

PAPER DETAILS

TITLE: Siiligin Mensei Hakkinda Nazariyeler

AUTHORS: Selim GÜLVERDİ

PAGES: 61-88

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1281332>

Şiiliğin Menşei Hakkında Nazariyeler

Selim Gülverdi*

Geliş Tarihi: 09.09.2020 | Kabul Tarihi: 26.09.2020

Özet

Bu makalede oluşum sürecinde Şîa mezhebinin tarihi arka planı üzerinde durulmaktadır. Tarihsel süreçte Şîa üzerinde etkili olan şahsiyetler ve argümanları, Şîa'nın kaynağı hakkındaki iddialarla kıyaslanarak, bu iddialardan hangisinin daha doğru olduğu sonucuna ulaşmaya çalışılmaktadır. Şîa'nın kaynağı probleminin araştırılması, bu mezhebin İslami olarak durduğu yeri bilmemiz açısından önem arz eder. Şîa'nın oluşum süreciyle ilgili çalışmalar olmasına rağmen, bu mezhebin menşei hakkında yapılan çalışmaların sayısı fazla değildir. Çalışmamızda Şîa'nın ne zaman ortaya çıktığı değil, oluşum sürecinde düşünsel olarak etkilendiği kaynaklar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Şîa, Mezhep, Kaynak, Arka plan.

* Dr. Öğr. Üyesi Selim Gülverdi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Gaziantep. sgulverdi67@gmail.com

Theories About The Origin Of Shia

Abstract

In this article is focused on the historical background of Shia sect in its formation process. The personalities and their arguments that have influenced Shia in the historical process, Comparing with the allegations about the origin of the Shia, It is tried to reach the conclusion which of these claims is more correct. The investigation problem origion of Shia, it is important for us to know where this sect stands as Islamic. Although there are studies on the formation process of Shia, There are not many studies about the origin of this sect. In our study, we won't focus on when the Shia emerged, but on the sources that were intellectually affected during the formation process.

Key Words: Islamic, Shia, Sect, Origin, Background.

Giriş

İslam düşünce tarihinden günümüze değin, Şiiliğin temelini neye dayandığı konusu tartışılmalıdır. Şîa, imamlarını mâsum kabul ettiğinden nass döneminin sona ermediğini ve dinin oluşum sürecini devam ettirdiğini ileri sürmüştür. Şîa'nın bahsettiği dönem çoğunlukla İslam coğrafyasının sınırlarının genişlediği ve Arap olmayan milletlerin İslam'a girdiği süreçtir. Arabistan dışındaki yerlerde İran'da Mecûsilik, Maniheizm, Harran bölgesinde Sâbiilik ve felsefi akımlar gibi birçok akım bulunmaktaydı. Aynı zamanda bu inançlara sahip insanlar Müslümanlarla etkileşimde bulunarak onları kısmen etkilediler. Daha önce sahip oldukları inançlarını tamamen bırakamayan milletler, oluşum sürecinde olan Şiiliği inançları açısından daha elverişli gördüler. Çünkü Şîa, ilk üç Hulefâ-yi Raşidîn'e dolayısıyla Müslümanlar arasında hâkim olan kanaate muhalefet ediyor ve farklı düşüncelere kapı aralıyordu. Müslümanlar arasında muhalif kanadı temsil eden Şîa, daha önce gündeme gelmeyen imamların mâsumiyeti, ric'at, imamların nass ile belirlenmesi ve vasî gibi daha birçok farklı inançlar geliştirdi. Diğer taraftan Abdullah b. Sebe'nin yaşayıp yaşamadığı tartışılıyor olsa bile onun kendisi tarafından veya adına ortaya atılan fikirler Şîa'nın Gulat kesimince savunulurken, mu'tedil olarak kabul edilen diğer Şii fırkalar, bu iddialardan bazılarını yumuşatarak kabul etmişlerdir.

Şîa'nın, oluşum sürecinde ileri sürdüğü ve İslam'la ilişkilendirmeye çalıştığı bu inanç ilkeleri kendi arasında da tartışma konusu olmuştur. Şîa'nın Zeydiyye kolu, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin en faziletli kimse olduğunu ileri süren ve halifeliğin Ali ve oğullarının hakkı olduğunu kabul eden "Şîa'yı Mufaddıla" olarak isimlendirilen bir grup sahabinin olduğunu ileri sürerek Şiilik hareketini asr-ı saadetten başlatmasına rağmen vasii, mâsumiyet, nass ile tayin ve ric'at gibi inançlara karşı çıkar. Şîa'nın çoğunluğunu İmâmiyye kolu teşkil etse de aslında Zeydiyye ve İsmailiyye kollarıyla arasında ciddi görüş ayrılıkları vardır. Şîa'nın çok karışık ve birbirine zıt fikirler savunması bu hareketin fikri ve zihinsel

dinamiklerinin farklı olduğuna dair endişelerin oluşmasına yol açmıştır. Gerek erken dönem fırak müellifleri ve gerekse günümüz İslam mezhepleri tarihçileri Şiîlik dini hareketinin temeli konusunda farklı nazariyeler ileri sürmüşlerdir. İslam düşünce tarihinde bazı İslam mezhepleri tarihçileri Şîa'nın kaynağının Yahudilik ve Hristiyanlık gibi Ehl-i kitap dinler olduğunu ileri sürerken diğer bir kısmı Mecûsilik, Sâbiîlik ve Maniheizm gibi beşeri din veya ideolojilere dikkat çekmişlerdir. Mezhepler, içtihadı dayalı olarak oluştukları için beşeri kültürlerden etkilenmesi anlaşılabilir bir durumdur ancak bir mezhebin temel referanslarının yani inanç haline getirdiği ilkelerinin dahi başka kültürlerden alındığı tartışma konusu oluyorsa bu ciddi bir problem teşkil eder.

Şiîliğin kaynağı hakkında Vehbi Ecer ve Şaban Öz hocalarımızın çalışmaları bulunmaktadır. Çalışmamız daha çok Şîa'nın inanç ilkeleri ele alınarak problemi çözmeye yönelik olacaktır. Şiîliğin menşei hakkında ileri sürülen çeşitli iddialardan öne çıkanları ele alarak detaylı bir şekilde değerlendirelim.

1. Şiîlik Arap Asıllıdır

Bu iddianın araştırılması, Şiîliğin menşeinin ortaya çıkarılması bakımından önemlidir. Şiîliğin menşeinin Araplar olduğu kabul edildiğinde bu mezhebin Mecûsilik, Sabiilik, Maniheizm ve Mazdekizm gibi dini ve gnostik akımların saikiyle kurulmadığı kanaatini güçlendirir. Şiîliğin ilk olarak Araplar arasında ortaya çıktığını ileri sürenler, bu anlayışın sosyal, kültürel ve rasyonel olarak Arap kültürünün bir yansıması olduğunu¹ bu nedenle önce Mısır, Yemen, Bahreyn ve Irak gibi Arapların yaşadığı bölgelerde geliştiğini ve bu dönemde Şiî liderlerin Arap olduğunu ileri sürerek iddialarını temellendirirler.² Şiîlik, her ne kadar İran ile bilinip onunla

¹ Hüseyin Taha Hamide, *Edebu's-Şîa*, (Mısır: Matbaatu Saadet, 1968), 170.

² Rudolf Strothmann, "Şîa", *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: M.E.B. Yayınevi, 1979), 11/507.

özdeşleşmişse de kaynağının Araplar oluşunu savunan eski ve yeni birçok araştırmacı mevcuttur.

W. Montgomery Watt, Hariciliğin, çölde yaşayan ve hiçbir zaman boyunduruk altına girmeyen Arap kabileciliğinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını, Şiîliğin ise Arap yarım adasının güney tarafında yer alan ve veraset yoluyla devam eden yarı kutsal bir krallığın hüküm sürdüğü Yemen'deki Araplar arasında ortaya çıktığını ileri sürerek Haricilik ve Şîa'nın Arap kültürünün bir yansıması olduğunu belirtir.³

İslam mezhepleri tarihçileri Şiîliğin Kûfe'de önce eşraf tarafından sahiplenildiğini ancak baskı ve yıldırmaya karşı yavaş yavaş Arap zemini terk ederek mevali arasında yayılmaya başladığını belirtirler. Aynı zamanda Kûfe'de Şiîliğin halk kitleleri tarafından benimsenmesinde İran'da yaygın olan düşüncelerin etkisi olduğunu savunmak tutarlı olmayacağını çünkü İran'da o dönemde Arapların yaşadığı Kum kentinde halkın çoğunluğunun Şiîliği benimsemiş olduğunu ileri sürerler.⁴ Şîa âlimleri de Şiîliğin Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıktığını söyleyerek Şiîliğin menşeinin Araplar olduğunu iddia ederler.⁵

XII. Yüzyıla kadar İran'da hüküm süren Selçuklular döneminde halkın kahir ekseriyetinin Sünni olduğu⁶ ve Şiîliğin İran'da ancak Safeviler döneminde resmi mezhep olarak kabul edildiği⁷ göz önünde tutulduğunda bu mezhebin kaynağının Araplar olduğu iddiasının tutarlı olduğu görülecektir. Şiîliğin menşeinin

³ W. Montgomery Watt, "The Conception of the Charismatic Community in İslam", 7/1, (Leiden: Published by Brill, 1960), 77-90.

⁴ İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, (İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993), 70-103.

⁵ Muhammed Hüseyin b. Ali b. Rızâ Kâşifü'l-Ğitâ', *Aslu's-Şîâ ve Usûluhâ*, (Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî, 1993), 44-45.

⁶ Alessandro Bausani, "Selçuklu Döneminde Din", çev. Ali Ertuğrul, XI/2, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Sivas: 2007), 441-445.

⁷ Tufan Gündüz, "Şah İsmail" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV yayınları, 2010), 38/253-255.

Araplar olarak kabul edilmesi, Arapların Şiîliği günümüzdeki anlamıyla bir mezhep olarak ortaya çıkardıkları değil ancak fikir düzeyinde benimsedikleri şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü Şiîlik, ilk olarak Araplar arasında ortaya çıktığı halde daha sonra İranlılar tarafından benimsenerek bir mezhep haline gelmiştir. Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde Şiîliğin arka planında etkin olan diğer unsurları ele aldığımızda bu mezhebin menşeyinin Araplar olduğu iddiasının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

2. Şiîlik Yahudi Asıllıdır

Şîa'nın önemli ölçüde Yahudilik'ten etkilendiğini savunanlar, bu mezhebin temelini görüş ve düşünceleriyle aslen bir Yahudi olan Abdullah b. Sebe'nin oluşturduğunu ve Şîî inanç ilkeleri ile Yahudilik inanç ilkeleri arasında bir benzerlik olduğunu ileri sürerek Şîa'nın arka planda Yahudilik'ten etkilendiğini ileri sürerler.⁸ Şiîler, Hz. Peygamber'in hayattayken kendisinden sonra Hz. Ali'yi vasî olarak tayin ettiğini ortak karar olarak benimsedikleri halde itikadî anlamda aralarında farklılıkların olduğu görülür. Şîî fırkalardan olan Zeydiyye'ye göre hilafet, Hz. Ali'nin hakkıdır ve o, sahabe arasında en faziletli kimsedir bununla beraber Zeydiler Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in hilafetini kabul ederler.⁹ Ancak İmâmiyye ve İsmâiliye gibi diğer Şîî fırkalar ilk üç Hulefâ-yi Râşidîn'i gasıp olarak nitelendirirler ve mezheplerine vasî, ric'at, mead, mâsumiyet ve Mehdî gibi farklı inanç ve düşünceleri izafe ederler. Şiîlerin bu durumu bizi Hz. Ali döneminde "Şîatu Ali"¹⁰ şeklinde bahsedilen topluluğun inanç ve düşüncelerinin Zeydiyye tarafından devam ettirildiği sonucuna götüreceği kanaatindeyiz. Çünkü hiçbir sahabenin vasî, ric'at, mead, mâsumiyet ve Mehdî gibi fikir ve inançları savunmadığı kaynaklarda

⁸ Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Osman Hasib (Kahire: Mektebetu İbn-i Sina, 2008), 235, Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, (Beyrut: Menşurâtı Rıza, 2012), 44.

⁹ Muhammed Ebu Zehra, *İmam Zeyd*, (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 2016), 115.

¹⁰ Muhammed Kürd Ali, *Hitatu's-Şam*, (Şam: Mektebetu'n-Nur, trsz.) 6/245.

belirtilmektedir.¹¹ Şîa'nın itikatta dahi birbirinden bu kadar uzaklaşması bu mezhebin başka din ve kültürlerden etkilendiği kanaatini güçlendirmektedir. Fırak ve makalât kaynaklarında Şîa'nın en çok etkilenmiş olduğu unsurlardan bir tanesinin de Yahudilik olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur.

Şiîliğin, Abdullah b. Sebe vasıtasıyla Yahudilik'ten etkilendiğini savunanların iddiası üzerinde durmamanın daha tutarlı olduğunu düşünüyoruz. Çünkü önemli fırak ve makalat kaynakları buna Şîî kaynaklar da dâhil olmak üzere kahir ekseriyeti Abdullah b. Sebe'den meşhur bir rivayet tarikiyle bahsettikleri halde günümüz İslam mezhepleri tarihçilerinin bir kısmı, bu şahsın yaşayıp yaşamadığının kesin olmadığını ileri sürerler.¹² Böylesine müphem bir şahıs üzerinden bir mezhebi tanımlamaya çalışmanın bilim etiğine uymayacağı düşüncesiyle bu şahıstan bahsetmeyeceğiz. Onun hakkında söylenenler ne olursa olsun İslam tarihinde Hz. Ali hakkında aşırı fikirleriyle bilinen “Sebeiyye” fırkasının var olduğu da bir gerçektir.¹³ Şîa'nın ekseriyetini temsil eden ve Şîa denilince ilk akla gelen mezhep olan İmâmiyye-İsnâaşeriyye mezhebinin akide haline getirdiği ilkeleri ele alarak Yahudilik'ten etkilenip etkilenmediğini incelemek konuya daha objektif yaklaşmamızı sağlayacaktır. Şîa'yı, Gulat üzerinden değerlendirmek ve bir ayırım yapmadan bütün kollarını aynı kategoride ele almak elbette ki Şîa'ya yapılmış bir haksızlık olur. Bu nedenle İmâmiyye'nin görüşleri temel alınarak Şiîlik konusunda değerlendirme yapmak daha uygun olacaktır.

¹¹ Ahmed b. Yahya b. Murteza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, (Beyrut: Daru'l-Muntezar, 1988), 5.

¹² Ebu Cafer Muhammed b. Habib b. Ümeyye b. Amr el-Haşimi el-Bağdadi, *Kitabu'l-Muhber*, (Haydarabad: Dairetu'l-Mearif, 1943), 308; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Mearif*, tsh. Servet Ukkaşe (Kahire: Daru'l-Mearif, trsz.) 622; Ahmed b. Muhammed b. Abdurabbih, *Ikdu'l-Ferid*, thk. Muhammed Mufid Kamiyha (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, trsz.) 2/245; Ebu İshak İbrahim b. Yakub el-Cüzcani, *Ahvalu'r-Rical*, thk. Subhi Bedri Samerrai (Beyrut: Müessesetu Risale, 1985), 37.

¹³ Ethem Ruhi Fıglalı, “Abdullah b. Sebe” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2010), 1/133-134.

2.1.Bedâ

Şîî çevrelerde ortaya çıkan ve geliştirilen bedâ, lügatte gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi anlamına gelir.¹⁴ Terim olarak da Allah Teâlâ'nın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi, şeklinde tanımlanır.¹⁵ Şehristânî (ö, 548/1153) bedâ kavramını ilk defa bir Şîî olan Muhtar es-Sekafî'nin (ö. 67/687) kullandığını belirtir.¹⁶ Muhtar, komutanı Ahmed b. Şumayt'ı, Mus'ab b. Zübeyr'e (ö. 72/691) karşı savaşmak için gönderirken kendisine gelen vahye dayandığını iddia ederek onun galip geleceğini söyledi. Ancak komutanı Ahmed b. Şumayt savaşta öldürülünce, Muhtar'ın ordusundaki askerler ona gelerek "sen bize düşmana karşı zafer va'd etmiştin, neden olmadı?" diye sorduklarında o, "Allah Teâlâ, bana böyle söz vermişti ancak şimdi bu sonuç zahir oldu", dedi ve buna delil olması için "*Allah, dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır. Ana kitap onun katındadır.*"¹⁷ ayetini okudu. Muhtar, bu tavrıyla bedâ kavramını ilk defa kullanan kişi oldu.¹⁸ Bedâ anlayışını İmam Cafer es-Sadık'a dayandıran Şîîler,¹⁹ imamların yanılmadıklarını iddia ederler ancak dedikleri gerçekleşmeyince imamın yanıldığını değil Allah'ın ilim ve iradesinde değişikliğe gittiğini ileri sürerler. Şîî fırkalar, bu kavramla Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişimler meydana gelebileceğini ifade ederler.²⁰ Nitekim Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Şîîlerden bir kısmının bedâ kavramıyla ilahi ilimde bir eksikliği caiz gördüğünü, diğer bir kısmının da Allah hakkında böyle bir şeyin düşünülemeyeceğini ancak

¹⁴ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredat*, (Beyrut: Mektebetu Nezzar Mustafa, 1975), 51.

¹⁵ Avni İlhan, "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 1992), 5 /290-291.

¹⁶ Ebu'l-Feth, Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Geylanî (Beyrut: Daru'l-Mearif, 1961), 1/148.

¹⁷ Ra'd, 13/39

¹⁸ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 50.

¹⁹ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 111.

²⁰ İlhan, "Bedâ", 291.

onu neshe yakın bir şekilde düşünerek Allah'ın, ilim ve iradesinde değişikliğin mümkün olabileceğini kabul edenlerin olduğunu ifade eder.²¹ İmamiyye Şîası, kendilerini bedâ anlayışı konusunda düştükleri tenakuzdan kurtarmak için birçok inceliğe başvurmalarına rağmen Ehl-i sünnet tarafından sert eleştiriye uğramışlardır.²² Nevbahtî (ö. 310/922), Malatî, (ö. 377/987), Bağdadî, (ö.429/1037) gibi fırak yazarları, Şîa'nın Yahudilik'ten etkilenmiş olma ihtimali üzerinde dururlar.²³

Bu konuda aynı görüşü paylaşan Alman şarkiyatçı Julius Wellhausen (ö. 1918) ise, Yahudilik'te peygamberlerin aynı zamanda kral olmaları durumunun Şîa'yı imamları için aynısını düşünmeye sevk etmiş olabileceğini ileri sürer.²⁴

İmâmiyye uleması arasında dahi tartışmalı olan bedâ fikrinin, neshe benzemediği ve bu konuda Şîa'nın Yahudilik'ten etkilenmiş olduğunu Tevrat'tan alıntılar yaparak savunan muasır araştırmacılar da vardır.²⁵ “Rab adamı yeryüzünde yaptığına nadim oldu ve acı duydu. Ve dedi: Yarattığım adamı, hayvanları, sürünenleri ve göklerin kuşlarını toprağın yüzü üzerinden sileceğim çünkü yaptığımı nadim oldum.”²⁶

Görüleceği üzere Tevrat'taki bilgilerle Bedâ kavramı arasında bir benzerlikten söz etmek mümkündür. Aynı zamanda Nevbahtî, Malatî ve Bağdadî gibi önemli fırak yazarları, müsteşrikler ve muasır yazarlar, Şîa'nın, Yahudilik'ten etkilenmiş olmasını ihtimal dâhilinde

²¹ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Makalatu'l-islamiyyin ve ihtilafu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1995, I) / 113.

²² el-Bağdâdî, *el-Fark beyne 'l-Fırak*, 205.

²³ Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-Bid'a*, thk. Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevseri (Beyrut: Mektebu Mearif, 1996), 19; Nevbahtî, , *Fıraku's-Şîa*, 44; Bağdâdî, *el-Fark beyne 'l-Fırak*, 55.

²⁴ Julius Wellhausen, *Ehza bu'l-Muarizati's-Siyâsi ve Dîni fî Sadri'l-İslam*, (Kahire: Mektebetu Nahdati'l-Mısriyye, 1908), 452.

²⁵ Galip Ali b. el-Ivacî, *Fırkatu'n-Muasıra*, (Cidde: Mektebetu Asriyye, 2001), I/552.

²⁶ Kitabı Mukaddes, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1996), Tekvin, 6/6,7,8.

görerek bu kanaati güçlendirmektedirler. Zeydiyye'nin de reddettiği²⁷ Bedâ fikrinin kelami açıdan problemlili olduğunu, İslam inanç ilkeleriyle bağdaşmadığını ve İslami olmayan bir inanç ve düşünce kaynağının yansması olabileceği kanaatindeyiz.

2.2. Ric'at

Sözlükte “dönmek, geri gelmek” gibi anlamlara gelen ric'at, ıstılahtı olarak da “öldükten sonra tekrar dünyaya gelmek” anlamında kullanılır.²⁸ Şi'iler imamlarının öldükten sonra dünyaya tekrar döneceklerini ve düşmanlarından intikam alacaklarını iddia ederler.²⁹ Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Zeydiyye'nin reddettiği ric'at anlayışı, İmâmiyye Şîa'sı ve diğerlerinin karşılaştığı zorluklar karşısında çevresinden etkilenecek ortaya çıkardığı bir kavram olduğu iddia edilmektedir.³⁰ İbn-i Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde Şîa'nın ric'at konusunda Yahudilik'ten etkilendiğini Tevrat'tan deliller³¹ sunarak iddiasını destekler.³² Tevrat'ta ric'at, “Hanok (İdris) Allah ile yürüdü; ve gözden kayboldu. Çünkü onu Allah aldı”³³ şeklinde ifade edilir. Nitekim Macar şarkiyatçı Goldziher, ric'at düşüncesinin Şîa'ya ait olmadığını ve Yahudilik'ten alınmış olabileceğini belirtir.³⁴

Görüleceği üzere Şîa'nın oluşum sürecinde Yahudilik'ten etkilenmiş olma iddiası birçok araştırmacı tarafından desteklenmektedir. Bir düşüncenin kaynağının İslami olmasının

²⁷ Ahmet Mahmut es-Subhi, *Zeydiyye*, (İskenderiyye: Daru'l-Nezrati'l-Arabiyye, 1991), 52.

²⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredat*, 250.

²⁹ İlyas Üzümlü, “Rec'at” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV yayınları, 2007), 34/504-506.

³⁰ Avni İlhan, “Gaybet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV yayınları, 1996), 13/410-412.

³¹ Kitab-ı Mukaddes, Malaki: 4/ 5-6.

³² Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed Ali es-Sabih (Kahire: Mektebetu Hancî, 2010), IV/132.

³³ Kitab-ı Mukaddes, Tekvin: 5/24.

³⁴ İgnaz Goldziher, *el-Akîde ve's-Şerî'a fi'l-İslam*, Arp. çev. M. Yûsuf Mûsa, A. Hasan Abdulkâdir, A. Abdülhak (Kahire:Merkezu'l-Kavmî li't-Tercüme, 2013), 215.

önemli bir ölçüsü de Müslümanların genel kanaatine ters düşen şaz bir konumda olmamasıdır. İmâmiyye dışındaki İslam mezheplerinin ric'at düşüncesini kabul etmemesi, bu düşüncenin İslami olmadığı ihtimalini güçlendirir. Çünkü şaz durumundaki bir inanç ve düşüncenin doğru olma ihtimali zayıftır ve kanaatimizce Şîa'nın yaptığı da böyle bir şeydir. Daha önce geçtiği gibi Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Zeydiyyenin reddettiği ric'at anlayışını İmâmiyye'nin savunması aslında Şîa'nın Müslümanlara muhalefet etmesi demektir. Aynı zamanda bu durum bize İmâmiyye'nin savunduğu ric'at inancının menşeinin İslami olmadığı ve bunun Tevrat'ta da geçtiği gibi Yahudilik'ten etkilenecek olduğu sonucuna götürür.

Şîa'nın bedâ, ric'at, vasî gibi inanç ve düşünceleri ile Yahudilik arasında bir benzerliğin kurulabilmesi ve buna bağlı olarak aralarında etkileşimin söz konusu olması bu mezhebin oluşum sürecinde dış faktörlerden biri kabul edilen Yahudilik'ten esinlenmiş olabileceği kanaatini desteklemektedir. Şîilik hareketi ortaya çıkışı sırasında önce Arapların düşüncesiyle şekillenirken daha sonra Yahudi görüş ve düşüncelerin etki alanı haline girmiştir. Şîî inançlı Nevbahtî'nin "Râfîziliğin aslı Yahudilik'ten alınmıştır."³⁵ sözü bu iddiayı doğrulamaktadır.

3. Şîilik, Yahudi ve Hristiyan Asıllıdır

Şîiliğin oluşum sürecinde Yahudilik'ten etkilendiğini ileri sürenler olduğu gibi müşterek olarak Yahudi ve Hristiyanlık'tan etkilendiğini ileri süren araştırmacılar da vardır. Tabiînden hadis âlimi eş-Şa'bî (ö. 104/722) ve Ignaz Goldziher, Philip K. Hitti başta olmak üzere bir grup müsteşrik Şîilik ile Yahudi ve Hristiyanlık arasında bir benzerlik olduğunu ileri sürerler.

Şa'bî, Yahudi ve Hristiyanlık'tan birçok özellik sıralayarak Şîilik ile muharref semavi dinler arasında bir benzerlik olduğunu

³⁵ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 44.

belirtir.³⁶ Golziher, Şîilikteki “ric’at” inancının Yahudi ve Hristiyanlığın tesiriyle oluştuğunu,³⁷ Philip K. Hitti de Şîilerin imamlarına olan lâ yüs’el şeklindeki bağlılıkları ile Roma Katolik Kilisesinin Sen Peter ve onun yerine geçenlere gösterdikleri bağlılığın aynı olduğunu ileri sürer. Ayrıca Şîilikteki Mehdî el-Muntazar inancının da Hristiyanlıktaki Mesîh inancının bir yansıması olabileceğini belirtir.³⁸ Ahmet Emin gibi günümüz araştırmacıları da aynı görüşü paylaşmaktadır.³⁹ İleri sürülen bu iddialara dayanarak Şîiliğin Yahudilik’ten etkilendiği gibi Yahudilik’ten da etkilendiğini söyleyebiliriz. Bu iki semavi din Şîilik için asıl menşe değildir ancak oluşum sürecinde bunlardan etkilendiğini söylemenin abartı olmayacağı kanaatindeyiz.

4. Şîilik İran Asıllıdır

Şîa’nın İran asıllı olduğunu savunan Reinhart Pieter Anne Dozy ve Gerlof Van Vloten,⁴⁰ gibi şarkiyatçıların yanı sıra Ahmet Emin⁴¹ ve Muhammed Ebu Zehra⁴² gibi İslam mezhepleri tarihçileri ve araştırmacılarından söz etmek mümkündür.

Şîa’yı anlamak için onu iyi bilmek yetmez aynı zamanda Şîa’nın muhatabı olan toplumun genel yapısını ve geçmişini de bilmemiz gerekir. Bu bağlamda Şîiliğin en yaygın olduğu ve onunla

³⁶ Ahmed b. Muhammed b. Abdurabbih, thk. Muhammed Mufid Kamiyha, *Ikdu’l-Ferid*, (Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiye, trsz.), 2/245.

³⁷ Golziher, *el-Akîde ve’s-Şerî’a fi’l-İslam*, 214.

³⁸ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi yay. 1989), II/388-340.

³⁹ Ahmet Emin, *Fecru’l-İslam*, (Kahire: Müessesetu Hindavi li’t-Ta’limi ve’s-Sekafe, 2012), 276.

⁴⁰ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tarih-i İslamiyet*, çev. Abdullah Cevdet (Mısır: Matbaatu’l-İctihad, 1908), I/281; Gerlof Van Vloten, *Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. M. Sait Hatipoğlu (Ankara: AÜİF Yayınları, 1986,) 153. Geniş bilgi için bkz. İrfan Abdulhamid, *İslam’da İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet yay. 1983), 26-27.

⁴¹ Emin, *Fecru’l-İslam*, 111-112.

⁴² Muhammed Ebu Zehra, *Tarihu’l-Mezahib’l-İslami*, (Kahire: Daru’l-Fikri’l-Arabi, trsz.), 33.

bütünleştiği yer olan İran'ın Şîa'yla tanışmadan önceki kültür ve inançlarının bilinmesi, Şîa'yla tanıştıktan sonraki dönemin bilinmesi açısından önemli hatta zorunludur. Dinin elbette ki beşeri bir yönü vardır ve tevhide aykırı olmadıkça din, insanların görüş ve düşüncelerine, örfüne tolerans gösterir. Ayrıca İran, Müslümanlar tarafından fethedildiğinde bir medeniyeti vardı ve bir medeniyete sahip olan bu milletin İslam düşüncesine katkıları tabi ki olacaktı. Ancak Şîa-Fars ilişkisinde sorun bu değil, asıl sorun bizce Fars kültürünün mü Şîa'ya hâkim olduğu veya Şîa'nın mı Fars kültürüne hâkim olduğunu tespit etmektir. Eğer Fars kültürü Şîa'ya hâkim ise yani ona tamamen ulusal özelliklerini mezcetip kendine has bir hale getirdiyse problem olan budur.

İslam öncesi İran kültürüyle Şîa arasındaki etkileşimin boyutunu tespit etmek için bu mezhepte inanç ilkesi olarak kabul edilen bazı kavramlar üzerinde durarak meseleyi izah etmeye çalışalım.

4.1. İmâmet

Şîî imâmet anlayışının Şîa'nın, İslam öncesi İran kültürü etkisinde kaldığına dair en güçlü argüman olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle İslam öncesi İranlıların krallık algısıyla Şîî imâmet anlayışını mukayese ederek konuyu izah etmeye çalışalım.

4.1.1. İslam Öncesi İran'da Krallık Algısı

Zerdüş inancına göre, Sasani kralları Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri kabul edilerek kutsal sayıldığı için, üç büyük ilahi din olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam tarafından eleştirilmiştir. Ülkedeki her şeyin kendisine ait olduğu kabul edilen ve toplumda en yüksek statüye sahip olan kral bu yetkisini dini bir otorite olarak Ahura Mazda'dan alır. Kral, ya Tanrı'nın insan şeklinde yeryüzüne inmiş hali olarak ya da yarı Tanrısal güce sahip insan olarak kabul edilirdi.⁴³

⁴³ Jamsheed K. Choksy, "Sasani İran'da Sakral Krallığı", (Bloomington, İndiana Üniversitesi, Asya Enstitüsü Bülteni, 1998), 2/2, 35-52.

Zerdüştlük'ten kalma bir alışkanlık olsa gerek İranlılar Sasani krallarına hürmet etmeyi bir alışkanlık haline getirmişlerdi. Krallarına hürmet etmede daha da ileri giden İranlılar ilahi ruhun tenasüh yoluyla krala geçtiğini ve akabinde gelen kralla devam ettiğine inanıyorlardı. Yarı Tanrısal bir obje olarak gördükleri krallarının mucizevi güçlerinin olduğuna inanıyor ve onlara Tanrının bir tecelligâhı olarak ibadet ediyorlardı. Kralları hakkında böyle bir kültürle yoğrulan İranlılar seçimle işbaşına gelen ve normal bir insandan farklı olmayan halifelik anlayışını garipsediler.⁴⁴

Kisrâ ile Tanrı Ahura Mazda arasında varlığı kabul edilen ilişkiden dolayı Kisrâ'nın insanlardan farklı olarak emir ve yasaklar koyması toplum tarafından içtenlikle benimseniyordu. Buna bağlı olarak Kisrâ'nın ağzından çıkan her söz göklerin kanunu ve şeriatı olarak kabul ediliyordu. Ancak bu durum bazen Kisrâ'nın halka zulmetmesini meşru gösterme ve sürdürme fırsatını vermiştir. Şüphesiz Kisrâ'ya atfedilen bu karizma, yarı Tanrısal bir özellik olarak kabul edilmeseydi, o, bu kadar zulmetmeye devam edemeyecekti. Nitekim aynı durum Bizans Kayserliği için de söz konusu olmuştur. Kayser, kendisini Tanrının yeryüzündeki gölgesi kabul ederek dini bir otorite olduğunu iddia etmiştir. Kayserin mukaddes kabul edildiği bu anlayış, Avrupa'da Yahudilik'ten sonra da devam etmiştir.⁴⁵

İslam Öncesi İran'daki kral algısına değindikten sonra Şîa'nın bu kültürden ne kadar etkilendiğini tespit etmek için Şîiliğin varlık sebebi olan İmâmet anlayışını ele alalım.

⁴⁴ De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 62.

⁴⁵ Muhammed Ammara, *ed-Devletu'l-İslamiyye Beyne'l-Ulmaniyye ve Sultatu'l-İslamiyye*, (Beyrut: Daru's-Şuruk, 1988), 10.

4.1.2. Şîa'da İmâmet

Şîa'yı diğer İslam mezheplerinden ayıran en belirgin özellik İmâmettir. Şîiler mezhepleri gereği İmâmeti merkeze alarak inançlarını ona göre şekillendirirler. Ancak Şîa için bu kadar önemli olan İmâmet konusu, hem kendileri hem de diğer mezhepler arasında en çok tartışılan konu olmuştur. Şîiler, her bir Ehl-i beyt imamından sonra kimin imam olacağı konusunda ittifak edemedikleri için anlaşmazlığa düştükleri gibi diğer İslam mezhepleri tarafından da İmâmetin, mâsum olarak kabul ettikleri Ehl-i beyt imamlarının hakkı olduğunu savunduklarından dolayı yoğun bir şekilde eleştiriye uğramışlardır.

Şîa'ya göre imam, ümmetin istişareyle belirlediği Peygamber'in halifesi değil, Allah'ın nassla tayin ettiği bu nedenle itaat edilmesi zorunlu olan kimsedir.⁴⁶ Şîilerin imamlarını Allah'ın halifesi olarak görmeleri onları imamlarının her türlü günahattan uzak 'mâsum' oldukları sonucuna götürmüştür. Peygamberler için geçerli olan ismet sıfatına imamlarının da sahip olduğunu ileri sürerler.⁴⁷ Asm fiil kökünde türeyen ve sözlükte tutmak, engellemek, korumak,⁴⁸ gibi anlamlara gelen ismet, kelam literatüründe ise peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması şeklinde tanımlanır.⁴⁹

Şîiler, her ne kadar imamlarına ismet sıfatını atfederek onların günah işlemediğine dair nass olduğunu ileri sürseler de bunun İslam öncesi İranlıların kralları hakkında bilinçaltında taşıdıkları algının tezahürü olması muhtemeldir.⁵⁰ Teşekkül sürecinde Şîiliğin

⁴⁶ Şeyh Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akaidü'l-İmamiyye*, (Necef: Daru'l-Fikr, 1953), 63.

⁴⁷ Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *Tefsîru'l-Mîzan*, (Beyrut: Müessesetü'l-â'lâ, 1998), 16/351.

⁴⁸ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed İsfahânî, *el-Müfredat*, (Beyrut: Mektebetu Nezzar Mustafa el-Banî, 1975), 438.

⁴⁹ Mehmet Bulut, "İsmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2001), 23/134-136.

⁵⁰ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ehem Ruhi Fırlalı (İstanbul: Sarkaç yay, 2010), 51.

çoğunlukla Yemen'den gelen kabileler ve İran'da yaşayıp daha sonra Müslüman olmuş halk tarafından benimsenmesi de bu kanaati doğrulamaktadır.⁵¹ Uzun süre krallık ile yönetilen ve krallarını yarı Tanrısal bir mahiyete sahip olarak gören İranlılar, İslam'a girdiklerinde seçimle işbaşına gelen, gerektiğinde görevden alınabilen, hesap sorulan ve yaşantısı bakımından diğer insanlardan farklı olmayan halifelik anlayışını garipsediler. Bunun yerine kültürlerine uygun olarak Peygamber'in erkek çocuğu olmadığı için ona en yakın kişi, damadı ve amcası oğlu Hz. Ali'nin hilafetini daha doğru ve kültürlerine yakın gördüler.⁵² Şiîler, eski İran kültüründe var olan yarı Tanrısal kral anlayışına bazı gnostik özellikleri de katarak bundan asla yanılmayan imam fikrini ortaya çıkardılar.⁵³ Aslında İslam düşünce tarihinde bütün karizmatik liderlik anlayışlarının doğrudan veya dolaylı olarak Şîa'yla bir ilişkisi vardır.⁵⁴

Şiîler, İslam öncesi İran'da kralların her şeyi bildiği fikrini çağrıştıran bir şekilde Allah'ın imamlara gizli bilgi, sırlar ve hikmet verdiğini dolayısıyla onların her şeyi bildiklerini ileri sürerler.⁵⁵ Şiîlerin imamları hakkındaki bu mutlakiyet anlayışı onların İslam öncesi dönemde otoriter kral anlayışıyla birebir örtüştüğünü göz önünde tutarak Şîa'nın İmâmet konusunda Fars kültüründen etkilendiğini söyleyebiliriz.

⁵¹ Cemil Hakyemez, "İmamiyye Şîa'sında İsmet İnancı-İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadileşmesi", *Marife*, VII/1, (2007), 197-192.

⁵² Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sılatu beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, (Kahire: Daru'l-Mearif, 1954), 493; Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamî*, 35.

⁵³ Ethem Ruhi Fırlah, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, (İzmir: Selçuk Yayınları, 1986), 130.

⁵⁴ Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, 4/ 4, (Ekim-Aralık 2001), 29-30.

⁵⁵ Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîrû'l-Kummî*, (Kum: Müessesetü Mehdî, 2014), 2: 313; Şeyh Muhammed Rıza el-Muzaffer, *İlmu'l-İmam*, thk. Ahmed b. Kazım el-Bağdadî, (Bağdad, Mektebetuş-Şerîat, 1961), 37.

4.1.3. İslam Öncesi Fars Kültüründe Beklenen Kurtarıcı Algısı

Kurtarıcı bekleme düşüncesinin ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemekle beraber insanoğlunun varlığı kadar eski olduğu tahmin edilmektedir. Tarihin en eski kavimlerinden olan Sümerler krallarını Tanrı-insan karışımı bir varlık olarak kabul eder ve onları Sümer'in kurtarıcısı olarak görürlerdi.⁵⁶ Kurtarıcı bekleme düşüncesinin en çarpıcı örneğini Fars kültürünün önemli bir unsuru olan ve M.Ö. VI. yüzyılda kurulan Mecûsîlik'te bulmak mümkündür. Mecûsîlik'te 'Saoşyant' olarak ifade edilen ve "yardımcı, kurtarıcı" anlamına gelen Mehdînin⁵⁷, bu dinin kurucusu olan Zerdüş'tün (M.Ö. 630/553) soyundan geleceği,⁵⁸ ve son devirde onunla yakın ilişki içinde bir insan olarak ortaya çıkacağı kabul edilir.⁵⁹ Saoşyant'a inanmak Mecûsîlikte bir inanç esasıdır. Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta'da ahir zamanda geleceği belirtilen Saoşyant'ın bütün varlıklar için faydalı olacağı ve (deccal anlamına gelen) Dury ile mücadele edeceği ifade edilir.⁶⁰

Saoşyant gelmeden önce dünyaya kötülük hâkim olacak, küfür ve ahlaksızlık her tarafa yayılacaktır. İnsanlar kutsal sözleri değil malı ve parayı önemseyecektir. Dünyada can güvenliği ve sadakat kalmayacak, insanlar homoseksüelliğe yöneleceklerdir. Yerin içindeki mücevher ve madenler dışarıya fışkıracak ve insanlar onları toplayacaktır. Tabiat değişecek, güneş ısı ve ışığını giderek kaybedecek ve mevsimler kısılacaktır. Saoşyant, Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta'yı rehber edinerek şeriatın emir ve yasaklarına göre kötülüklerle mücadele edecektir. Gerçek bir hükümdar olarak dünyaya

⁵⁶ Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yay. 2002), 331.

⁵⁷ Ekrem Sarıkçıoğlu, "Mecûsî Dininde Mehdi İnancı", *AÜİFD*, 1986, Erzurum, sa: 27, ss. 1-7.

⁵⁸ <http://www.avesta.org/yasna/yasna.htm#y9>

⁵⁹ Fatih Topaloğlu, "Şîa'da Mehdi İnancının Oluşumunda Fars Kültürünün Etkisi" e-*Makâlât Mezhep Araştırmaları*, Güz-2012, V/2, ss.109-148.

⁶⁰ <http://www.avesta.org/ka/yt13sbe.htm#section 28>.

hâkim olacak ve insanların bozulmuş tabiatını düzeltecek, hastalıkları ve ihtiyarlığı dünyadan kaldıracaktır.⁶¹

İslam öncesi İran kültüründe önemli bir yeri olan Mecûsîlikte Mehdî anlamında kullanılan Saoşyant’a inanmak bir inanç ilkesidir. Daha önce bahsedildiği gibi Mecûsîliğin kutsal kitabı Avesta’da Zerdüş ve Saoşyant öne çıkmaktadır. Konu dikkatle incelendiğinde Saoşyant’ın rolünün Mecûsîliğin kurucusu Zerdüşle eşdeğer olduğu görülecektir. Bu anlayışın İslam’ı kabul ettikten sonra İran inanç ve düşüncesinde ne kadar etkili olduğunu tespit edebilmemiz için Şîa’da Mehdî anlayışını ele almamız meselenin daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

4.1.4. Şîa’da Mehdî Anlayışı

Arapçada “Doğru yolu bulmak ve rehberlik etmek” anlamlarına gelen “hdy” kelimesinden türetilen “mehdî”, sözlükte “Allah’ın hidayete erdirdiği kimse”⁶² anlamına gelir. Literatürde ise dünyanın son zamanlarında ortaya çıkıp doğru inancı ve adaleti yeryüzüne hâkim kılacağına inanılan kurtarıcı⁶³ şeklinde ifade edilir.

Beklenen kurtarıcı düşüncesinin Sümerler, Babiller ve Perslerde var olduğu kabul edilmektedir. Dinlerin çoğunda toplumda yayılan zulüm ve haksızlıkla mücadele ederek adaleti sağlayacak beklenen kurtarıcı düşüncesi vardır. İslam’dan önce Farsların etkisinde kalan Yemenliler, kendilerine ait Kahtani kültürünü oluşturarak beklenen kurtarıcı düşüncesine sahip olmuşlardır. Bu düşünceye sahip olan Yemenli Araplar, daha sonra Şîiliği kabul etmiş ve zamanla mehdî düşüncesinin yerleşmesine zemin hazırlamışlardır.⁶⁴ İslam düşünce tarihinde ise mehdî inancı ilk defa,

⁶¹ Bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, “Mecûsî Dininde Mehdi İnancı”, 1-7.

⁶² Ebü’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim ibnü’l-Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Daru’s-Sadr, trsz), XV:354.

⁶³ Ekrem Sarıkçıoğlu, “Mehdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV yayınları, 2003), XXVIII/369-371.

⁶⁴ İrfan Abdulhamid, *İslam’da İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet yay. 1983), 31; Cemil Hakyemez, “Mehdî

Hız. Hüseyn'in Kerbelâ'da şehit edilmesinden sonra onun intikamını almak için Emevîlere karşı ayaklanan Muhtâr es-Sekafî tarafından Hız. Ali'nin Hız. Fatıma'dan olmayan oğlu Muhammed b. Hanefiyye hakkında kullanılmıştır. Böylece mehdîlik I.(VII.) yüzyılda ilk defa Şiîler tarafından gündeme getirilmiş ve akabinde diğer Müslümanlar arasında yayılmaya başlamıştır.⁶⁵

Mehdî inancı Müslümanların önemli bir kısmı tarafından kabul edilmekle beraber en canlı ve en etkili şekilde devam ettiği zümre Şiâ'dır,⁶⁶ Mehdi inancının öncelikle Şiîler arasında yayılma nedenlerinden birinin de Alioğulları ve taraftarlarına Emevîler ve Abbâsiler tarafından uygulanan baskı ve yıldırma politikası olabilir.⁶⁷

Şiâ'nın çoğunluğunu oluşturan ve Şiâ denilince ilk akla gelen İmâmiyye Şiâ'sı, 264/874'de vefat on birinci imam Hasan el-Askerî'nin kendisinden sonra oğlu Muhammed b. Hasan'ı imam olarak tayin ettiğini ancak onun gaybet dönemine girdiğini ve bir gün tekrar döneceğini ileri sürerek "Mehdî el-Muntazar" olarak adlandırdıkları imamı kıyamete kadar bekleme sürecine girdiler.⁶⁸ Şiîler mehdîliği İmâmet kapsamı içinde ele aldıklarından dolayı onu inanç konusu kabul ederler.⁶⁹ Şiâ'da Mehdi inancının bu kadar uzun süre canlı ve etkili aynı zamanda inanç konusu olması Şiîlerin mitolojik düşünceye bağlılıklarının mı yoksa Emevîler ve Abbâsiler döneminde yaşadıkları sıkıntıların mı sonucu olduğu konusunda

Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine" *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5, (2004), 127-144; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ehem Ruhi Fırlalı (İstanbul: Sarkaç yay, 2010), 48.

⁶⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV yayınları, 2003), XXVIII/369-371.

⁶⁶ Mahmut Çınar, *Tarihte ve Günümüzde Mehdilik*, (İstanbul: Rağbet yay, 2013), 75.

⁶⁷ Hakyemez, "Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", 127-144.

⁶⁸ Şeyh Sadük Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbuyeh el-Kummî, *Kemaluddin ve Temamu'n-Ni'me*, thk. Ali Ekber el-Gaffari (Kum, Müessesetu Neşri'l-İslami, 2008), II/474-475.

⁶⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, (Kum, Daru'l-Hâdis, 1994), I/455.

mütekellim ve fırak yazarlarının çoğunluğu mitolojik Fars kültürünün yansıması olduğunu ileri sürerler.

Kadı Abdülcebbâr⁷⁰ (ö.415/1025), İbn Hazm⁷¹ (ö.456/1064) ve İbn Haldûn⁷² (ö.808/1406) gibi mütekellim, İslam mezhepleri tarihçileri ve düşünürler, Şîîlerin ileri sürüp geliştirdikleri “Mehdî el-Muntazar” düşüncesinin Fars kültürüne dayandığını ileri sürmüşlerdir. Ayrıca günümüzde bu konuda akademik çalışmaları olan Mustafa Öz⁷³ ve Fatih Topaloğlu⁷⁴ gibi akademisyenler de “Mehdî el-Muntazar” inancının arka planında Mecûsî kültürünün olduğunu ifade ederler. Gerçekten de Pers kralı II. Kambis, halk tarafından çok sevilen kardeşi Berdiya’yı öldürtmüş ancak halkın ayaklanmaması için onu uzak bir yerde kalede hapsedtiğini söylemişti. Daha sonra kraldan çok zulüm gören halk Berdiya’nın bir gün kaleden kurtulup kendilerini kralın zulmünden kurtaracağını düşünmeye başlamışlardı.⁷⁵

Watt, Şîâ’daki mehdî inancının Yahudi ve Hristiyanlığa dayandığını ifade eder.⁷⁶ Ancak Mecûsiliğin, Yahudi ve Hristiyanlık’tan önce var olduğu düşünüldüğünde mehdî inancının Mecûsilikten bu dinlere geçmiş olabileceği ihtimalini akla getirir.

⁷⁰ Ebû’l-Hasan Kadî Abdülcebbâr b.Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedani, *Tesbîtu Delâili’n-Nübuvve*, thk. Abdülkerim Osman (Beyrut, Daru’l-Arabiyye, trs.), II/599.

⁷¹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusî, *el-Fasl fi’l-Mileli ve’l-Ehvâi ve’n-Nihel*, thk. Muhammed Ali Sabîh (Beyrut, Daru’s-Selami’l-Alem, 2014), II/599.

⁷² Ebû Zeyd Velîyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hâsen ibn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan (İstanbul, MEB Basımevi, 1986), I/604.

⁷³ Mustafa Öz, “Galiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV yayımları, 1996), XIII/333-337.

⁷⁴ Fatih Topaloğlu, *Şîâ’nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 154.

⁷⁵ Bkz. Fatih Topaloğlu, “Şîâ’daki Mehdi İnancının Zerdüştlükle İlişkisi”, *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirleri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018), 101-116.

⁷⁶ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 48-51.

Şiâ'daki mehdî inancı dikkatle incelendiğinde hulul, tenasüh ve ric'at gibi mitolojiye dayanan ve İslam akidesiyle çelişen unsurlarla karışık bir inanç olduğu görülecektir. Ehl-sünnet, Şiâ'daki mehdî inancını, tevhîdle çelişen bu unsurlara dayandığı için reddeder.⁷⁷ Daha önce geçtiği gibi İslam'dan önce Farslar, Tanrının ruhunun krala geçtiğini ve krallarının yarı Tanrısal olduğuna inanırlardı. Bazen de ölen kralın bir gün tekrar döneceğine inanırlardı.

Mehdî el-Muntazar inancı, tarihte Şiîlerin çektiği zorluklar sonunda daha önceden aşına oldukları Fars krallarının ölmediği ve geri geleceği algısının dışa yansımaları olduğu muhtemeldir. Çünkü bu inancın Zerdüştlük'teki beklenen kurtarıcı anlayışıyla örtüştüğü görülmektedir. Hulul, tenasüh ve ric'at gibi Fars mitolojisinin izlerini taşıyan bu inanç, İranlıların kendi kültürlerini Şiîlikte baskın hale getirdikleri ihtimalini güçlendirmektedir. Şiîlerin imamlarını mâsum kabul etmeleri de İslam'dan önceki liderci İran algısının bir sonucu olduğu kanaatindeyiz. İslam öncesi İran kültürü ile Şiîlik karşılaştırıldığında başta imamların mâsumiyeti ve mehdîlik gibi inanç ilkeleri olmak üzere aralarında ciddi bir benzerliğin olduğu inkâr edilemez. İranlıların Şiîliği kabul etmekle ona rengini verdiklerini yani kendi kültürleriyle yeni bir formata dönüştürdüklerini söylemenin abartı olmayacağı kanaatindeyiz. Her ne kadar Şiîlik önce Araplar tarafından ortaya çıkarıldıysa da İran'ın fethinden sonra İslam'la tanışan İranlılar, Araplar arasında görülen ve muhalif bir hareket olan Şiîliği cazip gördüler. Fars kültürü etkisinde olan İranlılar Şiîliği farklı bir yapıya dönüştürerek Fars kültürünü Şiîliğin esası haline getirdiler. En mutedil ve ilk Şiî gruplardan olan Zeydiyye ile İranlıların öncülük ettiği İmâmîyye Şiîliği arasında önemli ve bariz farklılıkların olması bu iddiamızı doğrulamaktadır.

Sonuç

Şiîliğin oluşum sürecinde hangi kaynaklardan daha çok etkilendiği başka bir deyişle Şiîliğin orijini meselesi bu mezheple ilgili

⁷⁷ Avni İlhan, *Mehdilik*, (İstanbul, Beyan yay. 1993), 142.

tartışmaların olduğu bir problem alanıdır. Şiîliğin kaynağının sadece İran kültürü olduğunu savunmak makul olmaz. Makalemizin başında da ifade ettiğimiz gibi zaten İran XVI. yüzyıla kadar Ehl-i sünnet mezhebine bağlıydı. Şiîliğin önce Yemenli Araplar tarafından benimsenmesi ve Zeydiyye mezhebinin burada ortaya çıkması bu mezhebin menşeinin Araplar olduğunu gösterir. Arapların benimsediği Şiîlik Hz. Ali taraftarlığı şeklindeydi ki ric'at, mehdî ve bedâ gibi kavramların olduğu bir mezhep değildi. Ancak Araplar tarafından tezahür eden Hz. Ali taraftarlığı şeklindeki Şiîlik, İran'ın fethinden sonra değişime uğramıştır. İranlılar, kendilerini Araplardan üstün görüyor ve memleketleri Araplar tarafından ele geçirildiği için onlara karşı kin ve öfke taşıyorlardı. Bunun yanı sıra İslam'a giren en büyük ulus olan İranlılar İslami potada eritilemediği için yerel dinleri olan Mecûsilik'ten vazgeçemediler. Böyle bir tavır içinde olan İranlılar, Müslümanların otoritesi durumundaki halifelîğe muhalif Şiîliği benimseyerek aslında Müslümanlara karşı bir çeşit mücadelenin içine girdiler. Şiîlik ilerleyen süreç içerisinde İslam'a muhalif olan düşünce ve inançların sığınağı haline geldi. Gulat-ı Şîa gibi İslam'a inanmayan zındık kimseler dahi Şiî olduklarını söyleyerek İslam'la mücadele ediyorlardı. Yahudi, Hristiyan ve Mecûsiler de aynı yola başvurarak kendi inançlarını Şiîliğe katmayı başardılar.

Şiîlik ilk olarak Hz. Ali taraftarlığı şeklinde Araplarda tezahür ettiği halde süreç içerisinde Yahudi ve Hristiyanlık'tan etkilenmiş ve hicri III. asırdan itibaren Şiîlik üzerinde etkili olan İranlılar ona İslam öncesi İran kültürünü katarak adeta kendi boyasıyla boyadılar. Yani Şiîliğin kaynağı olarak tek bir amilden bahsetmek yerine Şiîlik'te İslam öncesi İran kültürünün en etkin unsur olduğunu Arapların, Yahudi ve Hristiyanlık dinlerinin de küçümsenmeyecek derece etkili olduğunu belirtmemiz yerinde bir tespit olacaktır.

Kaynakça

Aka, İsmail. “X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik”. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. 1. Baskı. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993.

Ali, Muhammed Kurd. *Hıttatı’ş-Şam*. II. Baskı. Şam: Mektebetu’n-Nur, VI.

Abdurabbih, Ahmed b. Muhammed. *İkdu’l-Ferid*. thk. Muhammed Mufid Kamiyha. Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiye, trsz. 11.

Abdulhamid, İrfan. *İslam’da İtikadi Mezhebler ve Akaid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet yay. 1983.

Ammara, Muhammed. *ed-Devletu’l-İslamiyye Beyne’l-Ulmaniyye ve Sultatu’l-İslamiyye*. 1.Baskı. Beyrut: Daru’ş-Şuruk, 1988.

Bausani, Alessandro. “Selçuklu Döneminde Din”. Çev. Ali Ertuğrul. 11/2, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007. 441-445.

el-Bağdadi, Ebu Cafer Muhammed b. Habib b. Ümeyye b. Amr el-Haşimi. *Kitabu’l-Muhber*. Haydarabad: Dairetu’l-Mearif, 1943.

el-Bağdâdî, Ebû Mânsûr Abdulkahir b. Tahir. *el-Fark beyne’l-Fırak*. thk. Muhammed Haşat. Kahire: Mektebetu İbn-i Sina, 2008.

Bulut, Mehmet. “İsmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/134-136, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

el-Cüzcani, Ebu İshak İbrahim b. Yakub. *Ahvalu’r-Rical*. thk. Subhi Bedri Samerrai. 1. Baskı. Beyrut: Müessesetu Risale, 1985.

Choksy, Jamsheed K. “Sasani İran’da Sakral Krallığı”. Asya Enstitüsü Bülteni. İndiana Üniversitesi. Bloomington, 1998, C.2, sa. 2.

Çınar, Mahmut. *Tarihte ve Günümüzde Mehdîlik*. Rağbet yay. İstanbul, 2013.

ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *el-Mearif*. tsh. Servet Ukkâş. 4. Baskı. Kahire: Daru'l-Mearif, trsz.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Tarih-i İslamiyet*. çev. Abdullah Cevdet, Mısır: Matbaatu'l-İctihad, 1908, I.

Emin, Ahmet. *Fecru'l-İslam*. Kahire: Müessesetu Hindavi li't-Ta'limi ve's-Sekafe, 2012.

Ebu Zehra, Muhammed. *İmam Zeyd*, Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 2016.

Ebu Zehra, Muhammed. *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamî*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, trsz, 35.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makalatu'l-islamiyyin ve ihtilafu'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1995, I.

Fırlalı, Ethem Ruhi. “Abdullah b. Sebe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/133-134, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Fırlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. 3. Baskı. İzmir: Selçuk yayınları, 1986.

Golziher, İgnaz. *el-Akîde ve 'ş-Şerî'a fî'l-İslam*. çev. M. Yûsuf Mûsa, A. Hasan Abdulkâdir, A. Abdülhak. Kahire: Merkezu'l-Kavmî li't-Tercüme, 2013.

Gündüz, Tufan. “Şah İsmail” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/253-255, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Hakyemez, Cemil. “İmâmiyye Şîa'sında İsmet İnancı-İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadileşmesi”. *Marife Dergisi*. 2007, sa. 1.

Hakyemez, Cemil. “Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine”. *GÜÇİFD*, 2004/1, c.3, sa.5, ss. 127-144.

Hamide, Hüseyin Taha. *Edebu'ş-Şîa*,. 2. Baskı. Mısır: Matbaatu Saadet, 1968.

Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi yay. 1989, II.

İbn Ivacî, Galip Ali. *Fırkatu'n-Muasıra*. 4. Baskı. Cidde: Mektebetu Asriyye, 2001, I.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hâsen. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadirî Ugan. İstanbul: MEB Basımevi, 1986, I.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. Mektebetu es'Selamu'l-Alemiyye, iv.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadr, trsz, xv.

İbn Murteza, Ahmed b. Yahya. *Tabakatu'l-Mu'tezile*. Beyrut: Daru'l-Muntezar, 1988.

İlhan, Avni. *Mehdîlik*. 1. Baskı, İstanbul: Beyan yay, 1993.

İlhan, Avni. “Bedâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 5/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

İlhan, Avni. “Gaybet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 13/410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredat*. Beyrut: Mektebetu Nezzar Mustafa, 1975.

Kadî, Ebû'l- Hasan Abdülcebbâr b.Ahmed b. Abdu'lcebbâr el-Hemedani. *Tesbîtu Delâili'n-Nübuve*. thk. Abdülkerim Osman. Beyrut: Daru'l-Arabiyye, trs. II.

Kâşîfû'l-Ğıtâ', Muhammed Hüseyin b. Ali b. Rızâ. *Aslu'ş-Şîâ ve Usûluhâ*. 4. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l-e'lemî, 1993.

Kitabı Mukaddes. (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1996), Tekvin, 6/6,7,8.

el-Kummî, Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbuyeh. *Kemaluddin ve Temamu'n-Ni'me*. thk. Ali Ekber el-Gaffari. 5.Baskı. Kum: Müessesetu Neşri'l-İslami, 2008, II.

Kutlu, Sönmez. “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”. *İslâmiyât*. c. 4, sayı. 4, Ekim-Aralık 2001, ss. 29-30.

el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. *el-Usûl mine'l-Kâfî*. Kum: Daru'l-Hâdîs, 1994, I.

Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. çev. Hamide Koyukan. 2. Baskı. İstanbul: Kabalcı yay. 2002.

el-Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman. *et-Tenbîh ve'r-Red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-Bid'a*. Thk. Muhammed Zahid b.Hasan el-Kevseri. 2. Baskı, Beyrut: Mektebu Mearif, 1996.

el-Muzaffer, Şeyh Muhammed Rıza. *Akaidu'l-İmâmiyye*. Necef: Daru'l-Fikr, 1953.

el-Muzaffer, Şeyh Muhammed Rıza. *İlmü'l-İmam*. thk. Ahmed b. Kazım el-Bağdadî. Bağdad: Mektebetu's-Şerîat, 1961.

en-Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ. *Fıraku's-Şîa*, 1. Baskı, Beyrut: Menşurâtı Rıza, 2012.

O'leary, De Lacy. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. II. Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.

Öz, Mustafa. “Galiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXVIII/369-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1996, XIII/333-337.

Sarıkçıoğlu, Ekrem. “Mehdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXVIII/369-371. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Sarıkçıoğlu, Ekrem. “Mecûsî Dininde Mehdî İnancı”. *AÜİFD*, 1986, Erzurum, sa: 27, ss. 1-7.

es-Subhi, Ahmet Mahmut. *Zeydiyye*. 3. Baskı. İskenderiyye: Daru'l-Nezrati'l-Arabiyye, 1991.

Strothmann, Rudolf. “Şîa”. M.E.B. İslam Ansiklopedisi. İstanbul: MEB Basımevi, 1979, x1.

eş-Şeybî, Kâmil Mustafa. *es-Sılatu beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*. 2. Baskı. Kahire: Daru'l-Mearif, 1954.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth. Muhammed b. Abdulkarim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Seyyid Geylanî. Beyrut: Daru'l-Mearif, 1961, I.

et-Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. *Tefsîru'l-Mizan*. Beyrut: Müessesetü'l-â'lâ, 1998, xv1.

Topaloğlu, Fatih. Şîa'nın Oluşumunda İran Kültürünün Etkisi, Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

Topaloğlu, Fatih. “Şîa'daki Mehdî İnancının Zerdüştlükle İlişkisi”. Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu. (29-30 Eylül, 2018), ed. Mehmet Tıraşçı vd. 101-116. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2018.

Topaloğlu, Fatih. “Şîa'da Mehdî İnancının Oluşumunda Fars Kültürünün Etkisi”. e-Makâlât Mezhep Araştırmaları. Güz-2012, V/2, ss.109-148.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ehem Ruhi Fırlı, 3. Baskı. İstanbul: Sarkaç yay, 2010, 51.

Üzüm, İlyas. “Rec'at”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul:TDV yayınları, 2007, 34/504-506.

Watt, W. Montgomery. “*The Conception of the Charismatic Community in İslam*”. Published by Brill. Vol. 7, fasc. 1, PP. 77-90, Leiden, 1960.

Wellhausen, Julius. *Ehza bu’l-Muarizati’s-Siyasî ve Dînî fî Sadri’l-İslam*. Kahire: Mektebetu Nahdati’l-Mısriyye, 1908.

<http://www.avesta.org/yasna/yasna.htm#y9>

<http://www.avesta.org/ka/yt13sbe.htm#section28>.

Vloten, Gerlof Van. *Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şîa ve Mesîh Akideleri Üzerine Araştırmalar*. çev. M. Sait Hatipoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Mehdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXVIII/369-371. Ankara: TDV Yayınları, 2003.