkisi de verilmiştir.³²⁶

Abdülmecit (hükümdarlık dönemi 1839-1861) döneminde ilan edilen Tanzimat Fermanı ya da diğer bir ifade ile Gülhane Hatt-ı Hümayunu (3 Kasım 1839) mezhep tarihi ve din tarihi açısından oldukça önemlidir. Gayri Müslimlerin haklarını garanti altına alan bir kısım düzenlemelerin yanı sıra yargıdaki reformlar önemli başlıklar olmuştur. Ancak haklar verildikçe batılı ülkeler yeni haklar talep etmişlerdir ki Kırım Savaşı öncesinde Ruslar tarafından dillendirilen meselelerden biri de bu haklar olmuştur. Dinin toplumu bütünleştirici rolüne olan inancın yerini hızlı bir şekilde milliyetçiliğe bıraktığı bir dönemdir ki Osmanlı dışında yaşayan Türkleri de içine alan Pantürkizm hareketinin fikrî temelleri de bu dönemde atılmaya başlanmıştır. İdarî reformlarda yapıldığı gözlemlenmektedir ki Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'nin kanun yapma yetkisi 1853 yılında kurulan Meclis-i Âlî-i Tanzîmat'a devredilmiştir.³²⁷ Bu düzenleme ile fikrî planı Baron de Montesquieu (De l'esprit des loix / Kanunların Ruhu - 1748) tarafından ortaya konan kuvvetler ayrımı ilkesi Osmanlı Devleti'nde kısmen de olsa hayat bulmuştur. Modernizasyon ve ıslahat çalışmaları Abdülaziz (1861-1876) döneminde devam etmiştir. Müslüman olmayan tebaya sağlanan haklar sürecin önüne geçememiş ve başta Bulgar İsyanı olmak üzere Balkanlar'da başlayan isyan hareketleri her geçen gün yeni bir ivme kazanmıştır. Modernizasyonu yerinde görmek için Avrupa'ya geniş çaplı gezi düzenleyen ilk padişah olmuştur.³²⁸ İslahat hareketlerini bir bütün halinde ele aldığımızda mezhep tarihçilerine göre bu dönemin sonucu olarak Osmanlı uleması ordu ve siyasetteki rolünü büyük ölçüde kaybetmiş ve dinin devlet idaresindeki etkisi zayıflamıştır. Diğer taraftan aynı ıslahat faaliyetlerinin İran'da da aynı

³²⁶ Kemal Beydilli, "Mustafa III", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), s. 280-283.

³²⁷ Cevdet Küçük, "Abdülmeçid", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), s. 259-263.

³²⁸ Cevdet Küçük, "Abdülaziz", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), s. 178-179.

paralelde gelişmesine rağmen İran'daki ulemanın gücü kırılmadığı için ıslahatlardan ve modernizasyondan aynı ölçüde istifade edilememiştir. Ancak yine de etkileşim olmuş ve İran uleması da daha sonra Osmanlı'da vuku bulacak olan meşrutiyet hareketlerine benzer şekilde İran'da da vuku bulacak meşrutiyet hareketlerine de destek vermişlerdir.³²⁹

Hiç şüphesiz Osmanlı Devleti'nin gerileme döneminin son padişahı II. Abdülhamid (1876-1909) olmuştur ve mezhepler tarihi açısından da mühim hadiseler cereyan etmiştir. 28 Aralık 1876 tarihinde Kanuni Esası (Anayasa) kabulü ile I. Meşrutiyet ilan edilmiştir. Yaklaşık 600 yıldır mutlak monarşi ile yönetilen Osmanlı Devleti artık parlamenter bir monarşiye dönüşmüştür.³³⁰ Söz konusu yasanın 8. Maddesine göre din ve mezhebine bakılmaksızın Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan herkes Osmanlı sayılacaktı. 11. Maddeye göre ülkenin resmi dini İslam'dı ancak 13. Maddeye göre kamu düzenine ve genel ahlaka aykırı bir durum olmadığı sürece bütün dinlere ilişkin faaliyetlerin yürütülmesi serbestti. 17. Maddede hak ve ödevlerin taksiminde din ve mezhep farkı da ortadan kaldırılmıştı.³³¹ Ardından başlayan ve 93 harbi olarak da bilinen Osmanlı-Rusya Harbi (1877-1878) tam bir felakete dönüşmüştür. Balkanlardan ve Kırım tarafından Anadolu'ya başlayan hazin Türk göçü büyük bir yıkıma sebep olmuştur. Batılı devletlerin İmparatorluğu Ruslara kaptırma endişesi ile Ruslara uyguladıkları baskılar o gün Osmanlı'yı dağılmaktan kurtarmıştır. 31 Ocak 1878 tarihinde Rusya ile imzalanan Edirne Antlaşması sonrasında Kanuni Esasi de jura yürürlükte kalmaya devam etmesine rağmen temel hükümleri de uygulanmamıştır. Meclis süresiz tatil edilmiş ama mebusların maaşları ödenmeye devam etmiştir. Bu süreçte Osmanlı padişahlarının halifelik statüleri tartışmaya açıldı. Özellikle Arap coğrafyasında halifeliğin Arapların hakkı olduğu tezi İngiliz ajanlarınca kullanılmaya başlanınca II. Abdülhamid Panislamizm ile karşılık vermeye çalıştı. Bu dönemde batılıların devlet üzerinde ciddi baskıları oluştu. Diğer taraftan 1889 tarihinde kurulan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin baskılarına dayanamayan II. Abdülhamit 24 Temmuz 1908 tarihinde Kanuni Esasi yeniden yürürlüğe girdi ve II. Meşrutiyet ilan edildi.³³² Meşrutiyet yönetimine karşı çıkanların önderliğinde 13 Nisan 1909 tarihinde

³²⁹ Hakyemez, *Osmanlı İran İlişkileri ve Sünni Şii İttifakı*, s. 105.

³³⁰ Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), s. 216-224.

³³¹ Mehmet Akif Aydın, "Kânûn-ı Esâsi", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), s. 328-330.

³³² Küçük, "Abdülhamid II", s. 216-224.

başlayan ve yaklaşık 13 gün süren isyanlar (31 Mart Vakası) meşrutiyet yanlısı halk ile İttihat ve Terakki yanlılarının da desteği ile Selanik'ten gelen Mahmut Şevket Paşa yönetimindeki Hareket Ordusu tarafından bastırılmıştır. Bazı arşiv belgelerinde söz konusu isyanın “hareket-i irtica” ya da “hadise-i irtica” olarak tanımlanması başlangıçta askeri bir kalkışma olarak başlayan olayın manipüle edilerek dini motifli bir kalkışmaya nasıl dönüştürüldüğünü gözler önüne sermektedir.³³³ Bu hadiseden sonra II. Abdülhamid tahttan indirilmiş ve Osmanlı Devleti'nde yeni bir dönem başlamıştır.³³⁴ II. Abdulhamit döneminin mezhepler tarihi ve konumuz açısından önemi İslam Birliği fikrini ortaya atmasıdır. Bu fikir özellikle işgal tehlikesi altında bulunan bütün İslam dünyasında karşılık bulmuştur. Sünn-Şii yaklaşması kısmen de olsa görülmüşse de bu çağrıya Hindistan Müslümanları haricinde istenilen düzeyde destek verilmemesi nedeniyle amacına ulaşamamıştır.³³⁵ Hiç şüphesiz bu çağrının istenilen düzeyde kabul görmemesinde dinin bütünleştirici rolünün giderek zayıflamasının, mezhep çatışmalarının ve Arap coğrafyasında başlayan milliyetçi akımların önemli tesiri olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin çöküşü ve dağılması çok hızlı olmuştur. Dönemin padişahları V. Mehmed (1909-1918) ve Vahidettin (1918-1922); son halifesi ise Abdülmecid Efendi (1922-1924) olmuştur. Saltanat 1 Kasım 1922 tarihinde ve halifelik ise 3 Mart 1924 tarihinde kaldırılmıştır. Halifeliğin kaldırılmasının kabul edildiği yasa ile Osmanlı Hanedan üyelerinin ülkeyi terk etmeleri de karara bağlanmıştır.³³⁶ Bu son döneme damgasını vuran mühim hadiseler Trablusgarb Harbi (1911-1912), Balkan Harpleri (1912-1913), I. Dünya Savaşı (1914-1918) ve sonrasında yaşanan işgaller³³⁷ ve Türk milletinin İstiklal Mücadelesi (1919-1923) damgasını vurmuştur. Mezhepler ve dinler tarihi açısından hiç şüphesiz en mühim hadise yaklaşık 1300 yıldır uygulanan halifelik sisteminin kaldırılması olmuştur. II. Mahmut döneminde başlayan din ve devlet işlerini birbirinden ayırma süreci, sonrasında kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti (1923-∞) içerisinde benimsenen Laiklik ilkesi ile yeni bir ivme kazanmıştır.

³³³ Sıddık Yıldız, *Çıkışından Bastırılmasına Kadar 31 Mart İsyanı* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), s. 256.

³³⁴ Küçük, “Abdülhamid II”, s. 216-224.

³³⁵ Hakyemez, *Osmanlı İnan İlişkileri ve Sünni Şii İttifakı*, s. 141-145.

³³⁶ Cevdet Küçük, “Abdülmecid Efendi”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), s. 263-264.

³³⁷ Cevdet Küçük, “Mehmed V”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), s. 418-422.

Osmanlı Hânedanı'nın mezheplere bakışı genel olarak değerlendirildiğinde Selefleri Selçuklular tarafından farklı bir yol izledikleri, Sünnî İslam'ın genel kabul gördüğü, Safevî Hânedanı'na reaksiyon olarak gelişen olaylar neticesinde Türk-İran sentezinin yerini Türk-Arap sentezinin aldığı ve mezheplere ilişkin tartışmaların bu çerçevede şekillendiği görülmektedir.

2.2.2. Safevî Hânedanı Dönemi İran İlişkileri ve Caferilik

Osmanlı-İran arasındaki ilişkileri Caferilik özelinde irdelemek için Safevîler ve Afşarlar dönemine yoğunlaşmak doğru olacaktır. Çünkü Caferilik mezhebinin gelişimi ve bir resmî din olarak kabulü bu döneme denk gelmektedir. Bu nedenle öncelikli olarak Safevî-Osmanlı ilişkileri mercek altına alınacak ardından da özellikle Nadir Şah döneminde yaşananlar detaylandırılacaktır.

Safevîye Tarikatı'nın bir devlete dönüşüm sürecine çalışmanın bir önceki bölümünde detaylı bir şekilde yer verilmişti. Burada yeniden vurgulamak gerekir ki bu devletleşme sürecini Osmanlı Devleti engellemek istemiş ancak içinde bulunduğu başka müşkül sorunlardan dolayı başaramamıştır.³³⁸ Başka bir zaviyeden ciddiye almadığı da söylenebilir. Çünkü meseleyi bölgede görev yapan valilere havale ettiği ve onların da gerekli önlemleri alamadıkları anlaşılmaktadır.³³⁹ Osmanlı'nın bu dönemde başta Akkoyunlular olmak üzere komşu ülkeler ile de işbirliğine girerek Safevî tehdidini bertaraf etmeye çalıştığını görüyoruz ki bunun en büyük örneği o dönem taht kavgasının sürdüğü Akkoyunlu Devleti içerisinde Elvend Mirza Bey'e ya da Murad Bey'e verilen destek bu çerçevededir.³⁴⁰ Ancak gelişmelerden bu tür hamlelerin de Safevî yükselişini engelleyemediği anlaşılmaktadır.³⁴¹ Osmanlı tarafında bütün bu gelişmeler olurken Safevîlerin ordularını güçlü kılmak için Türk halklarının mezheplerini istismar ettikleri görülmektedir. Bunun iki delilinden birisi Tebriz civarındaki az sayıda Sünnî Müslümana güvenmediklerini çok defa dile getirmeleri³⁴² ve Anadolu'daki

³³⁸ Selahattin Tansel, "Yeni Vesikalar Karşısında Sultan İkinci Bayezit Hakkında Bazı Mütalâalar", *Belleten* 27/106 (1963), s. 204.

³³⁹ Bilal Dedeyev, "Safevi Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/5 (2008), s. 217-218.

³⁴⁰ Şahin Fazıl Farzalibeyli, *Azerbaycan ve Osmanlı Emperiyası XV.-XVII. Asırlar* (Bakü: Teas Press, 1999), s. 197-198.

³⁴¹ Faruk Sümer, *Safevîler Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), s. 22-23.

³⁴² Dedeyev, "Çaldıran Savaşına Kadar Osmanlı Safevi İlişkilerine Kısa Bir Bakış", s. 126-127.

Türkmen grupları İran'a göç etmelerini sağlamaya çalışmalarıdır ki böyle bir göçe izin verilmesi noktasında II. Beyazıt'tan talepte de bulunulmuş ve reddedilmiştir.³⁴³

Safevî Devleti'nin kuruluşu engellenemediği gibi varlığı da kabullenilmiş ve 1502-1503 senesinde kabul edilen yabancı temsilcilerden bir tanesi de Safevî heyeti olmuştur.³⁴⁴ Osmanlı elçilerinin karşı ziyareti iki yıl sonra gerçekleşmiş ve Şah İsmail'e gönderilen ve birisinde öğütlerin yer aldığı iki mektupta da "Bey" diye hitap edilmiştir.³⁴⁵ Ancak Dedeyev'in³⁴⁶ dönemin mektuplarının konu alındığı ve Feridun Bey'e ait olan Münşeâtü's-Selâtîn³⁴⁷ adlı eserinden aktarımına göre daha sonrasında bütün yazışmalarda Safevî hükümdarlarına "Şah" diye hitap edildiği anlaşılmaktadır. Yine bu mektuplardan aktarılanlara göre Safevîlerin Anadolu'daki Alevileri İran'a göç ettirme politikasının başarılı olduğu ve bu durumun güç dengelerini bozduğu anlaşılmaktadır.³⁴⁸ Daha öncede vurgulandığı üzere Safevîlerin başlangıçta Osmanlılara karşı yumuşak üslubu ya da Osmanlıların Safevîlere karşı bu dönemde gösterdiği tavır her iki tarafında gizli ajandasının bir sonucu olduğunu ve olayları bir süre izlemek istedikleri gerçeğini göz önüne sermektedir.

Nitekim 1509 senesinde meydana gelen büyük İstanbul depreminin beraberinde getirdiği yıkım ve Safevî Devleti'nin 1510 senesinde kuzeyde Maverâünnehir bölgesinde hâkim güç olan Özbek Şeybani Han karşısında göstermiş olduğu başarı ile beraber gelen öz güven Safevî Devleti'ni yumuşak üsluptan vazgeçmeye ve Osmanlı Devleti ile hesaplaşmaya sürüklemiştir.³⁴⁹ Devletin resmi ideolojisi olan Şiiilik o kadar çok benimsenmiştir ki Osmanlı topraklarına muhtemel bir saldırı öncesinde bölge halklarından Şii inancına yakın olan başta Alevi Türkmenlerin desteğini almak için her türlü propaganda yapılmıştır. Daha önce de detaylı anlatılan Şahkulu İsyanı işte bu propagandaların bir eseri olarak gelişmiştir.³⁵⁰ Şahkulu İsyanı ile beraber gelişen

³⁴³ Sümer, *Safevîler Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, s. 22-23.

³⁴⁴ Bitlisi Şerefhan, *Şerefname, Kürt Tarihi*, çev. Abdullah Yeğin (İstanbul: Nubihar Yayınları, 2018), s. 146.

³⁴⁵ Oktay Efendiye, *Azerbaycan Safevîler Devleti*, çev. Ali Asker (İstanbul: Teas Press, 2018), s. 84.

³⁴⁶ Dedeyev, "Çaldıran Savaşına Kadar Osmanlı Safevî İlişkilerine Kısa Bir Bakış", s. 127.

³⁴⁷ *Munşiatiüs-Selâtîn*, s. 57.

³⁴⁸ Dedeyev, "Çaldıran Savaşına Kadar Osmanlı Safevî İlişkilerine Kısa Bir Bakış", s. 128.

³⁴⁹ Tahsin Yazıcı, "Safevîler", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1979), s. 53-59.

³⁵⁰ Dedeyev, "Safevî Tarikati ve Osmanlı Devleti İlişkileri", s. 217-218.

yağmahareketleri Osmanlıyı sadece ekonomik olarak yıpratmamış siyasi bir huzursuzluğa da sebebiyet vermişti.³⁵¹

Osmanlı-Safevî ilişkileri taht kavgası sonrası başa geçen Yavuz Sultan Selim döneminde iyice bozulmuştur. Safevî Devleti'nin en başta Yavuz Sultan Selim'in saltanatını tebrik etmemesinden³⁵² sonraki gelişmelerin nereye evrileceği anlaşılmaktadır. Bu dönem Safevî-Osmanlı siyasi ilişkilerini anlamak için Yavuz Sultan Selim'in mektuplarını irdelemek faydalı olacaktır. Safevîler pozisyonlarını güçlendirmek için nasıl mezhebi kullanıyorlarsa Yavuz Sultan Selim'in mektuplarından da anlaşılacağı üzere İran'a karşı seferlerin meşruiyeti aynı şekilde mezhep üzerine bina edilmekte ve o dönem Şii anlayışı küfre eşit tutulmaktadır. Mektuplarda kullanılan dilin sertliği ise tarafların karşılıklı ajitasyonlarının derecesini göstermektedir.³⁵³ Bir kısım tarihçiler o dönem yaşanan bu denli büyük siyasî atışmaları saltanatı elinde tutanların kendi pozisyonlarını konsolide etme gayreti olarak görmekte ve bu tür söylemlerden dönemin halkları arasında derin düşmanlıkların var olduğu sonucuna varılamayacağını belirtmektedirler.³⁵⁴ Burada vurgulanması gereken diğer bir husus Şah İsmail'in Anadolu'da yaygın olarak yürüttüğü Şiilik propagandası benzeri faaliyetlerin Yavuz Sultan Selim tarafından da yapıldığıdır. Safevîlerin katline fetva³⁵⁵ çıkarılmasından ve onların seyyit olmadıklarına dair haberlerin yayılmasına kadar yayılan haberler bu çerçevede takdire şayandır.³⁵⁶ Çaldıran zaferi sonrası gelişmelere bakıldığı zaman bu yenilginin İran tarafını ciddi bir barış arayışına ittiği, ancak bu çabaların Osmanlı tarafında pek kabul görmediği anlaşılmaktadır. Şah İsmail'in çok sayıda barış mektubunun ve kıymetli hediyeinin karşılıksız bırakılmasını Mohammednejad³⁵⁷ bir güven sorunu olarak değerlendirmektedir. Değerlendirmesine göre Şah İsmail'in yalın bir mezhep politika gütmemesinin mezhepsel tutuculuğu sadece İran'da körüklememiş, Sünnîlere karşı yürüttüğü kötü kampanyalar Osmanlılarda da değişime sebep olmuş ve mezhepsel tutuculuğu körüklemiştir. Hatta taht kavgasında Yavuz Sultan Selim'in bu

³⁵¹ Bilal Dedeyev, "Azerbaycan ile Osmanlı Devleti Arasında olan İctimai Münasebetlerdeki Köç Hadiseleri (1450-1520)", *Medeniyet Dünyası* 12 (2006), s. 265.

³⁵² Joseph Hammer, *Devlet-i Osmaniye Tarihi*, çev. Ata Mehmet (İstanbul: Milliyet Matbaası, 1996), s. 112.

³⁵³ Sebahattin Şimşir, "Şah İsmail: Hayatı ve Şahsiyeti", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6/5 (2019), s. 74-86.

³⁵⁴ Efendiye, *Azerbaycan Safeviler Devleti*, s. 16.

³⁵⁵ Daha detaylı bilgi için bkz: Kemal Paşa-Zâde, tarafından kaleme alınan Fetvay-ı Kemal Paşa-Zâde Der Hakk-ı Kızılbaş isimli eserin Esat Efendi Bölümü incelenebilir. Ibn-i Kemal, "Fetava Kemal Paşa-zade der Hakk-ı Kızılbaş", *Mecmua, Süleymaniye Ktp, Esad Efendi*, m. 3548, vr. 46a-47b.

³⁵⁶ Dedeyev, "Çaldıran Savaşına Kadar Osmanlı Safevi İlişkilerine Kısa Bir Bakış", s. 131.

³⁵⁷ Mohammednejad, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (1501-1576)*, s. 440-445.

mezhep çatışmasını bir argüman olarak kullanıp rakiplerine karşı üstünlük sağladığı da tespitleri arasındadır.

Bu dönem başka açıdan incelendiğinde İran'ın mezhep odaklı bir kimlik oluşturmaya çalıştığı, kendi kültürel mirasının da içinde yoğrulduğu Şiiliği ön plana çıkardığı ve yaşayan bütün halkları bu kimlik etrafında toplayarak bağımsız bir devlet kurmaya çalıştığı görülmektedir.³⁵⁸ Hatta SafevîHânedanı'nın kurucusu kabul edilen Şeyh Safiyüddin İshak Erdebilî (1252 – 1334) tarafından görüldüğü nakledilen rüyanın üstadı Şeyh Zahid Gilali'nin ki kendisinin de damadı olur büyük bir devlete ve Ehli Beyt mezhebini yayılmasına yorulması gelecekteki mezhep odaklı bir devletin planlandığını gözler önüne sermektedir. Çağdaşı Osman Gazi tarafından da benzer rüya görülmüş ve yine hocası ve kayın pederi olan Şeyh Edebalı tarafından büyük bir devlete yorulmuştu. Hikâyeler arasındaki benzerlik tesadüf müdür bilinmez ama Mohammednejad³⁵⁹ bu denli hikâyeleştirmeyi Safevîlerin bütün yaşananları çok daha önceden planladıklarının bir delili olarak görmektedir. Diğer taraftan etnik mozaikliğin dışında dinin İran topraklarında bütünleyici rolüne dikkat çekmekte ve Sasaniler döneminde de yöneticilerin dini bir üst kimlik olarak kullandıklarını vurgulamaktadır.³⁶⁰ Şii odaklı mezhebî ve siyasî devlet kurma fikri İslam dünyasının alışı gelmiş sistemin tamamen dışında bir yaklaşımdı ve Sünnîhilâfete paralel olarak yürütülmek isteniyordu. O dönem İran'da iktidarı elinde tutanlar doğal olarak da İstanbul'un fethi ile büyük imparatorluk olmanın yolunu aralayan Osmanlıların önlerindeki en büyük engel olarak görüyorlardı ve mücadele yolunu tercih etmişlerdi. Bu mezhep çatışmasına dayalı mücadele Avrupa devletlerinin de gözünden kaçmamış ve Safevîleri Osmanlılara karşı bir cephe olarak kullanmak istemişlerse de başarılı olamamışlardır.³⁶¹

Yavuz Sultan Selim döneminde başlayan ve genellikle çekişmelere sahne olan Osmanlı-Safevî siyasetinin yine aynı formatta Kanuni döneminde de sürdüğü görülmektedir. Bu dönem İran hükümdarlığında Tahmasb bulunuyordu ve İran'a yapılan seferler iki gerekçeye dayandırılmaktadır. Birisi mezhep mülahazası ve ikincisi ise Safevîlerin Şah İsmail döneminde olduğu gibi batı ile ittifak kurma çabalarıdır.³⁶²Kanuni ve Tahmasb arasındaki mektuplaşmalardan anlaşılacağı üzere

³⁵⁸ Ahmed Tacbahş, *Tarih-i Safevî* (Şiraz: Navid Şiraz Yayınları, 1983), s. 63.

³⁵⁹ Mohammednejad, *Osmanlı-Safevî İlişkileri (1501-1576)*, s. 73.

³⁶⁰ Mohammednejad, *Osmanlı-Safevî İlişkileri (1501-1576)*, s. 67.

³⁶¹ Abdurrıza Huşeng Mehdevi, *İran'ın Dış İlişkilerinin Tarihi* (Tahran: Emirkebir Yayınları, 1980), s. 10-11.

³⁶² Mohammednejad, *Osmanlı-Safevî İlişkileri (1501-1576)*, s. 494.

Osmanlı Ordusunun ezici bir üstünlüğü vardı ve Kanuni'nin bütün ajitasyonlarına rağmen Tahmasb babasının düştüğü hataya düşmek istemiyordu. Bu nedenle Tahmasb Osmanlı'nın 1533-1536 ve 1548-1549 tarihlerinde düzenlediği her iki seferde de Osmanlı ordusunun karşısına çıkmamış, kaçak güreşmiş ve kaçarken de geride Osmanlı ordusuna ganimet kalmasın diye her yeri yakıp yıkmıştır.³⁶³ Kanuninin ikinci seferinden önce Osmanlıya sığınan ve seferde Osmanlı ordusunda yer alan Safevî Şehzadesi Elkas Mirza'nın bu hareketi mezhebe ihanet olarak adlandırılmıştır.³⁶⁴ Bu itham gösteriyor ki Safevîlerde mezhep sevgisi vatan sevgisi dâhil bütün sevgilerin üstündedir ve devlet içerisindeki belki de en büyük açmazda budur.

Sultan Süleyman'ın bu ilk iki seferinin gerekçesinde mezhep mücadelesi elbette ki önemli bir olguydu ancak üçüncü seferin (1552-1554) başlatılmasında Osmanlı ulemasının rolü büyük olmuştur. Çünkü İran tarafında mezhep fanatizmi bu dönemde farklı boyutlara ulaşmış veritüel haline getirilen hutbelerde Hz. Ali haricindeki halifelere ve Hz. Aişe'ye küfür daha da yaygınlaştırılmıştır. Devrin tarihçilerinden Feridun Bey'in *Münşeâtü's-Selâtin* adlı eserinde³⁶⁵ aktardığına göre Kanuni sefer öncesinde Özbek Abdüllatif Han'a yazdığı mektupta yapacağı savaş ile Şii bir saltanata son vermek istediğini ve yerine Sünnî bir idare getirmek istediğini açıkça belirtmektedir.³⁶⁶ Yine Feridun Bey'in eserinde nakledildiği üzere³⁶⁷ kaçak savaşan ve geçtiği yerleri talan eden Tahmasb'a yazdığı mektupta da mezhep anlayışını sapkınlıkla bir tutmuş, katlinin vacip olduğunu ve geliş gayesinin kendisini öldürmek olduğunu belirtmiştir.³⁶⁸ İranlı tarihçi Nevayi³⁶⁹ kaleme aldığı eserinde Şah Tahmasb ile Kanuniarasındaki mektuplaşmaya yer vermektedir. Mektuplar mezhepler tarihi açısından incelendiğinde söz konusu savaşlara İran tarafının da mezhep olgusu ile baktıkları ve kendilerini Hz. Peygamber'in soyundan gelen üstün insanlar olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Tarafların birbirlerine Rafizî, Yezidî ya da Haricî gibi isimleri takmaları dahi mektuplara konu olmuştur. Tahmasb Şah'ın Osmanlı Sultanı'nı ihtiyar papaz olarak tanımlamaya kadar varan ithamlar tartışmanın boyutunu gözler

³⁶³ Mohammednejad, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (1501-1576)*, s. 213.

³⁶⁴ Mohammednejad, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (1501-1576)*, s. 556.

³⁶⁵ *Munşiatüs-Selâtin*, s. 606-608.

³⁶⁶ Abdülhüseyn Nevai, *Revâbit-ı Siyâsi ve İktisâdi İrân der Devre-i Safevî* (Tahran: Samt Yayınları, 2005), s. 603.

³⁶⁷ Mohammednejad, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (1501-1576)*, s. 607.

³⁶⁸ Mohammednejad, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (1501-1576)*, s. 642.

³⁶⁹ Nevai, *Revâbit-ı Siyâsi ve İktisâdi İrân der Devre-i Safevî*, s. 203-239.

önüne sermektedir.³⁷⁰ Bütün bunlar Osmanlı-İran savaşlarının birçoğunun bir mezhep savaşı olarak nitelendirilmesini haklı çıkaran göstergelerdir. Ancak bütün bu yaşanmışlıkları en acımasız şekilde kritize eden Mohammednejad³⁷¹ konuyu bir mezhep çatışmasına indirgemenin doğru olmayacağını, çatışmaların bir güç mücadelesi olduğunu ve mezhebin bu savaşları meşru göstermek için bir araç olarak kullanıldığını belirtmektedir. Üç halifeye küfür ettirme geleneğini bile Safevîlerin kendi taraftarlarını konsolide etmek için uydurduklarını belirten Mohammednejad Amasya Antlaşması'na bu küfrün yasaklanması hükmünün ekletilmesini Osmanlı tarafının bir zafer olarak algıladıklarını belirtmektedir.³⁷²

Çaldıran Savaşı ile başlayıp yarım asır devam eden ve mücadele ile geçen Osmanlı-Safevî siyasi ilişkileri nihayet 29 Mayıs 1555 Amasya Antlaşması ile yerini barış diplomasisine bırakmıştır. Barışı güçlü kılmak için taraflar birbirlerine sayısız mektuplar yazmış ve iyi dileklerde bulunmuşlardır. Keskin ve yıkıcı dil yerine yapıcı ve tatlı bir dil almıştır. Sorunların çözümü için karşılıklı bir haberleşme sistemi dahi kurulmuştur. Bu karşılıklı iyi niyet diplomasisi o kadar yüksek bir seviyeye çıkmıştı ki Mimar Sinan tarafından inşa edilen Süleymaniye Camisi'nin halılarının desenleri Şah Tahmasb tarafından çizilmiş ve İran'da dokunmuştu.³⁷³ Bu iyi ilişkiler Kanuni'nin son döneminde taht mücadelesine girişen Şehzade Beyazıd'ın 1559 senesinde İran'a kaçması ile krize girmiştir. Bu sorun da 1561 senesinde Şehzade Beyazıd'ın İran'a giden Osmanlı elçileri tarafından öldürülmesi ile son bulmuştur. Ancak sorunun çözümüne giden yolda yaşanan fevkaleda mektuplaşma trafiği ve mektupların içerikleri incelendiğinde eski mezhep tartışmalarının yeniden açıldığı görülmektedir. Feridun Bey'in eserinde nakledildiği üzere³⁷⁴ özellikle Osmanlı tarafının söz konusu tartışmada Özbek Hanları'nı yanlarına çekmek için İran'ın Şii ve fasık olduklarını dile getirmesi³⁷⁵ konu açısından önemlidir. Çünkü Amasya Antlaşması ile yerine diplomasiye bırakan üslubun bir anda yerini yeniden mezhep odaklı tartışmaya taşınması karşılıklı mücadelede amacın mezhep olmadığını aksine mezhebin bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu dönemde İranlı ulemanın mühim kısmı İstanbul'a göç etmiştir. Bu

³⁷⁰ Mohammednejad, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (1501-1576)*, s. 651-653.

³⁷¹ Mohammednejad, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (1501-1576)*, s. 712.

³⁷² Mohammednejad, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (1501-1576)*, s. 714.

³⁷³ Mohammednejad, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (1501-1576)*, s. 715-734.

³⁷⁴ *Munşiatüs-Selâtin*, s. 50-51.

³⁷⁵ Mohammednejad, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (1501-1576)*, s. 784.

sanat ve ilim göçünün temelinde de İran'da Safevî mezhebi ağırlıklı ilmin dayatılmasının yattığı değerlendirilmektedir.³⁷⁶

Osmanlı-Safevî siyasi ilişkileri kapsamında Kanuni ve Tahmasb Şah arasında kurulan barış ortamı sonraki dönemlerde yeniden çatışmalara bırakmıştır ki bu çatışmalara ve ardından yapılan anlaşmalara çalışmanın bir önceki bölümünde yer verilmişti. Sonraki gelişmeler Safevî Hânedanı yıkılana kadar benzer şekilde cerayan etmiş ve siyasî ilişkilerin temelinde mezhebin gerekçe gösterildiği güç mücadeleleri olmuştur. Safevîler sonrası İran'ı yöneten Afşarlar döneminin sadece Nadir Şah dönemi olarak ele alınması konu açısından yeterli olacaktır. Çünkü çalışmanın bir önceki bölümünde de anlatıldığı üzere Nadir Şah sonrası dönem iç çekişmelerin meydana geldiği ve Osmanlı-İran ilişkilerinde kayda değer gelişmeler olmadığı bir dönemdir. Nadir Şah ile başlayan Afşar Hânedanı döneminin Safevî döneminden farklı bir formatla başlamıştır. Safevî Hânedanı'ndan gelmeyen Nadir Şah'ın tahta bir şart öne sürerek geçmiştir ve mezhepler tarihi açısından önemi büyüktür. Safevî Hânedanı'ndan II. Şah Tamasp'ın oğlu III. Abbas henüz 3 yaşındaydı ve İran ileri gelenleri İran'ın sorunlarını çözmesi için ordu komutanı Nadir'in tahta geçmesini istemişlerdir. Nadir Şah ise selefleri tarafından yürütülen Safevî geleneğini doğru bulmamış ve Şiilik mezhebinin Safevî versiyonunun yerine Caferilik mezhebinin kabul edilmesini tahta çıkmanın bir şartı olarak öne sürmüştür.³⁷⁷ Nitekim şartı kabul edilmiş ve Nadir Şah Caferiliği ülkenin resmî mezhebi olarak ilan etmiştir. Bu çalışmanın odak noktasını Nadir Şah dönemi oluşturmaktadır ki bu münasebetlerin Caferiliğe etkisi çalışmanın sonraki bölümünde detaylı yer verilecektir.

Osmanlı-İran sosyal ilişkileri siyasi ilişkiler kadar eskidir ve Akkoyunlular/Karakoyunlular dönemine kadar uzanmaktadır.³⁷⁸ Mezhep çatışmaları altında İran ve Osmanlı arasındaki sosyal ilişkilerin odağında hiç şüphesiz Türkmen kabileler olmuştur. Her iki devlet içinde de vardılar, kalabalıktılar ve yok sayılmayacak kadar siyaset içerisinde etkindiler. Osmanlı toprakları içerisinde yaşayan Türkmenlerin durumları ise daha vahimdi. İktisadî ve siyasî bağları Osmanlı'ya dinî ve kültürel bağları ise İran'a yakındı. Ancak geniş çerçeveden bakıldığında her iki ülkedeki aktörlerin de bu topluluğu kişisel çıkarları için hoyratça kullandıkları ve yapıcı bir

³⁷⁶ Mohammednejad, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (1501-1576)*, s. 911.

³⁷⁷ Gültekin, "Koca Râgib Paşa Münşeât'ında Nâdir Şah ve Caferî Mezhebi Tartışmalarına Dair Mektuplar", s. 57.

³⁷⁸ Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2006), s. 22.

çözüm üretilmediği görülmektedir.³⁷⁹ Ancak çalışmanın ikinci bölümünde de vurgulanacağı üzere bu meselenin kökleri çok daha öncelere Selçuklu Devleti'ne kadar uzanmaktadır ve bu topluluk bir şekilde dışlanarak manipüleyle açık hale getirilmiştir. Türkmen toplumunun maruz kaldığı bu dışlanmanın Osmanlı döneminde de devam ettiği ve Şiiliği bir hak mezhep olarak görmeye toplumu mecbur bıraktığı belirtilmektedir. Şöyle ki tarihçilerin naklettiğine göre o dönem Anadolu'da ki Türkler arasında yaygın olan Ehli Beyt inancı İran'daki ile benzer değildi ki bugün ki Alevi inancı da bu çerçevede değerlendirilebilir. Gelişmelerden anlaşıldığı üzere o gün toplumun Hacı Bektaşî Veli anlayışına sahip kesimlerinin İran'da hâkim unsurlar tarafından sürekli bir şekilde devşirmeye çalışıldığı ve kısmen de başarılı oldukları anlaşılmaktadır.³⁸⁰ Osmanlı-İran sosyal ilişkilerinin odağındaki diğer önemli mesele her iki tarafta yaşayan mezhep gruplarıdır. İran'da yaşayan Sünnîlerin ya da Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yaşayan Şiiilerin yer yer yerel halklar ile ya da yerel otoritelerle sorun yaşadıkları görülmektedir. Yaşanan bu gerilimler tarafları savaşa kadar götürmüştür ki bunun örnekleri çalışmanın yukarı bölümünde etraflıca anlatılmıştır. Ancak bu tür çatışmaların çalışmaya esas olan Nadir Şah dönemi öncesinde ve sonrasında daha yoğun yaşandığı gözlemlenmektedir. Safevîler döneminde İran tarafının adam devşirmeye yönelik Şii inancına sahip Osmanlı vatandaşlarına yönelik faaliyetleri ya da kendi topraklarında Şiileştirme politikaları bağlamında yaşanan Osmanlıya göçler bunların bariz örnekleridir.³⁸¹ Afşarlar sonrası dönemde ise mezhep farklılıklarının sosyal ilişkilerde yer yer sorunlara sebebiyet verdiği ve yerel otoritelerin müdahil olduğu görülmektedir. Bu dönemde sosyal ilişkiler bağlamında ve mezhep odaklı sorunların sadece Osmanlı-İran ilişkileri özelinde kalmadığı başta Rusya ve İngiltere olmak üzere batılı ülkelerin de bu sosyal ilişkilerde etkin rol almaya başladıkları görülmektedir.³⁸²

İran ve Osmanlı toplumları açısından ticari ilişkiler önemli yer tutuyordu. Özellikle Erzurum, Tebriz, Bağdat ve Basra ticari ilişkilerin yoğun olduğu merkezlerdi.³⁸³ Ticari ilişkiler noktasında mezhebin belirleyici bir rolü olmamıştır.

³⁷⁹ Mohammednejad, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (1501-1576)*, s. 40-50.

³⁸⁰ Mohammednejad, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (1501-1576)*, s. 158-159.

³⁸¹ Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 217.

³⁸² Jülide Akyüz Orat, "Yabancı Güçler Gölgesinde Osmanlı Devletine Yönelik Şia Hareketleri", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 3/5 (2014), s. 62-73.

³⁸³ Masoumeh Daei, *Osmanlı İran Ticari İlişkileri (1900-1923)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), s. 58.

Hatta zaman zaman otoritenin zayıf olduğu dönemlerde her iki tarafta yürütülen eşkıyalık mezhep ya da milliyet ayrımı yapmadığı nakledilmektedir.³⁸⁴

Osmanlı-İran sosyal ilişkileri sanat ve edebiyat alanında çok güçlü olmuştur. İran'ın bu dönemde Türk hânedanlar tarafından yönetilmesi ve Selçuklulardan Osmanlı'ya aktarılan fars kültürü her iki tarafta da sayısız Türkçe ve Farsça eserin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin Safevîlerin kurucusu Şah İsmail o dönem Osmanlı'da Farsça ve Arapça şiir yazmak daha popüler olmasına rağmen o Hatayi Divanını Azerbaycan Türkçesi ile yazmıştır. Çağdaşı ve Çaldıran Savaşı'nda rakibi olan Osmanlı Sultanı I. Selim ise Divanını Farsça yazmıştır. Ancak her iki divan incelendiğinde mezhebe olan vurgunun belirgin olduğu görülmektedir

2.2.3. Afşar Hânedanı Dönemi İran İlişkileri ve Caferilik

Afşar Hânedanı 1736 senesinden 1796 senesine kadar yaklaşık 60 yıl boyunca İran'ı yöneten bir hânedandır. Daha önce de belirtildiği üzere kurucusu Nadir Şah³⁸⁵ bir önceki Safevîler döneminde ordu komutanıydı ve son iki Safevî-Osmanlı savaşında da bulunmuştur. Afşarlar kökleri itibari ile Türkmen'dirler³⁸⁶ ve Nadir Şah öncülüğündeki hânedan Afşarların Kırklı Obası'na aittirler.³⁸⁷

Nadir Şah (hükümdarlık zamanı 1736-1747) askerî bir dâhiydi ve dönemi fetihlerle geçmiştir. Ancak onu iktidara getiren en büyük olgunun İran'ın o gün içerisinde bulunduğu durum olduğu söylenebilir. Çünkü İran (Safevî Devleti) hemen öncesinde batıda Osmanlı Devleti'ne karşı verdiği Osmanlı-Safevî Savaşı'nı (1730-1732), doğuda Afganlara (Hotakiler) verdiği Gülnabad Savaşı'nı (8 Mart 1722) ve kuzeyde Rusya-İran Savaşı'nı (1722-1723) kaybetmiş ve derin bir bunalıma girmişti.³⁸⁸ İşte bütün ahval ve şerait içerisinde ordusunun başında girdiği ilk savaşını 1735-1736 yılları arasında Osmanlı Devleti'ne karşı vermiş vekazanmıştır.³⁸⁹ Bu ve sonraki zaferlerinden dolayı da kedisine halk arasında "İran'ın Kılıcı" unvanı verilmiştir.³⁹⁰ Görüldüğü üzere Nadir Osmanlı nazarında henüz şah olmadan girdiği savaştan Şahlık

³⁸⁴ Daei, *Osmanlı İran Ticari İlişkileri (1900-1923)*, s. 45.

³⁸⁵ Faruk Sümer, "Afşarlılar", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), s. 164-166.

³⁸⁶ Alexander Mikaberidze, *Conflict and Conquest in the Islamic World, A Historical Encyclopedia*, Vol.1: 408, ABC Clio, LLC, 2011, s. 408.

³⁸⁷ Sümer, "Afşarlılar", s. 164-166.

³⁸⁸ Özcan, "Mahmud I", s. 348-352.

³⁸⁹ Özcan, "Mahmud I", s. 348-352.

³⁹⁰ Michael Axworthy, *The Sword of Persia: Nader Shah, from Tribal Warrior to Conquering Tyrant* (London: I.B.Tauris, 2010), s. 30.

unvanını alarak çıkmıştır ve Şahlığı ilk olarak da İstanbul Antlaşması gereğince Osmanlılar tarafından tanınmıştır. Nadir Şah Osmanlılara karşı ikinci savaşını da 1742-1746 yılları arasında yapmış ve Osmanlı-İran sınırı Kasr-ı Şirin Antlaşması'ndaki hükümlere geri dönmüştür.³⁹¹ Nadir Şah'ın hiç şüphesiz yürüttüğü en büyük savaş kampanyalarından bir tanesi Hindistan'ın İşgali (1738-1740) olmuştur. Babür İmparatorluğu'na karşı yürütülen bu kampanyada başarı elde etmiş, bugün ki Afganistan ve Hindistan toprakları üzerinde kurulu olan birçok şehri ele geçirmiş ve yağmalamıştır.³⁹² Ardından düzenlenen Kafkasya Seferi (1741-1745) somut bir zaferin alınmadığı ancak ağır sonuçlar doğuran bir sefer olmuştur.³⁹³ Nadir Şah'ın mezhepler tarihi açısından önemi büyüktür. Mesele daha sonra detaylandırılacaktır ancak burada birkaç hususa dikkat çekmek faydalı olacaktır. Nadir Şah Safevîler'de hâkim olan radikal Şii İslam anlayışından uzak durmaya çalışmıştır. Bu çerçevede iki nedenden bahsedilebilir. Birincisi Şah olmadan önce Osmanlılara karşı yürütülen savaşların içerisinde bulunmuş ve Sünnî Türkleri tanıma fırsatı bulmuştur. Bu etkileşimin düşünce dünyasında değişime neden olmuş olabileceği değerlendirilmektedir.³⁹⁴ İkinci görüşe göre Nadir Şah ordusunu kurarken daha önceki gelenekte olduğu gibi sadece Şiileri değil diğer mezhep mensuplarını da hatta Hıristiyanları bile tercih etmesinin bir gereği olarak değişimin zorunlu olmasıdır.³⁹⁵ Şiilik mezhebinin 6. imamı olan ve hem sünni hem de şii toplumun nezdinde saygın bir kişiliğe sahip olan Caferi Sadık'a atfen Caferiliği bir mezhep olarak öne çıkaran Nadir Şah ılımlı bir Şii anlayışını geliştirmeyi ve Sünnîlerce beşinci hak mezhep olarak kabul edilmesini amaçlamıştır. Bunu yaparak onun daha önceki hânedan üyelerinin Şiilik mezhebinden aldıkları gücü kırmayı hedeflediği de değerlendirilmektedir. Çünkü yakınında bulunan insanların anlatımlarına göre Nadir Şah dine karşı oldukça kayıtsız biriydi. Kişisel bir doktor olarak yanında bulunan Fransız Cizvit'in anlatımlarına göre onun hangi mezhebe ya da dine inandığını anlamak dahi güçtü.³⁹⁶ Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere Nadir Şah o günün şartlarında yeni bir toplum dizaynetmek istemişti, Osmanlı Devleti gibi daha geniş coğrafyaya yayılmak istemiş ve mevcut Şii mezhebini bunun önünde bir engel olarak görmüştü.

³⁹¹ Özcan, "Mahmud I", s. 348-352.

³⁹² John Clark Marshman, *Nadir Shah The History of India* (Serampur: Serampore Press, 1863), s. 200.

³⁹³ Ali Golzadeh Ghafouri, *History of Iran's Wars: From The Medes to Now* (Etela'at Publishing, 2008), s. 396.

³⁹⁴ Axworthy, *The Sword of Persia: Nader Shah, from Tribal Warrior to Conquering Tyrant*, s. 30.

³⁹⁵ Steven R. Ward, *Immortal, Updated Edition: A Military History of Iran and Its Armed Forces* (Washington: Georgetown University Press, 2014), s. 52.

³⁹⁶ Axworthy, *The Sword of Persia: Nader Shah, from Tribal Warrior to Conquering Tyrant*, s. 164-166.

Mesele çalışmanın bir sonraki bölümünde etraflıca tartışmaya açılacak ve cevap aranacaktır.

Nadir Şah 21 Mayıs 1747 tarihinde aralarında Afşarların da olduğu bir grup Emir tarafından gece uyurken öldürülmüştür. Suikast emrini veren Adil Şah (Doğum adı Ali Kuli) dönemi (hükümdarlık zamanı 1747-1748) başlamıştır ki ilk icraat olarak selefi Nadir Şah'ın bütün çocuklarını ve torunlarını öldürtmek olmuştur.³⁹⁷ Adil Şah Nadir Şahın kardeşi İbrahim Şah'ın en büyük oğludur. Saltanatı bir yıl sürmüş ve kayda değer bir gelişme olmamıştır. Kardeşi İbrahim (Mirza) Şah (hükümdarlık zamanı 6 Temmuz -24 Eylül 1748) isyanı ile devrilmiş, gözleri kör edilmiş ve kısa bir süre sonra ölmüştür. İbrahim Şah'ın da saltanatı fazla sürmemiştir. O da başka bir darbe ile tahttan indirilmiş, gözleri kör edilmiş ve daha önce işkence gören Adil Şah'ın mezarının olduğu şehre zincirlenerek götürülmüştür.³⁹⁸

İbrahim Şah'dan sonra şahlık unvanı soyluların ortak kararı ile Nadir Şahın torunu ve Rızakulu Mirza'nın oğlu Şahruhu Şah'a verilmiştir. İki dönem şahlık yapmıştır. Birinci dönemi (1748-1750) taht mücadelesi ile geçmiştir. Rakipleri annesi (Safevî I. Süleyman Şahın kızı) tarafından Safevî Hânedanı'nın mirasçısı olduğuna inandıkları Seyyid Muhammedi (II. Süleyman Şah) ikna etmişler ve yapılan mücadele sonunda Şahkulu'yu devirmiş ve tutuklamışlardır. II. Süleyman'ın da şahlığı sadece kırk gün sürmüş, Afgan seferine çıktığı esnada Yusuf Ali Han'ın başını çektiği Türk emirler tarafından Şahkulu yeniden Şah ilan edilmiş ve şahlığı 1796 yılına kadar sürmüştür. Ancak gözleri tahttan indirildiği sürede kör edildiği için ülkenin yönetimi bir hayli zorlaşmıştır. Afşar Hânedanı'nın bu son döneminde Kaçar Hânedanı kurulmuş ve Ağa Muhammed Şah (hükümdarlık zamanı 1789-1797) tarafından yönetilmiştir. Şahruhu'nun ölümünden sonra oğlu Nadir Sultan (II. Nadir Şah) hânedanlığın devamı için uğarşmış ve hatta Kaçar Hânedanı Ağa Muhammed Şah'ın ölümünden sonra bir iki hamlesi olmuşsa da Kaçar Hânedanı'nın ikinci sultanı Feth Ali Şah (hükümdarlık zamanı 1797-1834) tarafından yakalanmış ve bütün aile fertleri ile beraber öldürülmüştür. Kısa tarihçesinden de görüldüğü üzere Afşar Hânedanı esasında Nadir Şah ile başlamış ve Nadir Şah ile bitmiştir. Kendisi iyi bir komutan olmasına rağmen

³⁹⁷ Richard Tapper, *Frontier Nomads of Iran: A Political and Social History of the Shahsevan* (Cambridge University Press, 1997), s. 118.

³⁹⁸ Richard Tapper, *Frontier Nomads of Iran: A Political and Social History of the Shahsevan*, Cambridge University Press, 1997, s. 118.

sonra gelenler bu kabiliyete sahip olmadıkları için hânedanın sonu çabuk gelmiştir.³⁹⁹ Türklerin bölgeye gelmeleri ve Anadoluyu yurt edinmeleri ile başlayan süreç ve özellikle İran topraklarında Şiilik mezhebinin gelişmesi ve yaygınlaşması bir bütün halinde incelendiğinde asırlar devam eden bir sürecin yaşandığı ve sürecin her aşamasının çalışmanın bir sonraki bölümünde de zikredileceği üzere bir kısım siyasî ve sosyal olaylardan etkilendiği görülmektedir.

2.2.4. Osmanlı-İran İlişkilerinin Caferilik Tarihi Üzerine Etkisi

Osmanlı-İran ilişkileri rekabet üzerine dayalı bir ilişki olmuştur ve mezhep bu rekabette her iki taraf için de bir meşruiyet zemini oluşturmuştur.⁴⁰⁰ Osmanlı-İran İlişkilerinin bir tarafı hep Osmanlı Hânedanı olurken İran tarafında üç hânedana bağlı olarak üç önemli dönem yaşanmıştır. Her dönem Caferilik üzerinde iz bırakmıştır ve bu hânedanların Osmanlılar ile olan ilişkileri gelişmeler üzerinde önemli etkiye sahip olmuştur.⁴⁰¹ Bu etkileşimler daha sonra da detaylandırılacağı üzere Caferilik mezhebinin hem içerisinde hem de yayılmasında etkili olmuştur.

Nadir Şah dönemi yukarıda bahsi edilen sosyal yıkım üzerine başlamış ve Safevî siyasal Şiiliğine bir reaksiyon olarak gelişmiştir. Nadir Şah Osmanlı-İran ilişkilerinin bu sürece katkı sunması için çok çaba harcamıştır. Çalışmanın Osmanlı-İran siyasal ilişkiler bölümünde de etraflıca anlatıldığı üzere Nadir Şah İmâmiyyeanlayışı yerine Ca'fer es-Sâdık'a atfen Caferilik adı altında Şii mezhebine yeni bir yorum katmaya çalışmıştır. Osmanlı Devleti bu çabaya engel olmamış özellikle hac vazifesi ile ilgili beklentileri karşılamış ve Sünnî büyüklere lanet okunmasından vazgeçilmesini hoş görmüştür. Ancak Caferiliğin beşinci hak mezhep sayılması ve Kâbe'de rükün verilmesi konuları tarafların âlimleri tarafından 1743 sonunda Necef'te gerçekleşen toplantıda itibar görmüştür ve hazırlanan uzlaşma metni oy birliği ile imzalanmıştır. Ancak Osmanlı idaresi hiçbir zaman bu talebin kabul edildiğine dair bir tavır ortaya koymamış ve açıklama yapmamıştır. Burada vurgulanması gereken husus çalışmanın sonuç bölümünde de tartışmaya açılacağı üzere böyle bir talebin kabulünü engelleyen şerî dayanak noktalarının gerçekten var olup olmaması ve kabulü durumunda İran Şiiliğinin

³⁹⁹ Sümer, "Afşarlılar", s. 164-166.

⁴⁰⁰ Hakyemez, *Osmanlı İnan İlişkileri ve Sünnî Şii İttifakı*, s. 35.

⁴⁰¹ Yılmaz Karadeniz, "İnan ve Osmanlı Devleti Arasında Mezhebi İhtilafların Azaltılması ve İslâm Birliği Teşebbüsleri (1555-1746)", *ASIA MINOR STUDIES* 4/8 (2016), s. 65-78.

nereye everileceğinin iyi hesaplanmasıdır. Zira Yemen bölgesinde yaygın olan ve Şiiiliğin bir kolu olan Zeydilerin tarihi süreç içerisinde (el Makdisi ve el Mesudi dönemlerinde) ilk üç halifeyi kabul etmeleri mezhep çatışmasını sonlandırmıştır.⁴⁰² Ancak yine siyasî İslamı kullanana İran ve Suudi Arabistan gibi ülkelerin desteği ve yine dünyadaki egemen güçlerin manipülasyonu tarafları karşı karşıya getirmiş ve barış ortamını bozmuştur. Nitekim 1994 senesinde meydana gelen iç karışıklıklar ve 2014 yılından başlayıp hala devam etmekte olan gruplar arası çatışmalar mezhep hassasiyetlerinin dışardan kaşınmasının bir sonucudur.⁴⁰³

Nadir Şah döneminde yaşananlar Kaçar Hânedanı döneminde de etkisini sürdürmüştür. Osmanlı ile yapılan bütün savaşlar sonunda yapılan anlaşmalara konulan mezhebe ilişkin şartlara rağmen İranlılar eski şiddetinde olmasa da geleneklerini sürdürmüşlerdir. Ancak yapısal olarak Şiiiliğin devlet yönetimi üzerindeki etkisinin azaldığı söylenebilir. Şöyle ki Safevîler kurdukları sistem içerisinde kendilerini hem “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” hem de “gâib imamın nâibi” olarak görmüşlerdir. Bu düşünceye göre onlar mutlak hâkimdiler ve onlara karşı gelmek tanrıya karşı gelmek gibi bir şeydi. Ancak Kaçarlar kendilerini sadece “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” olarak tanımlamış ve dinin devlet yönetimi üzerindeki etkisini kırmaya çalışmışlardır ve kısmen de başarmışlardır.⁴⁰⁴

⁴⁰² Robert Bertram Serjeant, *The Zaydis*, ed. A. J. Arberry (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), s. 258.

⁴⁰³ Barak A. Salmoni vd., *Regime and Periphery in Northern Yemen: The Huthi Phenomenon* (Santa Monica, CA: RAND, 2010).(https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2010/RAND_MG962.pdfE.T. 09.06.2021)

⁴⁰⁴ Fırlalı, “İsnaaşeriyye”, s. 149-153.

SONUÇ

Osmanlı-İran ilişkileri, yüz yıllara yayılan ve çok farklı boyutları olan karmaşık bir ilişki ağıdır. Bir tarafın değişmez aktörü sadece Osmanlı iken diğer tarafın aktörleri sürekli değişkenlik göstermiştir. Her ne kadar güvenlik boyutu Osmanlı-İran ilişkilerinde ağır bassa da çatışmalar hiçbir tarafın geneline yayılacak karakter sergilememiştir. Tekrar eden savaşlar birçok meşru zemine oturtturulmaya çalışılmıştır. Güç mücadelesinin bir tezahürü olan bu savaşlar çoğu zaman mezhep mülahazaları ile de meşrulaştırılmak istenmişse de savaş anı ve sonrasında yaşanan gelişmeler mezhebin tarafları konsolide etmek için kullanıldığı fikrini daha da güçlü kılmaktadır. Ancak “Safevî Tarikatı’nın Şiileştirilip sonra da devlete evrilmesi, içinde bulunulan badireyi aşmak ve İmâmiyye mezhebine bir yaşam alanı kazandırmak isteyenlerin makro planlarının bir parçası mıdır?” gibi sorulara henüz yeterlice cevaplar bulunmuş değildir.

Safevîler döneminde Ahbarî Caferilik giderek güçlenmiş ve mezhep siyasi birerenstrümana dönüşmüştür. Sünnîkesime yapılan zulümler ve dinen tasvip edilmesi mümkün olmayan uygulamalar sık sık cereyan eden Osmanlı-Safevî savaşlarını beraberinde getirmiştir. Bu süreçte Şii kaynaklarından nakledilen bütün hadislerin doğru olduğu ve içtihadı gerek olmadığı fikri, Ahbarî yaklaşımı fikhî anlayışa dönüştürmüş ve yapılan muameleye hukuki zemin oluşturmuştur. Nihayetinde yapılanlar sadece komşu Sünnî ülkelerin değil halkın da tepkisini çekmeye başlamıştır. Halkta değişim isteğinin özgürce ve en bariz şekilde ortaya çıktığı bu dönemde Nadir Şah, mezhep revizyonu şartı ile tahta çıkmıştır. Nadir Şah mezhepte revizyon konusunda halkı ikna etme gibi bir çaba içerisine girmemiştir. Bilindiği üzere, mezhep konuları da dâhil, toplumsal değişimin gerçekleşmesi içerden gelen bir isteğe, teknik olarak hazırlığa ve dışardan sağlanan desteğe bağlıdır. Nadir Şah, bu gerçekten hareketle toplumdaki değişim isteğini görmüş, hazırlık yapmış ve Osmanlı başta olmak üzere bölgedeki hâkim güçlerin desteğini de almak için çaba harcamıştır.

Safevî Hânedanı’ndan gelmeyen Nadir Şah, Caferiliği ülkenin resmi mezhebi olarak ilan etmiş ve o güne kadar İmâmiyye mezhebi üzerinde oluşan olumsuz kanaati

yıkmayı ve muhataplarına “hak mezhep” olduğu fikrini kabul ettirmeyi hedeflemiştir. Yoğun siyasî ve ilmî müzakereler sonunda kalıcı bir sonuç alınamamıştır. Ancak bu sürecin Caferilik mezhebini derinden etkilediği söylenebilir. Çünkü özellikle Safevîler döneminde etkin olmaya başlayan Ahbarî ekolü bu dönemde etkisini yitirmiş ve usûlî fikha yeniden dönüş yaşanmıştır.

Nadir Şah tarafından ortaya atılan Caferiliğin hak mezhep olarak tanınması fikrinin farklı gerekçeler ile siyasi olarak reddedilmesinin bugün İslam dünyasında doğurduğu sonuçların çok daha derinlemesine araştırılması gerekmektedir. İslam toplumlarının belirli bir kesiminde fitne çıkarabileceği gerekçesi ile reddedilen Nadir Şah doktrininin reddedilmesinin “İslam dünyasının genelinde var olan fitneyi kaldırma potansiyeli gerçekten var mıdır?” sorusu, cevaplanması gereken önemli bir sualdir. O gün 43 âlimin Nadir Şah doktrinini kısmen de olsa desteklemeleri ve sonrasında ilmi faaliyetlere yakın dönem âlimleri tarafından da destek verilmesi Osmanlı yönetiminin gerekçelerini haksız mı çıkarıyor? Nadir Şah’ın Caferilik mezhebini hak mezhep olarak tanınması hamlesini sürekli bir şekilde siyasi bir hamle olarak gören ve şüpheli yaklaşan Osmanlı siyasi otoritesinin ret kararının da aynı şekilde yeniden sorgulanması ve siyasal bir karar olup olmadığının tartışmaya açılması gerekmektedir.

Nadir Şah tarafından başlatılan dönüşüm hamlesi Ahbarî Caferilikten Usûlî Caferiliğe geçiş zemin hazırladığı için hiç şüphesiz büyük bir devrim sayılır. Ancak burada asıl sorulması gereken soru şudur: Nadir Şah’ın önerisinin Osmanlı yönetimi tarafından sırf siyasî saiklerle reddedilmesi yerine Caferilerin, ümmetin bir parçası olduğu gerçeğinden hareketle daha yapıcı bir tutumla kabul edilseydi ve Necef’deki ilim meclisinde olduğu gibi karşı öneriler ile Nadir Şah’ın tezleri güçlendirilseydi, bugün Caferilik Mezhebi’nin fikriyatı nereye evrilirdi? Belki de Nadir Şah’ın önerisi yalnız siyasî saiklerle reddedilmeseydi Caferîlik Ehl-i Sünnet’in bu kadar uzağına düşmeyebilirdi?

Bu nedenle biz bu çalışmamız sonucunda, bu mesele hakkında yaşanan sürecin her aşamasının ayrı ayrı, derinlemesine, sosyolojik, siyasî ve dinî açıdan etüt edildiği daha detaylı çalışmaların yapılmasını öneriyoruz. Meselenin ötekileştirici ve ayrıştırıcı kalıplardan arındırılmış bir şekilde, kendi bütünlüğü ve şartları içerisinde, tarihi acı tecrübeler gündeme getirilmeden, ilmî bir çerçevede ele alınması hayati derecede önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Abbaslı, Subhana. *Osmanlı Tarih Yazıcılığında Türkmen Hânedanları: Akkoyunlular ve Karakoyunlular*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Afyoncu, Erhan. “İbrahim Müteferrika”. *İslam Ansiklopedisi*. 21/324-327. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Ahmetoğlu, Şahin. “İslam Mezhepleri Tarihi Dersinin Güncel Meseleleri”. *Din Araştırmaları Journalı* 2 (2019), 51-73.

Akgündüz, Ahmet. “Ebussuud Efendi”. *İslam Ansiklopedisi*. 10/365-371. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Aktepe, M. Münir. “Ahmet III”. *İslam Ansiklopedisi*. 2/34-38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Akyılmaz, Gül. “Osmanlı Devletinde Egemenlik Kavramının Gelişimi”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/1-2 (1999), 129-159.

Akyüz Orat, Jülide. “Yabancı Güçler Gölgesinde Osmanlı Devletine Yönelik Şia Hareketleri”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 3/5 (2014), 62-73.

Algar, Hamid. “Muhammed Bâkır Bihbehâni”. *İslam Ansiklopedisi*. 6/143. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Allouche, Adel. *Osmanlı-Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*. çev. Ahmet Emin Dağ. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.

Alusi, Muhibbüddin el-Hatîb. *Muhtaşarü't-Tuhfeti'l-İsnâ'aşeriyye*. Kahire, 1373.

Asâl, Muhammed Muhammed İbrahim. *eş-Şiatu'l-İsnâ'aşeriyye ve Menhecuhum fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır, 1427.

Âşıkpaşazâde. *Tevârih-i Âl-i Osmân Âşık Paşazâde Târîhi*. İstanbul: Maârif-i Umûmiyye Nezâret-i Celîlesi, 1332.

Atalan, Mehmet. *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sadık'ın Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Ateş, Abdurrahman. *Avşarlı Nadir Şah Döneminde Osmanlı-İran İlişkileri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

- Attar, Aygün. “İran Türkleri”. *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi Ocak* (2004), 39-63.
- Axworthy, Michael. *The Sword of Persia: Nader Shah, from Tribal Warrior to Conquering Tyrant*. London: I.B.Tauris, 2010.
- Aydın, Mehmet Akif. “Kânûn-ı Esâsî”. *İslam Ansiklopedisi*. 24/328-330. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Aydınlı, Osman. *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*. Ankara: Hititkitap Yayınevi, 1. Basım, 2008.
- Bakan, Tevhit. *Ashâbın Adâleti*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem Akademi, 11. Basım, 2015.
- Balcıoğlu, Tahir Harimi. *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları Hilmi Ziya Ülken’in Takdim’i ve Notlarıyla*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Baramova, Maria. *Non-splendid isolation: the Ottoman Empire and the Thirty Years War, in The Ashgate Research Companion to the Thirty Years’ War*. ed. Olaf Asbach - Peter Schröder, 2014.
- Barker, John Walton. *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*. Rutgers University Press, 1. Basım, 1969.
- Baş, Yaşar. “Fatih Sultan Mehmed’den II. Bayezid’e Ayasofya Vakıfları ve 1489-1491 Tarihli Vakıf Muhasebeleri”. *Tarih Dergisi* 41 (2012), 25-42.
- Başar, Fahameddin. “Fetret Devri”. *İslam Ansiklopedisi*. 12/480-484. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Başar, Fahameddin. “Mihaloğulları”. *İslam Ansiklopedisi*. 30/24-25. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Beydilli, Kemal. “Mustafa III”. *İslam Ansiklopedisi*. 31/280-283. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Birişik, Abdulhamit. “Tefsir”. *İslam Ansiklopedisi*. 40/290-294. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Bozkuş, Metin. “Anadolu Selçuklularında Sosyal, Dinî ve Mezhebî Yapı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 249-258.
- Buhârî. *el Câmi’u’s Sahih I-VIII*. İstanbul: Hacı Zihni Efendi, 1315.
- Burak, G. “Madhhab”. *Oxford Islamic Studies Online*. 12 Aralık 2021. Erişim 12 Aralık 2021. <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t349/e0094>
- Büyükkara, M. Ali. “İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminoloji ile İlişkili Sorunlar”. *1. İslami İlimler Terminolojisi Sorunu Sempozyumu*. 405-429. İslami Araştırmalar Yayınları, 2006.

- Cessâs. *el Fusûl fi'l Usûl*. Kuveyt: Uceyl Câsim en'Neşemî, 1994.
- Corbetta, Piergiorgio. *Social Research: Theory, Methods and Techniques*. Kaliforniya: SAGE Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Corbin, Juliet - Strauss, Anselm. *Basic of Qualitative Research: Grounded Theory Producers and Techniques*. Newbury Park: CA: Sage, 1990.
- “Sünnî-Şii İttifakına Doğru”. çev. Mustafa Çağrı - Abdullah bin Hüseyin Süveydî. *Nesil Dergisi* 10 (1979), 33-48.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Şehid-i Evvel”. *İslam Ansiklopedisi*. 437-440. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Çelenk, Mehmet. “Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiileşme Seyri”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2015), 7-36.
- Çetin, Osman. “Osman Gâzi ve Dönemi-Sempozyum Sonuç Bildirileri”. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Ahiler*. 105-115, 1996.
<http://kaynakca.hacettepe.edu.tr/eser/347727/osmanli-devleti-nin-kurulusunda-ahiler>
- Daei, Masoumeh. *Osmanlı İnan Ticari İlişkileri (1900-1923)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Danişmend, İsmail Hami. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1947.
- Danişmend, İsmail Hami. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, C. III, İstanbul. Emirerduş, Muhammed Hüseyin (1381), Uzun Hasan Akkoyunlu ve Siyasethaye Şarğı ve Garbi*. Tahran: Bersat Yayınları, 1950.
- Daş, Abdurrahman. “Ankara Savaşı Öncesi Timur İle Yıldırım Bayezid'in Mektuplaşmaları”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (2004), 141-167.
- Dedeyev, Bilal. “Azerbaycan ile Osmanlı Devleti Arasında olan İctimai Münasebetlerdeki Köç Hadiseleri (1450-1520)”. *Medeniyet Dünyası* 12 (2006), 263-270.
- Dedeyev, Bilal. “Çaldıran Savaşına Kadar Osmanlı Safevî İlişkilerine Kısa Bir Bakış”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2009), 126-135.
- Dedeyev, Bilal. “Safevî Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/5 (2008), 205-223.
- Demircan, Adnan. *H. Ali'nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadir-i Hum Olayı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Djafar Pour, Ali. *Nadir Şah Döneminde Osmanlı-İran İlişkileri*. İstanbul, Basılmamış Doktora Tezi, 1977.
- Doğan, İsa. “Hasan el-Utruş”. *İslam Ansiklopedisi*. 356-358. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

- Doğan, İsa. *Türklük ve Alevîlik*. Samsun: Kardeş Matbaacılık, 1. Basım, 1997.
- Dökme, Sema - Fedayi, Yağar. “Niteliksel Araştırmaların Planlanması: Araştırma Soruları, Örneklem Seçimi, Geçerlik ve Güvenirlik”. *Gazi Sağlık Bilimleri Dergisi* 3/3 (2018), 1-9.
- Dönmez, İbrahim Kafi. “İcma”. *İslam Ansiklopedisi*. 417-431. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Durusoy, Ali. “Kıyas”. *İslam Ansiklopedisi*. 539-540. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Efendiyev, Oktay. *Azerbaycan Safevîler Devleti*. çev. Ali Asker. İstanbul: Teas Press, 2018.
- El-Hüseyînî, İbn Hamza. *el-Beyân ve't-ta'rif*. Halep, 1329.
- Emecen, Feridun. “Nilüfer Hatun”. *İslam Ansiklopedisi*. 33/124. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Emecen, Feridun. *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Emecen, Feridun. “Selim I”. *İslam Ansiklopedisi*. 36/407-414. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Emecen, Feridun. “Selim II”. *İslam Ansiklopedisi*. 36/414-418. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Emecen, Feridun. “Süleyman I”. *İslam Ansiklopedisi*. 38/62-74. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Failler, Albert - Vitalien Laurent (ed.). *Georges Pachymeres. Relations Historiques I-II: Livres I-III Et Livres IV-VI (Corpus Fontium Historiae Byzantinae)*. Peeters Publishers, 1984.
- Farzalibeyli, Şahin Fazıl. *Azerbaycan ve Osmanlı Emperiyası XV.-XVII. Asırlar*. Bakü: Teas Press, 1999.
- Feridun Ahmet Bey. *Munşiatüs-Selâtin*. İstanbul: Takvimhane-i Âmire, 1264.
- Feyyaz, Abdullah. *Tarihu'l İmâmiyye ve Eslafihim Mine's Şîa*. Beyrut: Matbaatu Es'ad, 1970.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Abdullah bin Sebe”. *İslam Ansiklopedisi*. 133-134. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Gadir-i Hum”. *İslam Ansiklopedisi*. 279-280. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şiası (Caferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984.

Fığlalı, Ethem Ruhi. “İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler”. *Birinci Uluslararası İslam Araştırmaları Sempozyumu*. 369-377. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985.

Fığlalı, Ethem Ruhi. “İsnaaşeriyye”. *İslam Ansiklopedisi*. 149-153. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Geray, Haluk. *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş İletişim Alanından Örneklerle*. Ankara: Umuttepe Yayınları, 1. Basım, 2004.

Ghafouri, Ali Golzadeh. *History of Iran's Wars: From The Medes to Now*. Etela'at Publishing, 2008.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1969.

Güler, Birgül A. - Keskin, Nuray E. *Devlet Reformunu Tarihten Çalışmak*. ed. Şinasi Aksoy - Yılmaz Üstüner. Ankara: Nobel Yayınları, 2007.

Gültekin, Hasan. “Koca Râğib Paşa Münşeât'ında Nâdir Şah ve Caferî Mezhebi Tartışmalarına Dair Mektuplar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 76 (2015), 55-78.

Gündüz, Ahmet. “İstanbul'un Osmanlılar Tarafından Fethi, Türk- İslam ve Avrupa Açısından Önemi”. *Karadeniz Araştırmaları* 5/17 (2008), 51-66.

Gündüz, Tufan. “Safevîler”. *İslam Ansiklopedisi*. 35/451-457. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 7. Basım, 2010.

Gürbüz, Meryem. “Tekiş, Alâeddin”. *İslam Ansiklopedisi*. 40/364-365. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

H. Winter, Stefan. *Shams al'Din Muhammad ibn Makki al'Shahid al'Awval and The Shi'ah of Syria, Mamluk Studies Review III*. Chicago, 1999.

Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı*. Ankara, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007.

Haccac, Müslim b. el. *Sahihu Müslim*. çev. Mehmet Sofuoğlu. İstanbul, 1970.

Hakyemez, Cemil. *Osmanlı İnan İlişkileri ve Sünnî Şii İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 1. Basım, 2014.

Haldun, İbni - Kendir, Halil. *Mukaddime I-II*. Ankara: Yeni Şafak Yayınları, 2004.

Hammer, Joseph. *Devlet-i Osmaniye Tarihi*. çev. Ata Mehmet. İstanbul: Milliyet Matbaası, 1. Basım, 1996.

Hânsârî, Muhammed Bakır. *Ravzâtü'l Cennât VII*. Tahran, 1390.

Hathaway, Jane. *The Arab Lands under Ottoman Rule 1516–1800*. Pearson Education Ltd, 2008.

Hillî - Bakkal, Abdülhüseyin M. Ali el. *Mebâdi'ü'l Vüsûl İlâ'îlmi'l Usûl*. Beyrut, 1986.

Hüseyin, Taha. *el Fitnet'ül Kübra: Ali ve Benahu*. Kahire, 1966.

İbn Hurdazbih. *Yollar ve Ülkeler Kitabı*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2. Basım, 2019.

İbn Kuteybe. *Te'vîlü Muhtelifi'l Hadîs*. Kahire: M. Zührî en Neccâr, 1966.

İbnu'l Esîr - Zâvî, Tâhir Ahmed ez. *en Nihâye fî Garîbi'l Hadîs ve'l Eser I-V*. ed. Mahmûd Muhammed et Tanâhî. Kahire: el Mektebetu'l İslâmiyye, 1963.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: IRCICA, 1994.

İlgürel, Mücteba. “Celali İsyancıları”. *İslam Ansiklopedisi*. 7/252-257. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

İlhan, Avni. “Şeyh Müfit”. *İslam Ansiklopedisi*. 31/502-503. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

İnalcık, Halil. “Beyazıt I”. *İslam Ansiklopedisi*. 5/231-234. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

İnalcık, Halil. “Murad I”. *İslam Ansiklopedisi*. 31/156-164. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

İnalcık, Halil. “Murad II”. *İslam Ansiklopedisi*. 31/164-172. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

İnalcık, Halil. “Orhan”. *İslam Ansiklopedisi*. 33/375-386. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

İnalcık, Halil. *Osman Gazi'nin İznik Kuşatması ve Bafeus / Koyunhisar Muharebesi, Osmanlı Beyliği (1300-1389)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.

İnalcık, Halil. “Osman I”. *İslam Ansiklopedisi*. 33/443-453. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

İnalcık, Halil. “Osmanlı Beyliği'nin Kurucusu Osman Beg”. *Bellekten* 71/261 (2007). <https://belleten.gov.tr/tam-metin/2716/tur>

İnalcık, Halil. *Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış*. Ankara: Gelenek Yayıncılık, 1999.

İnalcık, Halil. *Periods in Ottoman History, Essays in Ottoman History*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1998.

İnalcık, Halil - Halil Berktaş (ed.). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000.

İnbaşı, Mehmet. *Balkanlarda Osmanlı Hakimiyeti ve İskân Siyaseti*. Ankara: Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

İsbahani, el-Mirza Abdullah Efendi el-. *Ta'likatu Emeli'l Amil*. Kum: Mektebetu Ayetullah el Mar'aşi, 1410.
<http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=153694&ele=%3D&wYazarlar=H%C3%BCseyin%C3%AE>

İsfahani, Ebû Nuaym Ahmed b Abdullah b İshak İsfahani Ebû Nuaym. *Kitâbü'l-İmâme ve'r-Reddü ale'r Râfıza*. Medine: Mektebetü'l Ulum ve'l Hikem, 1994.
<http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=91147&ele=%3D&wKitaplar=rafi>

İzğöer, Ahmet Zeki. *Tahkik ve Teyfik Osmanlı İnan Diplomatik Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2003.

Kanar, Mehmet. "Firdevsi". *İslam Ansiklopedisi*. 13/125-127. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Kanar, Mehmet. "Şahname". *İslam Ansiklopedisi*. 38/289-290. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Kandemir, M. Yaşar. "Hadis". *İslam Ansiklopedisi*. 27-64. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Kantemir, Dimitri. *Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi*. çev. Özdemir Çobanoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979.

Kapar, Mehmet Ali. "Müntefik". *İslam Ansiklopedisi*. 27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Karadeniz, Yılmaz. "İnan ve Osmanlı Devleti Arasında Mezhebi İhtilafların Azaltılması ve İslâm Birliği Teşebbüsleri (1555-1746)". *ASIA MINOR STUDIES* 4/8 (2016), 65-78. <https://doi.org/10.17067/ams.11022>

Karaman, Hayreddin. "Caferiyye". *İslam Ansiklopedisi*. 4-10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Kârî, Ali el. *el Esrârü'l Merfû'a fi'l Ahbâri'l Mevzû'a*. Beyrut, El Mektebü'l İslâmî., 1986.

Kâşifi'l Gıtâ, M. Hüseyin Âl'i. *Aslü'ş Şî'a ve Usûlühâ*. Beyrut, 1982.

Kâşif'ül Gıta, Ayetullah. *Caferi Mezhebi ve Esasları*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Zaman Yayınarı, 1979.

Kaya, Mehmet. "İnan Türkleri". *Türk Dünyası Araştırmaları*. 137-149. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, 2009.

Kerny, Terézia. *The Renaissance - Four Times Over Exhibitions Commemorating Matthias's Accession to the Throne The Hungarian Quarterly*. Budapeşte: Society of the Hungarian Quarterly, 2008.

Kılıç, Remzi. “Osmanlılar ile Safevîler Arasında Nasuh Paşa (1612) ve Serav (1618) Antlaşmaları”. *Niğde Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim ve Bilim Dergisi* 2 (2003), 124-134.

Kıral, Bilgen. “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170-189.

Kırca, Ersin. “Osmanlı – İran Resmî Yazışmalarına Göre Osmanlı Devleti’nin Nadir Şah Ve Caferilik Mezhebine Yaklaşımı (1736-1746)”. *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 392-408.

Koca Ragıp Paşa - Hüsrev Paşa. *Tahkik ve Tevfik 1149 Müzakereleri*. Hüsrev Paşa Kütüphanesi, 1149.

Koyuncu, Erhan. “Otlukbeli Savaşı”. *İslam Ansiklopedisi*. 34/4-6. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Kubat, Mehmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017.

Kummî, Ebû’l Hasan Ali b. İbrâhîm. *Tefsîru’l-Kummî, Müessesetu Dâri’l Kitâb*, 1404.

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 6. Basım, 2019.

Küçük, Cevdet. “Abdülaziz”. *İslam Ansiklopedisi*. 179-185. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Küçük, Cevdet. “Abdülhamid II”. *İslam Ansiklopedisi*. 216-224. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Küçük, Cevdet. “Abdülmecid”. *İslam Ansiklopedisi*. 259-263. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Küçük, Cevdet. “Abdülmecid Efendi”. *İslam Ansiklopedisi*. 263-264. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Küçük, Cevdet. “Mehmed V”. *İslam Ansiklopedisi*. 418-422. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Külbilge, İlker. *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı İnan Siyasi İlişkileri (1703-1747)*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Küleynî. *el Usûl Mine’l Kâfi*. Beyrut: Ali Ekber el-Gaffârî, 1401.

Kütükoğlu, Bekir. “Murat III”. *İslam Ansiklopedisi*. 31/172-176. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Kütükoğlu, Bekir. *Osmanlı İnan Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1993.

Lewis, Bernard. *The Origins Of Isma'ilism A Study*. Cambridge: Karachi University, 1. Basım, 1940. <http://archive.org/details/LewisBernard.OriginsOfIsmailismAStudyOBookZZ.org>

Lune, Howard - Berg, Bruce L. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Asım Arı. Konya: Eğitim Kitabevi, 9. Basım, 2019.

Mahmud, Kaşgarlı. *Divanü Lügati't Türk*. çev. Besim Atalay. Ankara: Türkiye Dil Kurumu Yayınları, 1. Basım, 1985.

Marshman, John Clark. *Nadir Shah The History of India*. Serampur: Serampore Press, 1863.

Mehdevi, Abdurrıza Huşeng. *İran'ın Dış İlişkilerinin Tarihi*. Tahran: Emirkebir Yayınları, 1980.

Mehmet, Neşri. *Aşiretten İmparatorluğa Osmanlı Tarihi (1288 - 1485)*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2011, 2584 66.

Merçil, Erdoğan. "Büveyhiler". *İslam Ansiklopedisi*. 6/496-500. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Merçil, Erdoğan. "Gazneliler". *İslam Ansiklopedisi*. 31/480-484. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Mohammednejad, Hamidreza. *Osmanlı-Safevî İlişkileri (1501-1576)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Momen, Moojan. "Shi'i Islam in the Medieval Period AD 1000–1500". *In An Introduction to Shi'i Islam*. Yale University Press, 1985.

Muhammed, eş-Şehristani - Dalkılıç, Mehmet. *Milel ve Nihal*. İstanbul, 2017.

Murtazâ, Şerîf el-. *el Fusûlü'l Muhtâre*. Necef, 1360.

Mustafa Efendi, Naima. *Naima Tarihi III*. İstanbul: Bahar Matbaası, 1968.

Mustafa, Nevin A. *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.

Muzaffer, Seyyid Muhammed Hüseyin el-. *Kitab es-Sadık*, ts.

Mür'it Tevarih. *Şem'dânîzâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi Mür'it Tevârih*. çev. M. Münir Aktepe. İstanbul, 1976.

Nazif Mustafa Efendi. *İran Sefaretnamesi*. İstanbul Millet Kütüphanesi, 1746.

Nedim, İbnun. *el Fihrist*. Beyrut: G. Flügel, 1964.

Neşşar, Ali Sami en-. *Neşet'üt Teşeyyu*. Kahire, 1969.

Nevai, Abdülhüseyin. *Revâbit-ı Siyâsî ve İktisâdî İrân der Devre-i Safevî*. Tahran: Samt Yayınları, 2005.

Nevbahti, Kummi. *Şii Fırkalar: Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak Fıraku's-Şia, Şii Fırkalar*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2020.

Nieder Korn, Jan Paul. *Die europaischen Machte und der Lange Türkenkrieg Kaiser Rudolfs II. (1593–1606)*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1. Basım, 1993.

Okumuş, Kübra - Subaşı, Münevver. “Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum alışması”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitusu Dergisi* 2/21 (2017), 419-426.

Onat, Hasan. “99 Soruda İslam Mezhepleri”. Yayınlanmamış ders notları, 2000. Yayınlanmamış ders notları.

Onat, Hasan. *Emeviler Devri şii Hareketleri ve Gunumuz şiiliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1993.

Onat, Hasan. “Türkiye’de İslâm Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı’nın Yeri”. *Ethem Ruhi Fığlalı’ya Armağan*. Ankara: Vadi Yayınları, 1. Basım, 2002.

ngoren, Reşat. “Safevîyye”. *İslam Ansiklopedisi*. 35/460-462. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

z, Mustafa. *Başlangığtan Gunümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Nesriyat, 5. Basım, 2019.

z, Mustafa. *İmmiyye şiasında Onikinci İmam ve Mehdi İnanıcı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.

z, Mustafa. “Küleyni”. *İslam Ansiklopedisi*. 26/539. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

z, Mustafa. “Meclisi, Muhammed Bakır”. *İslam Ansiklopedisi*. 28/253-255. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

z, Mustafa. “şerif el Murtaza”. *İslam Ansiklopedisi*. 38/586-588. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

z, Mustafa. “şeyh Saduk”. *İslam Ansiklopedisi*. 19/345-348. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

z, Mustafa. “şia”. *İslam Ansiklopedisi*. 39/121-123. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

z, Mustafa. “Tûsî, Ebu Cafer”. *İslam Ansiklopedisi*. 41/435-437. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

zcan, Abdulkadir. “Mahmud I”. *İslam Ansiklopedisi*. 27/348-352. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

zcan, Abdulkadir. “Mehmet IV”. *İslam Ansiklopedisi*. 28/414-418. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

zcan, Abdulkadir. “Mustafa II”. *İslam Ansiklopedisi*. 31/275-280. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

- Özcan, Abdulkadir. "Süleyman II". *İslam Ansiklopedisi*. 38/75-80. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Özdemir, Mustafa. "14 -17. Yüzyıllar Arasında Anadolu'ya Gelen Türk Göçleri Ve Anadolu'nun Doğusunda Meydana Gelen Demografik Değişmeler". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 5/12 (2017), 51-76.
- Özegin, Muzaffer. *Fener Rum Ortodoks Patrik'i Ekümenik Mi?* İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1. Basım, 2010.
- Özel, Ahmet. "Şeyh Murtaza Ensari". *İslam Ansiklopedisi*. 11/254. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Özel, Mustafa. "Şerif er-Radi". *İslam Ansiklopedisi*. 39/4-5. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Özer, Alaattin. *Vekâyi'nâme-i Nâdir Şah Der-Mezâhib-i Şi'yye-i Ca'feriyye*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Olcaytu Han". *İslam Ansiklopedisi*. 33/345-347. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Pehlivan, Emrah. *Verbesserung der Polizeilichen Zusammenarbeit zwischen EU und Türkei durch Europäisierung der Inneren Sicherheit: eine Untersuchung am Beispiel der Terrorismusbekämpfung*. Essen: Universitaet Duisburg-Essen, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009.
- Rayyıs, M. Ziyaüddin. *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi*. İstanbul: Nehir Yayıncılık, 2. Basım, 1990.
- Roux, Jean Paul. *Aksak Timur İslamın Kutsal Savaşçısı*. çev. Ali Rıza Yalt. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1. Basım, 1994.
- Sadr, Hasan es. *eş-Şi'a ve Fünûnü'l İslâm*. Beyrut: Matbaatü'l Keffâh, ts.
- Sadr, Muhammed Sâdık. *el-İcmâ' fi't-teşri'i'l İslâmî*. Beyrut, 1969.
- Salmoni, Barak A. vd. *Regime and Periphery in Northern Yemen: The Huthi Phenomenon*. Santa Monica, CA: RAND, 2010.
- Saray, Mehmet. *Türk-İran İlişkileri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2006.
- Serjeant, Robert Bertram. *The Zaydis*. ed. A. J. Arberry. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Seyfeli, Canan. "İstanbul Ermeni Patrikhanesi". *İslam Ansiklopedisi*. 1/668-671. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Simmel, George. *Tarih Felsefesinin Problemleri*. çev. Gürsel Aytaç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008.
- Subhi Efendi, Mehmet. *Subhî Tarihi: Samî ve Şâkir Tarihleri ile Birlikte 1730-1744 İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin*. ed. Mesut Aydın. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007.

- Sümer, Faruk. “Afşarlılar”. *İslam Ansiklopedisi*. 4/164-166. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Sümer, Faruk. “Akkoyunlular”. *İslam Ansiklopedisi*. 2/270-274. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Sümer, Faruk. *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri Boy Teşkilâtı Destanları*. İstanbul: Ana Yayınları, 3. Basım, 1980.
- Sümer, Faruk. *Safevîler Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.
- Sümer, Faruk. “Uzun Hasan”. *İslam Ansiklopedisi*. 42/261-264. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Süveydi, Abdullah Efendi. *Vekâyi Name-i Nadir Şah Der Mezahib-i Şiiyye-i Caferiyye*. çev. Hafız Hasan Efendi Gevrek Zade - Esad Efendi, 1979.
- Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiilik*. İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2010.
- Şahin, Hanifi. “İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü”. *İLTED* 45 (2016), 109-138.
- Şahin, İlhan. “Yiğitbaşı”. *İslam Ansiklopedisi*. 43/549-550. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Şahin, M. Süreyya. “Fener Rum Patrikhanesi”. *İslam Ansiklopedisi*. 12/342-348. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Şerefhan, Bitlisi. *Şerefname, Kürt Tarihi*. çev. Abdullah Yeğın. İstanbul: Nubihar Yayınları, 2018.
- Şeriatî, Ali. *Ali Şiası Safevî Şiası*. çev. Feyzullah Artvinli. İstanbul: Fecr Yayınevi, 2. Basım, 1990.
- Şeybi, Kamil Mustafa eş-. *es-Sılatü Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü'*. Kahire: Darü'l-Maarif bi-Mısır, 1969.
- Şimşek, Hasan - Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Basım, 2018.
- Şimşir, Sebahattin. “Şah İsmail: Hayatı ve Şahsiyeti”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6/5 (2019), 74-86.
- Şîrâzî, A. *Hembestegî'i Mezâhib'i İslâmî*. Tahran, 1971.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Tarih'i Taberi Tercümesi*. Konya: Can Kitabevi, 1979.
- Tabersî - Gaffârî, A. Ekber el. *İ'lâmü'l Verâ bi'a'lâmi'l Hüdü*. Beyrut, 1979.
- Tacbahş, Ahmed. *Tarih-i Safevî*. Şiraz: Navid Şiraz Yayınları, 1983.
- Taneri, Aydın. “Harizmşahlar”. *İslam Ansiklopedisi*. 16/229-231. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Tansel, Selahattin. “Yeni Vesikalar Karşısında Sultan İkinci Bayezit Hakkında Bazı Mütalâalar”. *Belleten* 27/106 (1963).

Tapper, Richard. *Frontier Nomads of Iran: A Political and Social History of the Shahsevan*. Cambridge University Press, 1. Basım, 1997.

Taşköprülüzade, Ahmed Efendi. *Mevzuatü'l Ulum I-II*. İstanbul: İktam Matbaası, 1313.

Tinas, Murat. “Yemen İç Savaşı’nda Husiler: Vekâlet İlişkisinin Karmaşık Yapısı”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1 (2020), 117-136.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. el-Câmi‘u’s-sahîh. *Sünenü’t Tirmizî*. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâb el-Halebî, ts.

Togan, Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 3. Basım, 1981.

Turan, Şerafettin. “Beyazıt II”. *İslam Ansiklopedisi*. 234-238. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Uluerler, Sıtkı. “Osmanlı-Safevî İlişkilerindeki Temel Sorunlar Üzerine Bir Değerlendirme”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 99/197 (2012), 125-140.

Usta, Aydın. *Türklerin İslamlaşma Serüveni*. İstanbul: İstanbul Yeditepe Yayınev, 2. Basım, 2014.

Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şiası’nda Düşünce Ekolleri Ahbârilik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 1969.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 8. Basım, 2009.

Üzüm, İlyas. “Zeydiler”. *İslam Ansiklopedisi*. 44/326-328. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Vryonis, Speros. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1971.

Ward, Steven R. *Immortal, Updated Edition: A Military History of Iran and Its Armed Forces*. Washington: Georgetown University Press, 2014.

Wellhausen, Julius. *İslâmiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1. Basım, 1996.

Ya’kubi, Ahmed b. Ebi Yakub. *Tarihu'l-Yakubi*. Beyrut: Daru Sadır, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Ebü’s-Salâh el-Halebî”. *İslam Ansiklopedisi*. 10/339-340. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Süveydî, Abdullah b. Hüseyin”. *İslam Ansiklopedisi*. 2/540-541. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Yazıcı, Tahsin. “Cüneyd-i Safevî”. *İslam Ansiklopedisi*. 8/123-124. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yazıcı, Tahsin. “Safevîler”. *İslam Ansiklopedisi*. 10/53-59. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1979.
- Yıldız, Sıddık. *Çıkışından Bastırılmasına Kadar 31 Mart İsyanı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Yılmazer, Ziya. “Murad IV”. *İslam Ansiklopedisi*. 31/183. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Ebû'l-Feth Şehristânî: Milel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*. ed. Murat Memiş. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.
- Yurtaydın, Hüseyin G. *İslam Tarihi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1988.
- Yuvalı, Abdulkadir. “Ebu Said Bahadır Han”. *İslam Ansiklopedisi*. 10/218-219. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yuvalı, Abdulkadir. “Gazan Han”. *İslam Ansiklopedisi*. 13/429-431. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Yuvalı, Abdulkadir. “İlhanlılar”. *İslam Ansiklopedisi*. 22/105-108. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin ez. *et Tefsîr ve'l Müfessirûn, Dâru'l Kutubi'l Hadîs*. Beyrut, 1976.
- Zehra, Muhammed Ebu. *İslâm'da Siyasi, İktisadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. çev. Abdulkadir Şener. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1. Basım, 2011.
- Zencani, İbrahim el Musevi ez. *Akaidu'l İmâmiyye ti'l İsnaaşeriryye*. Beyrut, 1973.