

SEMPOZYUM
ORTADOĞU'NUN GELECEĞİ AÇISINDAN
Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ

27-29 Eylül 2013 ÇORUM

Editörler

Mesut OKUMUŞ Cemil HAKYEMEZ

ÇORUM BELEDİYESİ KÜLTÜR YAYINLARI

ÇORUM 2014

ORTADOĞU'NUN GELECEĞİ AÇISINDAN Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ SEMPOZYUMU
27-29 Eylül 2013 ÇORUM

Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Hitit Ü İLF Dekanı)
Doç. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Hitit Ü/YÜRÜTÜCÜ)
Prof. Dr. Ferit USLU (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Süleyman GEZER (Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Ümit (Marmara Üniversitesi)
Ar. Gör. Betül YURTALAN (Hitit Üniversitesi)
Ar. Gör. E. Kübra ASLANDOĞDU (Hitit Üniversitesi)

Katılımcılar

Prof. Dr. E. Ruhi Fiğlalı | EÖÜ/Rektör; Prof. Dr. Hasan Onat | Ankara Ü.
Prof. Dr. Sönmez Kutlu | Ankara Ü.; Prof. Dr. M. Saffet Sarıkaya | SDÜ.
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara | İ. Şehir Ü.; Prof. Dr. M. Zeki İşcan | Atatürk Ü.
Prof. Dr. Osman Aydın | Ankara Ü.; Prof. Dr. İlyas Üzümlü | Marmara Ü.
Prof. Dr. Seyyid Bahçıvan | Selçuk Ü.; Prof. Dr. Yusuf Benli | Erciyes Ü.
Prof. Dr. Metin Bozan | Dicle Ü.; Prof. Dr. Mehmet Atalan | Kastamonu Ü.
Prof. Dr. Muharrem Akoğlu | Erciyes Ü.; Prof. Dr. Mustafa Ekinci | Harran Ü.
Prof. Dr. Ömer Faruk Teber | Akdeniz Ü.; Prof. Dr. Sıddık Korkmaz | Selçuk Ü.
Doç. Dr. Harun Yıldız | OMÜ.; Doç. Dr. Cemil Hakyemez | Hitit Ü.
Doç. Dr. A. İshak Demir | RT Ü.; Doç. Dr. Cenksu Üçer | DİB
Doç. Dr. Mehmet Ümit | Marmara Ü.; Doç. Dr. Kıyasettin Koçoğlu | Bozok Ü.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Bağhoğlu | Fırat Ü.; Yrd. Doç. Dr. İ. Hakkı İnal | OMÜ.
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalep | Çukurova Ü.; Yrd. Doç. Dr. Muzaffer Tan | Ankara Ü.
Yrd. Doç. Dr. N. Kemal Karabiber | HAÜ.; Yrd. Doç. Dr. Orhan Ateş | Dicle Ü.
Yrd. Doç. Dr. Ali Avcu | Cumhuriyet Ü.; Yrd. Doç. Dr. Doğan Kaplan | NEÜ.
Yrd. Doç. Dr. H. Hüseyin Ballı DEÜ.; Yrd. Doç. Dr. Şahin Ahmetoğlu | Iğdır Ü.
Yrd. Doç. Dr. Hanifi Şahin | KTÜ.; Yrd. Doç. Dr. Kamile Ünlüsoy | SDÜ.
Yrd. Doç. Dr. Adem Ankan | İstanbul Ü.; Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yönel | COMÜ.
Yrd. Doç. Dr. Aytekin Şenzybek | SÜ.; Yrd. Doç. Dr. Fevzi Rençber | Şırnak Ü.
Yrd. Doç. Dr. Hasan Yaşaroğlu | GÜÜ.; Yrd. Doç. Dr. Mehmet Çelenk | Uludağ Ü.
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kalaycı | Ankara Ü.; Yrd. Doç. Dr. Fatih Topaloğlu | DEÜ.
Öğr. Gör. Mehmet Toprak | Marmara Ü.; Öğr. Gör. Şaban Banaz | GOPÜ.
Öğr. Gör. Talip Tuğrul | Muş Alparslan Ü.
Arş. Gör. A. Ömer Yavuz | Erciyes Ü.; Arş. Gör. Adem Lök | Muş Alparslan Ü.
Arş. Gör. Betül Yurtalan | Hitit Ü.; Arş. Gör. E. Kübra Aslandoğdu | Hitit Ü.
Arş. Gör. Fatmanur Alibekiroğlu | ÇUÜ.; Arş. Gör. Feyza Doğruyol | Sakarya Ü.
Arş. Gör. H. Rumeysa Küçüköner | DİÜ.; Arş. Gör. Habib Kartaloğlu | Sakarya Ü.
Arş. Gör. Halil İşılak | Pamukkale Ü.; Arş. Gör. Halit Kars | AİÇÜ.
Arş. Gör. İlhan Baran | Bingöl Ü.; Arş. Gör. İsmail Akkoyunlu | Ankara Ü.
Arş. Gör. Kadir Gömbeyaz | Uludağ Ü.; Arş. Gör. M. Kübra Çiftaslan | SİÜ.
Arş. Gör. Muhyettin İğde | Atatürk Ü.; Arş. Gör. Ümit Erkan | RTEÜ.
Arş. Gör. Ümit Toru | Amasya Ü.; Arş. Gör. Yaşar Kocadağ | Marmara Ü.
Arş. Gör. Yusuf Koçak | Kastamonu Ü.; Arş. Gör. Zeynep Sürmeli | Fırat Ü.

Tasarım

Ankara Dizgi Evi

Baskı

Ankamat Mat. San. Tic. Ltd. Şti.

Basım Tarihi

(Kasım 2014, Ankara)

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	5
---------------------	---

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Doç. Dr. Cemil HAKYEMEZ	7
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ	9
Prof. Dr. E. Ruhi FİÇLALİ	13

I. OTURUM

Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİNİN TARİHİ ARKA PLANI

Dr. Fatih TOPALOĞLU İran Coğrafyasının Şiileşme Süreci	21
Yrd. Doç. Dr. Hanifi ŞAHİN Abbasîlerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şii-Sünnî İlişkileri	35
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÇELENK Safevîler Döneminin Şii-Sünnî İlişkileri Üzerindeki Etkisi	53
Yrd. Doç. Dr. Yusuf GÖKALP Yemen'de Zeydî-Sünnî İlişkilerinin Tarihi Arka Planı	69

II. OTURUM

Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİNDE BELİRLEYİCİ OLAN YAKLAŞIM BİÇİMLERİ

Prof. Dr. Zeki İŞCAN Selefilik Şiilik Değerlendirmesi Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi	89
Doç. Dr. Cemil HAKYEMEZ Ehl-i Sünnet'in Şiilik Algısı ve Temel Etkenler	105
Yrd. Doç. Dr. Ahmet YÖNEM Şii-Sünnî İlişkileri Bağlamında Günümüz Selefiligi	119

III. OTURUM

İRAN DEVRİMİ'NİN MEZHEBİ YANSIMALARI VE TAKRİB ÇALIŞMALARI

Prof. Dr. Hasan ONAT İran İslâm Devrimi ve Şiilik	141
Yrd. Doç. Dr. Doğan KAPLAN İran'da Şii-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları	165
Yrd. Doç. Dr. Adem ARIKAN Şiilerin Takribi ve Suudîlerin Teklifi	177

IV. OTURUM ORTADOĞU'DA MEZHEP COĞRAFYASI

Dr. Mehmet KALAYCI

Şii-Sünnîlik İlişkisinin Sınırları

ve Kapsamına Dair Metodolojik Mülâhazalar..... 191

Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA

İslâm Kaynaklı Mezheplerin

Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları..... 209

Yrd. Doç. Dr. Ali AVCU

Ötekileştirme Vasıtası Olarak İbaha: İsmâîlîlik Örneği..... 233

V. OTURUM KÖRFEZ KRİZİ SONRASI ORTADOĞU'DA ŞİİLİK VE SÜNNİLİK

Doç. Dr. Muharrem AKOĞLU

Irak'ta Şii Varlığı..... 259

Prof. Dr. Yusuf BENLİ

Şii-Sünnî İlişkileri Çerçevesinde Irak'ta Sadr Ailesi..... 285

VI. OTURUM GÜNÜMÜZ ORTADOĞU'SUNDA BİRTAKIM MEZHEP HAREKETLERİ

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

"Şii Uyanış" Tezi ve Geleceği Tartışmaları ile İlgili Değerlendirmeler..... 315

Dr. Aytekin ŞENZEBEK

Suriye'de Nusayrî-Dürzî-İsmailî İlişkileri..... 357

Yrd. Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU

Suriye'de Mezhep Hareketlerinin Güncel Siyaset Üzerindeki Etkileri..... 375

EKLER

Doç. Dr. Mehmet ÜMİT

Yemen'de Bir Hafta..... 395

Fotoğraf Seçkisi..... 409

TAKDİM

Her geçen gün şiddetini artırarak devam eden mezhep çatışmalarının, Müslümanların geleceği açısından ne derece önemli olduğu bugün daha iyi anlaşılmaktadır. Genelde mezhep, özelde ise Sünnî-Şîî çatışmalarının engellenerek İslâm dünyasının topyekûn kurtuluşu ermesi için yapılması gereken faaliyetlerin başında, meselenin değişik boyutlarıyla ele alınıp tartışıldığı bilimsel toplantılar gelmektedir. Gerek dış müdahaleler, gerekse içeriden kaynaklanan etkiler sonucu oluşan mezhep olayların temelinde yatan esas unsurlar, ancak bilimsel çalışmalar sayesinde aydınlığa kavuşabilecektir. Aksi takdirde Müslümanların sürekli aynı sorunlarla karşılaşp, ne olduğunu anlayamadan bilinçsiz bir şekilde birbirlerini boğazlamaya devam edeceği gün gibi ortadadır.

Çorum Belediyesi'nin desteğiyle 27-29 Eylül 2013'te düzenlediğimiz "Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîî-Sünnî ilişkileri" sempozyumu, meseleleri ele alış tarzı ve olaylara yaklaşım biçimi de dikkate alındığında, Türkiye'de, hatta tüm İslâm dünyasında eksikliği hissedilen çok önemli bir projedir. Sempozyumda ele alınan konular ve katılımcı bilim insanları, tertip heyeti tarafından seçilerek uzun süreli bir hazırlık aşaması sonucunda oluşturulmuştur.

Sempozyum oturumları ve tebliğ başlıkları, birbirini tamamlayan konulardan seçilmiş olup meseleyi çok boyutlu bir şekilde yansıtabilecek tarzda belirlenmiştir. Konular kronolojik sıraya uygun bir şekilde ele alınmış ve ilk olarak Şîî-Sünnî ilişkilerinin tarihi arka planı üzerinde durulmuştur. Ardından meselenin teolojik zemininin ele alındığı ikinci oturuma geçilmiş ve bu çerçevede Şîî-Sünnî ilişkilerinde belirleyici olan etkenler enine boyuna tartışılmıştır. Tarihsel süreç bu şekilde genişçe ele alındıktan sonra, üçüncü oturumda meselenin yakın tarihle ilgili bağlantısı oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede İran Devrimi başta olmak üzere günümüz mezhep ilişkilerine ışık tutacak bazı çok önemli olaylar değerlendirilmiştir. Sempozyumun ağırlık kısmını oluşturan günümüzle ilgili bölümlere gelindiğinde ise ilk olarak Ortadoğu'nun mezhep haritası masaya yatırılmış, sonra da özellikle Körfez Krizi gibi olayların, başta Sünnilik ve Şîilik meseleleri olmak üzere Ortadoğu'da yol açtığı etkiler üzerinde durulmuştur. Yine bu çerçevede günümüz Ortadoğu'sunda etkin olan belli başlı mezhep hareketleri ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Buraya kadar ifade etmeye çalıştıklarımızdan da anlaşılacağı gibi bu sempozyum, günümüz İslâm dünyasının önemli sorunlarından biri olan, hatta

belki de en önemlisi diyebileceğimiz mezhep çatışmaları üzerinde yoğunlaşarak çok önemli bir çalışmaya aracılık etmiştir. Böyle önemli bir projeye ev sahipliği yaparak kapsamlı bir bilimsel faaliyetin gerçekleşmesine katkı sağlayan, başta başkanımız Muzaffer KÜLCÜ olmak üzere Çorum Belediyesi'ne, sunumları ve katılımlarıyla büyük özveride bulunan değerli bilim insanlarına **teşekkür ediyoruz.**

Sempozyum Tertip Heyeti

"Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri Sempozyumu" Açış Konuşması

Doç. Dr. Cemil HAKYEMEZ

Tarih boyunca Müslümanlar arasında yaşanan en önemli farklılaşma, Şia adı altında meydana gelen mezhebî oluşumdur. Başlangıçta sadece bir kabile kavgası olarak değerlendirilebilecek bir konunun, zaman içerisinde itikadî bir hüviyete bürünerek imamet temelli bir inanç farklılığına dönüşmesi, söz konusu büyük İslâm mezhebinin teşekkülüne yol açmıştır.

Şia'nın, içerisinde barındırdığı alt kollarıyla birlikte ayrı bir mezhep olarak ortaya çıkması, bu fırka mensuplarını, bir nevi Müslüman toplumların muhalefet hareketi konumuna getirmiştir. Geri kalan Müslümanlar ise Sünnilik adı altında bir araya gelmişlerdir. Bu şekilde Şiilik ve Sünnilik olarak iki ana bünyeye bölünen Müslümanlar, asırlarca kendilerini meşgul edecek bir mezhep kavgasının içine girmiş oldular.

Şii-Sünnî kutuplaşması, aslında mantıkî bir temeli olmamasına rağmen, her iki kesimin de aralarındaki problemleri bir türlü çözmemesi yüzünden kronik hale gelmiş bir meseledir. Hatta bu sorun belli bir dönem o kadar vahim noktaya ulaşmıştır ki, Şiilik ve Sünnilik isimlerinin yan yana kullanılmasının zihinlerde oluşturduğu çağrışım, ancak bir çatışmayı andırır hale gelmiştir.

Müslümanlar arasındaki iç barışın sağlanması, öncelikli olarak Şiilik ve Sünniliğin ne olduklarının bilimsel yollarla ortaya konması ve tarih boyunca oluşmuş yanlış mezhep algılarının değiştirilmesiyle mümkün olacaktır. Bu doğrultuda yapılacak her çalışma, bu yöndeki gelişmeye katkı sağlayacaktır.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de mezhepler, İslâm dünyasının fay hatları olmaya devam etmektedir. Irak ve Suriye örneklerinde görüldüğü üzere, İslâm dünyasıyla ilgili dışarıdan yapılan politik müdahalelere en açık, manipüle edilmeye en müsait zemin, mezheplerdir. Çoğunluğu oluşturan Sünnilik ile yine Müslümanların önemli bir kısmının mensup olduğu Şiilik ve bunların kendi aralarındaki ilişkileri bu çerçevede en dikkat çeken konular olmaktadır. Hatta Ortadoğu coğrafyasında meydana gelen her olayın bir şekilde mezhep farklılıklarıyla ilişkilendirildiğini söylemek hiç de abartı sayılmayacaktır.

Değerli misafirlerimiz,

Biz, son zamanlara kadar kendi iç problemlerimizi daha ziyade Batılı bilim insanlarının çalışmaları aracılığıyla öğrenip anlamaya çalıştık. Özellikle bu günlerde Ortadoğu'da meydana gelen çatışmaların analiz edilmesinde de gö-

rüldüğü üzere, olaylar daha ziyade yabancı akademisyen, gazeteci ve istihbarat elemanlarının vermiş olduğu bilgilerden yola çıkılarak tahlil edilmektedir. Söz konusu bilgiler de ya taraflı olmakta, ya da doğruluğundan emin olamadığımız yorumları içermektedir. Söz konusu akademik çalışmaların önemli bir kısmı ise daha ziyade indirgemeci bir yaklaşım sergilemekte, hatta zaman zaman da **kendi belirledikleri sonuçlara ulaşmamıza neden** olmaktadır. Bu çıkmazdan kurtulmanın en kalıcı yolu, bu alanda var olan birikimlerimizi bir araya getirerek eksiklerimizi ortaya koymak ve bu şekilde yeni araştırmaların önünü açmaktır. İşte kendi ülkemizde çalışmalarına devam eden akademisyenlerimizle yaptığımız bu sempozyum sayesinde daha özgün ve yararlı bilimsel faaliyetlerin önünü açma gayreti içerisinde olacağız. Yine bu çerçevede, başta Ortadoğu olmak üzere tüm İslâm dünyasının içerisinde bulunmuş olduğu son derece hassas sürecin daha sağlıklı bir şekilde aşılmasına katkı sağlayacağımızı düşünüyoruz.

Şu an açılışını yaptığımız Şii-Sünni ilişkileri sempozyumu, aynı zamanda ülkemizdeki üniversitelerde görev yapan ve aynı zamanda **İslâm Mezhepleri Tarihi** alanında çalışan tüm akademisyenlerin bir araya gelip tartıştığı bir koordinasyon toplantısıdır. Tamamen bilimsel kaygılarla ve bilimsel çerçevede düşündüğümüz böyle bir organizasyonun ülkemizde hatta tüm İslâm dünyasında bugüne kadar yapılmamış olması da, bu toplantıların önemini bir kat daha artırmaktadır.

Değerli konuklarımız,

Sözlerime son vermeden önce, birçok kültürel, sosyal projede olduğu gibi bilimsel çalışmalarda da büyük katkılar sağlayan, bu sempozyumun gerçekleştirilmesinde desteklerini esirgemeyen Sayın Belediye Başkanımız Muzaffer Külcü'ye teşekkür ediyorum.

Ayrıca şu ana kadar yaptığımız organizasyonlarda bizlerden desteğini esirgemeyen rektörümüz başta olmak üzere tüm Hitit Üniversitesi personeline, İlahiyat Fakültesi Dekanı ve personeline, Çorum Belediyesi kültür müdürü ve çalışanlarına, sempozyum düzenleme kurulu arkadaşlarıma, tebliğleri veya fikirleriyle sempozyuma katkı sağlayan değerli hocalarımız Prof. Dr. E. Ruhi FİĞLALİ ve Prof. Dr. Hasan ONAT başta olmak üzere tüm hocalarımıza, son olarak da davetimize icabet edip buraya bizleri dinlemeye gelen değerli konuklarımıza teşekkür ediyor, saygılarımı sunuyorum.

Doç. Dr. Cemil HAKYEMEZ

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslâm Mezhepleri Tarihi ABD Başkanı

27 Eylül 2013, Çorum

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ

Sayın Valim, Sayın Belediye Başkanım, Sayın Rektörüm, Saygıdeğer Dekanlar, Çok Değerli Akademisyenler, Basınımızın Güzide Temsilcileri, Hanımefendiler, Beyefendiler,

Sözlerime Başlarken hepinizi en derin sevgi ve saygılarımla selamlıyorum. IV. İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Koordinasyon toplantısına ve bu vesileyle tertip ettiğimiz "Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri Sempozyumu"na hepiniz hoş geldiniz.

Değerli Konuklar,

Çorum İlahiyat Fakültesi 1993 yılında Bakanlar Kurulu Kararıyla kurulmuş 21 yaşında genç bir fakültedir. Fakültenin kuruluşunda ve bugünlere gelmesinde hiç kuşkusuz çok sayıda insanın emeği bulunmaktadır. 1998 yılında ilk mezunlarını veren Fakülte, aradan geçen süre zarfında nice öğrenci mezun etti ve mezunlarının çeşitli kademelerde görev almalarına ve ülkelerine hizmet etmelerine imkân sağladı. Fakülte bu süre zarfında çok sayıda akademisyen yetiştirdi ve bunların birçoğunu ülkemizin muhtelif İlahiyat Fakültelerine ihraç etti. Hâlihazırda fakültede ikisi Irak ve biri Suriye uyruklu olmak üzere 60 akademisyen görev yapmaktadır. Bir düzine araştırma görevlisi Fakülte adına Avrupa ve Ortadoğu ülkelerinde lisansüstü eğitim öğretim görmektedir.

Özelde Çorum ve civar illerine, genelde ülkemizin eğitim ve kültür hayatına önemli katkıları olan İlahiyat Fakültesi, bugüne kadar onlarca ulusal ve uluslararası sempozyuma ve bilimsel etkinliğe imza attı. Örneğin geçen yıl önce Din Eğitimi Anabilim Dalı akademisyenlerini, ardından da Tefsir Anabilim Dalı akademisyenlerini koordinasyon toplantıları ve ulusal sempozyum çerçevesinde ilimizde ağırladık. Tefsir koordinasyon toplantısı çerçevesinde "Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi" başlıklı ulusal ölçekli bir sempozyum gerçekleştirdik. Bu sempozyumda sunulan bildiriler, bildiri kitabında yayımlandı ve ilim camiasının hizmetine sunuldu. 2013 yılı Haziran ayında da Din Psikolojisi Anabilim Dalı akademisyenlerini ilimizde ağırladık. Şimdi de siz değerli güzide İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı akademisyenlerini ilimizde ağırlamanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bundan yaklaşık bir ay sonra 01-03 Kasım 2013 tarihleri arasında da inşallah, Üniversitemiz ve Çorum Belediyesinin işbirliği ile Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu icra edeceğiz.

Saygıdeğer Katılımcılar,

Hepimizin de gözlemlediği üzere, son yıllarda ülkemiz İlahiyat Fakülteleri, anabilim dalları koordinasyon toplantılarını daha verimli hale getirmek için,

bu toplantıları aynı zamanda bir sempozyum eşliğinde icra etmeye başladı. Biz de bu uygulamayı örnek alarak İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı akademisyenlerini yıllık koordinasyon toplantısı çerçevesinde burada ağırlamayı planlarken, bu kadar seçkin ve güzide bilim insanının bilgi birikimlerinden gerek şehir ve gerekse ülkemiz adına azami ölçüde yararlanabilme ve İslâm dünyasının yüz yüze olduğu güncel sorunları tartışma düşüncesiyle, bu toplantının da bir sempozyum şeklinde gerçekleştirilmesini düşündük. Bu doğrultuda "Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri" sempozyumu yapmaya karar verdik ve bugün bu niyetimizin gerçekleşmiş olmasının mutluluğunu yaşıyoruz.

Bilindiği gibi İslâm düşünce tarihinde itikadi ve ameli bakımdan çok sayıda mezhep teşekkül etmiş, bunların birçoğu artık tarihe karışmış ve mensubu bulunmayan ekoller haline gelmiş bulunmaktadır. Ancak hepimizin bildiği üzere kökleri oldukça eskilere dayanan ve tarih boyunca varlığını ve etkinliğini sürdüren, halen de etkin olan itikadi mezheplerden birisi hiç kuşkusuz Şiiliktir. İslâm tarihi boyunca 70 küsur olduğu ifade edilen çeşitli fırkalar arasında temelde en etkili ve kalıcı olanlarının, ana omurgayı teşkil eden Ehl-i Sünnet ile imamet esaslı düşünceyi savunan Şiilik olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. İşte bu sempozyumda günümüzde sıcak bir gündem maddesi olmayı sürdüren Ehl-i Sünnet-Şia ilişkilerini, tarihî ve güncel boyutlarıyla kısacası bütün yönleriyle ele alarak tartışmaya çalışacağız.

Değerli Katılımcılar,

Kur'an-ı Kerim, Müslümanları tek bir ümmet olarak nitelendirir. Hz. Peygamber de inananları, biri rahatsız olduğunda bütün azaların rahatsız olacağı bir vücuda benzetir. Cenab-ı Hak, tüm müminlere topluca Allah'ın ipine sınıksı sarılmalarını, ayrılık ve tefrikaya düşmemelerini emreder. Müslümanlar arasında meydana gelecek anlaşmazlık ve çekişmelerin, adalet ve hakkaniyet ölçüleri içerisinde çözümlenmesini ister. Yüce Allah Hucurat suresinde "*Müminlerden iki grup birbiriyle kavga ederlerse aralarını düzeltiniz.*" (Hucurat, 9) diye buyurur. Başka bir ayet-i kerimde de "*Sulh hayırlıdır.*" diye buyurur. Dolayısıyla İslâm'da esas olan barış ve kardeşlik, huzur ve esenliktir. Bu nedenle müminler arasında barış ve huzuru korumaya çalışmak, kavga ve çatışmadan uzak durmak ve birbirimizin farklılıklarına saygı duymak temel kıstaslarımız olmalıdır. Dinimiz, dargın olan iki Müslümanı barıştırmak ve aralarını bulmak için gerekirse yalan söylemeye bile cevaz vermiştir. Buna göre biz müminlere düşen birincil görev, etnik kökeni ve mezhebi ne olursa olsun Müslümanlar arasında fitne ateşini yakmak veya körüklemek değil; öncelikle yangın çıkarmamak, çıkarmaya çalışanlara engel olmak, çıkarsa da elimizden geldiğince ve dilimizin döndüğünce ateşi söndürmeye gayret etmektir. Zira Kur'an'ın ifadesiyle bir cana kıymak bütün âleme kıymak, bir canı diriltmek de bütün insanlığı diriltmek demektir. (Maide, 32)

Saygıdeğer Dinleyiciler,

Bizler “*Bilgi/hikmet müminin yitîğidir, nereden bulursa onu alır*” diye buyurmuş bir nebinin ümmetiyiz. Keza bizim peygamberimiz “*Bir müçtehit içtihat eder de isabet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir alır*” diye buyurmuştur. Dolayısıyla din ve İlahiyat alanında üretilen bilgiler; entelektüel çabanın, ilmi araştırma ve incelemelerin neticesinde varılan sonuçlar, bizim için değerlidir. Hepimiz hata yapabilir veya yanılabiliriz. Önemli olan hata yapmamak veya yanılmamak değil, hata ve yanlıştan dönme erdemini gösterebilmektir. Ehl-i Sünnet geleneğinde, Hz. Peygamber dışında hiç kimsenin masum olmadığı kabul edilir. Bunun manası Hz. Peygamber dışında herkesin hata ve yanlış yapabileceği, yanılabilen gerçeğidir.

Bilindiği üzere sempozyumlar bir tür bilgi şölenleridir. Sempozyumlarda ihtisas sahibi uzmanlar bir araya gelir, görüşlerini birbirleriyle paylaşır, karşılıklı fikir alışverişinde bulunur, ürettikleri bilginin sağlamasını yaparlar. Eskiler “Barika-i hakikat müsademe-i efkârdan doğar” demişlerdir. Buna göre hakikat kıvılcımı, fikirlerin yarışından, rekabetinden ve yerine göre mücadelesinden doğar. Dolayısıyla burada duyacaklarınız bildiklerimize aykırı olabilir, bazı ezberlerimizi bozabilir; dahası zihin konforunuzu rahatsız edebilir, ya da hoşumuza gitmeyebilir. Ancak bu, düşünce ve ifade özgürlüğüne saygı duymamıza mani olmamalıdır. Çünkü müminler birer arı gibi olmalıdır, bütün çiçekleri dolaşıp bal yapabileceği özütleri aramalıdır. Furkan suresinde inanan insanların hayat yolculuğunda olgun ve vakur bir şekilde yürüdükleri, cahil cühelanın sataşmaları karşısında “*Allah selametlik versin*” (Furkan, 63) diyerek yollarına devam ettikleri vurgulanır. Yine Kur’an-ı Kerimde Cenab-ı Hak, müminler için “*Onlar bütün sözleri duyar, ama en güzeline uyarlar*” (Zümer, 18) diye buyurmuştur. Kelamların en güzeli de Allah’ın kelimasıdır. Nitelim her hafta irad edilen Cuma hutbeleri, “*ela inne ehssene kelam...*” cümleleriyle bitirilir. Yani dikkat edin kelamların en güzeli, melik, aziz ve allâm olan Allah’ın kelimasıdır.

Sempozyumların en güzel yanı ortak aklın ürünü olması, buralarda üretilen bilgilerin, bildirilerin tartışıldıktan ve geliştirildikten sonra basılarak ilgilenenlerin hizmetine sunulmasıdır. Zira söz uçar, yazı kalır. Bizler de inşallah bu etkinlikte sunularak sağlaması yapılan ve daha sonra yeniden gözden geçirilerek son şekli verilip basım aşmasına gelecek bildirilerin basımını gerçekleştirerek ilgi duyanların hizmetine sunacağız.

Bütün bu mülâhaza ve değerlendirmeler çerçevesinde bu organizasyonun gerçekleşmesinde büyük emeği olan Fakültemiz İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı Başkanı Doç Dr. Cemil Hakyemez’e teşekkür ediyorum. Yine her türlü bilimsel etkinliğimizi destekleyen ve bizi teşvik eden Hitit Üniversitesi Rektörlüğüne müteşekkirim. Bilhassa Çorum Belediyesine, özellikle bu güne kadar

hiçbir bilimsel etkinlik teklifimize hayır demeyen ve bizlere destek ve yardımlarını esirgemeyen Çorum Belediye Başkanı Muzaffer Külcü Bey'e, onun şahsında tüm Çorum Belediyesi yetkililerine ne kadar teşekkür etsem azdır. Ayrıca ülkemizin uzak ve yakın bütün illerinden buraya kadar teşrif ederek bilimsel birikimlerini bizimle paylaşacak olan tüm İlahiyat Fakülteleri İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı akademisyenlerine müteşekkirim. Keza saygıdeğer hocamız, eski Muğla Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlı'ya, Çorum İlahiyat Fakültesi'nin bugünlere gelmesinde büyük emeği bulunan eski İlahiyat Fakültesi Dekanımız Prof. Dr. Hasan Onat'a huzurlarınızda yürekten teşekkür ediyorum. Son olarak bu salonu dolduran tüm katılımcılara ve dinleyicilere canı gönülden teşekkür ediyor, etkinliği verimli ve başarılı geçmesini diliyor, hepinize saygılar sunuyorum.

Prof. Dr. Mesut Okumuş
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı
27 Eylül 2013 Anitta Otel Saat: 10.00

Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ

Muhtemelen ülkemizin şu anda en kıdemli mezhepler tarihi hocası olduğum için, bilgi şölenimizin değerli yöneticileri, toplantının açış konuşmasını bendenizin yapmasını istediler. Bu nazik ve vefakâr tavır ve tutumları için kendilerine hassaten teşekkür ederim.

Böylece bendenize, hem bu toplantıyı fikirleriyle fevkalâde kıymetli kılacaklarına inandığım ve her biriyle iftihar ettiğim sevgili talebelerimi, meslektaşlarımı bir kere daha görebilmek, hem de böylesine önemli bir konunun görüşüleceği bir toplantının açış konuşmasını yapma şerefini ve iftiharını sizlerle paylaşabilmek fırsatını bahşettiler.

Sayın Konuklar,

İki gün boyunca, burada, Müslüman toplumların, bölgedeki devletlerin, hattâ dünyanın gidişatını etkileyebilecek bir "ilişki", bir "statü" sorununu, mezhepler tarihçiliğinin ve tarihçilerinin hassas bakış açıları ışığında tartışacağız.

Bendeniz kısa olacağını tahmin ve arzu ettiğim bu açış konuşmama, öncelikle bilgi şölenimizin başlığına göz atarak başlamak istiyorum:

Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri

Görülüyor ki toplantımızın nirengi noktası, Ortadoğu'nun Geleceği.

Ortadoğu, adı İngilizler tarafından konmuş ve aslında İslâm dünyasının tam orta noktası sayılabilecek ve büyük dinlerin, kültür ve medeniyetlerin beşiği olan bir bölgedir.

Bazı çevrelerce insanlığın, Nuh tufanından sonra diğer kıtalara bu bölgeden yayılmış olduğuna inanılmaktadır. Büyük dinlerden Yahudilik ve Hristiyanlık da Ortadoğu'nun merkezinde doğmuştur. Bölgenin tam ortası sayılabilecek kısmı ise, İslâm'ın doğum yeri olma şerefini taşımaktadır.

Ortadoğu, bu büyük dinlerden önce de Mandeian, Sümer, Akad, Asur, Bâbil, Himyer, Nabat gibi kültür ve medeniyetlere de ev sahipliği etmiştir.

Dünya haritasında en geniş yarımada olarak gözüken ve Asya'nın Güney Batısına isabet eden bu bölge, Kuzey'de genel olarak Batılıların "*Fertile Crescent*" dedikleri "Münbit Hilâl" adıyla meşhur Mezopotamya, Suriye, Filistin ve bunlara bitişik çöllerle, Doğu ve Güney'de Basra Körfezi ve Hint Okyanusu, Batı'da ise Kızıldeniz'le çevrilidir. Güneybatı'daki Yemen bölgesi, ziraata ve nispeten yerleşik medeniyetlerin gelişmesine imkân vermiş sulak ve dağlık

bir bölgedir. Geri kalan yerler ise, arada bir rastlanan vahalar ile susuz step-ler ve çöllerden ibarettir.

Bugün ise o susuz çöllerde hem su hem de petrol kuyularını yan yana görmek mümkün. Bu sebepten de, Ortadoğu dün de bugün de hemen hemen her inanıştan insanın şu ya da bu biçimde ilgilendiği, hatta vazgeçemediği bir coğrafyadır. Özellikle bu coğrafyada doğan Yahudilik ve Hristiyanlığa mensup olanlar ise farklı beklentiler ve hesaplar içindedirler.

Ama biz şimdi, Müslümanlar olarak Ortadoğu'nun, bir bakıma İslâm'ın doğum yerinin geleceğini, gerçekten **varoluşsal/existential** anlamda etkilime ihtimali bulunan bir olguyu, İslâm düşüncesinin iki büyük mezhebinin münasebetlerini, yani Şii-Sünnî dünyanın ilişkilerini ele alacağız. Elbette programda da çok isabetli bir biçimde görüldüğü gibi, Şiilikten doğmuş Nusayrılık, Dürzilik, Zeydilik, İsmâililik ve benzeri mezhepleri ve oluşumları da unutmadan...

Bilindiği üzere İslâm, Arapça **silm** kökünden gelen bir isimdir ve **"teslim olma; gönülden boyun eğme; itâat etme; bağlanma"** anlamlarına gelir. Bir diğer anlamı da **"barış"** ve **"esenlik"**tir. Bu da bir kimsenin gerek maddî gerek manevî ve ruhî anlamda barışa ve esenliğe ulaşabilmesinin, ancak Allah'a gönülden teslim olması ve bağlanması ile mümkün olabileceğini ifade eder.

Gönülden inanarak yaşanan böyle bir hayat, insanın kalbine huzur, esenlik ve barışı getirir ve böylece, geniş anlamda, toplumda ve evrende huzur ve barış sağlanmış olur.

Esasen **"İslâm"** kelimesinin **"esleme"** şeklinde fiil olarak kullanılması halinde, **"o kendini teslim etti"** veya **"o huzur ve barışa erdi"** anlamları kastedilmiş ve neticede de Müslüman olan kişinin Allah ve diğer insanlarla barış halinde olduğu ifade edilmiş olur. **"...Kendini bütünüyle Allah'a teslim eden (esleme) ve başkalarına da iyilik eden kimse, ecrini Rabbinden alacaktır. Artık onlara korku yoktur ve üzülmeceklerdir de."** (Bakara, 2/112) âyeti, bunun çok açık örneğidir.

İşte **Kitâb-ı Mübîn**'in tebliğ ve ta'lîm ettiği **"Din"**, yani **"İslâm"** budur; özü itibarıyla **"barış"**, **"esenlik"** ve **"teslimiyet"**ten ibaret bir dindir.

Milâdî 610 yılında Mekke'de Hz. Muhammed (s.a.s.)'e indirilen ilk âyetle başlayan bu "esenlik", "teslimiyet" ve "barış" hayatı, yani **"İslâm"**, Medîne'de "son" ve "ekmel" din hüviyetini kazanarak mutlak bir uyanışın, insanlığın muhtaç olduğu kurtuluşun, huzur ve saadetin bitip-tükenmeyecek kaynağı olduğunu cümle âleme ilân eylemiştir.

Kaynaklar bize, en azından Hz. Peygamber zamanının, **Kitâb** ve **Sünnet**'in onun ilâhî-beşerî dirayeti ile ikame edildiği, **"gececi gündüze benzeyen bembeyaz nurlu ufukların"** hâkim olduğu bir devir olduğunu bildirir.

Ancak Hz. Peygamber'in vefatından çok kısa sayılabilecek bir süre sonra ortaya çıkan olaylar, insanların bu dini, Hz. Peygamber'in tebliğ ve telkîn ettiği ve yakın dostlarının, önde gelen sahâbenin benimseyip yaşadığı gibi "algılamadığını" göstermektedir. Demek ki o zaman da bugün de, İslâm'ın ve Kur'an'ın okunmasında, algılanmasında, anlaşılmasında ve yaşanmasında ciddi sorunlar var!...

Öyle ki, bugün artık İslâm dünyasının insanları da yöneticileri de onun "barış", "esenlik", "huzur ve sükûn" emreden hayatı yerine kavgacı, kaba, hoyrat ve ürkütücü bir ucûbeyi (hâşâ!) "işte gerçek İslâm" diye pazarlamakta; cehaletlerini "dindarlık", çıkarlarını, saldırganlıklarını ve vahşî cinayetlerini de "cihad-ı fî sebilillah" olarak takdim etmektedirler.

Bugün hemen istisnasız her İslâm ülkesinde, ama galiba en yaygın olarak da Ortadoğu'da Müslümanların iktisâdî, içtimâî ve kültürel bütün mes'ele ve müesseseleri, fiilen veya dolaylı yoldan ya İslâm öncesi şirk zihniyetinin egemen olduğu alışkanlıkların yahut da mezhep ve cemaat taassubunun şekillendirdiği ve yönlendirdiği çirkin siyasetin ellerinde bulunmaktadır.

Bu öyle bir taassuptur ki, mensup olunan mezhep ya da cemaat "din" ile özdeşleştirilmiş, hatta bazı açılardan dinin bile önüne geçirilmiştir.

Nitekim geçen yıllar ve aylarda, gündemimizin ilk sıralarında yer alan Tunus'ta, Libya'da, Mısır'da, Suriye'de ve genelde Ortadoğu'da geçmişten gelen Şii, Nusayrî, Yezidî, İsmâîlî, Vehhabî, İbâdî, Zeydî, Sünnî mezheplerin yanında İhvân-ı Müslimin, Ahrâr-u's-Şam, Irak-Şam İslâm Devleti (İŞİD), Suriye İslâm Cephesi, Tevhid Tugayı, İslâm Tugayı, Fâruk Kit'ası, Suriye İslâmcı Özgürlük Cephesi, Hizbullah vb. nev-zuhur örgütler ile Nijerya'dan Yemen'e, Somali'den Suriye'ye kadar hemen hemen Müslüman memleketlerin hepsinde su içer gibi Müslüman kanı içen, insanları öldürmekle yetinmeyip kafalarını kesen, Mekkeli müşrik Hind'in Vahşî'nin şehit ettiği Hz. Hamza'nın yüreğini söküp yemesi gibi katlettiği Müslüman kardeşlerinin yüreklerini söküp yiyen canavarların oluşturduğu el-Kâide ve onun Suriye şubesi en-Nusra, Hizbullah ve benzeri ideolojik örgütler cirit atıyor.

Ne hazin ve ne cür'ettir ki, bu vahşet dolu cinayetler "Allahu Ekber" nidalarıyla başlıyor; vahşetin adı ve sıfatı da (hâşâ!) "cihâd-ı fî sebilillah" oluyor.

İşte yirminci ve yirmi birinci yüzyılın başımıza ördüğü devasız dert ya da püsküllü belâ budur.

Oysa Sayın Cemil Hakyemez'in, daha 6 Mart 2013 tarihinde bu toplantıya ait ilk çağrı metninin altına isabetle yerleştirdiği "Dinin anlaşılma biçimleri olan mezhepler, bizim tadımız, tuzumuz, rengimiz, çeşitliliğimiz ve yaşamımıza anlam katan en değerli hazinelerimizdir" şeklindeki güzel sözün doğru-

luğuna ve haklılığına rağmen, bugün gelinen nokta, ne yazık ki tam anlamıyla bir hüsrandır; hacâlet-âver/utanç verici bir haldir.

Şu husus çok açık ve kesin olarak bilinmeli ve inanılmalıdır ki, İslâm düşünce hayatında vücut bulmuş ve dinin, yani İslâmiyet'in anlaşılma, algılanma ve yaşama biçimlerini yansıtan mezhepleri ve bunlara bağlı dinî akımların dünlerini ve bugünlerini bütün yönleriyle her açıdan tanımadıkça günümüzün din anlayışını, din hayatının meselelerini ve en önemlisi de siyasî ve toplumsal olay ve olguları kavrayabilmek ve geçerli çözümler üretebilmek hemen hemen değil, tamamen imkânsızdır. Hiç mi hiç mümkün değildir.

Ancak ne garip ve ne acâibdir ki, başını kuma gömmüş bir basiretsiz YÖK ve YÖK'ün *Kur'an-ı Kerim*'in temel mesajını kavrayamamış ve kavramaktan da âciz echel-i cühelâ şürekâsı bu mesajın farkında olmak şöyle dursun, İslâm'ın anlaşılması ve bu dine inananların da cehaletle beslenmesine zemin oluşturacak bir karar almak gibi bir saçmalık ve yanlışlığı işleyebilmektedir. Umarız ki, işledikleri korkunç yanlışlık ve hacâletin farkına varır da, hatadan rücû ederler.

Ülkemizin burada bulunan ya da bulunamayan İslâm mezhepleri tarihçeleri, gerçek anlamıyla akl-ı selîm sâhibi hem ilâhiyat mütehassısları ve hem de ilâhiyat talebeleridirler. Çünkü onlar, Suriye olayları ve doğurduğu sorunlar daha ortada yokken, böyle bir toplantı düzenlenmesinin, konunun meslektaşlarımız tarafından açıkça tartışılmasının, bilimsel açıdan ortaya konmasının, hem doğru bilgilere ulaşma, hem de belki çözüme yararlı olma açısından insanî ve ilmî bir mecburiyet olduğunun idraki ile hareket etmişlerdir.

Esasen bu anlayış ve tutum, Türkiye'mizde İslâm Mezhepleri tarihi alanına mensup her bir öğretim elemanı tarafından ilmî ve ahlakî bir sorumluluk olarak görülmekte ve kabul edilmektedir; çünkü onlar, sadece memleketimizde değil, bütün İslâm âleminde *Kur'an*'ın ve *İslâm*'ın bütün sadelik ve safiyeti ile algılanması, anlaşılması ve yaşanması, dolayısıyla onun tıpkı teşekkül dönemlerdeki gibi birleştirici, yapıcı, yaratıcı, üretici ve evrene egemen bir din haline gelmesi ümit ve heyecanını hiç kaybetmemiş ve kaybetmeyecek gerçek anlamda inanmış hak ve hakikat talebeleridirler.

Nitekim bugün burada, bu iki günlük süre zarfında, Ortadoğu coğrafyasında yer alan fikir ve düşüncelerin egemen mümessilleri olan iki büyük mezhep, Şii'lik ve Sünnilik arasındaki ilişkilerin seyri, tarihi evveliyatı ve günümüzün meseleleri İslâm mezhepleri tarihinin nesnel ölçüleri ile görölüp gösterilmeye çalışılacaktır.

Kaldı ki, İslâm dünyasında mezheplerin savundukları her fikrin ve görüşün, mutlaka bilinmesi ve varsa, İslâm düşüncesine olan katkısının değerlendirilmesi, süreklilik içindeki değişim ve gelişim için mutlak şarttır.

Eğer İslâm düşüncesinin bugünkü kısır döngüsü, düşünen, soran ve sorgulayan Müslümanı rahatsız ediyor, uykusunu kaçırıyorsa, bunun birinci sebebi cehalettir. Başka bir ifade ile din, neo-kapitalist liberal zihniyet tarafından ziyadesiyle görünür kılınmış olmasına rağmen, onun geniş kitlelerce özü itibarıyla bilinmemesinden ya da üzerinde düşünülmemesinden ve neticede bireysel sorumluluktan kaçarak bir "Efendi"nin ya da bir "Makam"ın himayesine sığınılmasından kaynaklanmaktadır. Böyle bir durumun varlığı, dini ve dinî değerleri, çok kolaylıkla siyasetin arenasına görüntü ve propaganda malzemesi olarak sunmak demektir.

O halde, aslında çok geç kalınmış olmakla beraber, "zararın neresinden dönülse kârdır" anlayışıyla, mezheplerin ve dindeki her türlü oluşumun, mutlaka bilinmesi ve didik didik edilmesi, yine mensup olunan dinin selâmeti açısından fevkalâde zarurîdir. Çünkü dinin, ilk devirlerdeki canlı ve aktif hüviyetine kavuşturulması, çağdaş ihtiyaçlara cevap verecek sağlam bilgi ve anlayışla mücehhez kılınması, yine dinin ve hitap ettiği kitlelerin zaruret duyduğu bir ihtiyaçtır.

Dinin birleştirici, huzur ve barış kaynağı olan aslî hüviyetine kavuşturulması, her şeyden önce dinin ana kaynaklarına gidilerek sağlanabilir.

Bu, hem bu konularla ilgili olanları, kaynakların henüz kabuklaştırılmamış özlere ile temasa geçirmek ve hem de yüzyıllar boyu tarihi, içtimai ve bilhassa siyasî olayların din ilimlerinde yaptığı değişme ve gelişmeleri veya gerilemeleri göstermek bakımından yapılması icap eden bir iştir.

Öte yandan bu neviden çalışmalar, muhtelif mezhep ve fırkalar halinde zümreleşmiş toplulukların aslî hüviyetlerini hem tanımak hem de kendilerine tanıtmak bakımından fevkalâde faydalıdır; çünkü herhangi bir fırkaya mensup bir kimsenin, ne kadar tarafsız ve ilmî zihniyete sahip olmaya çalışsa da, başka bir fırkayı, o firkanın kendini gördüğü şekilde göstermesi, hattâ görüşlerini olduğu gibi aktarabilmesi mümkün değildir.

Bu sebepten bilhassa siyasî ve itikadî mezhep ve fırkaları, sadece kendi eserlerinden tanımak ve öğrenmekle yetinmemek; onları imkânlar ölçüsünde ulusal ya da uluslararası toplantılarda masaya yatırıp çok iyi incelemek, İslâm düşüncesinin sağlam ve güçlü bir biçimde yeniden ayağa kaldırılması ve dinin birleştirici ve yaratıcı hüviyetinin ihyası için elzemdir.

Bugün bu bilgi şölenine katılan çok değerli bilim adamlarının birçoğunun hocası, danışmanı ve Türkiye'de mezhepler tarihi alanının en kıdemli hocası olarak, böylesine önemli bir konuyu gündeme getiren Çorum Belediyesi ile Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi yetkililerini hassaten tebrik ediyorum.

Çünkü bu meselenin bir ilmî platformda, kapalı kapılar ardında değil, kamuoyunun önünde tartışılması, ilim adamları kadar ve hattâ onlardan çok

daha fazla ve önemli olarak ülkemiz ve askerî-sivil bütün idarecileri ve ilgililer açısından hakikaten çok gereklidir.

Hâsılı, bizleri bir araya toplayarak, gerçekten çok önemli bir konunun, siyasetin çıkar hesapları dışında, dar ve yanlı bakış açısının üstünde ve ötesinde asli vasıflarıyla tanınmasına, bu hususlarda gerekli çözüm önerilerine zemin hazırlanmasına ve en önemlisi belki de "uyuyan güzellerin" uyandırılmalarına vesile olacakları için;

- Çorum Belediyesi Başkanlığına,
- Hitit Üniversitesi Rektörlüğüne,
- İlahiyat Fakültesi Dekanlığına ve
- Sempozyumun yürütücüsü Sayın Doç. Dr. Cemil Hakyemez'e, şahsım ve bu konuların uzmanı olan değerli akademisyen arkadaşlarım/meslektaşlarım adına, tebrik ve şükranlarımızı sunuyor; hepinizi derin saygı ve sevgilerimizle selamlıyorum.

Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ

Çorum. 27 Eylül 2013

1. Oturum
Şiî-Sünnî İlişkilerinin
Tarihî Arka Planı

İRAN COĞRAFYASININ ŞİLEŞME SÜRECİ

-İLK DÖNEM, EMEVİLER, ABBASİLER-

Fatih TOPALOĞLU**

Giriş

Farşlıların¹ İslâm gelmezden önce de Araplarla çeşitli şekillerde ilişkileri vardı² ve Fars malları, Arap Yarımadası'nda var olan ticaret sayesinde talep görüyordu. Farşlılar, Miladi 240'lı senelerde Irak'taki Hire şehri ve civarını ele geçirerek bir emirlik kurmuşlardı. Hire, Halid b. Velid tarafından fethedildiği 633 yılına kadar da Farşlıların elinde kaldı.

Belâzuri'nin naklettiğine göre Bahreyn, Hz. Peygamber zamanında Sasaniilere aitti. Temim Araplarından ve diğer bazı kabile mensuplarının birçoğu da Bahreyn'de yaşamaktaydı. Hz. Peygamber, 8/630 yılında oraya Ala b. Abdillâh b. İmad Hadrami'yi elçisi olarak gönderdi ve yazdığı mektupla onları İslâm'a davet etti. Böylece oradaki Araplar ve Farşlıların önemli bir kısmı Müslüman oldular. Ancak yine de Müslüman olmayıp eski dinleri üzere yaşamaya devam edenler de vardı ve Ala, Hz. Peygamber'in emri üzere bunlarla bir anlaşma yapmıştı.³ Aynı şekilde Zerdüştlük, bölgedeki Fars hâkimiyeti sırasında Yemen'e de girmişti. Yemenli kabilelerdeki karizmatik lider anlayışının,⁴ Farşlıların Yemen bölgesini egemenlikleri altında tuttukları dönemde Fars kültüründen etkilenerek ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Nitekim Farşlılar, Güney Arabistan Araplarına, hatta onlar vasıtasıyla diğer Araplara, kendi dinlerinden ve adetlerinden pek çok şeyi aktarmışlardır.⁵

Farşlıların İslâm'ı Kabul Süreci

Farşlıların İslâm ile tanışmaları ise Hz. Peygamber dönemine kadar geriye gitmektedir. Hz. Peygamber'in, Hicri 7. Senede, Hudeybiye antlaşmasından

* Tebliğin hazırlanmasında Doktora tezimizin ilgili başlığından yararlanılmıştır.

** Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İzmir.

1 İran coğrafyası ifadesi ile günümüzde İran İslâm Cumhuriyeti'nin merkezinde yer aldığı Horasan ve Maveraünnehir'den Irak coğrafyasına, Hazar Denizi'nden İran Körfezi'ne kadar olan kısımları içeren bölge kastedilmektedir. Taramalarda daha kolaylıkla ulaşılması açısından tebliğimizin başlığında ülkenin resmi ismi olan "İran" kelimesi kullanılmakla birlikte metin içerisinde İran/İranlılar yerine tarihi ve geleneksel ifadesiyle Fars/Farşlılar tabirleri tercih edilmiştir.

2 Hovannisian, Richard G.-Georges Sabagh, *Huzur-i İraniyan der Cihan-ı İslâm*, çev. Feridun Bedrehayi, Merkez-i Bazşinasi, Tehran 1381, s. 32 vd., 60.

3 Belâzuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), *Fütuhu'l-Buldan*, tah. Rıdvan Muhammed Rıdvan, Beyrut 1978, s. 89.

4 Detaylı bilgi için bkz. Ahmetoğlu, Şahin, "İslâm Mezhepleri Tarihi'nde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği", *Milel ve Nihal Dergisi*, VII/3, Eylül-Aralık 2010, s. 167-188.

5 Belâzuri, *Fütuhu'l-Buldan*, s. 114; Benli, Yusuf, *Fars-Şia İlişkisi(H. II. Asır)*, Nehir Yayıncılık, Malatya 2006, s. 24.

sonra Abdullah b. Huzâfe'yi, II. Hüsrev'e elçi olarak gönderip kendisini İslâm'a davet ettiği, fakat Hüsrev'in gönderilen mektubun okunmasına bile tahammül edemeyip mektubu yırtıp attığı, onun bu hareketi Peygamberimiz'e haber verilince, Resulullah'ın "*Allah da onun mülkünü parça parça etsin*" dediği rivayet edilmektedir.⁶ Hz. Peygamber'in meşhur sahabilerinden Selman-ı Farsî,⁷ Müslüman olan ilk Farşlı kabul edilmektedir.⁸

Fars coğrafyasının fethi, Hz. Ömer zamanında hız kazanmıştır. Onun devrinde Müslümanlar, dönemin büyük imparatorlukları olan Bizanslılar ve Sasanilerle savaşıyorlardı.⁹ Hz. Ömer'in de, Sasanilerin son hükümdarını, Kadisiye savaşı sırasında gönderdiği elçilerle İslâm'a davet ettiği, ancak onun bunu kabul etmediği rivayet edilmektedir.¹⁰ İslâm orduları, Sasanileri 15/636'da Kadisiye'de, 16/637 Celûla'da, 21/642'de Nihavend'de yenilgiye uğrattı. Son Sasanî hükümdarı III. Yezdigird, bu tarihten 31/651 yılına kadar resmen hükümdar olarak kaldıysa da peyderpey topraklarını Müslümanlara teslim ettikten sonra Fars'ın doğusuna çekildi ve 652'de Merv'de öldürüldü.¹¹

Fetihler sırasında Kazvin hariç diğer şehirlerde yaşayan halkın çoğu, İslâm'ı toplu bir şekilde kabul etmemişti. Ele geçirilen şehirler, ekonomik durumlarına göre bir defalık vergi ödüyor ve devamında yıllık belirli miktarda haraç vermek kaydıyla yerel hükümdarların idaresine bırakılıyordu. Mukran ile Kabil hariç Belh'e kadar bütün bölgeler Halife Osman devri (644-656) bitmeden önce Araplar tarafından fethedilmiştir. İslâm, fetihlerden yaklaşık iki asır sonra Fars'ın orta bölgeleri ve Horasan'da büyük ölçüde yayılmıştır. Merkezden uzak olan Fars, Kirman ve Azerbaycan gibi eyaletlerde ise Zerdüştiler, Arap hâkimiyetinde olmakla birlikte dini inançlarını yaşamaya ve korumaya devam ediyorlardı. Ancak Fars coğrafyasında yaşayan bu Zerdüştiler, 700'lü yıllarda Hindistan'a göç etmeye başlamışlardır.¹² Aynı şekilde bölgenin diğer bazı yerlerinde yaşayan Farşlıların eski dinlerinden Maniheizm ve Mazdekizm'in halk üzerindeki etkileri tamamen silinmemiş, halk bu zengin dini kültürü korumaya ve yaşatmaya devam etmiştir.¹³

6 Nemr, Abdulmunim, *eş-Şia el-Mehdi ed-Duruz Tarh ve Vesaik*, 1988, s. 58; Naskalı, Esko, "İran" -Tarih-, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, s. 395.

7 Selman, Fars'ın Ramahurmuz veya İsfahan şehrindeydi. Uzun bir ömür yaşamış ve Hz. Ömer devrinde veya Hz. Osman'ın hilafetinin ilk yıllarında vefat etmiştir. İbn Kuteybe, *el-Ma-arif*, tah. Servet Ukkase, Daru'l-Maarif, Dördüncü Baskı, Kahire trz., s. 270-271.

8 Mutahhari, Murtaza, *Hedemât-ı Motekâbil-i İslâm ve İran*, Tahran 1362/1984, I, s. 79.

9 Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr Ahmed (548/1153), *Müel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 36.

10 Belâzuri, *Fütuhu'l-Buldan*, s. 257-258; Makdisi, Ebu Nasr Mutahhar b. Tâhir (355/966), *el-Bed ve't-Tarih*, yy. Trz?, V, s. 171-172.

11 Naskalı, "İran" -Tarih-, *DİA*, XXII, s. 395; Ghirshman, Roman, *Tarih-i İran ez Âgâz ta İslâm*, çev. Muhammed Muin, Dünya-yı Ketab Yayınları, bsk. 4, Tahran, 1384/2005, s. 400.

12 Kramers, J. H., "İran" -Tarih ve Etnografik Bakış-, *İA*, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul 1988, V/II, 1015-1016; Özgüdenli, Osman Gazi, "İran" -Tarih/Fetihten Safevîlere Kadar-, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, s. 396.

13 Miquel, Andre, *İslâm ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, çev. Ahmet Fidan, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara, 1991, I, s. 140.

Minorsky, Arapların fetihlerle Fars bölgesine girmeleri ve Sasanî devletini ortadan kaldırmalarına rağmen, Hazar denizinin güneyine özellikle Gilan bölgesine tam olarak hâkim olamadıklarını söylemektedir. Ona göre bu bölgedeki otoritelerini güvence altına almak isteyen Araplar, idareyi yerel yöneticilere bırakarak kalıcı olabileceklerini düşünüyorlardı. Bu sebeple yöneticileri yerel halk içerisinde atadılar. Fakat eski kültürlerini ve yaşam tarzlarını bir türlü bırakamayan bölge halkında, başına buyruk bir yönetim ve Araplara karşı muhalif bir tavır gelişmeye başladı. Deylem'de de insanlar eski kültürleriyle bağlarını tamamen koparmamaları nedeniyle yeni dine ve kültürüne alışmamışlardı.¹⁴

Farşlıların peyderpey de olsa İslâmiyet'i kabul etmelerinde birtakım etkenlerin varlığı elbette söz konusudur. Bazı araştırmacılar, İslâm dinindeki hoşgörü ve eşitlik anlayışının etkisine vurgu yapmakta, ayrıca İslâm'ın diğer dinlerden farklı olarak insanlara daha çok özgürlük vermesi nedeniyle Sasanî toplumunun İslâm'ı kabul ettiğini savunmaktadır. Böylece Farşlılar, Zerdüşî dininde bulamadığı hürriyet ve kurtuluşu İslâm'ın mesajında buluyorlardı. Mubedler, Dihkanlar¹⁵, Hüsrevler öyle çirkin ve nefret ettirici bir doku örüyorlardı ki artık din, "halka karşı bir din" haline dönüşmüştü. Mubedler, Dihkanlar ve Hüsrev'in çıkarlarının savunucusu olmuştu.¹⁶

Bir başka görüşe göre ise Farşlılar, Arapların topraklarını ele geçirmeleri sonucunda düştükleri ikinci sınıf vatandaş statüsünden Müslüman olarak kurtulmak istiyorlardı. Aynı zamanda İslâm ile Zerdüştlüğün benzerlikleri nedeniyle İslâm'ı kabul etmek onlar için o kadar da zor değildi.¹⁷

İddialara göre, Farşlıların İslâmiyet'i kabul etmesini ve İslâm'ın Farşlılar arasında yayılmasını sağlayan sebeplerden biri de milli ve siyasi şuurlarıdır. Bu yeni dinin sancağı altında toplanmayı sağlayan şuur, Hz. Hüseyin'in Sasanî hanedanının son temsilcisi olan Yazdgerd'in kızı Şehribanu ile evlenmesi sebebiyle teşekkül etmiştir. Zira Farşlılar, Hz. Hüseyin'in çocuklarını eski meliklerinin varisleri ve Aryan ırkının devamı sayıyorlardı.¹⁸

14 Minorsky, Vladimir Fedorovich, *Iranica Twenty Articles*, Publications of The University of Tehran, Tahran, 1964, s. 244.

15 Dihkan, Sasanîler zamanında köyleri yöneten ve geniş topraklara sahip olan kişilere verilen isimdi. Sasanî toplumunda çok önemli bir sosyal tabakayı oluşturuyorlardı ve devlet üzerinde nüfuzları vardı. Abbas Kadiyani, *Ferheng-i Cami-i Tarih-i İran*, İntişarat-ı Aron, Çap-ı Çaharrom, Tehran, 1381, I, s. 387.

16 Şeriatî, Ali, *Dinler Tarihi*, çev. Erdoğan Vatansever, Seçkin Kitaplar Yayıncılık, İstanbul trz., s. 241.

17 Dozy, Reinhart Pieter Anne, *İslâm Tarihi*, çev. Abdullah Cevdet, sad. Vedat Atilla, Gri Yayınevi, İstanbul 2006, s. 164-165.

18 Arnold, Sir Thomas W., *ed-Da'vetu'l-İslâm*, çev. Hasan, Hasan İbrahim-Abdülmecit Abidin-İsmail en-Nahravi, Mektebetu'n-Nahzati'l-Misriyye, bsk. 3, Kahire 1970, s. 238, (Ahmed-Bey, *Les Croyances Mazdéennes dans la Religion Chitite*'den naklen.); Hasan, Hasan İbrahim, *Tarihü'l-İslâmî's-Siyasi ve'd-Dini ve's-Sekafi ve'l-İctimat*, Mektebetu'n-Nahzati'l-Misriyye, bsk. 9, Kahire 1979, I, s. 225, 409; Yenisey, Gülara, İran'da Etnopolitik Hareketler (1922-2004), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2008, s. 107 (Cottam, Richard, *Nationalism in Iran*, Pittsburg University Press, Pittsburg 1978, s. 165'ten naklen)

Farşlıların İslâmiyet'i kabul edişleri konusunda diğer bazı yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bunlara göre Farşlıların İslâmiyet'i kabul etmeleri sanıldığı kadar kolay ve çabuk gerçekleşmemiştir. Buna göre Fars coğrafyasının, fetihlerden sonra planlı olarak İslâmlaştırılmaya çalışıldığı, Ömer b. Abdülaziz ve Hişam dönemlerinde gayrimüslimlere yüklenen ağır vergiler nedeniyle halkın büyük çoğunluğunun İslâm'ı kabul etmek zorunda kaldığı iddia edilmektedir.¹⁹

Farşlıların bir kısmının ise, Fars milliyetçiliğinin de etkisiyle İslâm'ı reddettileri düşünülmektedir. İddiaya göre, imparatorluklar ve güçlü devletler kurmuş olan köklü Fars medeniyetinin, diğer milletler üzerinde önemli bir nüfuzu vardı. Bu bakımdan kendilerini diğer milletlerden üstün görüyorlardı. Onlar, çölden gelen ve geçmişte bir devlet geleneği olmayan bedevi Araplara karşı mağlubiyetlerini bir türlü kabullenememişlerdi. Araplar tarafından devletlerinin yok edilmesi onlara çok ağır gelmiş, kendilerini büyük bir felakete uğramış gibi hissetmişlerdir. Bu nedenle İslâmiyet'i kabul eden Farşlılardan bir kısmının aslında bunu taktik gereği yaptıkları, eski kültürlerini korumak ve devam ettirebilmek için görünüşte Müslüman olduklarını savunanlar bulunmaktadır. Bu düşünceyle Farşlılar, Ehl-i Beyti sevdiklerini ve Hz. Ali'ye yapılan zulümlere karşı çıktıklarını iddia ederek Şii'leri kendilerine çekmeye çalışmışlar, iddiaya göre onları İslâm çerçevesinin dışına çıkarmışlardır.²⁰

Farşlıların İslâm ile tanışmaları ve yeni dine girmelerindeki önemli etkenlerden biri de demografik hareketlerdir. Fetihlerle birlikte Arap Yarımadası'ndaki belli başlı şehirler cazibe merkezi haline gelmiş, pek çok İranlı,²¹ fethedilen bölgelerden Arabistan'a sevk edilerek orada mevali konumuna düşmüşlerdir.²² Mesela, Hz. Ömer'in emriyle 17/638'de bir ordugâh olarak kurulan²³ Kûfe şehri bunlardandır. Kadisiye savaşında Fars ordusunda bulunan 4.000 kadar Deylemlî seçkin askerin, Farşlıların yenilmesinden sonra Müslüman olduğu ve Kûfe'de istedikleri mahallelere yerleştirildikleri rivayet edilmektedir.²⁴ Diğer taraftan bu yerleşimler sırasında Yemen'den de göçler olmuş, bu nedenle nereye kimin yerleştirileceği kura çekimiyle tespit edilmiştir. Bu ilk yerleşim sırasında 12.000 kişilik Yemenli nüfusun, caminin batı tarafına yerleştirilen Nizari kabilelere (8.000) göre çoğunluğu teşkil ettiği

19 Kramers, "İran" -Tarihi ve Etnografik Bakış-, *İA*, V/II, 1017.

20 İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusi ez-Zahiri (456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehya ve'n-Nihal*, Daru'l-Marife, Beyrut 1975, II, s. 113 vd.; Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm'da İtikadi, Siyasi ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sibgatullah Kaya, Şura Yayınları, İstanbul trz., s. 17; Vatandaş, Celaleddin, *Vahiyden Kültüre*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991, s. 22; Nemr, Abdulmunim, *eş-Şia el-Mehdi ed-Duruz Tarih ve Vesaik*, 1988, s. 63.

21 Aydınlı, Osman, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevali'nin Rolü", *GÜÇLÜ Dergisi*, II/III, Çorum, 2003, s. 4.

22 Kramers, "İran" -Tarihi ve Etnografik Bakış-, *İA*, V/II, s. 1016.

23 Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir (310/922), *Tarih-u'l-Ümem ve'l-Müluk*, tah. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut trz., IV, s. 49-50; Belâzuri, *Fütuhu'l-Buldan*, s. 274-277; Makdisi, *el-Bed ve'l-Tarih*, V, s. 175, 177-178; Yakut el-Hamevi, Şihabuddin Ebu Abdillâh (626/1228), *Mu'cemu'l-Buldan*, Daru Sadir, Beyrut 1957, IV, s. 490-491; İbn Kuteybe, *el-Ma'arif*, s. 564-565; Djait, Hichem, "al-Kufa", *El*, Leiden 1986, V, s. 345-346.

24 Belâzuri, *Fütuhu'l-Buldan*, s. 279; Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, IV, s. 491.

anlaşılmaktadır. Kûfe'ye ilk yerleşmeden kısa bir süre sonra çeşitli bölgelerden göç edenlerle nüfusta ciddi derecede artış meydana gelmiş ve şehir yerleşiminde yeni düzenlemeler yapılmıştır.²⁵ Kûfe gibi ilim ve kültür merkezine dönüşen Basra da, Farşlı mevalinin yaşadığı yerlerdendir. Buradaki Araplar; Hristiyanlar, Yahudiler ve Mecusiler ile birlikte iç içe yaşamışlardır.²⁶

Neticede, İslâm fetihleri sırasında kurulan ilk ve önemli şehirlerden biri olan Kûfe, buradan yapılan seferlerle birlikte el-Cezire, Tuster, Ramahür-müz, Nihavend, Hemedan, Cürcân, Azerbaycan ve İsfahan gibi birçok bölgenin İslâm topraklarına katılmasında önemli rol oynamıştır. Burası, ilk yıllarda Hemedan, Rey, Kazvin, İsfahan ve Azerbaycan bölgelerinin idari merkezi olmuş, zamanla daha da gelişerek Emeviler döneminde Basra, Umman, Bah-reyn, Kirman, Sicistan, Horasan ve Maverâünnehir'i de içine alan büyük bir eyalete dönüşmüştür.²⁷

Şiiliğin Fars Coğrafyasına Yayılışı ve Sebepleri

Şiiliğin, Farşlılar arasında temelini atan kişinin Selman-ı Farsî olduğu savunulmaktadır.²⁸ Selman, Arabistan'a giderken beraberindeki tüccarlar tarafından Medineli bir Yahudiye köle olarak satılmıştı. Daha sonraları ondan fazla kişiye köle olarak hizmet etmek zorunda kaldı. Gençliğinde Zerdüş'ten sonradan Hristiyanlığa geçmişti.²⁹ Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Selman da Müslüman olmuş ve kardeşlik ahdi sırasında Peygamber tarafından Ebu'd-Derda ile kardeş ilan edilmişti.³⁰ Ayrıca Hz. Peygamber'in Selman-ı Farsî hakkında söylemiş olduğu "*Selman Ehl-i Beytimizdendir*"³¹ şeklindeki rivayet onu sembolik de olsa Peygamber ailesi içine sokmuş, bir bakıma Farşlılar ta-

25 Taberî, *Tarih*, IV, s. 48; Belâzurî, *Fütuhu'l-Buldan*, s. 275, 276; Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, IV, s. 491, 492.

26 De Boer, Tjitze J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960, s. 9-10.

27 Avcı, Casim, "Kûfe", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, s. 339.

28 Ahmedov, Şahin, "*Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü*", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001, s. 78, (A. Moşkat Kirmanî, *Tarih-i Teşeyyü Der İslâm*, yay. Hadi Moşkat, Tahran 1358/1973, s. 235'ten naklen.).

29 Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğire el-Cu'fî (256/870), *el-Camiu's-Sahih*, "Kitabu Menakibi'l-Ensar", el-Mektebetu'l-İslâmî, İstanbul 1979, IV, s. 270.

30 Buharî, *el-Camiu's-Sahih*, "Kitabu'l-Edeb", VII, s. 92.

31 İbnü'l-Cevzi, Cemaluddin Ebu'l-Ferec (510-597), *Sifatu's-Saife*, tah. Mahmud Fahuri, Daru'l-Vat, Halep 1969, I, s. 535. Selman'ın katıldığı ilk savaş Hendek'tir. Bilindiği üzere müşrikler Medine'ye doğru harekete geçtikleri zaman, Rasûlullah şehir içinde kalarak bir savunma savaşı yapmayı düşünüyordu. Ancak, Medine'nin çevresinde düşmanı engelleyecek herhangi bir kale olmadığından şehri savunmak oldukça zordu. Bu sırada Selman, Rasûlullah'a, "*Ey Allah'ın Rasûlü! Biz İran'da muhasara edildiğimiz zaman şehrin etrafına bir hendek kazarak kendimizi savunurduk*" deyip uygun bölgede bir hendek kazılmasını teklif etmişti. Bu görüş, Hz. Peygamber tarafından uygun görülünce hendegin kazılmasına başlanmıştı. Selman, güçlü kuvvetli bir kimseydi ve kazı işinde oldukça verimli çalışıyordu. Ensar, Selman'ın kendileriyle çalışmasını ümit ederek "*Selman bizdendir*" dediler. Bunun üzerine Muhacirler: "*Hayır Selman bizdendir*" demeye başladılar. Bunu duyan Hz. Peygamber de: "*Selman bizdendir. O Ehl-i Beytimdendir*" diyerek onu ailesine dâhil etmiştir. Taberî, *Tarih*, II, 566 İbn Kuteybe, *el-Ma'arif*, s. 270-271; İbn Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni (168-230/784-845), *et-Tabakatu'l-Kubra*, Daru Beyrut, Beyrut 1957, IV, s. 83.

rafından Peygamberin cemaatinin ve ümmetinin temel direklerinden sayılmıştır.³² Sahabenin önde gelenlerinden ve rivayetlere göre Hz. Ali'nin ilk taraftarlarından olması,³³ muhtemelen Selman hakkında, Şiiliğin Fars coğrafyasına yayılmasında önemli bir rolü bulunduğu şeklinde bir algının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.³⁴ Şiilerin, mezhebin ortaya çıkışını Hz. Peygamber'e kadar geri götürme gayretleri de, muhtemelen Selman'ın Şiiliğin Fars coğrafyasına girmesinde etkili olduğu şeklinde bir anlayışı beraberinde getirmiştir.

Şiilik, klasik kaynaklarda Zeydiler, İmâmler, İsmaililer ve Gulat gibi ana kollarıyla zikredilmekle birlikte, alt kollarıyla beraber sayıları yüzlere yaklaşan fırkadan oluşmaktadır. Bütün bu Şii fırkaların anavatanı Hicri I. asırdan itibaren Irak coğrafyasıdır. Daha sonra Şiilik buradan Fars coğrafyasına intikal etmiştir. Bu sürecin öncesinde Şiiliğin Irak'ta mevali içerisinde bulunan Farşlılar arasında da rağbet gördüğü bilinmektedir. Emeviler zamanında mevali arasında çok sayıda Şii vardı. Bunlar, Emevilerin zulmüne ve eziyetlerine maruz kalmışlardı. Bu sebeple Farşlıların Şia ile temasının da Fars bölgesinden gelen mevalilerle başladığını söyleyebiliriz.³⁵

Şiiliğin Farşlılar arasında siyasî bir tepki hareketi olarak yayılmaya başladığı da iddia edilmektedir. Buna göre Emevilerin baskıcı rejimine karşı Farşlılar, ezilen kesim olarak görülen Şii Müslümanların tarafında yer aldılar. Diğer taraftan Farşlılar kendi kültürlerini Araplara karşı korumak istiyorlardı.³⁶

Şia'nın Fars coğrafyasına yayılmasında, İslâm'ın kabul edilmesinde olduğu gibi bazı ekonomik, sosyal ve psikolojik sebepler de etkindi. İslâm, Farşlılar arasında yayılmaya başladığında, eskiden toprak sahibi olan dihanlar, devletten aldıkları birtakım iktisadi ve içtimai ayrıcalıklara karşılık siyasî nüfuzlarının kaybolmasına razı oldular.³⁷ Araplara tabi olup İslâm'ı kabul ederek elde ettikleri kendi sınıfsal çıkarlarını, emekçileri istismar etmek için kullanıyorlardı. Bu şekilde feodallerin zulmü altında ezilen Fars halkı, Arap hükümler ve feodallerin istismarına karşı mücadele etmekte olan Şii ideologların ve Şii düşüncesinin etkisi altına girmeye başladılar.³⁸ Görülen o ki,

32 Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev. Savaş Şafak Barkçın-Hüsamettin Arslan, İnsan Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul trz., s. 280.

33 Yakubi, Ahmed b. Ebi Yakub b. Cafer b. Vehb (284/897), *Tarihü'l-Yakubi*, Beyrut trz., II. s. 103; Seybi, Kamil Mustafa, *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü'*, Daru'l-Endelus, *Üçüncü Baskı* bsk. 3, Beyrut 1982, I, 23.

34 Mutaahhari, *Hedemât-i Motekâbil-i İslâm ve İran*, s. 79.

35 Goldziher, Ignaz, *el-Akide ve's-Şeria fi'l-İslâm*, çev. Muhammed Yusuf Musa-Abdulaziz Abdulhak-Ali Hasan Abdulkadir, Daru'r-Raidu'l-Arabi, Beyrut 1946, s. 205; Meşkûr, Muhammed Cevad, *Tarih-i Şia ve Fırkay-i İslâm Ta Kam-ı Çaharrom*, İntişarat-ı İşrakî, Tahran 1976, s. 40; Benli, *Fars-Şia İlişkisi*, s. 16.

36 Petrushevsky, Ilya Pavlovich, *Islam in Iran*, çev. Hubert Evans, The Athlone Press, London 1985, s. 32.

37 Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuat Köprülü, Akçağ Yayınları, bsk. 3, Ankara 2004, s. 66.

38 Ahmedov, *Sasanî Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü*, s. 74. (Yevgeniy Belyayev, *Müselman Terigetleri*, Azerbaycan Türkçesine çev. E. Esedov, Bakü 1991, s. 25'den naklen.)

eski imtiyazlarını Arap hâkimiyeti altında da devam ettiren feodal yapının ezdiği halk sınıfı, bir tepki hareketi olarak ezilenlerin partisi görünümündeki Şia'ya doğru kaymıştır.³⁹

H. Hüseyin'in Sasanîlerin son şahı III. Yezdigird'in kızı Şehribanu ile evliliği, daha önce ifade ettiğimiz üzere, İslâm'ın Fars coğrafyasına yayılma sebeplerinden biri olarak gösterildiği gibi benzer şekilde Farşlıların Şiileşmesinin nedenleri arasında da sayılmaktadır. Kaynaklarda Şehribanu'nun III. Yezdigird'in kızı mı yoksa diğer bir kral ailesinden mi olduğu hakkında ihtilafli rivayetler de bulunmaktadır. Tarihçilerin ekseri görüşü, onun Farşlı bir kadın olduğu şeklindedir. İslâm ordusu tarafından esir olarak Hicaz'a götürülmüş ve H. Hüseyin ile evlenmiş,⁴⁰ Zeynelabidin b. Hüseyin ondan doğmuştur. Nitekim Farşlılar, H. Hüseyin ile akrabalıklarından dolayı onu "*Fahru'l-Arab ve Acem*" diye isimlendirmişlerdir.⁴¹ Bütün imamlar da onun sülalesinden gelmişlerdir. Dolayısıyla Farşlıların, Ali evladiyle aralarında kan bağı tesis edilmesiyle onları Emevî ve Abbasi hanedanları yerine koyarak Şia mezhebine meylettikleri düşünülmektedir. Çünkü Şia'ya göre, Peygamberden sonra hilafet ancak yakınlarının hakkıdır. Fars saltanatı da babadan oğula devam ettiği için Farşlıların, H. Hüseyin'in Şehribanu'dan olma Zeynelabidin vasıtasıyla devam eden imamlar silsilesini bir nevi Fars saltanatının devamı gibi görerek Şia'yı benimsedikleri iddia edilmektedir.⁴²

H. Hüseyin'in babası ve Peygamber'in damadı H. Ali'nin karizmatik şahsiyeti de, Şia'nın Fars coğrafyası ve Farşlılar arasında yayılmasını etkileyen sebeplerden biriydi. Şii yazarlardan Kirmanî'ye göre H. Ali'nin şahsiyeti ve kahramanlıkları, H. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan tartışmalar, Müslüman olan Farşlılar tarafından Acem topraklarında anlatılmış, böylece Farşlılar arasında H. Ali'ye karşı büyük bir sevgi ve saygı ortaya çıkmıştır.⁴³

Yerel hanedanların ve dâilerin çabaları da Şiiliğin yayılma sebeplerden biridir. Araplar, Fars bölgesini fethettikleri ilk yüzyılda Zerdüştilere hoşgörü

39 Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 45.

40 Şehribanu'nun H. Hüseyin ile evlenmesi konusunda detaylı bilgi için bkz. İbn Hallikan, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (608/1211-681/1282), *Vefeyatü'l-A'yan ve Enbâu Ebnat'z-Zaman*, III, s. 267, Daru Sadır, Beyrut 1977; Yakubî, *Tarîhu'l-Yakubî*, I, 219, Necef 1358/1938; Nevbahtî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa (310/922), *Fıraku's-Şia*, tah. H. Ritter, İstanbul 1931, s. 48; İbn Belhî, *Farsname*, ed. G. Le Strange-R. A. Nicholson, The Cambridge University Press, London 1921, s. 4. Şeriatî bu hususta Şii müelliflere ciddi eleştirilerde bulunmakta, onları Kısra ve Haşimî soyunu birleştirme gayreti içinde olmakla suçlamaktadır. Bkz. Şeriatî, *Ali, Ali Şiâsî Sa'fî Şiâsî*, Yöneliş Yayınları, bsk. 2, İstanbul 1990, s. 95 vd.

41 Ahmedov, "Sasanî Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü", s. 76. (A. Moşkat Kirmanî, *Tarih-i Teşeyyu Der İslâm*, yay., Hadi Moşkat, Tahran h.ş. 1358/1973, s. 195'ten naklen.)

42 Yenisey, İran'da Etnopolitik Hareketler (1922-2004), s. 107-108 (Cottam, Richard, *Nationalism in Iran*, Pittsburg University Press, Pittsburg 1978, s. 165'ten naklen); Nestriyan, Yedullah, "*Şiiliğin İran'da Gelişmesi*", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1970-1971, s. 33-34.

43 Ahmedov, "Sasanî Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü", s. 78. (A. Moşkat Kirmanî, *Tarih-i Teşeyyu der İslâm*, yay. Hadi Moşkat, Tahran 1358/1973, s. 188'den naklen.)

ile yaklaşmışlar ve bu yüzden Zerdüşt dini az da olsa varlığını sürdürebilmiştir.⁴⁴ Mesela Hazar denizinin güney bölgelerinde yaşayanlar, Sasanilerden sonra bağımsızlıklarını ve eski yaşam tarzlarını devam ettiriyordu. Ancak daha sonraları buraların halkı da Zerdüştlüğü bırakıp İslâm'a geçti.⁴⁵

Fetihleri takip eden süreçte Emevî iktidarının devlet görevlilerinin seçiminde gösterdiği Arap milliyetçiliği tavrı da, zaten boyunduruk altına girmek istemeyen Farşlıların saltanata karşı muhalif tarafta yer almasına etki eden sebeplerden biridir. Bu nedenle Farşlılar, Emevî saltanatına başından itibaren gizli ve açık olarak muhalif olmuşlar, zaman zaman bu iktidardan kurtulmak amacıyla çeşitli isyanlara katılmışlardır.⁴⁶ Bunlardan birisi, insanları Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imametine davet ederek ortaya çıkan Muhtar es-Sekafi isyanıdır. Farşlıların isyan hareketinde Muhtar es-Sekafi'ye yardım ettikleri hatta bunların sayısının Muhtar'ın ordusundaki Arapların sayısına eşit olduğu ve Muhtar'ın, Abdullah b. Zübeyr'in kardeşi Mus'ab'a yenilince (68/687) ordusundan esir alınan yedi bin kadar kişinin çoğunluğunun Farşlılardan oluştuğu rivayet edilmektedir.⁴⁷

Anlaşıldığı kadarıyla Farşlılar, Emevîlerin yıkılmasını, onların yerine Peygamber'e ve İslâm'a en yakın kimsenin geçmesini istiyorlardı. Meydana gelen isyan hareketlerine destek olarak belki de Emevîlerden sonra yeni iktidarın kim olursa olsun kendilerinin nüfuzunda olacağını düşünüyorlardı. Bu nedenle Fars kaynaklı başkaldırı hareketleri Horasan tarafından başladı. Horasan halkı, Emevî iktidarını ortadan kaldırmak için Ebu Müslim Horasanî'nin rehberliğinde harekete geçti.⁴⁸

Abbâsîler, başta Ebû Müslim olmak üzere kendilerini iş başına getiren Farşlılara borçlarını, onları önemli mevkilere getirerek ve mevali ile Araplar arasındaki iktisadi ve içtimai eşitsizliği ortadan kaldırarak ödediler. Kısa bir süre sonra devlet merkezi, Bizans kültürü etkisindeki Şam'dan Fars kültürü etkisindeki Bağdad'a taşındı. İhtilale destek veren grupların başında gelen mevali, artık Araplarla eşit duruma geldi. Yeni kurulan devlet, eski Sasani siyasî-idari kurumlarından ciddi bir şekilde etkilenmeye başladı. Vezirlik

44 De Bruijn, J. T. Pieter, "Iran" -Religions-, *El*, Leiden 1978, IV, s. 43.

45 Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 45.

46 Nesiryan, "Şîîliğin İran'da Gelişmesi", s. 31. Emevîler devri isyan hareketleri konusunda bilgi için bkz. Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 43-137.

47 İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvahid es-Şeybani (630/1232), *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut 1965, IV, s. 211 vd.; Mesudi, Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyin b. Ali (346/957), *Müvucu'z-Zehbe Meadinu'l-Cevher*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu't-Ticarîyyeti'l-Kubra, Mısır 1958, V, s. 172; Meşkûr, Muhammed Cevad, *Tarih-i Şiave Frkahay-i İslâm Ta Karn-ı Çaharrom*, İntişarat-ı İsraki, Tahran 1976, s. 55; Caferiyan, Resul, *Tarih-i Teşeyyu' der İran*, İntişarat-ı Ensariyan, Kum 1385, s. 132.

48 Makrizi, Takiyyuddin, *Kitabu'n-Niza ve't-Tehasum fi ma beyne Beni Ümeyye ve Beni Haşim*, tah. Huseyn Munis, Daru'l-Maarif, Kahire 1984, s. 95; Nesiryan, "Şîîliğin İran'da Gelişmesi", s. 32.

makamı; Bermekiler ve Fazl b. Sehl, Nevbaht ailesi⁴⁹ gibi nüfuzlu Farşlılara teslim edildi. Önemli görevler Farşlı bürokrat ve kâtiplere verildi.⁵⁰ Ayrıca Şia mensuplarının Fars coğrafyasında artmasıyla birlikte, Arap İslâm kültürüyle Fars kültürü arasındaki düşünce ve inanç farklılıkları da ortaya çıktı. Buna bağlı olarak, Fars bölgesinde yayılmak için uygun kültürel koşullara sahip olan Şiilik, bazı karmaşık öğretilerini, Fars kültüründen etkilenerek geliştirmeye başladı.⁵¹

Taberistan ve Deylem bölgesi, dağlık coğrafi konumu sayesinde uzun bir süre İslâm akınlarına direnmiş ve İslâm öncesi kültürünü muhafaza etmişti. Ancak III./IX. yüzyıldan itibaren, Abbasilerden kaçan Hz. Ali soyundan gelmiş kimselerin çalışmaları neticesinde Zeydiyye gibi Şii muhalefet cereyanlarının etkisine girdi.⁵² Bölgede hüküm süren Dâî Kebir Hasan b. Zeyd'in ölümünden sonra (270/883), lakabı Hasan b. Kasım Huseynî olan kardeşi Muhammed b. Zeyd hükümdar oldu. Ondan sonra birkaç kişi daha Taberistan ve Deylem'de hükümdarlık yaptılar. Bunlardan biri olan Hasan b. Ali, Amul'de medrese, kütüphane ve vakıflar yaptırdı. Mezarı, Taberistan ve Deylem halkı için bir ziyaretgâhtır. 304/918 tarihinde vefat etti. Onun yerine oğlu Muhammed b. Ebi'l-Huseyn geçti. Ondan sonra da bölgede başka dâiler hükümdarlık yaptılar. 250/864-345/956 arasında Hazar Denizi'nin güneyine düşen Fars coğrafyasının önemli bir kısmı, yani Kuzey, Kuzeybatı ve Kuzeydoğu bölgesi, Ehl-i Beyt soyundan gelenlerin elindeydi.⁵³

Hicri IV. yüzyılda Şia'nın güçlenmesi ve yayılmasına etki eden sebeplerin başında, Abbasî hilafetinin otoritesinin zayıflaması ve Şii Büveyhoğulları (932-1062)⁵⁴ devletinin ortaya çıkması gelmektedir.⁵⁵ Büveyhiler, Hazar Denizinin Güneybatısındaki Gilan vilayetinde hükümdarlık kurarak sınırla-

49 Nevbaht ailesinin Şia'da usuli anlayışın ortaya çıkmasında önemli bir yeri vardır. Hicri IV. yüzyılın başlarında Bağdad'da ortaya çıkan Usuli ekolle Nevbahtiler, İmâmîyye'nin daha rasyonel bir düşünceye sahip olmasına çalışmışlar bu sayede Şii inançlara giren teşbih ve tescim gibi aşırılıkların ortadan kalkmasına ve Gulat fırkalarının zayıflamasına sebep olmuşlardır. Uyar, Mazlum, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temellert*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2004, s. 13.

50 Özgüdenli, "İran" -Tarih/Fetihten Safevilere Kadar-, *DİA*, XXII, s. 396; Kramers, "İran"-Tarihi ve Etnografik Bakış-, *İA*, V/II, s. 1017.

51 Beşiriye, Hüseyin, *İran'da Devlet Toplum ve Siyaset*, çev. Mehmet Koç, Ağaç Yayınları, İstanbul 2009, s. 12.

52 Özgüdenli, "İran" -Tarih/Fetihten Safevilere Kadar-, *DİA*, XXII, s. 397.

53 Muhammed Hasan Han İtimadu's-Saltana, *Tarih-i Taberistan*, Dünya-ı Kitap Yayınevi, Tahrân 1373/1994, s.131; Nesiryan, "Şülgün İran'da Gelişmesi", s. 45. (Suyuti, *Tarihu'l-Hulefa*, Mısır 1383/1964, s. 526 ve Mir Seyyid Zahir, *Tarih-i Taberistan*, s. 143-144'den naklen.)

54 932-1056 (veya 1062) arasında (124 yıl) Fars, Huzistan, Cibâl ve Irak bölgelerinde hüküm sürmüş olan, Farsça konuşup resmi yazışmalarda Arapça kullanan, Şia'nın Zeydiyye mezhebini benimsemiş Büveyh ailesinin kurduğu devlettir. İran'da Arap hâkimiyetinin sona ermeye başladığı yıllardan İran'ın Türk hâkimiyetine geçtiği yıllar arasında geçiş döneminde hüküm sürmüşlerdir. Öztuna, Yılmaz, *Devletler ve Hanedanlar -İslâm Devletleri-*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, I, s. 715.

55 Bkz. İbn Kesir, Ebu'l-Fida (774/1372), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, VIII, s. 204, XI, s. 225, 226 vd.; ayrıca bkz. İbrahim Selman Kurevi, *el-Büveyhiyyun ve'l-Hilafetu'l-Abbasiyye*, Mektebetu Dari'l-Arube, Kuveyt 1982.

rını Irak'ın batı vilayetlerine kadar genişletmişlerdi. Emevîlerin zulüm dolu idaresine karşı Hz. Hz. Ali'nin taraftarları arasında yer aldılar. Büveyhilerin Bağdad'da ve Halife üzerinde nüfuzları oldukça fazlaydı. Fakat onlar, Şii siyaset temelli katı ideolojik bir devlet kurmadılar. Şii olduklarını unutmamakla birlikte, Sünnî Abbâsî devletine siyaseten bağlı oldukları ve beraber hükmettikleri, devletlerinin bekası ve devamı için şartlara göre Abbasîlerle uyum içinde bir yönetim sergiledikleri görülür.⁵⁶ Onların Şiiliği, çoğunlukla Araplara karşı bir hareket, yani Farşlılara has milli bir histi. Bu nedenle Büveyhilerin, kendilerini Sasanîlere bağlama teşebbüslerini ve eski İran'a ait şehinşah ünvanını benimsemelerini göz ardı etmemek gerekir.⁵⁷ Fakat yine de Şii Büveyhî Devletinin politikaları da Şia'nın yayılmasına olumlu katkı sağladı. Şii mezhebi aşikâr bir şekilde tebliğe olanak buldu. Arap Yarımadası'nda da Şiilik oldukça yayılmıştı. Hecer (Bahreyn), Umman ve Sa'de gibi şehirlerin sakinleri Şii idiler. Küfe de neredeyse tamamen Şiileşmişti. Trablus, Nablus, Taberiyye ve Halep şehirlerinde çok sayıda Şii bulunmakta, ayrıca Ahvaz ve Halic-i Fars sahillerinin bazı kesimlerinde de Şiiler yaşamaktaydı.⁵⁸ Artık Şii zümrelerin yaşayışlarında, dini-sosyal hayatlarında belirgin bir farklılık kendini gösteriyordu. Muizu'd-Devle (945-967)'nin Bağdad'a hâkim olmasından sonra ortaya çıkan matem ve Gadir Hum gibi dinî törenlerle ilgili birtakım gelişmeler, bu farklılıkların işaretleri olarak görülmektedir.⁵⁹

Sonuç

Farşlıların İslâmiyet'i kabul ederken samimi olmadıklarını ve bunu zahirten yaptıklarını düşünerek, bir bakıma onları münafıklıkla itham eder tarzda, günümüzden geriye bakıp kesin bir yargıda bulunmak kanaatimizce doğru değildir. İslâm geldikten sonra özellikle ilk zamanlarda Medîne'de münafıklar vardı. Bu, nass ve tarihi gerçeklerle sabittir. Tarihin her döneminde bazı insanlar çeşitli sebeplerle kendilerini Müslüman gösterip gerçek inançlarını gizlemiş olabilirler. Ancak bunlara bakarak bir milletin tamamının gerçek inancını gizlediğini iddia etmek, bilimsel temelden yoksun bir düşünce olur. Kaldı ki İslâm'da zahire göre hüküm verilir prensibine istinaden Müslüman olduğunu söyleyen bir millete "Hayır! Sen Müslüman değilsin!" demek doğru olmaz. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in savaşta "Müslüman oldum" diyen birisini öldüren sahabiye karşı tutumu da ortadadır. Farşlılar konusunda ise, aşırı yorumlardan kaçarak, onların meydanlarında Araplara karşı savaş kaybetmeleri sebebiyle, İslâm'ı belki biraz gönülsüzce kabul ettiklerini düşünmek daha gerçekçi bir yaklaşım olur.

56 Güner, Ahmet, *Büveyhilerin Şii-Sünni Siyaseti*, Tıbyan Yayıncılık, İzmir 1999, s. 95.

57 Aka, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, s. 71.

58 Tabatabai, Allame Seyyid Muhammed Huseyin, *İslâm'da Şia*, Haz. Bahri Akyol, İslâmî Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme Yayın Müdürlüğü, 1998, s. 63-64.

59 Güner, *Büveyhilerin Şii-Sünni Siyaseti*, s. 96-97.

Kralların veya imparatorların özellikle siyasi yakınlık kurmak amacıyla başka bir ülkenin kral veya imparatorunun kızı ile yaptıkları siyasi evlilikler tarihte bilinen bir husustur. Ancak Hz. Hüseyin'in evliliğinin mahiyeti bu surette olmadığından Araplarla Farşlılar arasında yapılan bir evliliğin ve kurulan akrabalığın, bütününü bir milletin Müslüman olması ve Şiiliğe meyletmesine sebep teşkil edeceğini düşünmek için yeterli olmadığı kanaatindeyiz. Zira Hz. Hüseyin'in söz konusu evliliği gerçekleştiğinde henüz Şia adında bir mezhepten söz etmek bile mümkün değildir. Dolayısıyla, ortada Şia yok iken Farşlıların Hz. Hüseyin'in Şehribanu ile evliliğinden etkilenerek Şii olduklarını söylemek pek de mantıklı olmasa gerektir. Keza Selman Farsi, Şiiğin oluşumundan çok önce yaşamış bir sahabidir. Bu nedenle Farşlıların Şiiliği benimsemesini, mezhebin ortaya çıkışından çok önce yaşamış bir kişiye bağlamak da çok tutarlı bir düşünce olarak gözükmemektedir.

Kanaatimizce Farşlıların Şiiliğe meylindeki en önemli sebepler; Araplara karşı oluşan muhalif tavır ve Farşlı mevalinin Şii Araplarla dinî ve kültürel etkileşimidir. Çünkü Farşlılar, İslâm'ı genellikle gönül rızası ile değil Arap fetihleri neticesinde zorunlu olarak kabul etmişlerdi. Bu nedenle İslâm'ı içlerine sindirip tam olarak benimseyemiyor ve İslâm içinde iktidara muhalif kesimlerin önde gelen tercihi Şia'ya taraftar olarak bir anlamda ülkelerini fetheden Araplara karşı bir tavır takınmış oluyorlardı. Özellikle Farşlıların Arap coğrafyasına gelişlerinde yoğunlaştıkları Küfe, Basra, Bağdad gibi şehirlerde Şii Arapların sayısının fazlaca olması, onlarla temaslarında ve bu mezhebe meyillerinde etkili olmuştur.

Kaynakça

- Ahmedov, Şahin, "Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001.
- Ahmetoğlu, Şahin, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği", *Milel ve Nihal Dergisi*, VII/3, Eylül-Aralık 2010.
- Aka, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiiilik", *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şiiilik Sempozyumu*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993.
- Arnold, Sir Thomas W., *ed-Da'vetu'l-İslâm*, çev. Hasan, Hasan İbrahim-Abdulmecit Abidin-İsmail en-Nahravi, Mektebetu'n-Nahzati'l-Misriyye, Üçüncü Baskı, Kahire 1970.
- Avcı, Casim, "Küfe", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXVI.
- Aydınlı, Osman, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevali'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/III, Çorum 2003.
- Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuat Köprülü, Akçağ Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 2004.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), *Fütuhu'l-Buldan*, tah. Rıdvan Muhammed Rıdvan, Beyrut 1978.
- Benli, Yusuf, *Fars-Şia İlişkisi (H. II. Asır)*, Nehir Yayıncılık, Malatya 2006.
- Beşiriye, Hüseyin, *İran'da Devlet Toplum ve Siyaset*, çev. Mehmet Koç, Ağaç Yayınları, İstanbul 2009.

- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğire el-Cu'fi (256/870), *el-Camiu's-Sahih*, "Kitabu Menakibi'l-Ensar" IV, "Kitabu'l-Edeb", VII, el-Mektebetu'l-İslâmi, İstanbul 1979.
- Caferiyan, Resul, *Tarih-i Teşeyyu' der İran*, İntişarat-ı Ensariyan, Kum 1385.
- De Boer, Tjitzte J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960.
- De Bruijn, J. T. Pieter, "Iran" -Religions-, *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1978, IV.
- Djaït, Hichem, "al-Kufa", *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1986, V.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne, *İslâm Tarihi*, çev. Abdullah Cevdet, sad. Vedat Atilla, Gri Yayınevi, İstanbul 2006.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm'da İtikadi, Siyasî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Şura Yayınları, İstanbul trz.
- Ghirshman Roman, *Tarih-i İran ez Âğâz ta İslâm*, çev. Muhammed Muin, Dünya-ı Ketab Yayınları, Dördüncü Baskı, Tahran 1384/2005.
- Goldziher, Ignaz, *el-Akide ve's-Şeria fi'l-İslâm*, çev. Muhammed Yusuf Musa-Abdulaziz Abdulkadir, Daru'r-Raidu'l-Arabi, Beyrut 1946.
- Güner, Ahmet, *Büveyhilerin Şii-Sünnî Siyaseti*, Tıbyan Yayıncılık, İzmir 1999.
- Hovannisian, Richard G.-Georges Sabagh, *Huzur-i İraniyan der Cihan-ı İslâm*, çev. Feridun Bedrehayi, Merkez-i Bazşinasi, Tehran 1381.
- İbn Belhi, *Farsname*, ed. G. Le Strange-R. A. Nicholson, The Cambridge University Press, London 1921.
- İbn Hallikan, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (608/1211-681/1282), *Vefeyatu'l-A'yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman*, Daru Sadır, Beyrut 1977, III.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusi ez-Zahiri (456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehwa ve'n-Nihal*, Daru'l-Marife, Beyrut 1975, II.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida (774/1372), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, VIII, XI.
- İbn Kuteybe, *el-Maarif*, tah. Servet Ukkâş, Daru'l-Maarif, Dördüncü Baskı, Kahire trz.
- İbn Said, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Meni (168-230/784-845), *et-Tabakatu'l-Kubra*, Daru Beyrut, Beyrut 1957, IV.
- İbnu'l-Cevzi, Cemaluddin Ebu'l-Ferec (510-597), *Sıfatu's-Safve*, tah. Mahmud Fahuri, Daru'l-Vai, Halep 1969, I.
- İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvahid es-Şeybani (630/1232), *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut 1965, IV.
- Kadiyani, Abbas, *Ferheng-i Cami-i Tarih-i İran*, İntişarat-ı Aron, Çap-ı Çaharrom, Tehran 1381, I.
- Kramers, J. H., "İran" -Tarihi ve Etnografik Bakış-, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul 1988, V/II.
- Kurevi, İbrahim Selman, *el-Buveyhiyyun ve'l-Hilafetu'l-Abbasiyye*, Mektebetu Daru'l-Arube, Kuveyt 1982.
- Makdisi, Ebu Nasr Mutahhar b. Tâhir (355/966), *el-Bed ve't-Tarih*, yy. trz., V.
- Makrizi, Takiyyuddin, *Kitabu'n-Niza ve't-Tahasum fi ma beyne Beni Ümeyye ve Beni Haşim*, tah. Huseyn Munis, Daru'l-Maarif, Kahire 1984.
- Mesudi, Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyin b. Ali (346/957), *Mürucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu't-Ticariyyeti'l-Kubra, Mısır 1958, V.

- Meşkür, Muhammed Cevad, *Tarih-i Şia ve Fırkahay-i İslâm Ta Karn-ı Çaharrom*, İntişarat-ı İşrakî, Tahran 1976.
- Minorsky, Vladimir Fedorovich, *Iranica Twenty Articles*, Publications of The University of Tehran, Tahran 1964.
- Miquel, Andre, *İslâm ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, çev. Ahmet Fidan, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 1991, I.
- Muhammed Hasan Han İtimadu's-Saltana, *Tarih-i Taberistan*, Dünya-ı Kitap Yayınevi, Tahran 1373/1994.
- Mutahhari, Murtaza, *Hedemât-i Motekâbil-i İslâm ve İran*, Tahran 1362/1984, I.
- Naskalı, Esko, "İran" -Tarih-, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev. Savaş Şafak Barkçın-Hüsamettin Arslan, İnsan Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul trz.
- Nemr, Abdulmunim, *eş-Şia el-Mehdi ed-Duruz Tarih ve Vesaik*, yy. 1988.
- Nesiryan, Yedullah, "Şiiliğin İran'da Gelişmesi ve Resmi Mezhep Oluşu", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1970-1971.
- Nevbahti, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa (310/922), *Fıraku's-Şia*, tah. H. Ritter, İstanbul 1931.
- Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV Yayınları, Ankara 1993.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "İran" -Tarih/Fetihten Safevilere Kadar-, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII.
- Öztuna, Yılmaz, *Devletler ve Hanedanlar -İslâm Devletleri-*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, I.
- Petrushevsky, Ilya Pavlovich, *Islam in Iran*, çev. Hubert Evans, The Athlone Press, London 1985.
- Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmed (548/1153), *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Şeriati, Ali, *Ali Şiası Safevi Şiası*, Yöneliş Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 1990.
- Şeriati, Ali, *Dinler Tarihi*, çev. Erdoğan Vatansever, Seçkin Kitaplar Yayıncılık, İstanbul trz.
- Şeybi, Kamil Mustafa, *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, Daru'l-Endelus, Üçüncü Baskı, Beyrut 1982, I.
- Tabatabai, Allame Seyyid Muhammed Huseyin, *İslâm'da Şia*, Haz. Bahri Akyol, İslâmî Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme Yayın Müdürlüğü, 1998.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir (310/922), *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, tah. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut trz., II.
- Uyar, Mazlum, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2004.
- Vatandaş, Celaledin, *Vahiyden Kültüre*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991.
- Yakubi, Ahmed b. Ebi Yakub b. Cafer b. Vehb (284/897), *Tarihu'l-Yakubi*, Beyrut trz., II.
- Yakut el-Hamevi, Şihabuddin Ebu Abdillâh (626/1228), *Mu'cemu'l-Buldan*, Daru Sadır, Beyrut 1957, IV.
- Yenisey, Gülara, *İran'da Etnopolitik Hareketler (1922-2004)*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2008.

ABBASİLERİN SON DÖNEMLERİNDEN İLHANLILARIN YIKILIŞINA KADARKİ SÜREÇTE Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ

Hanifi ŞAHİN*

Giriş

İlhanlı Devleti ya da İran Moğolları, Cengiz Han'ın torunu Hülâgû tarafından imparatorluğun batısında İran'da kurulan bir Moğol devletidir. Cengiz Han (v.1227)'dan önce Moğollar, birbirleriyle mücadele halinde olan, Çinlilere vergi veren, siyasî birlikten yoksun kabileler halinde yaşayan dağınık haldeki topluluklardı.¹ Yaklaşık bir asır kadar tarih sahnesinde görülen İlhanlılar, Abbasîleri ve Harizmşahları tarihten silmiş, kurumları açısından sonraki Türk devletlerini etkilemiş önemli bir devlettir.²

VII/XIII. yüzyılda Moğollar tarih sahnesine çıktıklarında İslâm dünyası, özellikle İran, Irak ve Suriye bölgesi, siyasî ve içtimai açıdan karışık bir durum arz etmekteydi. Bu dönemde İran Selçukluları ortadan kalkmış (1157); Anadolu Selçukluları, Haçlı Seferleri yüzünden zayıf düşmüş, İran Selçuklularına ait yıkıntının üzerine Harizmşahlar Devleti kurulmuştu. Bu esnada Mısır ve Suriye'ye hâkim olan Eyyûbiler, Anadolu Selçuklularıyla yaptıkları mücadelelerde oldukça yıpranarak parçalanma dönemine girmişlerdi. Anadolu'da ise Bizans ve Anadolu Selçukluları Devleti, önemli birer siyasî teşekkül olarak ön plana çıkmaktaydı. Özellikle Sultan Alâeddin Keykubâd (1179-1236)'ın başarılı icraatları nedeniyle, gücünün zirvesine ulaşan Anadolu Selçuklu Devleti, Moğol istilasına kadar bölgenin en güçlü ülkesi konumundaydı. Bizans ise 1204'te Latinlerin İstanbul'u ele geçirmesiyle o zamana kadarki sahip olduğu nüfuz sahasının sadece bir kısmında tutunabilmişti. Gürcistan ve Ermenistan; İran, Irak, Suriye'de değişen siyasî dengelere göre politika takip etmeye çalışan iki küçük devletçik konumundaydılar.³

VII/XIII. yüzyılın başlarında bu bölgelerin büyük bir bölümü Müslümanların elindeydi. Abbasi halifeliği, Bağdad ve çevresinde Halife Nâsır Lidinilah'ın (575-622/1180-1225) başarılı idaresi sayesinde geçici itibar kazanmış-

* Yrd. Doç. Dr., KTÜ İlahiyat Fakültesi, Trabzon/Türkiye

1 Manghol-un Niuça Tobça'an (Yüan- Ch'ao Pi-shi), *Moğolların Gizli Tarihi* (1240), çev. Ahmet Temir, TTK Yay. Ankara 1986, s. 58.

2 Abdulkadir Yuvalı, *İlhanlı Devletinin Kuruluşu: Hülegü Han ve Zamanı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1973, s. 195; Yılmaz Öztuna, *İslâm Devletleri Devletler ve Hanedanlar*, Ankara 1989, I, s. 556.

3 Bertold Spuler, *İran Moğolları: Siyaset İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, çev. Cemal Köprülü, TTK, Ankara 1987, s. 29-30; Ayşe D. Erdem Kuşçu, "İlhanlı Devleti'nin Kuruluşu ve Memlüklerle İlk Teması", *Türkler*, VIII, s. 364.

tı.⁴ Ancak hilafet yönetimi, dışarıda ve içeride çeşitli tehlikelerle karşı karşıya kalmıştı. Dışarıda, Haçlıların İslâm fetihleriyle başlayan kadim düşmanlıkları devam etmekteydi. İçeride ise doğuda gittikçe önem kazanan, sınırları halifelik aleyhine genişleyen Harizmşahlar Devleti vardı. Bu devlet, İran'ın büyük bir bölümünü elinde bulundurmaktaydı. Aynı zamanda Abbâsî devleti için büyük bir tehdit unsuruydu. Nitekim Harizmşah Alâeddin Muhammed (v.617/1220), Halife Nâsır'ın azledilip, yerine Hz. Hüseyin soyundan gerçek hak sahibi birisinin halife olması gerektiğini düşünmekteydi.⁵ Bazı kaynaklarda, Alâeddin Muhammed'in bu siyasî atağı karşısında sıkışan Halife Nâsır'ın, Cengiz Han'dan yardım istediği ifade edilmektedir.⁶

Mezheplerin İktidar Algıları

Sünnîlerin Moğollara yönelik bakış açısı tam anlamıyla olumsuzdur. Buna karşın Şîîlerin bakış açısını olumsuz olarak nitelemek zordur. Sünnî bakış açısını, hadis olarak kabul gören rivayetler ile Sünnî tarihçilerin abartılı tasvirleri belirlemiştir. Aslında bu rivayetlerde geçen "kantûra" kelimesi hem Moğollar hem de Türkler için kullanılmıştır.⁷ Bu bağlamda Hz. Peygamber'e şu rivayet nispet edilmiştir: "Ahir zaman olduğunda geniş yüzlü, küçük gözlü kantûra oğulları çıkacaklar ve gelip nehrin diğer bir yerinde konaklayacaklardır. Bunun üzerine şehir halkı üç kısma ayrılacaktır. Bir kısmı, öküzlerinin peşlerine takılıp kırlara kaçacaklar; ancak helakten kurtulamayacaktır. Bir kısmı da canlarının derdine düşüp dinlerinden dönecektir. Üçüncü kısmı ise, ailelerini yanlarına alarak onlarla savaşacaktır. İşte bunlar şehit kimselerdir."⁸

Sünnî bakış açısına göre İslâm tarihinde terör ve tahrip açısından Moğol istilasıyla mukayese edilebilecek ikinci bir olay yoktur. Moğolların yürüyüşü, dağların tepelerinden kopup gelen ve önüne kattığı her şeyi ezip geçen bir kaya parçası gibi, İslâm'ın gelişen kültür ve medeniyetini çiğneyip geçen bir çığlıktır. Bu nedenle Sünnîler, Moğolların aleyhine olabilecek her hareketi desteklemeyi dinî bir görev saymışlar, bu uğurda mallarının üçte birini tartışmasız bir şekilde vermeyi göze almışlardır.⁹ Sünnîler nezdinde Moğolların Cürcân, Herat, Rey, Sâve, Erdebil, Merv, Nisâbur, Buhara ve Halep şehirlerinde yaptıkları katliam, ibadethanelerdeki çirkin uygulamalar unutulacak gibi değildir.¹⁰

4 F. Taeschner, "Nâsır Li-dinillah", İA, Ankara 1977, IX, s. 92-94.

5 Alâeddin Ata Melik Cüveynî, *Târîh-i Cihan Gûşa*, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, II, s. 330.

6 Bkz. İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1981, XIII, s. 107; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yay., İstanbul 1989, III, s. 758.

7 Bkz. Ebû Dâvud, *Kitâbü'l-Melâhim* 10; s. 82.

8 Ebu Dâvud, *Kitâbü'l-Melâhim* 10; İbn Hanbel, *Müsned*, Kahire, V, s. 40.

9 Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ali, *el-Muhtasar fî Ahbâr'l-Beşer*, Kahire 1912, IV, s. 46.

10 Bkz. Yâkût el-Hamevî, Ebu Abdillâh Şihabuddin b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Büldân*, Beyrut 1955-57, II, s. 119-123, III, s. 117, III, s. 179, I, s. 145-146, III, s. 112-116, V, s. 332, I, s. 353-356, V, s. 396; Cüveynî, *age.*, I, s. 136.

Şiilerin Moğollara/İlhanlılara bakışı olumludur. Hristiyanlar nasıl Moğolları Tanrı'nın kendilerine bir vaadi ve düşmanlarından intikam aracı olarak algılamışlarsa,¹¹ Şiiler de Moğolları, beklenen Mehdi'nin çıkışını hızlandıran kavim olarak değerlendirmişlerdir.¹² Öte yandan Şiilerin İlhanlılara yönelik olumlu bakış açılarına, Hz. Ali'ye nispet edilen rivayetler de katkı sağlamıştır. Hz. Ali'den gelen bir rivayete göre Bağdad, mutlaka Moğolların eline geçecektir. Onların düşmanları zavallı hale gelecektir. Bu rivayetten hareketle Hülâgû Bağdad'a girdiğinde Hille ve diğer beldelerdeki Şii âlimler, Allâme Hilli'nin babasının önderliğinde, Hülâgû'dan eman talep etmişlerdir. Hülâgû'ya neden direnmediklerine dair sorusuna, Hz. Ali'den gelen bu rivayeti ileri sürerek, direnmenin gereksiz olduğunu düşündükleri için teslim olduklarını beyan etmişlerdir.¹³

Şii-Sünnî İlişkilerinde Belirleyici Unsur Olarak Bağdad'ın Düşüşü

Kaynaklar, son Abbasi Halifesi Mu'tasım Billâh'ı (640-656/1242-1258) zayıf karakterli, idaresindeki kadrolaşmaların ve mezhep çatışmalarının farkında olmayan, otoritesinin zafiyeti yüzünden yerinde tedbirlerle meseleyi halledemeyen bir kişilik olarak sunarlar.¹⁴ Halife Mu'tasım döneminde Şii vezir Müeyyidüddin İbnü'l-Alkamî ile Devâtdâr-ı Sağır makamında bulunan Mücâhidüddin Aybeg el-Müstansırî arasındaki mücadele ve bu mücadelede halifenin yeterli önlemleri almaması, hem halifenin otoritesini koruyamamasına hem de Şiilerle Sünnîlerin çatışma halinde olmasına neden olmuştur. Örneğin Bağdad dışında önemli görevlerde bulunan bazı devlet adamlarının, Moğol tehlikesine karşı uyarı amacıyla Halife Mu'tasım'a gönderdikleri mektupların bizzat Alkamî tarafından engellendiği ifade edilmektedir.¹⁵

İlhanlılar döneminde mezhep ilişkilerinde dikkatleri çeken en önemli husus, Sünnî hilafetin Şii veziri Alkamî'nin, mezhep taassubu güderek Abbasi hilafetine ihanet edip etmediği konusudur. Alkamî, on dört yıl boyunca son Abbasi Halifesi Mu'tasım'a vezirlik yapmış, adına kitaplar yazılmış¹⁶ ve Bağdad'ın düşmesinden sonra da Hülâgû tarafından İlhanlı devleti adına İran'da vezir olarak nasedilmiş önemli bir devlet adamıdır.¹⁷

11 Müverrih Vardan, "Türk Fütuhâtı Tarihi: 889-1269", çev. Hrant D. Andreasyon, *Tarih Semineri Dergisi*, c. I, sayı 1/2 (1937), İstanbul, s. 232, 242.

12 Bausani, A., "İlhanlı Hakimiyeti Zamanında İran'da Din", çev. Mustafa Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, (sayı 32'den ayrı basım 2002), s. 225; Abdürrefî' Hakikat Refî', *Târih-i Cûmbüş-ha-yı Mezhebi der İran*, Tahran 1377, III, s. 974.

13 Kadî Nurullah Şuşterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, Tahran 1945, II, s. 352.

14 Bkz. İbn Kesir, *age.*, XIII, s. 204-205; Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, tahk. Şuayb el-Arnaud, Beyrut 1996, XXIII, s. 175.

15 Zehebî, *el-'İber fî Haberî Men Gaber*, thk. Muhammed Zaglul, Beyrut 1985, III, s. 277.

16 Bkz. Tahrânî, *Tabakâtu A'lâmî's-Şî'a: el-Eenvârü's-Sâti'a fî'l-Mietî's-Sâbi'a*, çev. Alinaki Münzevî, Beyrut 1972, s. 88.

17 İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahrî fî Adâbi's-Sultaniye ve'd-Düvelî'l-İslâmiyye*, Beyrut 1966, s. 338.

Sünnî kaynaklara göre Alkamî, Ehl-i Sünnet'e kin duyan bir Şîi'dir. O, bu kini nedeniyle, yönetici yapılması yönünde Hülâgû'dan söz aldıktan sonra Bağdad'ın kuşatılmasında adeta bir Moğol işçisi gibi çalışmıştır.¹⁸ Abbasi hilafetinin kaldırılıp yerine "Alevî" hilafetinin kurulmasını isteyen Alkamî, bu amacına ulaşmak için bir yandan Hülâgû'yu Bağdad'ı istila konusunda teşvik ederken; diğer yandan asker sayısını azaltması konusunda halifeyi ikna etmiştir. Ancak Hülâgû, siyasî geleceği açısından tehlikeli olan bu teklife sıcak bakmamıştır. Bağdad'ın düşmesine katkı sağlayan Alkamî'nin, emeğinin karşılığı olarak Alevî bir hilâfetin kurulması isteği reddedilmiştir.¹⁹ Alkamî, bu isteğine ulaşamadığı için kahrından ölmüştür.²⁰

Sünnîlere göre Alkamî'nin ihanetini tartışmaya gerek yoktur. Bağdad'da meydana gelen her olaydan Alkamî sorumludur. 648/1250'de bir grup asker, maaşlarını alamadıkları gerekçesiyle isyan etmiş, Cuma günü hatibin hutbe okumasına engel olmuşlardır. Sünnî kaynaklar, bu isyanın nedeni olarak Alkamî'yi göstermektedirler. Sünnî kaynaklara göre Alkamî ve Şiiler, İlhanlılardan yana tavır almalarının bir getirisi olarak İlhanlılardan olan beklentilerine yeterince karşılık bulamamışlardır. Bu ilahî bir cezadır. Çünkü onlar, İlhanlılardan yana tavır alarak, büyük günah olan "*küfre ve kâfire yol gösterme*" eylemini üstlenmişlerdir. Bu nedenle Alkamî, yaptıklarıyla kötüyü delaletin örneği olarak sunulmuştur. Sünnîlerdeki ortak kanaate göre, Alkamî'nin Şiiler lehine yaptığı her faaliyetin arkasında, Sünnîlerin Kerh mahallesinde Şiilere yaptıklarının intikamı yatmaktadır.²¹

Şiilere göre ise Alkamî'yi ihanetle suçlamak, tarihî gerçekleri görmemektir. Bağdad'ın düşüşünde kusur, halifenin kendi zaafı, oğlu Ebû Bekir'in zulmü, emirlerin ve komutanların aşırı vergi yüklemeleri, toplumda bir çatışma kültürünün hâkim olmasıdır. Bir suçlu varsa o, Hülâgû'nun tehdidini göremeyen halifenin bizzat kendisidir. Müslümanların karşılaştığı felaketi sezen tek kişi olan Alkamî'nin bu konuda bir suçu yoktur. Ayrıca Alkamî'nin ihanetle suçlanmasının temel nedeni, onun Şii olmasıdır. O, Şii olmasaydı kesinlikle böyle bir ithamla karşılaşmazdı. Çünkü Sünnî kaynaklarca edip, vakarlı ve başarılı bir devlet adamı olarak sunulan bir insanın, daha sonra ihanetle suçlanması, bu kaynakların düştüğü bir çelişkidir. Kaldı ki, Şia'nın tarih kaynakları, bu ihaneti doğrulamamaktadır. O halde Sünnî kaynakların ihanet suçlaması tutarsızdır. Bir diğer görüşe göre, Alkamî'nin Abbasi devletine karşı yaptıkları, Şii siyaset felsefesiyle uyumludur, çünkü Alkamî'nin çabaları gayr-i meşru bir yönetimi devirme mücadelesidir.²²

18 Yünini, Ebû'l-Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed b. Abdullah, *Zeylu Mirâtî'z-Zemân*, Haydarâbâd 1954, I, s. 87, 89.

19 Muhammed b. Şakir Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, thak. İhsan Abbas, Beyrut 1973, III, s. 253-254.

20 İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*, Beyrut ts., III, s. 272.

21 Cüzcanî, Ebû Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed, *Tabâkat-ı Nâsri*, nşr. Abdulhay Habîbî, Kabil 1964, II, s. 191.

22 İbnü't-Tıktakâ, *age.*, s. 335; Emin, Muhsin, *A'yânü's-Şî'a I-X*, nşr. Hasan el-Emin, Beyrut 1983, IX, s. 83, 96; Abbas İkbâl Aştîyânî, *Târîh-i Moğol ez Hamele-i Cengiz tâ Teşkil-i Devlet-i*

Şii-Sünnî ilişkilerinde belirleyici role sahip diğer bir isim de Nasîruddin Tûsî'dir. Tûsî, Nisâbur'da iken ilk Moğol saldırıları başlamıştır. Harizmşahların yıkılmasından sonra, Moğollara karşı durması muhtemel bütün gruplar ortadan kaldırılmıştır. Tûsî, bu ortamda tek güvenli yer olarak kalan İsmâîlî kalelere sığınmıştır. Çünkü İsmâîlîlerin Kuhistan temsilcisi Muhteşem Nasîruddin Abdurrahim b. Ebi Mansur, Tûsî'nin şöhretini, ilmî kişiliğini bildiği için onu Kuhistan'a davet etmiştir. Bu davet böylesi kritik bir ortamda geldiği için Tûsî tarafından kabul edilmiştir. Kuhistan'da bir süre kaldıktan sonra İsmâîlî liderlerin o dönemdeki reisi Alâeddin Muhammed'in davetiyle bir başka İsmâîlî kale olan Meymundiz'e gitmiştir.²³

Nasîruddin Tûsî, Alamut'un düşmesinden sonra (654/1256) Hülâgû tarafından özel danışman olarak görevlendirilmiştir.²⁴ Bağdad'ın İlhanlıların eline geçmesi sürecinde Hülâgû'nun yanında olan Tûsî, bu noktadan sonra Şiîlerin İlhanlılar nezdinde güçlenmesine katkı sağlayan en önemli isimdir. O, Hülâgû'yu tesiri altına almıştır. Bu tesiri, Şiîliğe siyasî alanda katkı sağlarken, eserleri de düşünce alanında katkı sağlamıştır.²⁵ Nasîruddin Tûsî, Moğol tehdidi altında yok olmasından korktuğu İslâm kültür mirasını korumaya çalışmıştır. Bu amaçla medreselerin ve bilimsel araştırmaların yapılacağı araştırma merkezlerinin kurulması konusunda Hülâgû'yu ikna etmiş, bu işler için tahsis edilen vakıfların yönetimini üstlenmiştir.²⁶

Nasîruddin Tûsî'nin bu çalışması, bazı Şii yazarlarca bugünkü akademiler şeklinde yorumlanmıştır.²⁷ Onlara göre Tûsî'nin Hülâgû yönetimine katkısı siyasî değil, Müslümanların kültür ve medeniyetini de korumayı amaçlayan bir katkıdır. Zira istila esnasında toplumu birbirine bağlayan manevî güçler zayıflamıştır. Ama Müslüman toplumun başına gelenler sadece kültürel alanda yıkımı değil, Müslümanların kendine güvenlerini de yok etmiş, teslimiyet düşüncesi insanlara hâkim olmaya başlamıştır.

Şia'ya göre Tûsî'nin gayretleri, çok sayıda âlim ve kitabın kurtarılmasına yönelik olumlu sonuçlar doğurmuştur. Müslümanlar, İlhanlılara karşı direnebilecek, kılıçla karşılık verecek durumda değillerdir; ama bu onları mücadeleden uzak tutmamıştır. İşte bu ortamda Tûsî, savaşçı ruhlarını tespit ettiği Cengiz evladının boş bırakılmaya gelmediğini anlamıştır. Bu yüzden o, hem Hülâgû hem de Abaka döneminde Sünnî-Şii ayrımı yapmadan, Müs-

Timûr, Tehran 1365, s. 187; Resul Caferiyan, *es-Şiafî İran: Dîrâsatun Tarihîyye Mine'l-Bidâye Hatte'l-Karnî't-Tasî'el-Hicrî*, Fars. çev. Ali Haşim el-Esedi, Meşhed 1420, s. 404.

23 Emin, *A'yânü's-Şi'a*, IX, s. 416; Hasan el-Emin, *Müstedrikâtü A'yânü's-Şi'a*, Beyrut 1372, I, 197.

24 Mirhond, Seyyid Hamidüddin Muhammed b. Burhaneddin Havendşah b. Kemaleddin, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, Tahran 1338/1901, V, s. 237.

25 Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols*, London 2002, s. 139.

26 İbnü'l-Fuvati, Ebû'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzak b. Ahmed b. Muhammed Şeybânî, *el-Havâdisü'l-Câmi'a ve't-Tecâribü'n-Nâfi'a fî'l-Mietî's-Sâbi'a*, tahk. Mehdi en-Necm, Beyrut 2003, s. 266.

27 Hasan el-Emin, *el-İsmâîliyyûn ve'l-Moğûl ve Nasîruddin et-Tûsî*, Beyrut 1997, s. 53.

lûmanları Hülâgû'nun gazabından korumaya çalışmış; İlhanlı yöneticilerini ülkenin mamur edilmesine ve çeşitli kurumların inşasına sevk etmiştir. Bu amaçla Merağa'da rasathane yaptırarak âlimleri oraya toplamıştır. İslâm dünyasından ve Çin'den birçok bilgin oraya gelmiştir. Ayrıca rasathanede dört yüz bin ciltten oluşan bir kütüphane kurmuştur.²⁸

Dönemin Sünnî yazarlarında Nasiruddîn Tûsî'nin Bağdad'ın düşüşü konusundaki konumuna ilişkin iki farklı yaklaşım söz konusudur. Birinci grupta yer alan yazarlar, Bağdad'ın düşüşünü detaylı işlerken, Tûsî'nin rolü konusunda bir şey belirtmemişlerdir. Bunlardan bazıları Alkamî'yi ihanetle suçlamalarına rağmen, Tûsî hakkında bir ihanetten bahsetmemişlerdir. Cüveynî, Cüzcanî, İbnü'l-Fuvatî, Hamdullah Müstevfî, İbn Şakir el-Kütübî bu gruba örnek olarak verilebilir. İkinci grupta yer alan yazarlar ise, Tûsî'nin Bağdad'ın düşmesi konusunda katkısı olduğunu düşünmektedirler. Bu gruba, çoğunlukla İbn Teymiyye ve onun öğrencileri oluşturmaktadır. Bu yazarlar, sıklıkla Tûsî'ye hakaret etmişler; onun Müslümanlığını dahi sorgulamışlardır. İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350), İlhanlıların Bağdad ve civarında yaptıkları her şeyin kaynağı olarak Tûsî'yi göstermektedir. İbn Kayyim, Tûsî'ye "*Nasîrû's-Şirk ve'l-Küfr ve'l-İlhâd*" lakabını vererek ismi üzerinde ona hakaret dahi etmiştir.²⁹

Şii yazarlarda yaygın kanaat ise, Nasiruddîn Tûsî'nin, Sünnî hilafetin düşmesinde ve halifenin öldürülmesinde doğrudan bir katkısı olmadığı yönündedir. Onlara göre Sünnîlerin Tûsî'ye yönelik eleştirileri büyük haksızlıktır. Şiilere göre Sünnî âlimler, Tûsî'nin Sünnî Kelâm'a yaptığı katkılar nedeniyle, Tûsî hakkında bir karara varma noktasında çelişki içerisindeyler. Bu nedenle Şiiler, Tûsî'nin eleştirilmesini yersiz bulmaktadırlar.³⁰

Mezhepler Arası İlişkileri

Şiiler, İlhanlılar dönemine kadar, yaklaşık iki asır boyunca siyasi iradeye yön verme imkânını kaybetmişlerdir. İlhanlı dönemine kadar her fırsatta siyasi iradeleri etkileme gayretinde olmuşlardır. Bu nedenle Şiiler için İlhanlılar dönemi, Fâtımîler ve Büveyhîlerden sonra, yönetimde inisiyatifi elde ettikleri önemli bir dönemdir. Bunun farkında olan Şiiler, İlhanlı yöneticilerinin etrafını sarmaya, yönetim ve vakıf işlerine el atmaya, devlet toplantılarında devamlı bulunmaya başlamışlardır. Şiiler, yönetimdeki etkinliklerini artırmak için, kâililik, devâtdârlık, bekçilik ve benzeri hizmetleri üstlenmişlerdir. Hülâgû döneminde korunma elde eden Şiiler, özellikle Gâzân Hân zamanın-

28 İbnü'l-Fuvatî, *age.*, s. 266; Emin, *A'yânü's-Şi'a*, IX, s. 416-17; Arif Tamir, *Târihü'l-İsmâiliyye*, London 1991, IV, s. 182.

29 Bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kasidetü'l-İmam İbnü'l-Cevziyye*, Beyrut 1986, I, s. 245-248.

30 Seyyid Ali Hüseyin Meylânî, *es-Şeyh Nasirüddin et-Tûsî ve Sukût-i Bağdâd*, Merkezi'l- Ebhâsi'l-Akâidiyye, ts. s. 9.

da artan bir nüfuza sahip olmuşlardır. Bu dönemde Hz. Ali'nin torunlarına ait “*Dârü's-Siyâde*” kurulmuştur.³¹ Kardeşi Olcaytu ise Şiiliği benimsemiş ve onu, tarihinde ilk defa İran topraklarında devletin resmi mezhebi olarak ilan etmiştir. Bu mezhebi değişim, sonuçlarını her alanda göstermiştir.³²

İlhanlı döneminde fırsat yakalayan Şiilerin, bu yeni dönemde yeni bir strateji; geçmişte yaşadıkları sıkıntıları bertaraf etmek için yeni bir siyaset dili oluşturmaları gerekmiştir. Şiiler dönüm noktasında bulunmaktadır. Ya yeni stratejilerini, Şiilerin var oluş koşullarıyla ilintili düşünecekler; siyasi otoriteyle ilişkilerini uzlaşi zemininde tutacaklar, ya da Şiilerin toplumda pasif olma hali devam edecektir.³³

Şiiler, İlhanlılar döneminde, *takiyye* prensibini kullanmaktan vazgeçmişlerdir. Şii düşüncesinde özgürlükçü yaklaşımlar ifade edilmeye başlanmıştır. “Kul fiilinin yaratıcısıdır, eylemlerinde hürdür, onu kimse zorlayamaz” gibi bireyi önceleyen prensiplere ağırlık verilerek, asırlardır eli kolu bağlanan halkın, Şii telkinler çerçevesinde bilinçlendirilmesine çalışılmıştır. Şiiler, takiyyeden çıkmak suretiyle Sünnîlerin dinî ve siyasi bazı suçlamalarından da kurtulmuşlardır. Şiilerin bu ilerleyişi ve yönetimde söz sahibi olmaları, Sünnîleri korkutmuştur. Şiiler, tarihte çok az zaman diliminde bu kadar güçlü olabilmişlerdir. Onların kendilerine güveni gelmiş, adeta İlhanlı saraylarını kuşatma altında tutmaya başlamışlardır. Ortaya çıkan bu yeni tabloda İlhanlılar, dönemin halifeleri; Şiiler de onların vezirleri gibi algılanmıştır.³⁴

Bazı Şii âlimler, Moğolları/İlhanlıları, Gaib İmam'ın çıkışını hızlandıran bir millet olarak algılamışlardır. Bu bakış açısı, Şiilerin İlhanlılara yaklaşımını da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, zaten gayr-i meşru olan Abbâsî yönetiminin, İlhanlılar veya bir başkası tarafından kaldırılmış olması, İmam'ın çıkışını hızlandıran bir süreç olduğu için, Şiiler açısından bir fırsat olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşımın Şii geleneksel siyasetiyle uyum gösterdiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle Sünnî kaynaklar, Şiilerin, İlhanlılardan yana tavrı almalarını ‘ihanet’ olarak sunmuşlardır.³⁵

Sünnîlerle Şiiler arasında işgal sırasında direnmeye dönüşebilecek bir birliktelik yoktur. Bu iki zümre, İlhanlılar döneminde olduğu gibi, geçmişte de çatışma halindedir. Kerh mahallesinde yaşanan isyanlar, akabinde çıkan çatışmalar, bunun sadece bir örneğidir. Kaldı ki, eğer bir ittifak aranacaksa, bu ittifakın, Şii-Sünnî ittifakından önce, Sünnîler arasında aranması

31 Reşidüddin, Fazl b. Ebi'l-Hayr Fazlullah-i Hemedânî, *Tarih-i Gâzân Hân*, Arapçaya çev. Fuat Abdulm'ûti es-Sayyâd, Kahire, Kahire 2000, s. 227.

32 Kâşânî, Abdullah b. Ali b. Muhammed, *Tarih-i Olcaytu*, çev. Derya Örs, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1992, s. 91.

33 Beyânî, Şîrin, *Din u Devlet Der İran 'Ahd-i Moğol*, Tahran 1375, II, s. 570-571.

34 Beyânî, *age.*, II, s. 572.

35 Refî', *age.*, III, s. 974; Fuad İbrahim, *el-Fakiyye ve'd-Devle: Tadavvuru'l-Fikhi's-Siyâstiyi eş-Şi'yyi*, Beyrut 1998, s. 111.

gerekmektedir. Çünkü onlar da Hanefî-Şâfiî ayrımında birbirleriyle çatışma halindedirler.³⁶ Bunun en önemli göstergesi Gazan Han ve Olcaytu'nun Müslümanlığı konusundaki ameli/fıkhi mezheplerin birbiriyle rekabetinde görülebilmektedir. Sultan Olcaytu, rivayetlerde ortaya konulduğuna göre, bu mezhep tartışmalarını sonucu Sünnilikten Şiiliğe geçmiştir.³⁷

Şia'nın, işgal karşısındaki suskunluğunun temel nedenini başka yerde aramak gerekir. Geleneksel Şii siyaset teorileri, Şiilerin işgal karşısındaki tavrını belirlemede önemli bir unsurdur. Çünkü Şii siyaset felsefesinde bir teori sıklıkla vurgulanmaktadır. Bu teoriye göre gaybet-i kübra'dan sonra *mehdiyi-i müntazar* inancı ve bu inanca göre İmam'ın mutlaka bir gün geri döneceği düşüncesi, yeryüzündeki tüm yönetimlerin gayr-i meşru olarak kabul edilmesini doğurmuştur. Bu teoriyi, Kuleynî (v. 329/940) ve Şeyh Sadûk (v.381/991) gibi ilk dönem Ahbârî ulemasının düşünceleri beslemektedir. Onlara göre imamın haricindeki tüm yönetimler *câir*, *tâğût* veya *ehl-i cevr*'dir.³⁸ Her ne kadar Kuleynî burada meseleyi siyasal alana indirgemeden değerlendirmiş olsa da bu durumun, sonraki Şii ulemayı çıkmaza soktuğu görüldüğü için, farklı düşünceler ileri sürülmek zorunda kalmıştır. Nitekim Şeyh Müfid (v.413/1022)'in düşünceleri bu anlamda bir kırılmayı temsil etmektedir. Şeyh Müfid, seleflerinin sert tutumlarına rağmen siyasetle uzlaşma zemini aramıştır.³⁹

İlhanlılarla birlikte siyasetle kurulan ilişki düzeyi değişmiştir. Bu değişimi İbn Tâvûs'ta da görmek mümkündür. İbn Tâvûs, gayr-i meşru kabul ettiği Abbasilerden gelen ifta ve vezaret gibi birçok önemli görev teklifini kabul etmezken İlhanlıların teklifini kabul etmiştir. Onun İlhanlılardan yana tavır almasında Bağdad'ın düşmesi sonrasında Alkamî'nin siyasetteki ağırlığının etkili olduğu ifade edilebilir. Çünkü Bağdad'ın düşmesinden sonra Hülâgû'nun "kâfir, fakat adil sultan mı, yoksa Müslüman ama zalim sultan mı daha üstündür?" sorusuna mecliste bulunan âlimler cevap vermede tereddüt ettiklerinde İbn Tâvûs eline kalem alıp, "kafir, ama adil sultan daha üstündür"⁴⁰ şeklinde cevap vermiştir. Bu imza, beraberinde Abbasilerin Müslüman olsalar da, özellikle Şiilerin haklarını korumada başarısız olduğunu, bir yönetimin meşruiyetinin dinle doğrudan alakalı olmadığı fikrini taşımakta, böylece Abbasilerden esirgenen yakınlık İlhanlılara gösterilmektedir. Ayrıca İbn Tâvûs, Moğolların Bağdad'ı kuşatmasına tepki olarak halkın giydiği siyah elbiseleri kaldırıp yeşil renkli elbiseler giyerek, halkın bu tepkisinin önüne

36 Bkz. İbnü'l-Fuvatî, *age.*, s. 216-217; Şüşterî, *age.*, II, s. 355.

37 Bkz. Kaşani, *age.*, s. 96.

38 Kuleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb b. İshak, *el-Kâfi*, Tahran 1983, VIII, s. 412; Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, Necef 1958, III, s. 2; Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-Tûsî, *Tehzîbu'l-Ahkâm fî Şerhi'l-Mukni'a*, Necef 1958-62, VI, s. 219.

39 Şeyh Müfid, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed (413/1022), *el-Mükni'a fî'l-Usûl ve'l-Furû'*, Kum 1990, s. 130.

40 İbnü'l-Tıktakâ, *age.*, s. 17.

geçmeye çalışmıştır.⁴¹ Bir anlamda o, İlhanlı idaresinin halk nezdinde meşruiyet kazanmasına yardımcı olmuştur. Bu sayede Şiiliğin, tüm din ve mezheplere aynı mesafede durmayı prensip edinen Moğollar nezdinde bir adım öne çıkmasına katkı sağlamıştır.

Şeyh Müfid'le Büveyhilerde başlayan siyasetle uzlaşma süreci İlhanlılar döneminde İbn Tavus (v.664/1266), Muhakkık Hilli (v.676/1277) ve Allâme Hilli (v.716/1316) gibi dönemin etkin Şii âlimlerince devam ettirilmiştir. Çünkü İlhanlılar döneminde yaşamış İbn Tāvūs, Muhakkık Hilli ve Allâme Hilli gibi önemli Şii âlimler, usûlî düşüncesiyle yetişmiş insanlardır. Usûlî âlimler, ictihad kavramına yeni anlamlar yükleyerek, İmâmî fakihlerin etkinliğini artırmışlardır. Bu etkinliğin arkasında, siyasetle kurulan uzlaşma etkili olmuştur. Ahbârî ulemasının tüm yönetimleri câir/gayr-i meşru sayarak Mehdi/Onikinci İmamın dönüşünden başka bir siyaset dili oluşturmadığı düşünülrse, usûlîlerin siyasetle kurdukları bu ilişkinin ne anlama geldiği kolaylıkla anlaşılabilir.

İlhanlılar dönemi, Şii-Sünnî çatışmaları açısından Büveyhiler dönemi kadar önemlidir. Bu dönemde yöneticilerin dinî ve mezhebî konumları siyasî erkin tarafını ve devletin ideolojisini belirlemiştir. İlhanlı dinî hayatında Ahmet Teküder'e kadar Budizm ve Hristiyanlık etkiliyken, ondan sonra Gâzân Hân ve Ebû Said dönemlerinde Sünnîlik, Olcaytu döneminde ise Şîilik devletin ideolojisini belirlemiştir.

İlhanlı döneminde siyasî kuşatmalar, beraberinde hem siyasî mücadeleleri hem de mezhep çatışmalarını getirmiştir. Oysa İran'da Sünnî-Şii bölünmüşlüğü nedeniyle çatışma ortamı kaçınılmaz olmuştur. Çünkü İlhanlı yönetiminde her yeni örgütlenme veya yeni siyasî yapılanma, iktidar-reaya ilişkilerinin niteliğinin değişerek farklı bir biçim almasını doğurmuştur. Yeni siyasî irade toplumdaki mevcut hiyerarşinin alt üst olmasını, dinî grupların siyasî iradeye yönelik tavrındaki değişiklikleri, toplumsal ilişkilerin yeniden inşasına yol açan değişimleri beraberinde getirmiştir. Bu esnada çatışma eksenine konuşlanan mezhepler, iktidarı birbirleri aleyhine kıskırtmışlardır. Nitekim Rey'de mezhepler arası kıskırtmalar nedeniyle birçok insan hayatını kaybetmiştir.⁴²

Siyasî değişim, beraberinde çatışma kültürünü de getirmektedir. Gerek yönetimde gerekse dinî ve kültürel alanda İlhanlı dönemindeki çatışmaları siyasî değişim bağlamında düşünmek mümkündür. Görülebildiği kadarıyla siyasî değişim, kendi paradigması çerçevesinde toplumsal bir değişimi her zaman arzulamıştır. Örneğin eski yönetimde revaçta olan Sünnîlik, Olcaytu ile birlikte yerini resmî ideoloji olarak Şiiliğe bırakmış, Ebû Said'le birlikte tekrar Sünnîlik devlet katına egemen olmuştur.

41 Bahrânî, Yusuf b. Ahmed, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcim-i Ricâl*, nşr. Muhammed Sadık Bahru'l-Ülüm, Beyrut 1968, s. 237.

42 Bkz. Şüşteri, *age.*, I, s. 90-91; Beyani, *age.*, II, s. 612.

Şiiler İlhanlılardan yana tavır almışlardır. Onlar, Büveyhiler sonrası elde ettikleri konumdan da güç alarak, *öteki* olarak kabul ettikleri diğer mezheplere karşı mücadele etmeye başlamışlardır. Bağdad'ın düşüşünde Irak'ın kendi ana vatanları olduğunu ve savunulması gerektiğini dikkate almadan İlhanlılara destek vermişlerdir. Tüm Sünnî grupların sıkıntı çektiği bir ortamda Şiiler, bununla kalmayıp İlhanlı ordusunda yer bile almışlardır.⁴³ Çünkü Şiilere göre, altıncı yüzyılda *mehdi* zuhur edecek ve ordusu savaşçı Türklerden oluşacaktır.⁴⁴ Bu düşünce, yedinci asra kadar devam etmiştir. Bunun bazı siyasi sonuçları da olmuştur. Şiilerin İlhanlılara rehberlik etmeleri, her fırsatta halifenin ve ailesinin ortadan kaldırılmasını telkin etmeleri, Nasiruddin Tûsî ve Alkamî'nin İlhanlılara yakınlığına tanık olan diğer Şii bölgelerdeki yöneticilerin İlhanlı otoritesini kabul etmeleri, hep bu düşüncenin siyasi sonuçlarıdır.⁴⁵

Şiilerin, İlhanlılardan yana tavır alması konusunda, başka bir ifadeyle Sünnî-Şii bölünmesinin oluşmasında vezir Alkamî ve Nasiruddin Tûsî gibi önemli Şii büyüklerinin katkı sağladığı ve onların son Abbasi Halife Mu'tasım'a ihanet ettikleri, Sünnî kaynakların ortak ifadesiyle sunulmaktadır.⁴⁶

Alkamî'nin İlhanlılardan yana tavır alıp Sünnîleri karşısına almasının gerekçesi olarak, Kerh mahallesinde çıkan Sünnî-Şii çatışması gösterilmiştir. Kaynakların belirttiğine göre, Bağdad'ın düşmesinden bir sene önce 655/1257'de Kerh mahallesinde Şia'nın Ehl-i Sünnete saldırdığı iddiasıyla Sünnîlerle Şiiler arasında bir çatışma çıkmıştır. Bu saldırıda İmam Musa Kazım'ın kabri tahrip edilmiştir. Alkamî'nin ve yakınlarının evi de dâhil olmak üzere birçok ev yağmalanmıştır. Bu saldırıya, başta Halife Musta'sım'ın oğlu Ebû Bekir olmak üzere bazı devlet ileri gelenleri ve polisin de katılmış olması, olayda devletin parmağı olduğu izlenimini doğurmuştur.⁴⁷

Çatışmanın en önemli sonucu, Alkamî'nin ve ona bağlı olarak da Şiilerin, İlhanlılara meyletmesine neden olmasıdır. Bu saldırıda Alkamî, adeta Şiilerin temsilcisi olarak görülmüştür. Bunun karşısında, görünürde Sünnîlerin temsilcisi Aybeg ise de arka planda Halifenin büyük oğlu Ebû Bekir'in olduğu düşünülmektedir. Bu iki isim, mezheplerini de arkalarına alarak, birbirlerine karşı kin beslemişlerdir. Nitekim kaynaklarda Aybeg'in, Halife Musta'sım'ı hal ederek yerine büyük oğlunu getirmek istediğine dair kayıtlar vardır.⁴⁸ Bu iddia Halife Musta'sım'a ulaştığında Aybeg bu suçlamaları kabul etmemiştir.

43 İbn Tağriberdî, Cemâluddin Ebî'l Hasan Yusuf el-Atâbegî, *en-Nucûmü'z-Zâhire fî Mülûkî Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır ts, VII, s. 49.

44 Bausant, *agm.*, s. 225; Refî', *age.*, III, s. 974; İbrahim, *age.*, s. 111.

45 Refî', *age.*, III, s. 974.

46 Aynî, Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa, *İkdûl-Cümân fî fî Târîh-i Ehl-i'l-Zamân*, nşr. Abdürrazık Tantavi Karmut, Kahire 1989, I, s. 175; İbnü'd-Devadârî, Seyfeddin Ebû Bekir b. Abdillâh b. Aybek, *Kenzü'd-Dürrer ve Câmi'ü'l-Ğurer*, nşr. Dorothea Krawulsky, Wiesbaden 1992, VIII, s. 29; Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Târihü'l-Hulefâ*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1989, s. 518.

47 Bkz. İbn Kesir, *age.*, XIII, s. 196, 201; Zehebî, *Siyer*, XXIII, s. 180.

48 İbnü'l-Fuvâtî, *age.*, s. 214.

Aybeg, bu düşüncenin, devâddâr-ı kebir Feleküddin Muhammed b. Alâud-dîn et-Tabersî ile Alkamî'ye ait olduğunu ileri sürmüştü; ikisinden gelebilecek tehlikelerden korunmak için ordu hazırlatmıştır. Alkamî de aynı şeyi yaparak ordu hazırlatmıştır. Aybeg, Sünnî hocaların şefaatiyle aklanmıştır.⁴⁹

Alkamî-Aybeg taraftarları arasında birçok insanın ölümüne neden olan çatışmalar yaşanmıştır. İnsanlar, işin içerisinde devlet temsilcilerinin de olduğu bu çatışmaların büyümesinden korkmuşlardır. Halife Musta'sım'ın müdahalesiyle Aybeg ile Alkamî arasında, dolayısıyla da Sünnîlerle Şii'ler arasında çatışma hali görünürde yatışsa da el altından devam etmiştir. Çünkü bu çatışmadan sonra Alkamî ile Aybeg sık sık karşı karşıya gelmişlerdir. Alkamî'nin cuma cemaatini dağıtmaya yönelik çalışması ve Şii medrese kurma çabaları da Sünnîlerle Şii'leri karşı karşıya getirmiştir. Alkamî'nin her iki çabası da o dönem için sonuçsuz kalmıştır.⁵⁰ Alkamî'nin cuma namazına karşı tavır almasının arkasında mezhep kaygılarının olduğu görülmektedir. Alkamî cuma cemaatini dağıtmak için gayret sarf etmiştir. Çünkü cuma günü Bağdad adeta Sünnî bir havaya bürünmektedir. Görüldüğü gibi Şii Alkamî, cuma günleri Bağdad'ın Sünnî havaya bürünmesine katlanamamıştır.

İlhanlı dönemi Şii-Sünnî çatışmalarının merkezinde yer alan Alkamî'nin İlhanlılardan yana tavır alması, Sünnî kaynaklarca onun 'Alevî' bir hilafet kurma çabalarının sonucu olarak değerlendirilmiştir. Onlara göre Alkamî bu amacına ulaşmak için İlhanlılara her türlü desteği vermiştir. Bununla birlikte Alkamî'nin çabaları İlhanlılar tarafından olumlu karşılık bulmamıştır. İbnü'l-İmâd'a göre Hülâgû, siyasi geleceği açısından tehlikeli bulunduğu için Alevî bir hilafetin kurulması isteğini reddetmiştir.⁵¹ Aynî'ye göre ise Hülâgû, Alkamî'nin bu düşüncesini çirkin bulduğunu ifade etmiştir. Bağdad'da yaptığı bazı uygulamaları bahane ederek onu öldürmüştür.⁵² Şii kaynaklar, bu dönemde Şii'lerin bir imam adayı olmadığını gerekçe göstererek Alkamî'nin Alevî bir hilafet isteğinin konjonktür açısından mümkün olmadığını ifade etmiş ve işgal karşısında onun duruşunu savunmamışlardır.⁵³

İlhanlı dönemi Şii-Sünnî çatışmasında bazı bölgelerin dikkati çektiği görülmektedir. Çatışmalarda Bağdad ve mahalleleri merkezi konumdadır. Aslında buralarda Büveyhîler döneminde de çeşitli çatışmalar yaşanmıştır. Bağdad'da Sünnîlerle Şii'ler karışık biçimde yerleşmişlerdir. Nüfusunu Şii'lerin oluşturduğu mahalleler olduğu gibi Sünnîlerle birlikte yaşayan mahalleler de bulunmaktadır. Sünnî mahalleler arasında; *Ebû Hanîfe*, *Bâbulezec*, *Sûku's-Sultâniye*, *Vâkıa*, *Bâbulbasra*, *Rusâfe*, *Kutafta* sayılabilir. Şii olan ma-

49 İbnü'l-Fuvâtî, *age.*, s. 215; Reşidüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, nşr. Behmen Kerimî, Tahran 1943, II, s. 698.

50 Zehebî, *Siyer*, XXIII, s. 183.

51 İbnü'l-İmâd, *age.*, III, s. 272.

52 Aynî, *age.*, s. 203.

53 Tahrânî, *Tabakât*, s. 151-152

haller arasında; Kerh, Me'muniyye, Muhtara, Kureyye, Caferiyye, Hudayriyyin ve Musa Kazım sayılabilir.⁵⁴

629/1231'de Bağdad'ın mahallerinden Sünnî Bâbülezec halkı ile Şii Muhtara halkı arasında şiddetli çatışmalar yaşanmıştır. 640/1242 yılında, Bağdad'da Me'muniyye halkı ile Sünnî Bâbülezec halkı arasında da çatışmalar çıkmıştır. Sebebi; Halife Nasır döneminde olduğu gibi, safari düzenlemek isteyen Me'mune halkının, gerekli izni aldıktan sonra sokaklardan geçerken taşkınlık yapmalarıdır. Bâbülezec mahallesine geldiklerinde onlara müsaade edilmemiş, iki grup arasında çıkan çatışmalarda birçok insan hayatını kaybetmiştir. Me'muniyye kadınları esir alınmış, emniyet güçleri çatışmayı bastırmada yetersiz kalmıştır. Hemen bu çatışmanın akabinde Şii Muhtara Mahallesi ile Sünnî Sultan mahalleleri arasında da çatışma çıkmış, birçok insan hayatını kaybetmiştir. Bu olayların neden olduğu bir başka çatışma da, Nizamiyye medresesinin karşısında, Bağdad'ın batı yakasında bulunan Şii Kureyye ile Sünnî Kutafta mahalleleri arasında çıkmıştır.⁵⁵

653/1255'te Kerh Mahallesi ile Bâbulbasra arasında, birçok insanın ölmesine neden olan çatışmalar çıkmıştır. Bu çatışmayı yatıştırmak için ordu gönderilmiştir. Her iki mahallenin ileri gelenleri, ortak hareket ederek fitneyi yatıştırmaya çalışmışlardır.⁵⁶

653/1255'te oldukça ilginç bir çatışma söz konusu olmuştur. İbnü'l-Fuvati ısrarla Bağdad'ın iki Sünnî Mahallesi Rusâfe ile Ebû Hanife Mahallesi sakinleri arasında çatışmaların çıktığını, Ebû Hanife mahallesinin, Şii Hudayriyyin mahallesiyile ortak hareket ettiğini ifade etmektedir. Çatışmada Ebû Hanife ve Hudayriyyin Mahallesi sakinleri Rusâfelileri muhasara altına alarak, onların temel ihtiyaçların karşılanmasına dahi müsaade etmemişlerdir. Daha sonra Bağdad şahnesi, Rusâfe halkı üzerindeki bu baskıyı kaldırmayı başarmıştır. Sonra onlar tekrar aralarında çatışmış, yine Rusâfeliler yenilmiştir. Rusâfe halkının yenilgisine tanık olan Sünnî Bâbulbasra mahalle sakinleri Rusâfe mahallesine, Şii Kerh halkı ise Hudayriyyin mahallesine yardıma koşmuştur. Ancak şahnenin ve mahallelerin ileri gelenleri araya girmesiyle sükûnet sağlanmıştır.⁵⁷

Bu çatışmaya bakınca, Hanbelilere karşı Hanefi-Şii ittifakı görülmektedir. Hanefiler burada kendilerini Hanbelilerden ziyade Şii'lere yakın bulmuşlardır. Bunun çeşitli nedenleri olabilir. Anlık tepki olabileceği gibi daha genel çerçeve içerisinde de değerlendirilebilir. O gün için Hanefiliğin daha çok gayri Arap unsurları temsil ettiği göz önüne alındığında mevali unsurların Araplarla olan başkaldırısı şeklinde de değerlendirilebilir.

54 İbnü'l-Fuvati, *age.*, s. 216-220.

55 İbnü'l-Fuvati, *age.*, s. 138-139.

56 İbnü'l-Fuvati, *age.*, s. 213.

57 İbnü'l-Fuvati, *age.*, s. 216-217, 220.

653/1255'te Sünnî Müstasîmiye Mahallesi ile Şii Caferiyye mahalleleri arasında da çatışmalar çıkmıştır. 654/1256'da Zilhicce ayında, sonuçları açısından oldukça önemli olan bir mezhep çatışması daha yaşanmıştır. Buna göre Şii Kerh mahallesinden birisi Sünnî Kutaf'ta mahallesinden birini öldürmüştür. Ailesi, cesedi halifenin kapısına götürüp bırakmıştır. Saray hizmetçileri, olayı abartarak durumu Halife Mu'tasım'a aktarmışlardır. Bunun üzerine Halife, atının ve ordusunun hazırlanması emrini vermiş, halk da onların peşine düşerek Kerh'i istila etmişlerdir. Burada tam bir savaş hali yaşanmıştır. Durumun kontrolden çıktığını gören Halife, çatışmanın durdurulmasını emretmiştir. Bu esnada halktan evine girenler kurtulmuş, çatışma meydanını terk etmede yavaş davrananlar öldürülmüştür. Halife, ordunun önüne geçerek, saldırı esnasında, kadınlar ve esirler de dâhil olmak üzere ele geçirilen her şeyin sahiplerine iade edilmesini emretmiştir. Daha sonra bu çatışmanın çıkmasına sebep olan Şii asılarak öldürülmüştür. Dönemin kaynakları dikkate alınırca, Sünnî-Şii çatışmasında, Halifenin tarafı; bu çatışmanın da devlet politikası olarak yapıldığı sonucuna ulaşmak mümkündür.⁵⁸

Gâzân Hân döneminde Şiilere duyulan öfke, Sünnîleri zaman zaman toplumsal linç uygulamasına sevk etmiştir. 702/1302-1303 yılında cuma günü Bağdad Camii'nde bir Şii, "Sünnî imamın arkasında kıldığım namaz makbul değildir" diyerek öğle namazını kaza ettiği için öldürülüp yakılmıştır. Bu durum başta Şiiler arasında olmak üzere toplumda infiale neden olmuştur. Haber kendisine ulaştığında Gâzân Hân: "Müslümanların imamları: her kim daha çok namaz kılarsa sevabı daha çok olur demiyorlar mıydı? Öyleyse namazını çoğalttı diye bir kimseyi nasıl öldürürler? Hele Peygamber (s.a.v) neslinden ve evladından birini..." diyerek şaşkınlığını ifade etmiştir.⁵⁹

Bu durum Gâzân Hân'ın Müslüman algısını sarsmıştır. Çünkü o daha önceleri Cengiz Han'ın Müslümanlara yönelik yorumunu kabul etmezken, yaşanan bu durumun, Cengiz'in yorumunu haklı çıkardığını ifade ederek şöyle demiştir: "Ben onun sözünü reddediyordum. Ama şimdi bildim ki Cengiz Han'ın görüşü doğru ve sözü haktır. Hiçbir ümmetin ve milletin ashabı, hiçbir mezhep ve fırkanın erbabı, kendi peygamberlerinin soyunu, namazı ve ibadeti artırdı diye katletmeyi reva görmez. Küstahlık ve yüzüzlük yapmaz. İtaati ve ibadeti yüzünden bir insanı nasıl yakarlar?" Sünnîlerin bu tavrı, dönemin sultanı Gazan Han'ı etkilemiştir. Bunun ekonomik, dinî ve toplumsal bazı sonuçları olmuştur. Ekonomik alanda Sivas ve Küfe gibi büyük şehirlerin ve birçok vakfın gelirlerinin Şiilere tahsis edilmesine neden olmuştur.⁶⁰

58 İbnül-Fuvati, *age.*, s. 225-226.

59 Kâşânî, *age.*, s. 91.

60 Kâşânî, *age.*, s. 91.

Dinî alanda ise iki sonuç doğurmuştur. Biri, Sünnî uygulama olarak kabul edilen hutbelerde halifelerin isimlerinin okunması konusu tartışmaya açılmıştır. Diğeri ise, İlhanlılar nezdinde Şiilerle Ehl-i Beyt arasında doğrudan ilişki kurulmasına yol açmıştır. Her Şii, Ehl-i Beyt olarak değerlendirilmiştir.⁶¹ Bunu, namazını kaza ettiği için öldürülen Şii konusunda Gâzân Hân'ın ifadesinden çıkarmak mümkündür. Çünkü o, öldürülen Şii'yi 'evladı Resûl' olarak nitelendirmiştir. Bu durum uzun süredir Sünnîler tarafından mağdur edildiklerini ileri süren Şiilerin yönetim nezdinde sözlerinin karşılık bulması anlamına gelir. Toplumsal alanda ise, Sünnîlerde tedirginliğe yol açmıştır. Gâzân Hân'ın bu konuda kararlı olması, onları çözüm arayışına itmiştir. Sünnîlerin yönetime açılan kapısı olan Şafîî Reşidüddin, Şiilerin itirazını yumuşak bir üslupla eleştirmiş ve Gâzân Hân'a toplumdaki mezheplerin ağırlığını hatırlatmıştır. Reşidüddin'e göre, Müslümanların çoğunluğunu Sünnî mezhebi oluşturmaktadır. Hutbedeki uygulama, yedi yüz küsur yıldır kuşaktan kuşağa aktarılacak bugüne gelmiştir. Birdenbire Sünnîlerin bu uygulamalardan vazgeçmelerini istemek doğru değildir. Bu kararda ısrar edilmesi, Sünnî halkın otoriteye küstürülmesine neden olacaktır. İlhanlı yöneticileri, Sünnî halk nezdinde değer kaybedecek, özellikle Sünnîlerde pasif direnişler başlayacaktır. Daha da önemlisi toplum Sünnî-Şii ekseninde çatışmaya sürüklenecektir.⁶²

Şiiler lehinde bir iradenin olması Sünnîlerin tepkisini çekmiştir. Sünnîler, Şiilerin Ehl-i Beyt vurgusuyla iktidarı yanlarına almalarını eleştirmişlerdir. Durumu fark eden Gâzân Hân, Şiiler lehinde yaptığı faaliyetlerin, diğer saha-beyi, dolayısıyla da Sünnîleri yok sayma anlamına gelmediğini ifade etmiştir. Şiiler lehindeki faaliyetlerinin, gördüğü bir rüyayla Hz. Peygamber'in oluşturduğu "kardeşlik" çerçevesinde değerlendirilmesini istemiştir.⁶³

İlhanlılar döneminde Şii-Sünnî çatışmasında önde gelen Şii ulemanın da katkısı olmuştur. Örneğin Olcaytu dönemi nakibi Seyyid Taceddin Âvecî bu görevinin yanı sıra, ülkede Şiiliği resmî mezhep yapmaya çalışmıştır.⁶⁴ Şiiliğin yayılması için diğer mezhep mensuplarına baskı yapılması konusunda teşebbüste bulunmuştur. Olcaytu'nun üzerindeki etkisi neticesinde, onun Şiiliği kabulünden bir yıl sonra vezir olan Sa'duddîn Sâvecî, Şiilerin saraydaki konumlarını sağlamlaştırmıştır. Bu yeni güçlü konumlarından destek alan Şiiler, diğer fırkalara karşı yıpratıcı çalışmalara başlamışlardır. Bu çabaları, hem İlhanlı yöneticilerinin hem de Sünnîlerin öfkesinin çekmiştir. Bununla da yetinmeyip Yahudilere ait kutsal yerleri camiye çevirmesi ve oralarda vazalar vermesi Âvecî'nin ölümüne neden olmuştur.⁶⁵

61 Kâşânî, *age.*, s. 94.

62 Kâşânî, *age.*, s. 95.

63 Reşidüddin, *Târîh-i Gâzân Hân*, s. 227.

64 Hafız Ebrû, *Zübdetü't-Tevârîh (Zeyl-ü Cümü't-Tevârîh-i Reşidî)*, nşr. Hanbâbâ Beyânî, Tahran 1937, s. 46; Hamdullah Müstevfî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Nâsır, *Târîh-i Güzide*, nşr. Edward Brown, London 1910, s. 597.

65 Kâşânî, *age.*, s. 166; Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulûb*, nşr. Muhammed Debîr Siyâkî, Tahran 1917.s. 33-34.

Âvecî, nakib olarak göreve başladığında ilk iş olarak Zülküf (a.s)'ün meşhedine, Yahudilere rağmen mihrap, minber ve minare yaptırmıştır.⁶⁶ Onun buradaki tasarrufları Yahudilerin tepkisini çekmiştir. Kâşânî'ye göre Yahudilikten dönme Şafîi vezir Reşidüddin de AVECİ'nin bu uygulamasından rahatsız olmuş, ondan intikam almak için çalışmıştır. Bunun için o, Yahudileri AVECİ ve Şiiler aleyhine kışkırtmıştır.⁶⁷ Reşidüddin'in yardımıyla Olcaytu'ya çıkan Yahudiler, AVECİ'nin bu yaptıklarının suç olduğunu ve öldürülmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Olcaytu'nun "Ali evladı katili" olarak suçlanmaktan çekinmesi üzerine bu grup, AVECİ'nin gerçekten "Alevî" olmadığı konusunda uydurma bir belgeyi Olcaytu'ya sunar. Bunun üzerine Olcaytu, 711/1312'de ÂVECİ ve oğullarının öldürülmelerini emreder. Bağdad'daki Hanbelîler bu ölümleri sevinçle karşılamışlar, ÂVECİ ve oğullarının cesetleri üzerine atlarını sürmüşlerdir. Bu haber Olcaytu'ya ulaştığında son derece öfkelenerek, grubuna sahip çıkamayan Hanbelî kadısının çarpmıha gerilmesini emretmiş, ancak hocaların şefaatiyle canı bağışlanmıştır. Bununla birlikte ceza olarak çıplak bir şekilde kör bir eşeğe bindirilecek, Bağdad'ın cadde ve sokaklarında başına vurularak dolaştırılacaktır. Bununla da yetinmeyen Olcaytu, Hanbelîlerin kadılığını kaldırarak, onların hukuki konularda Şafîi mezhebini taklit etmelerini emretmiştir.⁶⁸ Hanbelîlerin kâdî'l-kudatlığının kaldırılması, Şafîi ve Hanbelîler arasındaki tartışmaları körüklemiştir. Onlar, bu durumdan Reşidüddin'i sorumlu tutmuşlardır.⁶⁹

İlhanlı döneminde bürokratlar arasında çıkan çatışmalar da, toplumda Şii-Sünnî çatışmasının derinleşmesine neden olmuştur. Örneğin Reşidüddin'le sekiz sene vezareti paylaşan diğer vezir Sa'duddîn Sâvecî,⁷⁰ Reşidüddin'in siyasetteki ağırlığını kırmak için Şiilere yakınlaşarak mevzi kazanmaya çalışmış, bunu belli oranda da başarmıştır. Şiilerin desteğini arkasına alan Sâvecî, vezareti tek başına deruhte etmesi gerektiğini düşünerek, Reşidüddin'den kurtulmanın yollarını aramaya başlamıştır.⁷¹ Bu amaçla o, Reşidüddin'i hırsızlıkla suçlamıştır. Bu suçlamasını belgelendiremeyince 711/1312'de Olcaytu'nun emriyle öldürülmüştür.⁷² Burada Sa'duddîn Sâvecî Şiilerin; Reşidüddin de Sünnîlerin temsilcisi olarak karşı karşıya gelmiştir.

İlhanlı döneminde Sünnî-Şii çatışmasını besleyen nedenler arasında sosyal, siyasal ve psikolojik etkenler kadar, dönemin saygın kişileri ve hocalarının da var olduğu söylenebilir. Kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla, hem Sünnîler hem de Şiiler, mezhep üzerinden siyaset yaparak bu çatışmaları

66 Beyânî, *age.*, II, s. 418.

67 Kâşânî, *age.*, s. 132.

68 Kâşânî, *age.*, s. 132- 133.

69 Beyânî, *age.*, II, s. 607.

70 Spuler, İran Moğolları, s. 111, 120.

71 Şebankârei, Muhammed b. Ali b Muhammed, *Mecm'u'l-Ensâb fi't-Tevârîh*, tahk. Mir Hâşim-i Muhaddis, Tahran 1956, s. 270-271; Spuler, İran Moğolları, s. 125.

72 Hafız Ebrû, *age.*, s. 49; Spuler, İran Moğolları, s. 125.

körüklemişlerdir. Rivayete göre bir Sünnî Arab, bir Şii'yi öküze bindirerek şehrin etrafında dolaştırmak suretiyle ta'zir cezası uygulamaktaymış. Olayı gören bir başka Şii: "Bu adam ne günah işledi?" diye sormuş. Arap: "O, Ebû Bekir ve Ömer'e sövdü" demiş. Sünnî'nin yaptığına kızan Şii, öküzün üzerindeki Şii'ye: "Ey adamcağız! Osman'ı unutma (ona da söv)" diye bağırıştır.⁷³ Yine bir başka rivayete göre, Kum kentinde bir grup Şii, 'İmrân (عمران) adlı birini, adı Ömer diye dövüyorlarmış. Adamın biri; "Yahu bu Ömer değil neden dövüyorsunuz" diye kendilerine çıkmış. Dövenler demişler ki, "Bu hem Ömer'dir, hem de Osman'ın "elif" ve "nün"una sahiptir."⁷⁴

Sonuç

Moğolların XIII. yüzyılın başlarından itibaren İslâm topraklarına girmesi ve buralarda kısa sürede başarılar elde etmesi, dünya tarihinde önemli değişimlere sebep olmuştur. Bir Moğol devleti olan İlhanlı devleti, Hilafet merkezi Bağdad'da konumlanmıştır. Bu dönemde İslâm mezhepleri arasındaki ilişkiler, bir açıdan Büveyhiler dönemindeki tartışmaların devamı görüntüsü verirken diğer yandan kendinden sonraki süreçlerde mezhepler arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde belirleyici rol oynamıştır. Bağdad ve civarında Şiiliğin ilk defa devletin resmi mezhebi haline gelmesi, kurumsal düzeyde Sünniliğin bir süreliğine de olsa sindirilmesine neden olurken, Şiiliğin revaç bulmasına imkân sağlamıştır. Kurumsal siyasetini tüm dinler karşısında İslâm lehinde geliştiren, ancak İslâm içerisindeki mezhepler arasında tercihte bulunmayan Gazan Han döneminde mezhepler arasındaki ilişkiler, onun güçlü iradesi sayesinde çatışmaya dönüşmemiştir. Ancak Müslüman olduktan sonra sıklıkla mezhep değiştiren Olcaytu Sultan döneminde mezheplerarası çatışmalar sadece siyasi ve itikadi mezhepler arasında değil, aynı zamanda ameli/fıkhi mezhepler arasında da yaşanmıştır. Hatta bu değişikliğin temel etkileyeni, mezhepler arasındaki mücadelelerdir. Ebu Said Bahadır Han döneminde ise Sünnilik tekrar eski konumuna kavuşmuştur. Ancak İlhanlıların yıkılmasıyla birlikte bu devletin bakiyeleri üzerine kurulan çeşitli devletlerin karakterinin Şiilik olması, Şiiliğin resmi ideolojiyle ilişkilendirilmesinde temel referans noktası olarak gösterilen Safevîlerden öncesine bakılmasını gerekli kılar. Bu bağlamda Şiiliğin bu toplumlarda tutunmasında, aslında Sünnî birer tarikat olan Kübrevilik ile Erdebil tekkesinde gerçekleşen dönüşümlerin dikkatle incelenmesi gerekir.

Bu dönemde İslâm mezhepleri arası ilişkilerinin seyrinde etkili olan unsurların başında siyasi ve dinî beklentilerin etkili olduğu söylenebilir. Bu dönemde Şiiler, Büveyhiler döneminden daha etkilidirler. Şiilik, devletin hâkim ideolojisi olmuştur. Dinî bağlamda ise Şiiliğin Moğollar tarafından kaldırılan Sünnî hilafetin kaldırılışına direnmeleri kendi siyaset paradigmaları bağla-

73 Hasan Çiftçi, 'Ubeydullah Zâkânî: Toplumsal Görüşleri Ahlak ve Felsefest, Erzurum 1996, s.130.

74 Çiftçi, *ag.e.*, s.130.

mında bir çelişkidir. Zira Şiilik, imamın bizzat deruhte etmediği her yönetimi, *cair*, *gasıp* ve *gayri meşru* sayar. Bu nedenle Sünnî hilafetin ortadan kaldırılması Şiiler için bir sorun değildir. Aksine beklenen sürecinin hızlanması adına atılmış önemli bir adımdır. Kaldı ki Şiiler, Moğolların yanında yer alışlarını çeşitli dini referanslara dayandırmışlardır. Şii Sünnî ilişkilerinde Moğollardan yana tavır alan Şii vezir Müeyyedüddin İbnü'l-Alkamî ve Hülagü'nün danışmanı Şii âlim Nasiruddin Tûsî'nin Şiiler lehinde yaptığı tasarrufları da belirleyici olmuştur. Şiiler, Sünnî toplumun gözünde olağan şüphelidirler. Bu nedenle toplumda en ufak bir mesele iki mezhep arasında kolaylıkla çatışmaya dönüşmüştür. Sünnî toplumun Şiiler aleyhine kışkırtılmasında ise Devâtdâr-ı Sağır Mücâhidüddin Aybeg el-Müstansırî ile halife Mustas'ım'ın büyük oğlu Ebu Bekir'in önemli katkıları olmuştur.

İlhanlı döneminde mezhepler arası ilişkilerde veya çatışmalarda olayların ve tarafların yapısına bağlı olarak farklı görüntülerin olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde özellikle Bağdad ve civarında "Sünnî" toplumun Hanbelilerden oluştuğu ve mezhepler arası çatışmaların da büyük oranda Hanbelîl ve Şiiler arasında yaşandığı görülmektedir. Öte yandan mezhepler arası mücadelelerde Hanbelîlere karşı yer yer Haneî-Şii birlikteliği de görülebilmektedir. Zaman zaman ameli/fıkhi mezhepler arasında da farklı sebeplere dayanan birçok çatışma gözlemlenmiştir.

Kaynakça

- Aştıyânî, Abbas İkbâl, *Târih-i Mufasssal-i İrân: ez Sadr-ı İslâm tâ İnkiraz-ı Kâçariyye*, Kütübkhâne-i Hayyâm, Tehran, ts.
- Aynî, Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa, *İkdül-Cümân fi Târih-i Ehli'z-Zamân*, nşr. Abdürrazık Tantavi Karmut, Kahire 1989.
- Bahrânî, Yusuf b. Ahmed, *Lû'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcim-i Ricâl*, nşr. Muhammed Sadık Bahru'l-'Ulûm, Dâru'l-Azvâ, Beyrut 1968.
- Bausanî, A., "İlhanlı Hakimiyeti Zamanında İran'da Din", trc. Mustafa Uyar, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, (sayı 32'den ayrı basım 2002), ss. 223-231.
- Beyânî, Şirin, *Din u Devlet Der İrân 'Ahd-i Moğol*, Tahran 1367-1375.
- Caferiyan, Resul, *eş-Şia fi İrân: Dirâsatun Târihiyye Mine'l-Bidâye Hatte'l-Karni't-Tâsi'el-Hicrî*, Arapçaya çev. Ali Haşim el-Esedî, Meşhed 1420.
- Cüveynî, Alâeddin Ata Melik, *Târih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999.
- Cüzcânî, Ebû Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed, *Tabâkat-ı Nâsirî*, nşr. Abdulhay Habibi, Kabil 1964.
- Çiftçi, Hasan, *'Ubeydullah Zâkânî: Toplumsal Görüşleri Ahlak ve Felsefesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. AÜSBE, Erzurum 1996.
- Eboo Jamal, Nadia, *Surviving the Mongols*, London 2002.
- Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ali, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, Kahire 1912.
- Emin, Hasan, *Müstedrikâtü A'yânî's-Şi'a*, Dâru't-Teâruf, Beyrut 1372.
- Emin, Muhsin, *A'yânü's-Şi'a*, nşr. Hasan el-Emin, Dâru't-Ta'aruf, Beyrut 1983.
- Hafız Ebrû, *Zühdetü't-Tevârih (Zeyl-ü Cümü't-Tevârih-i Reşidî)*, nşr. Hanbâbâ Beyânî, Şirketi Tezâmün-i İlmî, Tahran 1937.

- Hamdullah Müstevfî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Nâsır, *Târih-i Güzîde*, nşr. Edward Brown, London 1910.
- Nûzhetü'l-Kulûb*, nşr. Muhammed Debir Siyâkî, Kütüphane-i Tühûrî, Tahran 1917.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Me'arif, Beyrut 1981.
- İbn Tağriberdî, Cemâluddin Ebî'l Hasan Yusuf el-Atâbegî, *en-Nucûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır ts.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb I-IV*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, tahk. M. Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Fuvâtî, Ebû'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzak b. Ahmed b. Muhammed Şeybânî, *el-Havâdisü'l-Câmi'a ve'l-Tecâribü'n-Nâfi'a fî'l-Mietî's-Sâbi'a*, tahk. Mehdi en-Necm, Beyrut 2003.
- İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahri fî Adâbi's-Sultaniye ve'd-Düvelî'l-İslâmiyye*, Beyrut 1966.
- İbrahim, Fuad, *el-Faktyye ve'd-Deve: Tadavvuru'l-Fikhi's-Siyâstiyi eş-Şi'yyi*, Beyrut 1998.
- Kâşânî, Abdullah b. Ali b. Muhammed, *Tarih-i Olcaytu*, *Tarih-i Olcaytu*, çev. Derya Örs, Kuleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak, *el-Kâfi I-VIII*, nşr. A.Ekber el-Gafârî, Tahran 1983.
- Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-Vefeyât I-IV*, thak. İhsan Abbas, Dâru's-Sadîr, Beyrut 1973.
- Mîrhond, Seyyid Hamidüddin Muhammed b. Burhaneddin Havendşah b. Kemaleddin, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, Tahran 1338/1901.
- Müfid, Şeyh Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed, *el-Mükni'a, fî'l-Usûl ve'l-Furû'*, Kum 1990.
- Müverrih Vardan, "Türk Fütuhâtı Tarihi: 889-1269", çev. Hrant D. Andreasyon, *Tarih Semineri Dergisi*, İstanbul, c.1, sayı 1/2 (1937), ss. 153-244.
- Reşidüddin, Fazl b. Ebî'l-Hayr Fazlullah-i Hemedânî, *Câmi'ü't-Tevârih I-II*, nşr. Behmen Kerimî, İntişarat-ı İkbâl, Tahran 1362/1943.
- Tarih-i Gâzân Hân*, Arapçaya çev. Fuat Abdulm'ûti es-Sayyâd, Kahire, Dâru's-Sikâfe li'n-Neşr, Kahire 2000.
- Spuler, Bertold, İran Moğolları: *Siyaset İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, çev. Cemal Köprülü, TTK, Ankara 1987.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Târihü'l-Hulefâ*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 1989.
- Şüşterî, Kadî Nurullah, *Mecâlisü'l-Mû'minîn*, Tahran 1945.
- Tamir, Arif, *Târihü'l-İsmâiliyye*, London 1991.
- Yâkût, Şihabuddin Ebu Abdullah Yakut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, Beyrut 1957.
- Yûnîni, Ebû'l-Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed b. Abdullah, *Zeylu Mirâti'z-Zemân I-II*, Haydarâbâd 1954.
- Yuvalı, Abdülkadir, *İlhanlı Devletinin Kuruluşu: Hülegü Han ve Zamanı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1973.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, tahk. Şuayb el-Arnaud, Beyrut 1996.

SAFEVİLER DÖNEMİNİN Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Mehmet ÇELENK*

Giriş

Safevî Devleti, Şah İsmail'in, Türkmen kabilelerini bir araya getiren başarılı siyaseti sonrasında kurulmuştur. Şah İsmail Afşar, Dulkadir, Ustacalu, Şamlu, Tekelü, Varsak, Arapgirli, Turgutlu, Karadağlı vs. Türkmen oymaklarını bir araya getirmiş, 1501 tarihinde Tebriz merkez olmak üzere Safevî Hanedanlığını tesis etmiştir.¹ Safevî Devleti, teşekkülünden kısa bir süre sonra oldukça yoğun bir dinî ve siyasî faaliyete girişmiştir. Fetihden hemen sonra Tebriz Cuma camiiinde hutbenin 12 imam adına okunması, bu yeni devletin dinî rotasını belirlemiş, dinî ve kültürel yapı bunu destekleyecek şekilde tesis edilmiştir. Şiîliği bir devlet inancı ve mezhebi olarak tesis etmek ve İran coğrafyasındaki meskûn kitleleri şiileştirmek için İslâm dünyasının dört bir yanında bulunan Şiî cemaatlere ve ilim havzalarına resmi fermanlar gönderilmiş, Şiî ulema Şiîliğin tesis ve tervicinde Safevî Devleti'nin hizmetinde bulunmak üzere davet edilmiştir.

Şah İsmail, Safevî dergâhının postnişinliği, şairlik, askeri beceri ve Ehl-i Beyt'e mensubiyet² gibi hususlar sebebiyle fevkalade karizmatik bir şahsiyete sahipti. Bu şahsi karizma etrafında oluşan güçlü ve yüksek heyecanlara sahip askeri yapılanma çok kısa bir süre zarfında Osmanlı hariç, Akkoyunlular, Şirvanşahlar, Özbekler vs. bölgedeki rakip siyasî/askeri güçlerin tamamını tarih sahnesinden silmiş, kadim İran toprakları üzerinde merkezi bir otorite kurmaya muvaffak olmuştur. Oluşan bu yeni yapı, Osmanlı/Safevî rekabetini doğurmuş, bölge Sünnilik ve Şiilik ekseninde yeni bir kutuplaşma sürecine girmiştir. Kafkasya, İran ve Orta Asya'da müstakil güç adacıkları halinde hükümran olan devletler Osmanlı Devleti açısından bir tehlike oluşturmuyordu, mamafih Safevî birliği hem siyaseten hem de dinî açıdan Osmanlı'ya rakip olacak bir yapıdaydı.

Bilindiği üzere Safevî Devleti, Erdebil Dergâhının dinî/kültürel mirası üzerine inşa edilmiştir. Erdebil dergâhının oldukça ilginç bir gelişim seyri vardır. Şeyh Safiyüddin İshak eliyle Sünnî/Şâfiî bir dergâh olarak tesis edilen Safevî

* Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.

1 Safevî Devletinin teşekkülünde Türk oymaklarının rolü hakkında bkz. Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK Basımevi, Ankara 1999.

2 Safevîler iktidarlarını sağlamlaştırmak için kendilerini sahte bir neseple Ehl-i Beyt'e nispet etmişlerdir. Bu hususta teferruath bilgi için bkz. Ahmet Kesrevî, *Şeyh Safî ve Tebâreş*, Tahran 1976, s. 7-8.

Dergâhı, yaklaşık 150 yıllık Sünnî ve mutedil bir dergâh olarak varlığını ve irşad hizmetlerini sürdürmüştür.³ Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyd'in dergâha postnişin olmasıyla beraber dergâhın çizgisi mutedil Sünnî/Şâfiî çizgiden aşırı/Rafizî bir çizgiye kaymıştır. Bu geçişin seyri ve karakteri bugün bile tam olarak vuzuha kavuşmuş değildir. Konunun uzmanları, Şeyh Cüneyd'in konar/göçer kitlelerde var olan bu yapıyı işleyerek bildiğimiz şekliyle Kızılbaş inancını tesis ettiğini söylerler. Şeyh Cüneyd ile dergâhta sadece dinî temayüller değişmemiş, aynı zamanda siyasi ve dünyevi beklentiler de ortaya çıkmış, dergâh şeyhlikten şahlığa doğru gelişen bir değişim sergilemiştir. Nitekim Şeyh Cüneyd Kafkasya yönündeki bir seferde Şirvanşah Ferruh Yesar tarafından öldürülmüştür.⁴ Yaklaşık on yıl sonra oğlu Haydar da aynı akıbeti yine bir Kafkasya seferinde yaşayacaktır.⁵

Safevî Devleti'nin dinî programı, Safevîleri dönemin en kudretli Sünnî otoritesi olan Osmanlı ile zorunlu bir çatışma düzlemine taşımıştır. Bu çatışmanın mahiyeti etrafında oluşan tartışmalar bugün de devam etmektedir. Siyaset, rekabet, mezhep vs. birçok unsur bu süreci izah sadedinde kullanılmaktadır. Mezkûr unsurların her birinin kendince bir etkisi olduğu muhakkaktır. Mamafih problemin özü bizzat Safevî dönemi Şiilik programıdır. Safevî Devleti bilindiği üzere oldukça saldırgan, mütecaviz ve yayılmacı bir din anlayışı benimsemiştir. Bu program, Şah İsmail'in hutbeyi on iki imam adına okuturken danışmanlarının tavsiyelerine uymamasında kendini göstermiştir. Safevî Devleti'ni oluşturan insan unsuru büyük oranda Türkmen kökenli olduğu için propaganda öncelikli olarak onları hedef almıştır. Safevî dâilerin/halifelerin propaganda tarzı, Ocak'ın tespitiyle, büyük oranda İsmailî metoda dayanmaktadır. Görüldüğü kadarıyla Osmanlı'nın konargöçer tebaasını hedef alan bu propaganda, Osmanlı Devleti'nin huzurunu büyük oranda kaçırmıştır.⁶ Safevî Propaganda mekanizması ile Safevî dergâhına ve şahına bağlanan Türkmen kitleler, gruplar halinde İran'a akın etmekte ve şahın ordusunda asker olarak istihdam edilmekteydi. Bu fiili durum, Osmanlı/Safevî çatışmasını kaçınılmaz kılan temel sebeplerden birisiydi. İkinci ve önemli bir sebep ise Şahın, savaş yeteneği oldukça yüksek olan ordusuyla Safevî Devleti'ni Batı yönünde genişletme niyetiydi.

Şii/Sünnî ilişkileri ele alınırken bir hususun özellikle tasrih edilmesi gerekmektedir. Bu da, Sünnî/Şii ilişkilerinin lokal ve zamansal olarak ele alınma zaruretidir. Binaenaleyh Osmanlı/Safevî mücadelesinin ortaya koyduğu

3 Erdebil dergâhının teşekkül ve gelişim çizgisi için bkz. Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yay., İstanbul 2002; Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*, Emin Yay. Bursa, 2013.

4 Mükrimin Halil Yınanç, "Cüneyd", *İA*, İstanbul 1977, III, s. 239-245.

5 Erdebil Dergâhının teşekkülü ve gelişim çizgisi için bkz. Ekinci, *age.*, s. 55-125; Çelenk, *age.*, s. 21-90.

6 Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, çev. Ahmed Emin Dağ, Anka Yay., İstanbul 2001, s. 159.

ilişkiler ağını bir bütün olarak Şii/Sünnî ilişkileri şeklinde tanımlamak doğru olmayacaktır. Zira Safevî Şiiliği veya Safevî kültürü, rüştünü ispat etme çabası içinde bir Şiilik hareketi olup politik yönleri dinî yönlerine, aşırı yönleri mutedil yönlerine galebe eden bir Şiilik anlayışdır. Safevî Devleti'nin kuruluş ve gelişme dönemlerinde Irak merkezli köklü Arap Şiiliğinin, Safevî dinî programına mesafeli olduğu da bilinmektedir. Bunun temel nedeni de, şahın Şiirleri ve düşüncelerine yansıyan aşırılıklar ve Safevî dinî programının bir geleceğinin olup olmayacağı hususuydu.⁷ Binaenaleyh bu araştırma çerçevesinde değineceğimiz hususların, Osmanlı/Safevî ilişkileri etrafında odaklandığını ifade etmek gerekmektedir. Arap Şiiliği ile İran Şiiliği arasındaki kategorik ayrımı da bu noktada hatırlamakta fayda vardır. Bilindiği üzere Arap Şiiliğinde Hz. Ali, İran Şiiliğinde ise Hz. Hüseyin merkezi şahsiyettir. Bunun güncel bir yansımasını 1979 yılında vuku bulan İran devriminde de görmek mümkündür. İran devrimi, korkulanın aksine körfezdeki Arap Şii havzalarında bir domino etkisi yaratmamıştır ama 2003 yılında Irak'ın Amerikan ordusu tarafından işgali ile oluşan iktidar boşluğu Irak Şiiliği tarafından iyi bir şekilde değerlendirilmiş, Şiiler iktidarın gerçek sahibi olmuşlardır. Takip eden süreçte Irak'ın oluşturduğu rol model, Arap Şii havzalarında daha güçlü ve derin bir tesir bırakmıştır. Zira kültür ve dil unsuru, mezhebî hareketleri büyük oranda etkilemektedir.

Safevî Şiiliği, pratik hedefleri olan bir Şiilik programıdır ve önceliği, Şiiliği İran'da hâkim kılmak suretiyle İran coğrafyasını ve ülkesini homojen bir güvenlik alanına dönüştürmektir. Bu çerçevede Şiiliğin bütün unsurları yoğun bir şekilde istihdam edilmiştir.

Safevî tarihi ve mirası, hem Osmanlı tarihinin hem de İran tarihinin cevap bekleyen birçok alanını doğrudan ilgilendirmektedir. Anadolu Aleviliğinin teşekkül süreci, İran'ın Şiileşme süreci, her iki devletin din devlet ilişkileri, günümüze kadar devam eden karşılıklı imaj ve telakkiler, Anadolu Alevî cemaatinin Sünnilik ve Osmanlı Devleti hakkındaki telakkileri vs. bu meyanda ilk akla gelen hususlardır. Safevî tarihi ihmal edilmiş bir tarihtir. Türk akademisi ve akademisyeninin bilinçli olarak veya başka sebeplerle ihmal ettiği bu alan, mezhepler tarihçileri için din/devlet ilişkileri, mezhepler arası ilişkiler, bir coğrafyanın dinî/mezhebî dönüşümü, bir mezhep kimliği inşa etme çabaları vs. gibi hususlarda çok zengin bir araştırma alanıdır. Safevî siyasî, kültür ve mezhep tarihinin keşfi Türkiye'de mezhepler tarihi araştırmaları için zengin ve mümbit bir alanın oluşmasını da beraberinde getirecektir.

7 Dönemin meşhur Şii âlimlerinden Şeyh İbrahim el-Katifi Safevî şahlarının emrinde çalışan ve onlardan gelen maddî yardımları kabul ettiği için Kerekî gibi Şii fakihleri şiddetle eleştirmiştir. Bkz. Muhsin Emin el-Âmilî, *Ayanu's-Şia*, thk. Hasan Emin, Daru't-Teârut lil-matbuat, I-X, Beyrut 1986, s. 209.

Mezhep ölçeğinde, özellikle de Şii Sünnî ilişkileri bağlamında, yaşanan sorunların önemli bir bölümünün, geçmişe doğru yapılan projeksiyonlardan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Yani Safevî mirası, Osmanlı mirası aramızda yaşıyor, zihinlerimizi şekillendirmeye devam ediyor. Tarihin ve tarihte yaşanan olayların ölü olmadığı ve kendince bir dinamizm barındırdığı aşîkârdır. Burada karşımıza, geçmişte yaşamak, geçmişle yaşamak yahut günümüze ait yeni yorumlar geliştirmek, halledilmesi gereken teknik problemler olarak çıkmaktadır. Bilindiği üzere Türkiye'deki mütedavil Şiilik bilgisi, ilmi, kitabi ve rasyonel olmaktan ziyade duygusal mahiyettedir. Bu hususta akademik çevrelerle halk kitlelerinin telakkisinin oldukça yakın olması oldukça dikkat çekici ve üzüntü vericidir. Türkiye'de Şiilik ve İran üzerine yapılan doktora tezleri, bağımsız araştırmalar ve makaleler, sayı ve muhteva olarak göz önünde bulundurulduğunda problemin hangi düzeyde olduğu daha da anlaşılmaktadır. Son yıllarda Şiilik araştırmalarının çoğaldığı, arttığı ve geliştiği müşahade edilmektedir. Mezhepler Tarihi kürsüsüne mensup akademisyenlerin genel anlamda Şiilik konusuna ve düşük bir oranda da olsa, Safevî kültür mirasına ilgi duymaları, Türk akademisi açısından umut verici görünmektedir.

Safevî dönemi Sünnî/Şii ilişkileri, bir başka alanın ilişkiler ağını da zorunlu olarak bilmeyi ve paralel okumayı gerektirmektedir. Dolayısıyla bu dönem ilişkilerinin aynı zamanda Kızılbaş/Alevî/Sünnî ilişkileri zaviyesinden okunma zarureti vardır. Anadolu Kızılbaş/Alevî cemaatinin teşekkül sürecinin Erdebil dergâhı ile olan ontolojik ilişkisi bilinmektedir. Binaenaleyh Osmanlı/Safevî çekişmesinin odağında gelişen Kızılbaşlık probleminin modern zamanlarda ulaştığı gelişim çizgisi, güncel Alevîlik problemi de bu çerçevede vuku bulan geniş ilişkiler ağının bilinmesi ile vuzuha kavuşabilecektir. Safevî propagandası, Türkmen kitlelerin Erdebil Dergâhına olan bağlılığı, siyasi rekabet, mezhep unsuru, Osmanlı fetvaları, Kızılbaş/Alevî takibatı, Kızılbaş/Alevî cemaatin Osmanlı ile münasebetleri, Kızılbaş/Alevî psikolojisi vs. birçok husus, bu dönemde yaşanmış olan olaylar manzumesi bilinmeden açıklanamaz.

Safevîlere Kadar Sünnî/Şii İlişkilerinin Genel Durumu

Safevîlere kadar Şii-Sünnî münasebetleri için birkaç tecrübeyi hatırlamakta fayda vardır. Bilindiği üzere Şia bir muhalefet hareketi olarak gelişmiştir. Alternatif bir hilafet/siyaset anlayışına dayalı bu hareket, Ehli Sünnet düşüncesine kıyasla oldukça geç bir dönemde siyasî ve mezhebî temsil imkânı bulmuştur. Sünnî düşünce, devlet himayesinde erken dönemde kurumsal/mezhebî kimliğini geliştirmiş, Şiilik ise alternatif tezleri sebebiyle bir muhalefet hareketi olarak kalmış ve sürekli takibata uğramıştır. Hilafeti ve siyaseti sadece Ehl-i Beyt imamlarına tahsis eden Şia, maruz kaldığı takibat sebebiyle de takiiye prensibini geliştirmiştir.

Burada Şiiğin iki alanını, Zeydiyye ve İmâmiyye mezheplerini baz almak, Sünnî/Şii ilişkilerinin seyri açısından daha sağlıklı olacaktır. Zira bilindiği üzere bu iki mezhep, Şiiğin yazılı ve ekol sistematığına sahip iki alanını temsil etmektedir. Zeydilik, Emevî ve Abbasilere karşı yürüttüğü siyasi faaliyetlerinde başarısız olmakla beraber kurumsal kimliğini erken dönemde oluşturmuş, hilafet hakkındaki makul ve kabul edilebilir yaklaşımı sebebiyle de, İmâmiyye mezhebine kıyasla geniş kitleler tarafından yadırganmamıştır.⁸ Binaenaleyh Sünnî/Şii ilişkilerinin seyrini Sünnilik ve İmâmiyye mezhebî üzerinden takip etmek oldukça önemlidir. Sünnilik ve Şiiğin pratik anlamda karşı karşıya geldiği, mezhebî kimliklerin temsil ve çatışma yaşadığı ilk ve en önemli dönem, hiç şüphesiz, Büveyhoğulları dönemidir. İran menşeli Şii bir hanedan olan Büveyhoğulları, Bağdad'da yaklaşık 100 yıllık (932-1062) bir hanedanlık tesis etmişlerdir. Büveyhî iktidarı boyunca her düzeyde siyasi ve iktisadî himayeye mazhar olan İmâmiyye Şiası, kurumsal ve mezhebî kimliğini inşa etmiş, her düzeyde kaynak oluşturmuş ve Şiiğin münhasır ayin ve merasimlerini inşa etme imkânı bulmuştur. Şiiğin dört temel hadis kitabı bu dönemde telif edilmiş, Gadir bayramı, muharrem törenleri ve Ehl-i Beyt imamlarının türbelerine yapılan ziyaretler ilk defa bu dönemde bir düzen ve merasim yapısına kavuşmuştur.⁹

Büveyhiler dönemi, Şiiğin ilk defa kitlesel anlamda kamusal alanda temsil imkânı bulduğu dönemdir. Şii cemaatin kendine has merasimlerini ihdas etmesi, ilk üç halife hakkındaki görüşlerini aşikâr bir şekilde dile getirmesiyle beraber çatışma kaçınılmaz olmuştur. Dönem kaynakları, iki grup arasında tartışmalar, gerginlikler ve zaman zaman çatışmalara dönen olaylardan bahseder. Bu dönem ilişkileri mutlak anlamda gerginlik düzeyinde seyretmiş değildir. Bağdad'ın, dönem şartları gereğince, her düzeyde entelektüel tartışma ve düşüncenin merkezi olması hasebiyle mutedil ilişkiler de söz konusu olmuştur. Bu dönem, Şiiğin kurumsal/mezhebî kimlik inşa dönemidir. Mafih zorla mezhep değiştirme veyahut insanları zorla bir mezhebin usul ve uygulamalarına dâhil etme çabası yoktur. Her grup kendi mezhebinin sınırları içinde kalmış ve faaliyetlerini sürdürmüştür.

Osmanlı/Safevî Gerilimin Sebepleri ve Gelişimi

Osmanlı/Safevî ilişkilerinin köklü bir geçmişi vardır. Haddi zatında bu ilişkiler ağı Erdebil Dergâhı dönemine dayanmaktaydı. Bursa'nın payitaht olduğu dönemde Osmanlı sultanları, şöhreti dört bir yana yayılmış olan bu dergâhın postnişinlerine çerağ akçesi adıyla hediyeler gönderirlerdi.¹⁰ Bu

8 Ethem Ruhi Fırlı, Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri, Selçuk Yay., İzmir 1980.

9 Erdoğan Merçil, DİA, Büveyhî; *Expectation of Millenium, Shism in History*, "Buyid Era", edit. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr, State University of New York Press, Albany 1989.

10 Tahsin Yazıcı, "Safeviler", İA, Eskişehir 1997, X, s. 53.

dönem, Erdebil şeyhlerinin Sünni/Şâfiî bir çizgide din ve irşad hizmetleri yürüttükleri zamana tekabül ediyordu. Mamafih 1447 yılında Şeyh İbrahim'in vefat etmesiyle Erdebil dergâhının irşad merkezli birinci dönemi sona erer. Dönem kaynakları, Şeyh Cüneyd'in tarikatın başına geçmesiyle dergâhın yapısında köklü değişimler olduğunu, onun atalarının yolunu değiştirdiğini ve baht kuşunun gönlünde yuva kurduğunu kaydederler.¹¹ Şeyh Cüneyd'le birlikte tarikat ananesi hızlı bir şekilde değişir ve Erdebil dergâhı siyasî ihtirasların merkezi haline gelir. Osmanlı Devleti, Erdebil dergâhındaki bu gelişmeleri yakından takip etmekteydi. Erdebil dergâhındaki politik beklentiler aynı zamanda dergâh etrafında oluşan beklentileri de değiştirdi. Göçebe ve yarı göçebe Türkmen unsurları ile meskûn bölge, büyük oranda, merkezîyetçi idaresini hazmedemedikleri Osmanlı Devleti'ne gâsıp gözüyle, buna karşılık yoğun propagandasının tesirinde kaldıkları Erdebil şeyhine, daha sonra Safevî Devleti'ne ise sadakatle bağlanıp onu bir kurtuluş vesilesi olarak görmekteydiler.¹² Tarikat mensupları, Şeyh Cüneyd'i "hayat sahibi bir ilah" ve oğlu Haydar'ı da benzer şekilde ilah olarak görmekteydiler.¹³ Kabına sığmayan bir şahsiyet olan Şeyh Haydar'ın en büyük gayesi, aynı zamanda şah olmaktı.¹⁴

Erdebil dergâhının ulaştığı siyasî ve askeri gücün farkına varan Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan, Karakoyunlularla olan rekabetinde bu güçten yararlanmak istedi. Osmanlı sultanının ülkesinde barındırmadığı Şeyh Cüneyd'i ülkesine davet etti ve onu kız kardeşi Hatice Begüm ile evlendirdi.¹⁵ Akkoyunlu sarayı ile kurduğu evlilik bağı, Şeyh Cüneyd'i siyasî emelleri yönünde daha da güçlendirdi. Şeyh Cüneyd, 1459'da tekrar Erdebil'e döndü. Karakoyunlu sultanı Cihanşah'ın, kendisini buradan çıkarmak için asker topladığını duyunca da Çerkezlerle din uğruna savaş bahanesiyle birkaç bin silahlı adamla Kuzey'e yöneldi. Şirvanşah Halil Sultan, Şeyh Cüneyd gibi dinî hüviyete sahip bir zatla savaşmayı göze alamıyordu, mamafih Erdebil'den Şeyh Cafer'in gönderdiği ve onun din ve irşatla ilgisi olmayan "temizlenmesi gereken bir asi" olduğu şeklindeki mektupla tereddütlerini aştı.¹⁶ 4 Mart 1460 tarihinde yapılan savaşta Cüneyd öldürüldü ve adamları dağıldı.¹⁷

11 İbn Ruzbihan, *Persia in A.D. 1478-1490*, İngilizceye çev. V. Minorsky, Britain 1957, s. 63. (Naklen Allouche, *age.*, s. 51).

12 Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Vadi yay., Ankara 2002, s. 31.

13 Andrew J. Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to Ali al-Karaki and Safawid Iran", *Die Welt des Islams* 33, 1993, s.68-69.

14 İkinci, *age.*, s. 82.

15 Allouche, *age.*, s. 55.

16 İkinci, *age.*, s. 93.

17 Handmir, *Habibü's-Siyer*, III, Handmir, *Habibü's-Siyer*, İngilizceye çev. W. M. Thackston, Harvard University Press, I-III, USA 1994, s. 561; Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, nşr. Ali Bey, İstanbul 1332, s. 266; Browne, *A Literary History*, Goodword Books, I-IV, New Delhi 2002, I-IV.s. 47; Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tevfik Biyıklıoğlu, Türk Tarih Kurumu Bas., Ankara 1992, s. 35; İkinci, *age.*, s. 93.

Şeyh Cüneyd'in ölümünden bir ay sonra dünyaya gelen oğlu Şeyh Haydar, Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan'ın himayesinde büyüdü ve daha sonra kızı Halime Begüm ile evlendi. Bu ikinci siyasi evlilik, Erdebil dergâhının siyasi yönünü daha da pekiştirdi. Şeyh Haydar döneminde Erdebil tam bir ordugâh şehir haline geldi. Tekke adeta silah deposunu dönüştü. Dönem tarihçileri, bu dönemde Erdebil'de "kamuş kalem yerine kılıçlar" görüldüğünü kaydederler.¹⁸ Benzer şekilde Şeyh Haydar'ın, inanç açısından tehlikeli olduğu ve müfrit görüşler yaydığı rivayet edilmiştir. Tâc-ı Haydari denilen kırmızı serpuş bu dönemde ihdas edildi. On iki dilimli bu kırmızı başlık, tarikatın on iki imam Alevî akidesini temsil etmekteydi.¹⁹ Osmanlı sultanı II. Beyazıt ve Akkoyunlu sultanı Yakup arasındaki yazışmalar daha farklı bir hususa işaret etmekte, Şeyh Haydar'ın "Haydariyye" adlı bir mezhep icat ettiği ve bu yeni mezhebin bilinen Şîa mezhebinden de farklı olduğu kaydedilmiştir.²⁰ Şeyh Haydar'ın, 1488 tarihinde Şirvanşah Ferruh Yesar ile giriştiği bir savaşta öldürülmesi²¹ üzerine II. Beyazıt ile Sultan Yakup arasında devam eden yazışmalarda, Şeyh Haydar'ın ölümü "Ser-i halka-i erbâb-ı dalâl'in ölümü şeklinde tavsif edilmiş ve bu "din ve devlet düşmanı sapkınların öldürülmelerinden dolayı Müslümanların hayli sevineceği" şeklinde ifadeler kullanılmıştır.²²

Şeyh Haydar'ın 1488 tarihinde vuku bulan ölümünde sonra Şah İsmail, müritleri tarafından saklanmak suretiyle muhtemel bir ölümden kurtarılır ve bu süre zarfında müritlerin gözetiminde yoğun bir Kızılbaş eğitim ile yetiştirilir. 1501 yılında müritlerinin başında Akkoyunlu başkenti Tebriz'i ele geçirip Safevî Devleti'ni tesis etmesiyle beraber Erdebil dergâhının şeyhlikten şahlığa uzanan serüveni tamamlanmış olur.

Erdebil dergâhında yaşanan bu dinî ve siyasi gelişmeler, sadece Erdebil dergâhını değil bölgede hakimiyet sürdüren bütün siyasi yapılanmaları derin bir endişeye sürüklemiştir. Zira muhtemel bir Safevî iktidarının Erdebil ile sınırlı kalmayacağı aşîkârdı. Buna bağlı olarak Osmanlı, Akkoyunlu, Karakoyunlu, Şirvanşahlar ve Orta Asya'daki Sünnî iktidarlar, yaklaşan Safevî tehlikesine karşı tedbir almak zorunda kalmışlardır. Erdebil dergâhı geniş bir bağlı kitlesine sahipti ve sahip olduğu müritler ve propaganda ağı sayesinde mezkur iktidarların tebaasına çok rahat bir şekilde ulaşıp onları dinî/politik beklentileri için sevk ve idare kuvvetine sahipti. Konargöçer kitlelerin Erdebil dergâhının siyasi beklentileri odağında yaşadığı dönüşümün en büyük etki-

18 Hinz, *age.*, s. 65.

19 Reşat Öngören, "Safeviyye Tarikatı ve İran Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, sy. 11, İstanbul 1995, s. 84.

20 Muhammed Kerim Yusuf Cemalî, *Teskil-i Devlet-i Safevî ve Ta'mim-i Mezheb-i Teşeyyu-i Devâzdeh-i İmâmî be Unvan-ı Tenha Mezheb-i Resmî*, İsfahan-İran 1372, s. 98-99.

21 İskender Bey Münşî, *Âlemârây-ı Abbâsî*, tsh. Muhammed İsmail Rızavî, Tahran 1377, s. 36; Cemalî, *age.*, s. 102-103; Menuçehr Parsadûst, *Şâh İsmail-i Evvel*, şirket-i sihâmî, İran 1375, s. 153-154; Sümer, *age.*, s.14;

22 Browne, *age.*, s. 67.

leri ise Osmanlı coğrafyasında hissedilmekteydi. Osmanlı Devleti'nin merkezileştirme siyasetinden rahatsızlık duyan bu kitleler; Erdebil şeyhleri, daha sonra da Safevî şahları tarafından taltif edilmekte, kendilerine bahşedilen maddi manevi unvanlarla Erdebil dergâhına olan sadakatleri pekiştirilmekteydi. Erdebil dergâhının propaganda faaliyetleri ile Osmanlı'nın konargöçer tebaası epey zamandır yoğun bir hareketlilik yaşıyordu ve II. Beyazıt'ın diplomasiye dayalı pasif siyaseti bu durumu daha da pekiştiriyordu.

1501 tarihinde Safevî Devleti kurulduğunda, Osmanlı Devleti, Erdebil/ Safevî dergâhı ile bir asra dayanan ilişkiler ağını geride bırakmıştı. Daha önce de ifade edildiği üzere Erdebil dergâhı bünyesinde Şeyh Cüneyd ile başlayan aşırı Şii inançlar ve politik beklentiler, oğlu Şeyh Haydar tarafından sürdürülmüş, nihayet dergâhın 60 yıllık siyasî emelleri Şah İsmail ile müşahhas bir hale gelmiş ve Erdebil şeyhleri "şahlık" makamına ermişlerdir. Mamafih Safevî Devleti'nin kuruluşu ile problemler bitmemiştir. Aksine Erdebil dergâhının müfrit ve yayılmacı emelleri daha da güçlenerek devam etmiştir.

Safevî Dinî Programının Hususiyetleri

Safevîler döneminin Şii/Sünnî münasebetleri üzerindeki etkisini anlamak için Safevîlerin dinî programını ve ajandasını anlama zarureti vardır. Safevî dinî/siyasî programının önceliği ve temel gayesi, merkezi İran toprakları üzerinde inanç birliğine dayalı güçlü bir siyasî yapı inşa etmektir. Bu dinî/siyasî programın gerçekleştirilmesi için tercih edilen inanç da İmâmiyye mezhebidir. Tercihin İmâmiyye mezhebi noktasında olmasının birinci sebebi, Erdebil dergâhının son 60 yılda geçirdiği inanç dönüşümü, ikinci sebebi ise mücavir iktidar alanlarının tamamen Sünnî bir inanç dokusuna sahip olmasıydı. Dolayısıyla İmâmî/Şii bir kimlik etrafında güçlü bir merkezi siyaset inşa etme imkânı daha yüksekti. Kızılbaş cemaati, Safevî şahına olan yüksek sadakatine rağmen bu açıdan gerçek bir alternatif olamamıştır. Zira devletin bekasını ve kurumsal yapılanmasını temin edecek adliye, ilmiye, bürokrasi, vergi vs. gibi hususları Kızılbaş cemaat üzerinden temin etme imkânı yoktu.

Safevî dinî programının gerçekleştirilmesi için çok yönlü bir faaliyet yürütülmüştür. Devletin bütün imkânları bu yönde seferber edilmiş, İslâm tarihinde örneği görülmemiş kapsamlı bir din/mezhep değiştirme faaliyeti devlet zoru ve imkânları ile hayata geçirilmiştir. Başta Sünnîlik ve tasavvuf olmak üzere İmâmiyye Şiası dışındaki dinî formların tamamı şiddetli bir baskıya maruz kalmış, İran kültür havzasına dahil bu Müslümanlar üç kaçınılmaz tercih ile karşı karşıya bırakılmışlardır. Bunlar da İmâmiyye Şiasını kabul etme, öldürülme veya göç etmek gibi hususlardır. Bu mütecaviz siyaset sonrasında çok sayıda insan Sünnî Osmanlı ve Özbek coğrafyasına muhaceret etmiş, geride kalanlardan direnenler öldürülmüş kalanlar ise kerhen Şiiliği benimsemek zorunda kalmışlardır. İran coğrafyasında yaşanan bu külli

demografik hareketlilik, bölgenin Sünnî hâkimlerinin öfkelerini ve nefretini celbetmiştir. Erdebil dergâhı döneminden beri devam eden uygulamaların Safevî dinî/siyasî programına dâhil edilmesi, Osmanlı/Safevî çatışmasını kaçınılmaz kılmıştır. Safevî dinî uygulamalarına bakıldığında Safevî siyasetinin şu hususiyetlerinin öne çıktığını söylemek mümkündür:

1. Safevî Devleti'nin teşekkülüyle Ortadoğu, Orta Asya ve Kafkasların mukadderatı köklü bir şekilde değişmiştir.
2. Safevî Devleti, İslâm fetihlerinden sonra İran'ı siyasî ve coğrafi anlamda kadim sınırlarına kavuşturan ilk ve tek devlettir. Bu açıdan İranlılar tarafından bir teveccûhe mazhar olduğu aşikârdır.
3. Safevî Devleti, İslâm tarihinde resmi, siyasî, askeri ve kültürel unsurları bir mezhep programı çerçevesinde sistematik ve yoğun olarak kullanan tek devlettir.
4. Safevî Devleti'nin Şiilik programı, İran sınırları içindeki mezhebî yapılanmayı büyük oranda değiştirmiş ve İran'ı kadim Şiiliğin merkezi olan Irak'ın önüne geçirmiştir.
5. Son beş asrın Şii/Sünnî münasebetleri, özellikle Osmanlı ve İran cepheleleri, büyük oranda Safevî siyaseti ve kültür programı ve bunun kalıcı etkileri tarafından belirlenmiştir.

Safevîler, İranlıları Şii mezhebine dâhil etmek için her vesileyi kullanmışlardır. Vilayetlere gönderilen fermanlarda valiler, ulema ve halk Şiiliğe davet ediliyor, bu davetin kabul edilmemesi durumunda ise her türlü eziyete maruz kalacakları ifade ediliyordu. Bu baskı siyasetinden tasavvuf da etkilenmiş Sünnî tasavvufun beşiği olan İran coğrafyasında tasavvufun kökü kurtulmuştur. Dinî programın gerçekleştirilmesi için ihtiyaç duyduğu ulemayı Şii kültür havzalarından beyin göçü ile temin etme yoluna giden Safevî siyasetinin davetine ilk icabet edenler, Güney Lübnan'ın Cebel Âmil bölgesinden gelen fakihlerdir. Safevî siyaseti bu muhacir ulemayı sadr, müftü, kadı, imam, müderris vs. gibi makamlarda istihdam etmiştir. Muhacir ulemanın Safevî kültürüne en büyük katkısı, bir buçuk asır içerisinde İran'ı kendi kendine yeten merkezi bir Şii ilim havzasına dönüştürmeleridir. Şii ulema ve fakihlerin devlet yapısı dışında ayrı bir örgütlü yapıya kavuşmaları, Batı ülkelerindeki ruhban sınıfına benzer şekilde ve modern İran'ı şekillendiren birçok unsurun kökenleri de Safevî dönemine dayanmaktadır.²³

Şiileştirme programı çerçevesinde ezana Şah İsmail'in emriyle "Eşhedü enne Aliyyen Veliyullah" ve "Hayya Ala Hayri'l-Amel" ilavesi yapılmış, camilerdeki Ehli Sünnet minberleri değiştirilmiş ve Eimme-i Masumin'in isimleri altın harflerle camilere işlenmiştir. Bu uygulamaların devamı sadedinde

23 Biancamaria Scarcia Amoretti, "Safavid Dynasty", *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Volume 3, edi. John L. Esposito, Oxford University Press, s. 459.

İmâmiyye mezhebinin esasları dışında namaz kılmaya çalışanların öldürülmesini, Tebriz ve diğer eyaletlerde daha önce Şiilere zulmetmiş olanların yakalanıp cezalandırılmasını emretmiştir.²⁴ Mezkûr icraatlar İslâm geleneğine uygunluğuna riayet edilmeden tamamen pratik mülâhazalarla icra edilmiştir. Yapılan tüm bu uygulamaların temel gayesi, kitlelerde Şii bir bilinç oluşturmaktır ve bu vesileyle dinî dönüşümü tamamlamaktır.

Safevî dönemi Şii/Sünnî münasebetlerini dinî/psikolojik düzlemde en çok etkileyen uygulamalar ise Kerbelâ/Muharrem törenleri bağlamında yapılanlardır. Tebriz Cuma camiiinde on iki imam adına hutbe okunurken Şah İsmail kılıcını havaya kaldırmış ve "teberra edin" diye emretmiştir. Kaynaklar, bundan sonra Tebriz'de teberrâiyân'ın seslerinin yeri ve göğü doldurduğunu kaydederek, Akabinde Şah İsmail atına binmiş, o önde Tebrizliler arkada sokaklarda dolaşarak Ebubekir, Ömer ve Osman'a lanet etmeye başlamışlardır.²⁵ Bu uygulamalar daha sonra baskı ile İran'ın bütün bölgelerinde devlet zoru ile icra edilmiş, muhalefet edenler şiddetle cezalandırılmışlardır. Sahabeler hakkında Şiiliğin kâil olduğu menfi kanaatler oldukça eskidir. Mamafih bunların kamusal düzeyde ve kitlesel olarak ifşa edilmesi ve mutad merasimlere dönüştürülmesi Safevîler eliyle gerçekleştirilmiştir. Şii kültür havzalarında, özellikle de İran'da, günümüze kadar devam eden ve Sünnî kesimi derinden rahatsız eden birçok uygulamanın temeli bizzat Safevî dönemine dayanmaktadır. Safevî döneminde ihdas edilen bu uygulamaların, özellikle de Muharrem törenlerinin kanlı bölümleri, bir kısmı son on yılda İran'da, İslâm ve Şiiliğin imajına zarar vermeleri hasebiyle, Safevî bidati olduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır.

Safevî siyasetinin devletin tüm imkânlarını seferber ederek uygulamaya koyduğu şiileştirme programı, İslâm geleneğinde ikinci bir örneği olmayan kapsamlı bir toplum mühendisliği projesidir. Safevî siyasetinin din/mezhep kimliği etrafında şekillenmiş güçlü bir merkezî otorite tesis etmeye dayalı pragmatik niyetleri, Şii fakihlerin desteği ile yoğun bir şekilde uygulanmaya konulmuştur. Şii fakihlerin bu dinî/siyasî projeye destekleri o kadar yoğun olmuştur ki Safevî hanedanının sahte nesep iddialarını ve Şah İsmail'in ve müritlerinin sahip olduğu Kızılbaş inancı sorgulama gereği duymadan kayıtsız şartsız bir destek vermişlerdir. Bilindiği üzere Cuma namazı, özellikle de geçmiş asırlarda, otorite tesisi açısından derin bir pratik ve sembolik değeri haizdi. Her türlü mesaj ve propaganda Cuma namazı üzerinden rahat bir şekilde tesis edilebilmekteydi. Safevî şahlarının davetine icabet ederek İran'a gelen ilk Şii fakih olan Cebel Âmillî Kerekî, Gâib İmam'ın yokluğunda Cuma

24 Emir Mahmud Bin Mir-hand, *İran Der Rûzgâr-ı Şâh İsmail ve Şah Tahmasb-ı Safevî*, s. 124-125, naklen. Resul Cafertyân, *Tarih-i Teşeyyu' Der İran*, İran 1375, II, s. 758.

25 *Tekmilletu'l-Ahbâr, Tarih-i Safeviyye ez Ağaz ta 978 Hicri-Kameri*, Tasnif: Abdî Bey Şirazî, takdim ve tashih: Abdülhüseyn Nevayî, İran 1369, s. 40.

26 Cemali, *age.*, s. 149-150.

kıldırma selahiyeti ile ilgili tartışmaları Safevî iktidarı lehinde tevîl etmiş ve Cuma'nın, kıldıracak birileri varsa vâcip olduğunu söylemiştir.²⁷

Safevîlerin şiddet ve baskıya dayanan din politikaları, nihayetinde Safevîlerin sonunu hazırlamıştır. 1694-1722 yılları arasında Safevî Devleti'nin başında bulunan son Safevî sultanı Şah Sultan Hüseyin, bütün Safevî şahları içinde en zayıf ve iradesiz şah olarak tavsif edilir. Safevî Devleti zayıflama ve inkıraz dönemine girmiş olmasına rağmen Şah Hüseyin müfrit bir şiileştirme politikası güderek Kandeher yöresi Sünnîlerine baskı uygulamıştır. Baskılara isyan eden Mir Üveys, bağımsızlığını ilan etmiş, bir süre sonra oğlu Mahmut, Safevî Devleti'nin içinde bulunduğu zaafı fırsat bilerek İran'a saldırmış, karşısına çıkan bütün Safevî güçlerini yenerek 1722 yılında Safevî başkenti İsfahan'ı işgal etmiştir.²⁸ Şah Hüseyin'in yerine Safevî tahtına oturan Şah II. Tahmasb, Afşarların reisi Nadir Kulu Han'dan yardım istemiş Nadir, Tahmasb Kulu Han sıfatıyla İran Şahı adına Türk asıllı Afganları İran'dan çıkarmıştır. Nadir 1732 yılında bir darbe yaparak II. Tahmasb'ı tahttan indirmiş ve yerine henüz çocuk yaştaki oğlunu III. Abbas adıyla tahta oturtmuştur. 1736 yılında ise resmen kendisi İran tahtına oturmuştur.²⁹ Nadir Şah'ın iktidarı ile Safevî Devleti son bulmuş ve İran'da yeni bir dönem başlamıştır.

Osmanlı'nın Tepkisi ve Takip Eden Gelişmeler

İran coğrafyasında Safevîler eliyle gerçekleştirilen bu faaliyetleri Osmanlı Devleti yakından takip etmiştir. Osmanlı siyasetinin, gelişmelerle çok yönlü ilgilendiği aşîkârdır. Bir yandan kendi tebaasına yönelik propaganda ve buna eşlik eden güvenlik kaygısı, öte yandan İran'daki eyerli halklara, bhusus Sünnîlere uygulanan baskı politikası, Osmanlı'yı sürecin zorunlu bir unsuru haline getirmiştir. Safevî şahlarının, vilayetlere gönderdikleri nameler ile o bölge halklarını zorla Şiiliği kabul etmeye çağırması, Sünnîliğin her türlü formuna, özellikle de tasavvufa karşı yürütülen amansız baskı çerçevesinde oluşan demografik hareketlilik, Şiilik adına ihdas edilen merasimlerle Sünnî geleneğin hakarete maruz kalması ve Safevî Devleti'nin askeri, militarist ve mütecaviz siyaseti bir bütün olarak düşünüldüğünde Osmanlı'nın ilgisi ve tepkisini anlamak mümkün olur.

Safevîlerin Osmanlı İmparatorluğu ve özellikle de Anadolu coğrafyasıyla olan ilgi ve alakaları, normal komşuluk ilişkilerinden oldukça farklıdır. Şah I. Abbas'ın iktidarına kadar Safevî Devleti ordusunun ana unsuru olan Türkmen kabileleri, akrabalık ilişkileri sebebiyle bu kitleler üzerinde çok güçlü

27 Mazlum Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yay., İstanbul 2004, s. 107-108; Bu hususta Şii geleneğinde oluşmuş yoğun tartışmalar ve yaklaşımlar için bkz. Hamid Algar, "Emam-e Jom'a", *Iranica*, V-VIII, New York 1998, s. 386-387.

28 Mehmet Saray, *Türk-İran İlişkileri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara 1999, s. 66-67.

29 Saray, a.e., s. 67-68.

bir nüfuza sahipti. Türkmen kabileler, Erdebil tekkesi için nezir ve sadaka toplama, Sünnî itikadı aleyhindeki faaliyetleri ve Osmanlı Devleti'ne yönelik isyan ve tahrikleri sebebiyle sürekli Osmanlı Devleti'nin ilgi odağındaydılar.³⁰ Safevî propaganda mekanizmasının ana hedef kitlesi Türkçe konuşan kitlelerdir. Zira propaganda Safevî dergâhı adına yapılmaktadır ve propaganda dili de Türkçedir. Gelişmeleri takip eden Osmanlı siyaseti, dönemsel olarak değişen tepkilerle sürece müdahale etmiştir. II. Beyazıt döneminde yoğun bir diplomatik faaliyet yürütülmüş, Safevî şahı itidal ve adalete davet edilmiştir.³¹ Mamafih bunun netice vermediği aşikârdır. II. Beyazıt'tan sonra Osmanlı tahtına çıkan Sultan Selim, Safevî Devleti'nin katı Kızılbaş politikasına katı Sünnîlik siyaseti ile cevap vermiştir. Süreç, sonuçları her iki taraf için de son derece önemli olan Çaldıran Savaşı ile sonuçlanmıştır.³²

Safevî dönemi Şii/Sünnî ilişkileri, yukarıdaki mezkûr sebeplerden dolayı, umumiyetle gerginlik ölçeğinde yürümüştür. Çaldıran her ne kadar Safevîlerin Batı yönündeki ilerlemelerini durdurmuş ise de, daha önce de ifade edildiği gibi, Anadolu'daki konargöçer kitlelerin Safevî propagandasına açık olma hali devam etmiştir. Gerginliğe dayalı ilişkiler ağı zorunlu olarak zaman zaman fiili çatışmayı beraberinde getirmiştir. Binaenaleyh gerginlik siyasetine eşlik eden bir diğer husus da militarist karakterdir. Safevî ajanlarının Anadolu Kızılbaş ve Batınî zümrelerine yönelik propaganda faaliyetleri ile Ehli Sünnet inancına yönelik muhalefet ve düşmanlıkları münferit olmayıp zamanla da sınırlı değildir. 1593 yılında Bâb-ı Âliye ulaşan Rum (Sivas) beylerbeyinin bir arızası, Kızılbaş ajanlarının güncel faaliyetlerini teferruath bir şekilde ortaya koymaktadır. Beylerbeyinin raporu, İran'dan hilâfetnâmeler gönderildiğini, Kızılbaş halkın da nezirlerini İran'a gönderdiğini, Çorum, Sivas ve Kastamonu yörelerinde bu ajanların son derece faal olduğunu ve Sivas yöresinde zuhur eden Celâliğin de Kızılbaş tahrikleri ile ortaya çıktığını ifade etmektedir.³³ Celâli unsurun da sürece dâhil olması, işleri daha da içinden çıkılmaz hale getirmiş, Kızılbaş unsurların yol açtığı isyanlarla sistemden rahatsız olan veyahut başka sebeplerle isyan edenlerin durumu iç içe ve girift bir hal almıştır.

Meselenin dinî/literal yönüne gelince, hem Safevîler hem de Osmanlılar, siyasetlerini dinî bir temele dayandırma zarureti duymuşlardır. Ehl-i Beyt davasını güden Safevîler, kendilerini Ehl-i Beyt'e nispet eden sahte bir nesep ile İran'da siyaset yapmışlardır. Osmanlı merkezi idaresi ise bir yandan Sünniliğin hâmisî sıfatıyla genel bir siyaset yürütmekte, bir yandan da Osmanlı

30 Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1993, s. 238.

31 Paşazâde, *a.e.*, s. 51-53.

32 Tahsin Yazıcı, "Şah İsmail", *İA*, İstanbul 1979, XI, s.276; Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumlari Tarih*, çev. Yasin Aktay, İletişim yay. İstanbul 2002, s. 406.

33 Kütükoğlu, *age.*, s. 238.

birliğini ve topraklarını mütecaviz Safevî siyasetine karşı koruma çabası içindedir. Osmanlı siyaseti bu koruma ve savunma psikolojisi içinde çok sayıda Kızılbaş ve Rafizi karşıtı fetva yayınlamıştır.³⁴ Dönem fetvaları büyük oranda bu ilişkinin seyrini takip etmeye imkân vermektedir. Osmanlı ulehasının fetvalarına bakıldığında bu fetvaların daha ziyade Kızılbaş inancı hedef aldığı aşikârdır. Bu durum bir çelişki değildir, zira Safevî propaganda mekanizması iki uçlu olarak çalışmıştır. İran'da İmâmiyye propagandası, Batı yönünde yani Osmanlı coğrafyasında ise Kızılbaşlık propagandası yapılmıştır.³⁵

Sünnî/Şii İttifakı ve Uzlaşma Çabaları

Şah II. Tahmasb'ın elinde Tahmasb Kulu adıyla hizmet eden Nâdir Şah, başarılı bir fetih politikasıyla Osmanlı ve Ruslar tarafından ele geçirilen İran topraklarını istirdat etmeye muvaffak olmuştur. Daha önce de ifade edildiği üzere 1732 yılında Şah II. Tahmasb'ı azletmiş ve onun yerine henüz çocuk yaştaki oğlunu III. Abbas adıyla Safevî tahtına oturtmuştur. 1736 yılında da başarılı bir darbe ile kendisi İran tahtının tek sahibi olmuştur. Nadir Şah, tahta çıktığı andan itibaren farklı bir din siyaseti güdeceğinin işaretlerini vermiştir. Şah olmasını isteyenlere, bütün Müslümanlar tarafından hürmet gören ilk üç halifeye İran'ın da hürmet etmesi şartını koşmuştur. Şah İsmail ve atalarının, bu temiz inancı bozmak suretiyle İslâm âleminde huzursuzluk ve fitneye yol açtığını, bu kötü uygulamalardan vazgeçilip onun yerine Ehli Sünnet mezhebi sayılan İmam Cafer mezhebine bağlanılmasını istemiştir. Devamında da İran'ın Sünnî Osmanlı ve Özbeklerle mezhep sorunlarını çözmesini istemiştir. Şii ulemeden karşı çıkanlar olmuşsa da korkudan sükût etmişlerdir.³⁶ Nadir Şah, Osmanlı sultanları ile olan yazışmalarında Şah İsmail'in tesis ettiği Gulât-ı Şia telakkilerini tasfiye ettiğini, Şah İsmail'in dinî değerleri tahrif etmek suretiyle iki Müslüman ülkeyi birbirine düşürdüğünü ifade etmiştir.³⁷

Nadir Şah'ın diyalog arayışları çerçevesinde yoğun bir diplomasi trafiği yürüttüğü görülmektedir. Bu çerçevede Mart 1736 tarihinde Abdülbaki Han adlı elçisini Tiflis'te bulunan Osmanlı elçisi Genç Ali Paşa'ya göndermiş ve IV. Murat devrinde Kasr-ı Şirin anlaşması ile belirlenen sınırlara riayet edeceğini bildirmiştir. İlaveten Caferî mezhebinin Osmanlı tarafından beşinci hak mezhep olarak kabul edilmesi, bu mezhebe Kâbe'de bir mihrap tahsis, kendisinin tayin ettiği bir Hac emirinin İran hac kafilesine eşlik etmesi, her iki ülkenin karşılıklı olarak İsfahan ve İstanbul'da elçi bulundurmalarını teklif etmiştir. Osmanlı elçisi, sadece sınır meselesi hakkında yetkisi olduğunu ifa-

34 Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, OSAV, İstanbul 1997, s. 87-88.

35 Gölpinarlı, *age.*, s. 149.

36 Saray, *age.*, s. 68-69.

37 Saim Arı, I. Mahmut- Nâdir Şah Dönemlerinde Osmanlı-İran İlişkilerinde Sünnî- Şii Diyalogu, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 2001, s. 35.

de edince Nadir Şah, Abdülbaki Han'ı, Sadr-ı Memâlik Mirza Ebu'l-Kasım ve Reisu'l-Ulema Ali Ekber Molla refakatinde İstanbul'a göndermiştir.³⁸

İstanbul'da karşılıklı olarak yürütülen müzakerelerde Osmanlı tarafı, fitne korkusu ve siyasî mülâhazalarla Caferîlere Kâbe'de bir mihrap tahsisinin mümkün olmadığını, dilerlerse dört mezhepten birine tabi olabileceklerini İran tarafına bildirir.³⁹ Bu tartışmaların sonunda Sultan I. Mahmut, elçi Mustafa Nazif Efendi'yle gönderdiği mektubunda Nadir Şah'ın sultanlığını tebrik eder ve onun barış yönündeki çabalarını da takdir ettiğini bildirir. Mamafih mezhep ve mihrap hususunun şer'i ve siyasî sebeplerle yerine getirilmesinin mümkün olmadığını ve bunların aynen kabul edilmesi gerektiğini saygı dolu ifadelerle bildirir.⁴⁰

Nadir Şah'ın öncülük ettiği Sünnî/Şii diyalogu çabaları birkaç aşamada gerçekleşmiştir. Bu diyalogların ilki 12 Ocak 1743 tarihinde Bağdadlı Sünnî âlim Abdullah Süveydî ile dönemin en büyük Şii temsilcisi sayılan Mollabaşı arasında olmuştur. Öncesinde Nadir Şah'ın daveti üzerine Afgan, Belh, Buhara ve Turan'dan gelen Sünnî âlimler ile Necef, Hille ve Bağdad'dan gelen Şii âlimler de hazır bulunmuşlardır. Öncü bir konferans mahiyetinde olan bu toplantıda umumiyetle Hz. Ali'nin vasiliği ve Şia'nın sahabelerle ilgili telakki-leri konuşulmuştur. Dostane bir hava içinde cereyan eden buluşmanın sonuçları Nadir Şah'a aktarılınca memnun olmuş, İran, Afganistan, Horasan ve Maverâünnehr âlimlerinin de katılacağı yeni bir toplantının tertip edilmesini emretmiştir.⁴¹ Tertip edilen ikinci toplantıda Şii ulema, ashaba dil uzatmanın kaldırılmasını kabul ve taahhüt etmiştir. Toplantının bir diğer önemli kararı ise, Ehli Sünnet âlimlerinin İranlıların mensup oldukları Caferî mezhebinin hak bir mezhep olarak kabul etmeleri hususuydu. Büyük bir memnuniyetle karşılanan bu kararlar Nadir Şah tarafından tamim edilmiş, yayınladığı bir fermanla artık sahabeye dil uzatmanın yasaklandığını, buna muhalefet edenlerin şiddetle cezalandırılacağını söylemiştir.⁴²

Görüldüğü kadarıyla Sünnî/Şii diyalogu yönündeki çabalar bizzat Nadir Şah'ın inisiyatif kullanarak yürüttüğü tek yönlü çabalardır. Osmanlı Devleti bu süreci her ne kadar takdir etmişse de bu yönde yoğun bir çaba içinde olmadığı aşîkârdır. Osmanlı, probleme büyük oranda siyasî mülâhazalar ve güvenlik endişesi ile yaklaşmış görünmektedir. Sınır güvenliği sağlanınca ve İran yönünden gelebilecek muhtemel bir saldırı olmayınca Osmanlı kalan hususlarda çok ısrarlı olmamıştır. Bu da Sünnî/Şii ittifakı yönünde tarihi ve büyük bir fırsatın kaçınılmasına sebebiyet vermiştir.

38 Arı, agt., s. 53-54.

39 Arı, agt., s. 57-58.

40 Arı, agt., s. 71.

41 Arı, agt., s. 78.

42 Arı, agt., s. 77-80; Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmî Giriş*, Damla Yayınevi, Beşinci Baskı, İstanbul, s. 342.

Nadir Şah'ın Sünnîlik ve Şiîliği uzlaştırma çabasının samimi ve reel politîğe uygun bir çaba olduğunu söylemek mümkündür. O, basiretli bir devlet adamı olarak baskıya dayalı din ve mezhep siyasetinin sonuçlarını Safevî pratiği üzerinden zaten biliyordu. Benzer veyahut paralel bir siyasetin İran'ı İslâm dünyasından koparacağını, buna bağlı olarak da siyasî ve kültürel tecridin muhakkak olduğunu da fark etmişti. Nadir Şah'ın tekliflerinin Osmanlı tarafından reddedilmesine rağmen Sünnî/Şiî ittifakı yönünde çaba harcaması, onun bu husustaki samimiyetinin bir göstergesi olarak kabul edilmelidir.⁴³ Nadir Şah döneminde ulaşılan diplomatik ilişkiler ile dinî tarafları bir araya getirme çabaları onun vefatı ile son bolmuş ve İran'da Safevî mirasının tesis ettiği din anlayışı bütün alanlarda tekrar hâkim olmuştur. Kaçar hanedanı, Safevî ve Nadir Şah dönemine kıyasla, güçlü bir iktidar alanı oluşturamadığı için Şiî ulemanın İran toplumu üzerindeki etkisi ve nüfuzu günbegün artmış, bu da önceki dönem uygulamalarının sürmesine münce olmuştur. Binaenaleyh Safevî kültür mirası günümüze kadar devam eden uygulamalarıyla hem İran toplumunu hem Şiî/Sünnî zihniyetin imaj dünyasını belirlemeye devam etmiştir.

Sonuç

Safevî dönemi hem Şia hem de İran tarihinin en önemli dönüm noktalarından birisini teşkil eder. İki asra yayılan Safevî dönemi uygulamaları münhasır bir çizgide seyretmiş ve adına Safevî Şiîliği denilen bir din anlayışını netice vermiştir. İran coğrafyasını ve Şiî kültürünü derinden etkileyen bu uygulamalar bölgenin mukadderatını da köklü bir şekilde değiştirmiş ve günümüze kadar uzanan kalıcı izler bırakmıştır. Bu dönemde umumiyetle gerginlik ölçeğinde gerçekleşen Sünnî/Şiî ilişkileri mezhepler arası ilişkiler açısından son derece ilginç ve dikkat çekicidir. Asırlar boyu Sünnî İslâm'ın en üretken zemini olan İran, büyük oranda Şiîleştirilmiş ve bu coğrafyada yerleştirilen din anlayışı İran'ı Şiî kimlikle modern zamanlara taşımıştır. Safevî dönemi kültür mirası, kalıcı etkileri sebebiyle bugün de büyük oranda Sünnî/Şiî ilişkilerini etkilemekte ve her düzeyde diyalog çabasını belirlemektedir. Binaenaleyh Safevî mirası canlı bir şekilde Sünnî ve Şiî dünyanın düşünce ufku üzerinde etkili olmaya devam etmektedir.

Kaynakça

- Algar, Hamid, "Emam-e Jom'a", *Iranica*, V-VIII, New York 1998.
- Allouche, Adel, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, çev. Ahmed Emin Dağ, Anka Yayınları, İstanbul 2001.
- Amoretti, Biancamaria Scarcia, "Safavid Dynasty", *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Volume 3, ed. John L. Esposito, Oxford University Press, USA 2001..
- Arı, Saim, *I. Mahmut- Nâdir Şah Dönemlerinde Osmanlı-İran İlişkilerinde Sünnî- Şiî Diyalogu*, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 2001.

- Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Al-i Osman*, nşr. Ali Bey, İstanbul 1332.
- Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, Goodword Books, I-IV, New Delhi 2002, I-IV.
- Cemalî, Muhammed Kerim Yusuf, *Teşkil-i Devlet-i Safevî ve Ta'mûm-i Mezheb-i Teşeyyû-i Devâzdeh-i İmâmî be Unvan-ı Tenha Mezheb-i Resmî*, İsfahan-İran 1372.
- Çelenk, Mehmet, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri*, Emin Yayınları, Bursa, 2013.
- Dalkıran, Sayın, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, OSAV Yayınları, İstanbul 1997.
- Ekinci, Mustafa, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yayınları, İstanbul 2002.
- el-Âmilî, Muhsin Emin, *Ayanu's-Şia*, thk. Hasan Emin, Daru't-Teâruf lil-matbuat, I-X, Beyrut 1986.
- Erdoğan Merçil "Büveyhiler", *DİA*, c. 6, İstanbul 1992.
- Fıçılâh, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, İzmir 1980.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, Der Yayınevi, İstanbul 1987.
- Hakymez, Cemil, *Şii-Sünnî İttifak Arayışları (1514-1909)*, Hitit Kitap, Çorum 2009.
- Handmir, *Habibü's-Siyer*, İngilizceye çev. W. M. Thackston, Harvard University Press, I-III, USA 1994.
- Hinz, Walther, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tevfik Bıyıkhoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992.
- İbn Ruzbihan, *Persia in A.D. 1478-1490*, İngilizceye çev. V. Minorsky, Britain 1957.
- Kesrevî, Ahmet, *Şeyh Safî ve Tebâreş*, Tahran 1976.
- Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1993.
- Lapidus, Ira M., *İslâm Toplamları Tarih*, çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınevi, İstanbul 2002.
- Marshall Hodgson, *The Buyid Era*, in *Expectation of the Millenium, Shi'ism in History*, edited by Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr, USA, Albany, 1989.
- Mir-hand, Emir Mahmud Bin, *İran Der Rûzgâr-ı Şâh İsmail ve Şah Tahmasb-ı Safevî*, s. 124-125, naklen. Resul Caferiyân, *Tarih-i Teşeyyû' Der İran*, İran 1375, II.
- Münşi, İskender Bey, *Âlemârây-ı Abbâsî*, tsh. Muhammed İsmail Rızavî, Tahran 1377.
- Newman, Andrew J., "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to Ali al-Karaki and Safawid Iran", *Die Welt des Islams* 33, 1993.
- Öngören, Reşat, "Safeviyye Tarikatu ve İran Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, s. 11, İstanbul 1995.
- Parsadüst, Menuçehr, *Şâh İsmail-i Evvel*, şirket-i sihâmî, İran 1375.
- Saray, Mehmet, *Türk-İran İlişkileri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 1999.
- Savaş, Saim, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Vadi Yayınları, Ankara 2002.
- Sümer, Faruk, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK Basımevi, Ankara 1999.
- Tekmiletu'l-Ahbâr, *Tarih-i Safeviyye ez Ağaz ta 978 Hicri-Kameri*, Tasnif: Abdi Bey Şirazî, takdim ve tashih: Abdülhüseyn Nevayî, İran 1369.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, Beşinci Baskı, İstanbul 1993.
- Uyar, Mazlum, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yay., İstanbul 2004.
- Yazıcı, Tahsin, "Safevîler", *İA*, Eskişehir 1997, X.
- Yazıcı, Tahsin, "Şâh İsmail", *İA*, İstanbul 1979, XI.
- Yımanç, Mükrimin Halil, "Cüneyd", *İA*, İstanbul 1977, III.

YEMEN'DE ZEYDİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİNİN TARİHİ ARKA PLANI

Yusuf GÖKALP*

Giriş

İslâm tarihi boyunca Şii-Sünnî ilişkilerinin genel olarak çatışmacı bir görünüm sergilediği söylenebilir. Başta imamet meselesi olmak üzere siyasi-îtikadi ve fıkhi konulardaki temel yaklaşım farklılıkları¹ bu çatışmacı ortamın zemin oluşturmuş ve oluşturmaya da devam etmektedir. Ancak gerek geçmişte gerekse günümüzde Şii-Sünnî ilişkilerini doğru analiz edebilmek için öncelikle Şiilik ve Sünniliği kendi içerisinde ayrı ayrı ele almak gerekmektedir. Bütün yönleriyle mensuplarının üzerinde hemfikir oldukları tek bir Şiilikten bahsedemeyeceğimiz gibi tek bir Sünniliğin varlığından da söz edemeyiz. Birer düşünce ekolü olarak kabul edilen her iki yaklaşım, kendi içerisinde siyasi ve itikadi anlamda farklılık arz eden birtakım mezhepleri bünyesinde barındırmaktadır. Hz. Muhammed'in vefatından sonra Ali b. Ebi Talib'in imameti ve Ehl-i Beyt'in ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu gibi bazı hususlarda Şii dünyanın ortak kanaat sahibi olduğu bilinmektedir.² Ancak Şiiler, kendi içerisinde başta imamın tayini ve kimlerin imam olacağı konusu olmak üzere imamların sayısı, vasiyet, beda, ricat ve takıyye gibi birçok konuda ayrılarak farklı mezhepler adı altında varlıklarını sürdürmektedirler.³ Özellikle imamet konusundaki tutumlarından dolayı Zeydilik⁴ İmâmiyye ve İsmailiyye başta olmak üzere diğer Şii fırkalardan ayrılmaktadır.⁵

Şii gelenek içerisinde vuku bulan ayrışmaya benzer bir durum Ehl-i Sünnet için de geçerlidir. Başlangıçta Rey ve Hadis taraftarları olarak ayrışan Sünnîler, ilerleyen yüzyıllarda Mâturidîler, Selefiler ve Eş'arîler olmak üzere

* Yrd. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi.

1 Es-Seyyid Abdurresul el-Musevi, *eş-Şia fi'l-Tarih*, Kahire 2002, s. 47-50.

2 Hasan Onat, "Şii İmamet Nazariyesi; Kuleyni, Kummi ve Tusi'nin Görüşleri Çerçevesinde", *AÜİFD.*, c. XXXII (1992), ss. 89-110, 91.

3 Hasan Onat, "Şiiliği Doğuşu, İlk Şii Fikirler ve İlk Şii Hareketler", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Ankara 2012, 157 vd.

4 Zeydiyye'nin doğuşu, teşekkül süreci ve görüşleri hakkında bkz. Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2006.

5 İmamın belirlenmesinde nass ve tayin söz konusu mudur, imam ismen mi belirlenmiştir yoksa vasıflarıyla mı belirlenmiştir, imamların sayısı, vasıfları ve bilgi kaynakları gibi konular Şii fırkalar arasında farklılaşmaya yol açmıştır. İmâmiyye'ye göre vehbi bir bilgiye sahip ve masum olan imamlar nass ve tayinle belirlenmiştir. Bkz. Kuleyni, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub, *el-Usul mine'l-Kafl*, Tahran 1388, 1/199; Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail, (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 16; Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul 2009. İsmailîler de Cafer Sadık'ın 148/765 yılındaki ölümünden sonra imametın nass ve tayinle Cafer'in en büyük oğlu İsmail ve soyundan gelenlerin hakkı olduğunu iddia etmektedirler. Bkz. Muzaffer Tan, "İsmailîlik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Ankara 2012, s. 243.

farklı isimler altında ve farklı mezhepler olarak ortaya çıkmışlardır.⁶ Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat şemsiye kavramı altında bir arada zikredilseler de bu gün dahi Sünnîler arasındaki itikadi ve fihhi farklılıklar devam etmektedir. Dolayısıyla Sünnî-Şii ilişkilerinin genel bir değerlendirme altında ele alınmasının yerine mezhep bazında değerlendirilmelerin yapılması daha sağlıklı olacaktır. Ayrıca Şiilikten bahsedilirken daha ziyade İmâmiyye Şiası üzerinde durulmaktadır. Şüphesiz İmâmiyye mezhebinin bu gün itibarıyla İran gibi bölgedeki nüfuzu hayli güçlü olan bir devletin resmi mezhebi olması ve İran'ın Şii dünyanın hamisi gibi davranıyor gözükmesi bu duruma sebep olmaktadır. Ancak İmâmiyye mezhebinin yanı sıra Zeydiyye ve İsmailiyye mezhepleri ile Şii gelenek içerisinde yer alan birtakım dinî oluşumlar, İslâm dünyasının farklı bölgelerinde söz sahibi olmaya devam etmektedir.⁷

İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde son yıllarda cereyan eden hadiseleri dikkate aldığımızda, sanırım güncel konular daha fazla ilgi çekecektir. Dolayısıyla tarih boyunca Şii-Sünnî ilişkileri konusunun tarihi boyutuyla ilgili başlıklar biraz sıkıcı gelebilir. Ancak "Yemen'de Zeydî-Sünnî ilişkilerinin tarihi arka planı" hakkında önemli bazı hususların açıklığa kavuşturulması, Şii-Sünnî ilişkilerinin hem tarihi hem de güncel boyutunu analiz etmek açısından faydalı olacaktır. Tarihi arka planı görmeden bu günü anlayamayız. Esasen tıkanan ilişkilerin önünün açılması noktasında Şii ve Sünnî gelenekte birbirine alternatif çok sayıda görüş yer almaktadır.⁸ Gerginlikleri tırmandıran siyasî tartışmaların uzağında bilimsel zeminde yürütülecek çalışmalar, söz konusu alternatif yaklaşımları anlaşılır ve uygulanabilir hale getirecektir.⁹ Bu arada İslâm tarihinde mezhep çatışmalarının aslında bir din çatışması olmadığını, çatışmaların büyük oranda dinin insafsızca kullanılmasından, mezheplerin dinle özdeşleştirilmesinden veya mezheplerin kutsallaştırılmasından kaynaklandığını belirtmekte fayda bulunmaktadır.¹⁰

6 W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlah, Ankara 1981, s. 349-397.

7 Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "İslâm Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", (Yayınlanmamış Tebliğ Metni), *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri Sempozyumu*, Çorum 2013.

8 Yakın dönemlerde Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki ihtilafları azaltmaya yönelik bazı ferdî faaliyetlerin yanı sıra, kurumlar bazında da çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Mezhepler arasındaki ihtilafları ortadan kaldırıp mezhepleri birbirine yakınlaştırmayı amaçlayan bu çalışmalara örneklerden birisi de Mısır'da kurulan Dâru't-Takrîb kurumudur. Benzer çalışmaların İran'da da yürütüldüğü bilinmektedir. Dâru't-Takrîb Kurumu hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. İlyas Üzümlü, "Sünnî-Şii Yakınlaşması: Dâru't-Takrîb Tecrübesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 2 (1988) ss. 171-185.

9 Hüseyin Atay'ın, Zeydiyye'nin imamet anlayışını değerlendirirken Zeyd'in imamet konusundaki yaklaşımının İslâm'ın gerçek ve realist bir yorumu olduğunu vurgulaması ve Ehl-i Sünnet ile diğer Şii fırkalara nazaran Zeydi imamet anlayışının ümmetin maslahatı ve işlerinin aksamaması açısından daha makul bir yaklaşım olduğunu vurgulaması dikkat çekmektedir. Bkz. *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara 1983, s. 88.

10 Hasan Onat, "Mezheplerin Stratejik Boyutu ve Mezhep Çatışması", http://www.hasanonat.net/index.php?option=com_content&view=article&id=177:mezheplerin-stratejik-boyutu-ve-mezhep-catmas&catid=36:makale&Itemid=54, 05.10.2013.

Genel olarak Arap Yarımadası'nın güney batı kısmından ibaret geniş bir bölgeyi kapsayacak şekilde tanımlanan Yemen'in, bu günkü siyasi sınırları dışında, erken dönemdeki coğrafi sınırlarını ve İslâm dünyası içerisindeki sosyo-politik konumunu tespit edebilmek oldukça zordur.¹¹ Güneyden Aden körfezi ve batıdan Kızıldeniz ile çevrili kuzeyde Hicaz doğuda ise Hadramevt'a kadar uzanan geniş bir coğrafyanın Yemen olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz. Nüfusunun neredeyse tamamını Arapların oluşturduğu bir ülke¹² olan Yemen, konumu itibarıyla oldukça stratejik bir bölgede yer almasının yanında, Umman ve Suudi Arabistan'la sınırı olan aynı zamanda Kızıldeniz ile Hint Okyanusu'nu birbirine bağlayan stratejik konumdaki Aden Boğazı'na da hâkim durumdadır.

Yeryüzünde denizler üzerinde seyreden ticari malların büyük bir kısmının Süveyş Kanalı, Kızıldeniz ve Aden Körfezi'nden geçtiği düşünülürse, Aden Körfezi ve bölgenin istikrarının ne kadar önemli olduğu tahmin edilebilir. Geçmişten günümüze gerek dağlık coğrafyası gerekse toplumsal yapı nedeniyle Yemen, idare altına alınması en zor coğrafyalardan biri olmuştur. Ayrıca toplumsal yapı incelendiğinde ise geleneksel olarak aşiretlerin Yemen sosyal ve siyasî hayatını derinden etkilediği de görülmektedir.¹³ Yemen'de siyasî iktidarlar, tarih boyunca aşiretlerle mezhepler arasında bölünmüştür.¹⁴ Toplumun karakteristik özelliği, bir ulus olmaktan ziyade akrabalık ilişkilerine dayalı kabile tipi bir örgütlenmeye sahip olmasıdır. Birçok eski gelenek ve göreneğin günümüze kadar taşındığı bir ülke olan Yemen'de yöneticiler geçmişte kabilelerin uzlaşması sonucu seçilmekteydi. Dolayısıyla seçilen kişinin gücü ve otoritesi, toplumda etkin olan kabile liderlerine dayandığından sınırlı olmakla beraber atanmış değil seçilmiş olduğundan tabana yayılıyordu.¹⁵ Bu

11 İlk dönem kaynaklara göre coğrafi sınırlarını tespit edebilmek zor gibi gözükse de Yemen'den kastedilen bölgenin Arap Yarımadası'nın güneybatı kısmından ibaret geniş bir alan olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Güneyden Aden körfezi, batıdan Kızıldeniz ile çevrili ve içeride Dehna çölüne kadar uzanan bölgenin doğudan ve kuzeyden nereye kadar ulaştığını söylemek zor gözükmektedir. Doğuda Hadramevt'i kuzeyde Asir'i Yemen'e dâhil edenler olduğu gibi buraları ayrı bölgeler olarak sayanlar da bulunmaktadır. Bkz. Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, thk. Ferid Abdulaziz el-Cündi, Beyrut 1990, 2/160; Yakub el-Hemedani, *Sıfatu Cezireti'l-Arab*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekva, Riyad 1974, s. 49-50; Ebu İshak İbrahim b. Muhammed el-İstahri, *el-Mesalik ve'l-Memalik*, thk. Cabir Abdulalın, Kahire 1961, s. 21; Mustafa Fayda, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, s. 7-9; Gökalp, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, s. 11-13.

12 Yemen'in nüfusu hakkında bkz. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Yemen>; <http://www.İslâm-mulkeleri.com/ulkeler/yemen/default.asp?id=9>. 03.10.2013; <http://www.arapulkeleri.com/2011/03/yemen-sii-nufusu-yemende-ne-kadar-sii.html>. 03.10.2013;

13 Hulusi Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti*, İstanbul 1984, s. 21-22.

14 Mustafa Aydın-tepe-İzzettin Artokça, "Yemen", <http://www.tasam.org/Files/PDF/yemenrapor.pdf>, Stratejik Rapor No: 55, s. 3; Ayrıca Yemen'de hâkimiyet kuran mezhepler hakkında geniş bilgi için bkz. Eymen Fuad Seyyid, *Tarîhu Mezahibi'd-Diniyye fî Biladi'l-Yemen*, Kahire 1988.

15 Yemen bölgesinin siyasî, toplumsal ve ekonomik yapısı hakkında bkz. Fayda, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'da Yayılışı*, s. 7-22; Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti*, 18-27; Gökalp, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, s. 10-17; Ahmet Yaman, "Yemen İç Savaşı: İktidar Mücadelesi, Bölgesel Etkinlikler ve Türkiye ile İlişkiler", http://www.orsam.org.tr/tr/trUploads/Yazilar/Dosyalar/2011126_orsamreportt_10_treng.pdf 02.10.2013.

nedenledir ki, İslâm dünyasında tarih boyunca iktidarı ele geçiren merkezi güçler bu bölgede tam bir hâkimiyet sağlayamamışlardır.

Merkezi bir idarenin bulunmadığı ve kabile sisteminin hakim olduğu¹⁶ Yemen'in İslâmlaşma süreci Hz. Peygamber döneminde başlamış ve kısa süre içerisinde de bölgenin tamamı İslâm'ı kabul etmiştir.¹⁷ İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren bölge, merkezden gönderilen valiler tarafından yönetilmeye başlanmıştır. Ali b. Ebi Talib, Ebu Abdurrahman Muaz b. Cebel, Ebu Musa el-Eş'ari, Celil b. Abdullah el-Beceli, Halid b. Velid, Ziyad b. Ebihi ve Halid b. Said b. el-As kadı, muallim veya vali olarak gönderilen isimler arasında yer almaktadır.¹⁸ Ancak 41/661 yılından itibaren Emevîler adına görev yapan valiler Yemen'de beklenen istikrarı bir türlü sağlayamamışlardır. Çok sayıda valinin görev yaptığı Emevîler döneminde¹⁹ istikrarı tehdit eden en etkili gruplardan birinin Haricîler/ İbadîler olduğu görülmektedir.²⁰ 132/749 yılından itibaren bölgenin kontrolünü ele alan Abbasîler döneminde ise sırasıyla Hanbelî, Şafîî ve Eş'arî anlayışı benimseyen Sünnîlerin egemenliği başlamıştır.²¹

Abbasîlerin, yerel hanedanlıkların nüfuzunu kırmak için bu tarihten itibaren sık sık Yemen'e müdahalede bulunduğu görülmektedir.²² 201/816 yılında Abbasîler adına bölgenin idaresini eline alan vali İsa b. Mahan'ın kalıcı bir istikrar sağlayamaması üzerine halife Me'mun, sırasıyla İsa b. Yezid el-Celedi et-Temimi ve İbrahim b. eş-Şeybanî'yi Yemen valiliğine atamıştır.

16 David Thomas Gochenour, *The Penetration Of Zaydi Islam Into Early Medieval Yemen*, Cambridge /Massachusetts 1984, s. 35-36.

17 Yemen'in İslâmlaşma süreci hakkında bkz. Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, s. 66-119.

18 Ömer b. Ali b. Semure el-Ca'dî, *Tabakatü Fukahai'l-Yemen*, thk. Fuad Seyyid, Kahire 1957, s. 15-24; Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed er-Razi, *Tarihü Medîneti's-Sana*, Beyrut 1989, s. 249-263.

19 Emevîler döneminde Yemen'de görev yapan valiler için bkz. Ez-Zebidi, *Gurru'l-Uyun*, s. 71-87; el-Yemenî, *el-Muktetaf*, s. 358.

20 Yemen'de Haricî/İbadî faaliyetler Ebu Hamza Muhtar b. Avf'ın 128/745 yılında Mekke'de Mervan b. Muhammed aleyhinde propaganda yaparken Hadramevt'ten gelen ve onun sözlerinden etkilenen Abdullah b. Yahya el-Kindî'nin bölgeye dönerek faaliyete geçmesiyle başlamıştır. Kendilerine yapılan davet üzerine Ebu Hamza ve birlikte hareket ettiği Belc b. Ukbe el-Ezdi el-Haricî, Basra'da bulunan Ebu Ubeyde'nin gönderdiği bir grup İbadî ile birlikte Hadramevt'e giderek Abdullah b. Yahya'ya biat ederler. Sana'yı ele geçiren Abdullah b. Yahya kısa sürede Yemen'de etkili olmaya başlar. Ancak Halife Mervan bu faaliyetlere son vermek için Muhammed b. Atıyye es-Sa'dî komutasında bir ordu gönderir. Emevî ordusunun Yemen'e ulaşmasının ardından Abdullah b. Hamza ve taraftarlarının çoğu öldürülür. Sana ve civarında yaşayan İbadîlerden kurtulabilenler ise Hadramevt ve Uman'a kaçmışlardır. Bkz. Taberî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Müluk*, Beyrut 1989, ss. 6/17-18, 57-62; Halife b. Hayyat, *Tarihü Halife b. Hayyat*, çev. Abdulhalık Bakır, Ankara 2001, 461; Ethem Ruhi Fiğlah, *İbadîyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 91-95; Adnan Demircan, *Haricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, İstanbul 1996, s. 222-231.

21 Yahya b. Hüseyin b. el-Kasım b. Muhammed b. Ali, *Gayetü'l-Emanî fi Ahbari'l-Katiri'l-Yemenî*, thk. Said Abdulfettah Aşur, Kahire 1968, s. 144.

22 Bunlardan birisi de, İbn Tabataba olarak bilinen Muhammed b. İbrahim'in 199/815 yılında Abbasîlere karşı giriştiği isyanda, onun yanında yer alan Ebu's-Seraye'nin propaganda amacıyla İbrahim b. Musa'yı Yemen'e göndermesi üzerine gerçekleşmiştir. Yemen'e varan İbrahim b. Musa kabileler arasındaki çekişmelerden de faydalanarak Beni Futeyma, Beni Şihab ve Beni Sa'd'ın desteğini alarak bölgeyi ele geçirmiştir. Abbasî valisi İshak b. Musa'yı bölgeden çıkarmıştır. Bunun üzerine Abbasi halifesi, Muhammed b. Ali b. İsa b. Mahan komutasında bir ordu göndermiş ve İbrahim bölgeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Bkz. Halife b. Hayyat, *Tarih*, 560; Yakubi, *Tarih*, 2/401-403; Taberî, *Tarih*, 7/138-139.

Söz konusu valilerin duruma müdahale edememesi neticesinde Ali oğullarından Abdurrahman b. Ahmed b. Abdillâh 207/822 yılında isyan etmiş ancak isyan bastırılmıştır. 209/825 yılında atanan vali İshak b. Abbas b. Muhammed döneminde de bölgedeki karışıklıklar son bulmamıştır.²³

Me'mun döneminin ardından Mu'tasım, Vasık ve Mütevekkil dönemlerinde de Abbâsî valilerinin yerel kabilelerle mücadeleleri devam etmiştir. Bu dönemlerde yerel unsurlardan Ya'furîlerin Ya'fur b. Abdurrahman liderliğinde Abbâsîlere karşı çok ciddi direnişi söz konusudur. Ancak, önce 225/840 yılına kadar valilik yapan Abdurrahman b. Cafer b. Süleyman ve ardından da Mütevekkil zamanına kadar Cafer b. Dinar ve daha sonra da Mütevekkil ölünceye kadar Cafer'in oğlu vali Muhammed b. Cafer Abbâsîler adına Yemen'i idare etmiş ve Ya'furîlerin direnişine son vermişlerdir.²⁴ Böylece bölgede Sünnî bir yönetim ortaya çıkmıştır. Mütevekkil'in döneminden sonra Abbâsîlerin Yemen'deki hâkimiyetleri zayıflamaya başlamıştır. 247/861 yılında Muntasır'ın halife olmasının ardından Ya'furîler yeniden güçlenmeye başlamış ve Abbâsî idaresi de Ya'furîleri bölgenin idarecileri olarak tanımak durumunda kalmıştır. Bu tarihten itibaren Ya'furîler Abbâsîlere bağlı olarak Yemen'de yönetimi ellerinde tutmuşlardır.²⁵ Abbâsî halifelerinin adının sadece hutbelerde okutulduğu bu dönemde Zeydîler, İsmailîler ve Haricîler gibi farklı mezhep mensupları iktidar arayışına girmiştir.

Osmanlı'dan önce Şii kabilelerle ihtilaf halinde bulunan ve Şii imamların dinî otoritesini tanımayan Sünnîler, Osmanlı'nın bölgeye gelmesi ile Osmanlı hükümdarlarına tabi olmuşlardır. Nitekim Osmanlı Paşası Sinan Paşa, 1540'lardan sonra başlayan isyan hareketlerine katılmadıkları için ve sadakatlerinden dolayı onlara sancak vermiştir.²⁶ Günümüzde Kuzey ve Güney Yemen'in birleşmesinden sonra Sünnîler Yemen'deki en büyük dinî topluluğu olmuştur. Günümüzde Yemen devlet ve askeri bürokrasisinde Sünnîlerin etkin olduğu ileri sürülmektedir.²⁷

Zeydîlerin yanı sıra Sünnîlerin de Yemen tarihinde önemli bir yer tuttuklarını görülmektedir.²⁸ Sünnîler, tarih boyunca özellikle Güney Yemen'de hâkim kültür olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Burada kısaca bir mezhep olarak

23 Ez-Zebidi, Ebu'z-Ziya Abdurrahman b. Ali ed-Debi, *Kitabu Gurretu'l-Uyun bi Ahbari'l-Yemeni'l-Meymun*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekva, San'a 1976, s. 110-111; Yahya b. Hüseyin, *Gayetü'l-Emani*, s. 152.

24 Ez-Zebidi, *Gurretu'l-Uyun*, s. 111-113; Yahya b. Hüseyin, *Gayetü'l-Emani*, s. 154-155; Ayrıca geniş bir değerlendirme için bkz. Gökalp, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, s. 15-16; Hasan Hodayri Ahmed, *Kıyamu'd-Devle Zeydiyye fi'l-Yemen*, Kahire 1996, s. 32-34.

25 Yahya b. Hüseyin, *Gayetü'l-Emani*, s. 160.

26 Sinan Paşa'nın Yemen'deki faaliyetleri hakkında bkz. Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti*, s. 91-97.

27 Veysel Ayhan, "Yemen'deki İktidar Mücadelesi, Bölgesel Etkileri ve Türkiye İle İlişkiler", http://www.impr.org.tr/wp-content/uploads/2012/07/Yemen-Raporu-no_1.pdf.

28 Yemen'de Sünnî/Şafîîlerin faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Eymen Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, 57 vd.

Sünniliğin Yemen'de yayılışı ve zihniyet yapısı üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Yemen'deki mezheplerin tarihi ile ilgili değerli çalışmasında Eymen Fuad Seyyid'in de belirttiği gibi Şafilik Yemen'e ulaşıncaya kadar bölge halkı Mekke ve Medine ulemasının görüşlerine tabi olmuştur. İlk dönemlerde hadis başta olmak üzere çeşitli İslâmî konularda aralarında bir ittifak vardı. Emevîlerin sonu ve Abbasîlerin ilk dönemlerinde özellikle Hicaz bölgesinde hadislerin derlenmesi ve konularına göre tasnifi hususunda ortaya konan çaba çerçevesinde Yemen ulemasından, Hemmam b. Münebbih'in öğrencisi de olan Ma'mer b. Raşid gibi isimlerin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.²⁹

Hicri 2. ve 3. yüzyıllarda sünnet, bidat, hadis vb. kavramların içeriğinin Hadis taraftarlarınca doldurulduğu, bu kavramlara yüklenen anlamlar etrafında Selefi bir zihniyetin ortaya çıktığı ve söz konusu zihniyet sahiplerinin kendilerini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, diğerlerini ise Ehl-i Bidat olarak tasnif ettikleri bilinmektedir.³⁰ Hadis taraftarlarınca geliştirilen, nakli esas alan, rey ve teville karşı olan bu zihniyetin, Hadis uleması tarafından Yemen'e taşındığı anlaşılmaktadır.³¹ İslâm tarihinin ilk dönemlerinde Yemen halkının hadis taraftarlığı ekseninde din anlayışının şekillenmesinde öne çıkanlar arasında şu isimler sayılmaktadır: San'a ve Cened'in kadılığını üstlenen ve Amr b. Dinar, Zühri ve oğlu Abdullah b. Tavus'un da kendisinden ilim öğrendiği Tavus b. Keysan; Aslen Basralı olan, hadis almak için Yemen'e gelen ve burada Hemmam b. Münebbih'le karşılaşarak hem ondan hem de Zühri ve Hışam b. Urve'den hadis alan, *el-Cami* isimli eseriyle Yemen'in ilk musanniflerinden sayılan ve 154/770 yılında ölen Ma'mer b. Raşid el-Ezdi; *el-Cami fi's-Sünen*'in sahibi Musa b. Tarık ez-Zebidi el-Lahci; *Cami* isimli eseri bulunan Süfyan b. Uyeyne; Medine ulemasının görüşleri konusunda ün yapmış Ebi Mus'ab Ahmed b. Ebi Bekr ez-Zühri el-Maliki; Malik, Ebu Hanife, Ma'mer İbn Cureyc ve Süfyaneyn'den ilim öğrenen ve 203/818'de ölen Musa b. Tarık ez-Zebidi; aynı zamanda muhaddis ve müfessir olan Ebu Bekr Abdurrezzak b. Hemmam b. Nafi el-Himyari es-San'ani, ki çok sayıda hadis âlimi rivayette bulunmak üzere San'a'ya kendisinin yanına gelmiştir; Aden'de kadılık yapan daha sonra Mekke'ye giderek ömrünün kalan kısmını burada tamamlayan Ebu Abdullah Muhammed b. Yahya b. Ebi Ömer el-Adeni ed-Deraverdi. *Müsned* isimli bir eseri olduğu ve Müslim b. Haccac, Ebu İsa et-Tirmizi, İbn Mace ve daha birçok ismin kendisinden hadis aldığı ed-Deraverdi'nin 243/858 yılında öldüğü belirtilmektedir.³²

29 Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, 44; ayrıca bkz. İbn Semure, *Tabakatu'l-Fukahai'l-Yemen*, 55.

30 Hadis taraftarlarının teşekkülü ve zihniyet yapıları hakkında bkz. Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2002, 44-72; Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet*, Ankara 2009, 78-85; Mevlüt Özler, *Ehl-i Sünnet Ehl-i Bidat*, Ankara 2010, 31-66.

31 Fuad Seyyid'in de ifade ettiği gibi Hadis taraftarlarıyla irtibat halinde olan Yemen uleması her aşamada bu Hadis faaliyetlerinin içerisinde olmuştur. Hadis konusunda telif edilen "Sahifetü Hemmam b. Münebbih" gibi en eski hadis metinleri Yemen'den bize ulaşmıştır. Bkz. *Tarihu'l-Mezahib*, 45.

32 Söz konusu şahıslar hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Semure, *Tabakatu Fukahai'l-Yemen*, s. 55-74; Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, s. 46-50.

Bu isimlere ilaveten Şafii mezhebinin ortaya çıkmasına kadar San'a ehlin-den olup kendilerinden hadis ve fıkıh öğrenilen kişiler arasında Muhammed b. Yusuf el-Hazami, Ebu Yakup İshak b. İbrahim ed-Deberi, Ebu Muhammed Ubeyd b. Muhammed b. İbrahim el-Kişveri, Ebu'l-Kasım Cafer b. Muhammed b. el-A'cem, Ebu'l-Kasım Hasan b. Abdu'l-A'la el-Bevsî, Hasan b. Ahmed el-Bevsî, Ebu Müslim İbrahim b. Abdillâh el-Kessî, İbrahim b. Muhammed b. İshak b. Berre zikredilmektedir. Kendisi de Şafii mezhebine mensup biri olan İbn Semure'nin ifadesiyle Hicri 3. yüzyıla kadar, yani Karmatilerin ve Zeydîlerin fitnesinin öncesine kadar ya Malikî ya da Hanefî olan Yemen halkı, zikredilen bu isimler aracılığıyla sünneti benimsemişlerdir.³³ Fuad Seyyid'e göre de asarın bilinmesi ve derlenmesi hususunda da Yemen ulemasının eserleri önemli bir yere sahiptir.³⁴

Makdisî, Sana'da Ya'furiler, Tihame'de Tarfoğulları, Sa'de'de Zeydiler, Zebid'de Ziyadiler ve Necahiler gibi muhtelif siyasi güçlerin hâkimiyet mücadelesi verdiği Yemen'in Hicri 3. ve 4. yüzyıllardaki mezhebi durumunu şu şekilde özetlemektedir: Tihame, Sana ve Garh Sünnî; Sana civarı, Umman'ın çoğu ve Hicaz'ın geri kalanı Şuratu Galiye; Uman, Hecer ve Sa'de'deki rey ehli Şii; Uman ve Sa'de Şiileri ile Ehli Serevat ve Hameyn sahilleri Mu'tezilidir. Sana ve Sa'de'de ağırlık Ebu Hanîfe taraftarlarıdır ve camilerde onların kontrolündedir. Mafîr ise İbn Münzir'in mezhebindendir. Necd bölgesinde ise Süfyan es-Sevri'nin görüşleri hâkimdir.³⁵ Onun bu ifadelerinden 4. yüzyılda Yemen'de Sünnî, Şii, Haricî ve Mu'tezilî mezhebine mensup insanların muhtelif bölgelerde hâkim unsur olarak varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca Sünnîlerin kendi aralarında fikhî konularda Hanefî ve Malikî olarak ayrıldıklarını, muhtemelen Zeydîleri kastettiği Şiilerin ise rey taraftarı ve Mu'tezilî olduğunu vurgulaması dikkat çekmektedir. Makdisî'nin ifadelerinde ayrıca belli bir dönem kadar Hanefîliğin diğer Sünnî mezheplere nazaran daha yaygın olduğunun altı çizilmektedir. Burada dikkat çeken hususlardan birisi de, söz konusu mezheplerin birbirinden ayrı bölgelerde bulunmasıdır. Kanaatimizce bu durum mezhepler arasındaki ilişkiler açısından önemlidir. Karmatiler ve Zeydiler örneğinde olduğu gibi aynı bölgede faaliyet gösteren mezheplerin birbirlerine karşı daha çatışmacı bir üslup takındıkları görülmektedir.

Eymen Fuad Seyyid'e göre mezhepler arasında orta bir yol takip etmesi ve bu doğrultuda farklı mezheplerin dayandıkları metotları yeniden düzenlemesi nedeniyle üçüncü yüzyıldan sonra Şafii mezhebi Yemen'de Hanefîliğin yerini almış ve günümüze kadar da burada varlığını sürdürmüştür. Yine, İmam Ahmed b. Hanbel'in bizzat kendisinin Yemen'e gitmesine ve hatta Abdurrezzak b. Hemmam'ın onunla birlikte hareket etmesine rağmen Yemen'de

33 İbn Semure, *Tabakatu Fukahai'l-Yemen*, s. 64-65.

34 Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, s. 47.

35 Şemseddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr eş-Şamî el-Makdisî, *Ahsenü't-Te-kasim fi Ma'rifeti'l-Ekalim*, Tıpkı Basım, nşr. M.J. De Goeje, Leyden 1906, s. 96.

Şafii mezhebi onun yerini almıştır. Yemen Şafii'lerinin büyük çoğunluğu fıkıhta Şafii'nin görüşlerini benimserken itikatta Hanbeli olmuşlardır.³⁶ Şafiliğin bölgede yayılması ise büyük oranda belli şahıslar ve eserleri aracılığı ile gerçekleşmiştir. Ulemadan çok sayıda ismin İmam Şafii'nin görüşlerini benimsemiştiği ve bu görüşleri yayma görevini üstlendiği görülmektedir. Şafii mezhebinin Yemen'de yayılmasını sağlayanların başında, 437/1040 yılında ölen imam Kasım b. Muhammed b. Abdilllah el-Cümehi es-Sehefeni gelmektedir. İlk önce Yemen fukahasıdan Ebi Muhammed Abdullah b. Ali ez-Zurkani'den ders alan, daha sonra Şafii mezhebinin tanındığı Zebid'e ardından da Mekke'ye giderek buradaki Şafii ulema ile görüşen Kasım b. Muhammed b. Abdilllah el-Cümehi vasıtasıyla Şafii mezhebi Cened, San'a, Aden bölgelerine yayılmıştır. Kendisinden önce, Zeydi ve İsmaili davetin yoğun olduğu bu dönemde, Şafiliğin ve kitaplarının Sa'de ve San'a başta olmak üzere Yemen'de yeterince meşhur olmadığı vurgulanmaktadır.³⁷ Aynı dönemde Ebi Ukame oğullarından olan fukaha aracılığıyla Şafii mezhebinin Tihame'de de tanınmaya başlandığı belirtilmektedir. Süleyhiler zamanında fetva ve ders vermek için Cened'e yerleşen ve 460/1067 yılında ölen İmam Cafer b. Abdurrahim el-Mehabi ile 493/1099 ölüm tarihli Abdulmelik b. Muhammed b. Ebi Meyse-re el-Yafi'de bu tabakadaki önemli isimler olarak kabul edilmektedir.³⁸ Hicri beşinci yüzyılda Yemen'de okutulan Şafii mezhebine ait kitaplar arasında ise *Sünenü'l-Müzeni*, *Sünenü'r-Reb'i*, kalam konusunda Kadı Müslim b. Ebi Bekr b. Ahmed el-Meragi'nin kitapları, *Muhtasar el-Müzeni* ve onun meşhur şerhi *Şerhu'l-İmam Ebi'l-Futuh Yahya b. İsa b. Mülamis* sayılmaktadır.³⁹

6/12. yüzyıl boyunca Yemen'de Şafii mezhebinin önderleri arasında Kadı el-Hüseyin b. Ali et-Taberi, Şeyh Ebu Nasr Muhammed b. Hebbetullah el-Bendenici, Ebu Abdilllah Muhammed b. Abdeviyye el-Mihrubani, Zeyd b. Abdilllah el-Yafi ve Şafii'lerin en önemli eserlerinden kabul edilen *Kitabu'l-Beyan*'ın sahibi İmam Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Salim b. Esad b. Abdilllah el-İmrani, Ebu Muhammed el-Hasan b. Ebi Bekr b. Ebi İhtiyar eş-Şeybanî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr b. Himyer b. Tubba' b. Yusuf el-Fadli ve Ebu't-Tayyib Tahir b. Yahya el-İmrani yer almaktadır.⁴⁰

36 Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, s. 59.

37 İbn Semure, *Tabakatu Fukahai'l-Yemen*, s. 87-89; Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, s. 59-60.

38 İbn Semure, *Tabakatu Fukahai'l-Yemen*, s. 94, 99; Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, s. 61-61.

39 Özellikle Güney Yemen'de hüküm süren Sünni devletlerin sultanlarının çocuklarını Şafii mezhebi üzerine yetiştirme hususunda ısrarcı davrandıkları da belirtilmektedir. Bkz. İbn Semure, *Tabakatu Fukahai'l-Yemen*, s. 240; Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, s. 60; bir sonraki tabakaya ait kitaplar arasında ise el-Müzeni'nin *Muhtasar*'ı, Şafii'nin *er-Risale*'si, Kadı Ebu't-Tayyib Tahir b. Osman et-Taberi (450/1058), Ebu Hamid Ahmed el-İsferayini (402/1015), Ebu Ali el-Hasan b. Muhammed b. el-Abbas et-Taberi, Ahmed b. Muhammed el-Gattani et-Taberi (359/929), Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed ed-Dabai el-Mehamili (415/1024) gibi isimlerin eserleri sayılmaktadır. Ayrıca 446/1083 yılında ölen imam Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firuzabadi eş-Şirazi'nin *el-Mühezzeb* isimli eseri Yemen'e ulaşıp kısa süre içerisinde şöhret oluncaya kadar bu kitapların okutulmaya devam ettiği ifade edilmektedir. Bkz. Fuad Seyyid, s. 63-65.

40 Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, s. 59-60. Söz konusu isimler hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Semure, *Tabakatu Fukahai'l-Yemen*, 120 vd.

Sünniliği benimseyen Eyyubilerin 569/1173 yılında Yemen'de hâkimiyeti ele geçirmelerinin⁴¹ ardından bir mezhep olarak Eş'arilik de Yemen'de yayılmaya başlamıştır. Yemen'de Sünni kesim, Selahaddin Eyyubi'nin fethine kadar fıkhıta Şafii olmasına karşılık itikatta Hanbelidir. Eş'ariliğin bölgeye girmesinden sonra Şafii ulemanın pek çoğu Eş'ari mezhebini kabul etmiştir. Eş'ariliği benimseyen Şafiiler ile Hanbeliliği savunan Şafiiler arasında müteşabih ayetlerin tevili gibi konularda ihtilaf baş göstermiştir.⁴² Tevil karşıtı olan ve itikatta Hanbeli görüşleri benimseyen Şafiilerin, teville imkân tanıyan ve Eş'ariliği kabul eden Şafilere karşı tekfire varan suçlamalarda bulundukları belirtilmektedir.⁴³ Eş'ariliğin Yemen'e intikali ve o dönemdeki fetva ve münazaraları, Eş'ari'nin takipçisi olan Ebu İshak eş-Şirazi'nin kitapları ve el-İmrani'nin *el-Beyan* adlı kitabı üzerinden gerçekleşmiştir. Daha sonra bunlara Gazali'nin kitapları da eklenmiştir. Gazali'nin kitapları, yukarıda ifade edilen kitaplardan daha sonra Yemen'e ulaşmış ve onun kitapları Eş'ari mezhebinin en büyük dayanaklarından birisi olmuştur.⁴⁴

Şafililiğin ortaya çıkışına kadar Mekke ve Medine fakihlerinin yolundan giden ancak Şafii mezhebinin ortaya çıkışıyla birlikte Şafililiğe büyük itibar gösteren Güney Yemen Sünnilerinin artık Eş'arilikte karar kıldığı anlaşılmaktadır. Fuad Seyyid'in belirttiği gibi, amelde Hanefiliği izleyen Kuzey Yemen Zeydilerinin irtibatı daha ziyade Irak ulemasıyla olurken,⁴⁵ Güney Yemen Sünnilerinin irtibatı çoğunlukla Hicazlılarla olmuştur. Güney Yemen'de Şafiiler usul konusunda Eş'ariliğe eğilimliyken bir kısmı Hanbeliliği izlemeye devam etmiştir. Fakat Kuzey Yemen'de Mu'tezile'ye paralel görüşler yayılmış ve Zeydiler arasında kabul görmüştür. Böylece itikatta Mu'tezili amelde Hanefi Zeydiler haline gelmişlerdir.⁴⁶ Bu durum esasında siyasî farklılaşmanın yanı sıra Yemen'de Zeydiler ile Sünniler arasında temelde bir zihniyet farklılaşmasının olduğunu göstermesi açısından da büyük önem arz etmektedir.

41 Kadı Abdullah b. Abdülkerim el-Curafi el-Yemeni, *el-Muktetaf min Tarihi'l-Yemen*, Beyrut 1987, s. 127-131; Yahya b. Hüseyin, *Gayetü'l-Eman*, 319 vd.

42 İbn Semure, *Tabakatu Fukahai'l-Yemen*, s. 177; Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, s. 75.

43 Eyyubilerin iki asırlık iktidarı süresince Eş'ariliğin Mısır ve havalisindeki hâkimiyeti iyice perçinleşmiş, üstelik bu hâkimiyet Mısır ve çevresyle sınırlı kalmamıştır. Selahaddin Eyyubi, fethettiği her bölgeye Eş'ariliği de taşımıştır. Ebu İshak eş-Şirazi, Ebu Bekr el-Bakillani, İmam-ı'l-Harameyn el-Cüveyni ve nihayetinde Gazali ile şöhret bulmuş ve geniş kitlelere yayılmış Eş'ariliğin Yemen'e girişi de bu çerçevede gerçekleşmiştir. Bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik-Mâturidilik İlişkisi*, Ankara 2013, s. 174; Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, s. 75-76.

44 Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, s. 76; Burada, Gazali ile aslında Eş'ariliğin tasavvuf zemininde yeni bir boyut kazandığını ve Eş'ariliğin geniş kitlelere yayılmasında Gazali'nin büyük etkisi olduğunu hatırlamak gerekmektedir. Konuyla ilgili olarak bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik-Mâturidilik İlişkisi*, s. 230-234.

45 Mutarrifilerle mücadele konusunda Kadı Ebu Yahya Cafer'in bizzat İmam Mütevekkil Alallah tarafından, Zeyd b. Ali el-Beyhaki, Ebu Haşim el-Cubbat ve Ebu'l-Kasım el-Belhi'nin taraftarlarıyla buluşup onlardan Mu'tezili görüşleri öğrenmesi ve Mu'tezili eserleri alıp getirmesi amacıyla Irak'a gönderilmesi önemli bir örnektir. Nitekim Kadı Ebu Yahya Cafer, Irak'ta Zeyd b. Ali el-Beyhaki'den Mu'tezili usulünü öğrendikten sonra hocasıyla birlikte Mu'tezili eserleri de alarak Yemen'e dönmüştür. Bkz. Humeyd el-Muhalhi, *Hadaiku'l-Verdiyye*, 2/106-108; Ay. *Mu'tezilecilikten Arta Kalan Mu'tezile*, s. 147.

46 Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, s. 79.

Bu arada, Yemen Sünniliği esas olarak Şafilik ve Eş'arilik olarak öne çıkmasına karşın, 1980'lerden itibaren Suudi Arabistan'ın desteğiyle bölgede Vehhabiliğin yayılmaya başladığı görülmektedir. Vehhabiliğin ciddi bir toplumsal desteği bulunmadığı gibi Yemen politik tarihinde de önemli bir yeri bulunmamaktadır.⁴⁷ Dolayısıyla Zeydî-Vehhabi ilişkilerini teolojik ve tarihsel bir zeminde değil de günümüzün siyasi olayları ve son dönem uluslararası ilişkiler bağlamında değerlendirmek daha sağlıklı olacaktır.

Zeydilik ise İslâm tarihinin erken dönemlerinde kendine özgü yorumları ve insicamlı öğretisiyle ortaya çıkan siyasi-itikadi nitelikli bir fırkadır. Özellikle imamet konusundaki görüşleriyle diğer Şîî mezheplerden ayrılan Zeydilik, başta Yemen olmak üzere bazı İslâm ülkelerinde varlığını günümüze kadar sürdürebilmiştir. Zeydiliğin, sonraki dönemlerde diğer mezheplerle özellikle Ehl-i Sünnet'le ilişkilerinin şekillenmesinde yönlendirici bir faktör olacak olan siyasi ve itikadi görüşlerinin temelinde, mezhebin kurucusu olarak kabul edilen ve 122/740 yılında Emevîlere karşı giriştiği isyanda hayatını kaybeden Zeyd b. Ali'nin fikir ve davranışları yer almaktadır. Onun ilk halifeler hakkında konuşurken söylediği "Onlar bizden hakkımız olan hilafeti aldılar ancak Kuran ve Sünnetle hükmedip insanlar arasında adaletli oldukça bu davranışları onları küfre götürmez" şeklindeki sözleri bu konuda esas oluşturmaktadır. Başta Kasım b. İbrahim er-Ressi ve el-Hadi ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin olmak üzere Zeydî kelamcılar, Zeyd b. Ali'nin tutum ve davranışlarını temel alarak Zeydî mezhep esaslarını şekillendirmişlerdir. Tarih boyunca imamet konusundaki yorum farklılıkları da Zeydîlerin gerek birbirleri ile gerekse diğer İslâmî gruplarla ilişkilerinde belirleyici olmuştur.

Zeydiliğin ortaya çıkması aşamasında iki husus dikkat çekmektedir; birincisi, Zeyd b. Ali'nin Ebu Bekir ve Ömer hakkındaki görüşüdür⁴⁸ ki bu, en faziletli olan dururken daha az faziletli olan kişinin imam olarak kabul edilmesine imkân tanıyan efdal ve mefdul imam anlayışının gelişmesine zemin hazırlamıştır.⁴⁹ Diğerisi ise, imam olacak kişide aranacak şartların neler olması gerektiği hususudur.⁵⁰ Bu da Zeydîler ile İmâmîyye başta olmak üzere diğer Şîîler arasındaki farkı oluşturmaktadır. Bir başka dikkate değer husus ise; Zeydîlerin devletleşme süreci ile birlikte mezhep esaslarındaki değişikliklerdir. Yemen'de Yahya b. Hüseyin'in Zeydî devletini kurması ile birlikte İmamet esasları ancak Zeydiyye'nin mezhep esasları arasındaki gerçek yerini almıştır.⁵¹

47 Yaman, "Yemen İç Savaşı", <http://www.orsam.org.tr/tr/trUploads/Yazilar/Dosyalar/201112602.10.2013>.

48 Taberî, *Tarih*, 5/498; Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Frak*, s. 29.

49 Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, s. 53.

50 Emir Hüseyin, *Yenabiu'n-Nasiha*, s. 323; *el-Ikdus's-Semin*, s. 44-52; İmam Mansur Billah Kasım b. Muhammed b. Ali, *Kitabu'l-Esas li Akaidi'l-Ekyas*, Sa'de 2000; s. 154-154.

51 El-Hadi ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin, bir kimsenin Hz. Muhammed'in nübüvvetine inanmasının ardından Ali b. Ebi Talib'in imam olduğunu yakın bir bilgiyle bilmesi ve buna inanması gerektiğinin zorunlu olduğunu aksi takdirde bu kişinin Allah'ın azabından kurtulamayacağını ve onun iman sahibi olamayacağını iddia etmektedir. Bkz. El-Hadi ile'l-Hak, *Kitabu'l-Ahkâm*, s. 11; *Kitabu'l-Müntehab*, s. 20.

Bu da bizzat iktidar olmanın Zeydilik üzerindeki etkileri arasında sayılabilir.⁵² Zeydilerin Yahya b. Hüseyin'le birlikte geliştirdikleri imamet anlayışı, sonraki yüzyıllar boyunca Zeydilerin diğer devletlerle olan ilişkilerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Nitekim Zeydî topluluklar, kendi imamlarını dışarıda bırakan herhangi bir otoriteye boyun eğmeme eğiliminde olmuşlardır. Kendileriyle yapılan söyleşilerde, bu gün bile demokrasiye karşı olmadıklarının altını çizen Zeydiler, seçim olsa bile kendi adaylarının her zaman Zeydî birisi olacağını ve kendilerinin de onu destekleyeceğini söylemektedirler.

Zeydî hareketin Yemen'e sıçramasından önce Zeydiyye'nin teşekkül süreci esnasındaki birtakım olaylar, sonraki dönemlerde Zeydî-Sünnî ilişkileri açısından bazı ipuçları içermektedir. Zeydî hareketin Yemen'e sıçramasından önce Zeydilik adına birtakım isyanlar söz konusudur: 122/740 yılında Emevîlere karşı Zeyd b. Ali'nin isyanı; 145/762 yılında Abbasîlere karşı Muhammed b. Abdillâh ve kardeşi İbrahim b. Abdillâh'ın isyanı; 169/785 yılında Hüseyin b. Ali'nin isyanı; 199/815 yılında Muhammed b. İbrahim'in isyanı ve 219/834 yılında Horasan'da Muhammed b. Kasım'ın isyanı bunlara örnek olarak verilebilir.⁵³ Bu isyanlara davet esnasında insanlardan genellikle; Allah'ın kitabı, peygamberin sünneti, zulmedenlere karşı cihad, mazlumların haklarını geri almak, zulmü ortadan kaldırmak ve Ehl-i Beyt'e yardım etmek üzere biat alınmakta ve imametin Ali oğullarının hakkı olduğunun altı çizilmektedir.⁵⁴ Kaynaklarda, isyanlara katılanların listesine bakıldığında ise sadece Ali oğullarının değil farklı kesimlerden insanların da yer aldığı görülmektedir. Neticede Zeydiyye'nin teşekkül döneminde olsun veya devletleşme sürecinde olsun Kûfe, Hicaz, Irak ve Horasan taraflarında Emevî ve Abbasî iktidarından hoşnut olmayan kitlelerin Ali Oğulları etrafında toplandıkları görülmektedir. Nitekim Zeyd b. Ali isyanı başta olmak üzere Emevî ve Abbasîlere yönelik gerçekleştirilen ve Zeyd'in taraftarlarının öncülüğünü yaptığı isyanların tamamında sadece Zeydî unsurlar değil iktidardan memnun olmayan diğer unsurların da yer aldığı görülmektedir. İlk Zeydilerle ilk Mu'tezililer ve Ehl-i Sünnet'in öncüleri olarak kabul edilen bazı kimseler arasında dostane ilişkiler kurulduğu görülmektedir.⁵⁵

Tarih boyunca Zeydî-Sünnî ilişkileri aslında siyasî anlamda bir iktidar mücadelesi şeklinde geçmiştir. Başka bir ifadeyle tarih boyunca Zeydî-Sünnî

52 Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, s. 107.

53 Söz konusu isyanlar ve Zeydilik açısından önemi hususunda bkz. Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, s. 32-65.

54 Gökalp, *age*, s. 54.

55 Zeyd b. Ali'nin isyanına Ebu Hanife'nin yüklü bir miktar maddi destek sağlaması (bkz. İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-Zeheb*, 1/159; Abdullâh b. Hamza, *Kitabu's-Şafi*, 1/188), yine Ebu Hanife gibi Malik b. Enes'in de hicri 145 yılında Abbasîlere karşı isyan eden Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin isyanını desteklemesi (bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöğlu, Ankara 1997, 44, 57) veya Zeyd b. Ali ile Vasil b. Ata'nın ilişkisi örnek olarak gösterilebilir. Bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi; Zeyd b. Ali'den Kasım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, İstanbul 2010, ss. 81-103.

ilişkileri konjoktüreldir. Tarihin hiç bir döneminde mezhebi anlamda Yemen Zeydiyyesi'nin Şii bir karaktere büründüğü görülmemiştir. Nazari anlamda sağlam Şii bağlara sahip olmasına rağmen birlikte yaşadıkları Sünnilerle uyumlu halde bulunma yönünde bir irade sergilemişlerdir.⁵⁶ İktidarın kendi hakları olduğuna inanan Zeydiler önceleri iktidar mücadelelerini daha merkezi bölgelerde sürdürmüşlerdir. Emevilere ve daha sonra Abbasilere karşı sürdürdükleri iktidar mücadelesinde istedikleri başarıyı elde edemeyen Zeydilerin mücadelelerini merkezden uzak bölgelere kaydardıkları görülmektedir. Bu çerçevede Zeydilerin ilk önce Taberistan ve arkasından da Yemen'i kendilerine mücadele alanı olarak seçtikleri görülmektedir.⁵⁷ Uzun yıllar peşinde koştukları iktidarı ancak bu bölgelerde elde edebilmişlerdir. Zeydilerin bu iktidar mücadelesi doğal olarak bir Zeydi-Sünni çekişmesine de dönüşmüştür.

Zeydî hareketin Yemen'e sıçramasının sebepleri arasında; merkezi otoritenin zayıflaması ile birlikte merkezden uzak bölgelerde faaliyet alanının genişlemesi, söz konusu bölgelerde Ali oğullarına karşı duyulan sempati, Ali Oğullarının karizması ve toplumsal desteğin bulunması, özellikle Taberistan gibi daha korunaklı bölgeler olması, içinden çıkamadıkları sorunları çözmesi için bölge halkından gelen davetler vs. sayılabilir.⁵⁸ Zeydilerin farklı bölgelere gitmesini sadece mezhebi kaygılarla izah etmek yeterli gözükmemektedir. Birtakım sosyal, siyasi, ekonomik sebepler, Zeydilerin merkezden uzaklaşması ve gittikleri bölgelerdeki yerel halkla ilişki kurmasında etkili olmuştur. Zeydiyye'nin tarihi ve Zeydiliğin diğer mezheplerle ilişkisinin tespiti açısından Yemen Zeydî devletinin kurulması önemli kırılma noktalarından birisidir. Zeydilerin bölgedeki faaliyetleri 284/899 yılında Yahya b. Hüseyin'in, bölge halkının daveti üzerine ikinci kez Yemen'in Sa'de şehrine gitmesiyle başlamıştır. 298/911 yılında ölen Yahya b. Hüseyin, kısa zamanda Sa'de merkezli kuzey Yemen'i kontrol altına almış ve bugüne kadar devam edecek olan Zeydî hâkimiyetinin temellerini atmıştır. Ancak konumuz açısından Yahya b. Hüseyin'in hayatının önemli bir bölümünün Karmatîlerle mücadele içinde geçtiğini de belirtmek gerekmektedir.⁵⁹

Zeydiler, Yahya b. Hüseyin'den sonra özellikle Kuzey Yemen'de kendi inançları doğrultusunda yaşamaya devam etmişlerdir. Burada Zeydilerin, oluşturdukları Daru'l-Hicreler aracılığıyla faaliyetlerini yürüttükleri görülmektedir. Buradaki siyasi hâkimiyet, Zeydiliğin kurumsallaşması ve uzun ömürlü olma-

56 Mehmet Ali Büyükkara, "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Husi Hareketi", *Divan, Disiplinler Arası Çalışma Dergisi*, cilt 16, sayı 30 (2011/1), ss. 115-152, 150.

57 Zeydilerin Taberistan ve Yemen'deki faaliyetleri hakkında bkz. Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Taberistan'da Yayılışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1999; Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2006; Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1998.

58 Zeydî hareketin Yemen'e sıçramasının sebepleri hakkında Bkz. Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 119-124.

59 Gökalp, *age*, 124-137.

sı açısından ciddi katkı sağlamıştır. El-Mehdi Lidinillah Hüseyin b. Kasım'ın 404/1013 yılındaki ölümünden sonra Zeydilerin bölgedeki siyasî hâkimiyetleri kesintiye uğramakla birlikte mezhep içerisinde fikri canlılık devam etmiştir.⁶⁰ Politik-Karizmatik liderci zihniyete sahip bir mezhep olan Zeydiler,⁶¹ dönemin imamlarının becerilerine bağlı olarak Yemen'deki hâkimiyetlerini, zaman zaman kesintiye uğrasa da günümüze kadar sürdürmüşlerdir. Bu çerçevede 532/1138'den 614/1217 yılına kadar ikinci kez idareyi ellerine alan Zeydiler,⁶² bu tarihten itibaren birkaç kez daha idareyi ellerine geçirmişlerdir. Öte yandan yukarıda ifade ettiğimiz üzere 3/9. yüzyılın ortalarına kadar Abbâsî halifeleri tarafından atanan valilerin yönetiminde kalan Yemen'de, farklı mezhepleri benimseyen küçük çapta yerel hanedanlıkların yanı sıra çok sayıda büyük devletin doğrudan veya dolaylı olarak hüküm sürdüğü görülmektedir. Ancak yönetimlerin şekli ve adı değişse bile Yemen'de iktidarın umumiyetle Şii ve Sünnî kesimler arasında el değiştirerek devam ettiği görülmektedir.

Bölgenin idari merkezlerden uzak olması, valilerin kötü yönetimi ve bitmek bilmeyen kabile rekabeti gibi nedenlerin, Yemen'de sürekli bir iktidar sorununa yol açtığını ifade edebiliriz. Durumdan istifade etmek isteyen yerel kabileler ve bölgeye sığınan mezhebi unsurlar, iktidarı ele geçirmek için fırsat kollara hale gelmişlerdir. Abbasîlere bağlı olarak mezhebi anlamda Ehl-i Sünnet'in temsilcisi olarak sayabileceğimiz Ziyadiler, Necahiler ve Ya'furiler gibi yerel yönetimlerin yanı sıra Zeydiler, Karmatiler ve Süleyhilerin tesis ettiği Şiiğin temsilcisi olarak kabul edebileceğimiz yönetimler söz konusudur.⁶³ Burada dikkat çeken husus, bölgenin bir türlü istikrara kavuşamamasıdır. Hem merkezden gönderilen valiler hem de sonradan bölgeye intikal eden mezhep mensupları, kurdukları yerel yönetimlerle bir türlü başarı sağlayamamışlardır. Nitekim Zeydiler adına Yahya b. Hüseyin'in bölgeye gidişi de, sürekli çatışma halinde bulunan yerel kabilelerin barışı temin etmesi amacıyla yaptıkları davet üzerine olmuştur.⁶⁴

Burada kısaca, Yemen'in merkezi bölgelerde varlığı tehdit altında olan mezheplerin sığınağı haline geldiğini ve bölgeye sığınan bütün mezhebi unsurların yerel kabilelerin de desteğini alarak kendi hâkimiyetlerini tesis etme gayretinde olduklarını söyleyebiliriz. Bu durum doğal olarak Yemen'de sürekli iktidar mücadelelerinin yaşanmasına yol açmıştır. Bu iktidar mücadelelerinin bir ayağını da mezhep farklılaşmasının oluşturduğunu söyleyebiliriz.

60 Gökalp, *age*, 138-150.

61 Yusuf Gökalp, "Politik-Karizmatik Liderci Anlayışın Tezahürü Olarak Zeydilik", *Dini Araştırmalar*, cilt 10, sayı 30 (Ocak-Nisan 2008), ss. 267-278.

62 Yemen'de ikinci Zeydi hakimiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. Yahya b. Hüseyin, *Gayetü'l-Emani*, 295 vd.

63 İsamuddin Abdurrauf El-Figî, *el-Yemen fi Zillî'l-İslâm*, San'a 1981, s. 85-86.

64 Ebu Talib Yahya b. Hüseyin El-Haruni, *el-İfade Fi Tarihi Eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Muhammed Yahya Salim İzzan, San'a 1996, s. 135-136; ayrıca konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, s. 120-124.

Sünniliği benimseyen merkezi konumdaki devletlerin siyasi hâkimiyetlerine karşılık umumiyetle Şii gelenekten gelen muhalif güçlerin direnişi şeklinde cereyan eden Yemen'deki iktidar mücadelelerinde zaman zaman aynı düşünce içerisinde yer alan unsurların birbirleriyle çatışma halinde oldukları da görülmektedir.⁶⁵ Özellikle Zeydiler ile Karmatî/İsmailîler arasındaki şiddetli çatışmalar örnek olarak gösterilebilir.⁶⁶

Siyaset bilimcilere göre Yemen siyasal hayatında önemli bir rol oynayan Zeydî imamlar, esas güçlerini, toplumun yaklaşık yarısını oluşturan Zeydî mezhebinden alırken⁶⁷, nüfusun geri kalan kısmı Sünnîler ve küçük bir azınlık olarak da Şii İsmailîler, Hristiyanlar, Yahudiler ve Hindulardan oluşmaktadır. Yemen nüfusunun yaklaşık %45'ini Zeydî Şii'ler oluştururken, %55'ini de Sünnî Şafî mezhebinden kişiler oluşturmaktadır.⁶⁸ Tarih boyunca ve günümüzde birçok şehirde iç içe yaşayan Zeydîler ile Sünnîler arasında mezhep savaşı olarak nitelendirilebilecek çatışmaların yaşandığı söylenemez. Son dönemlerde meydana gelen çatışmalarda da dikkat çeken farklılık, Selefi grupların Yemen'de faaliyet göstermesi ve olayların da bu faaliyetler neticesinde alevlenmiş olmasıdır. Zeydîlerle Şafîiler arasında sorun olmamakla birlikte Selefi gruplar ve Zeydîler birbirlerini açıkça suçlamakta ve tekfir etmektedirler.⁶⁹

Diğer Şii gruplarla kıyasladığımız zaman Şii-Sünnî ilişkileri⁷⁰ çerçevesinde Zeydî-Sünnî ilişkilerinin çok problemlili bir alan olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Ancak İslâm dünyasında son yıllarda vuku bulan siyasi

65 H. 5. ve 6. yüzyıllarda Mutarriyye ve Muhteria olarak bilinen Zeydî fırkalar arasındaki çatışmalar ile (bkz. Muhallî, *Hadaiku'l-Verdiyye*, 2/118-119) 6. ve 7. yüzyıllarda itikatta Hanbelî olan Şafîiler ile Eş'arîliği kabul eden Şafîiler arasındaki çatışmalar (bkz. İbn Semure, *Tabakatü Fukahai'l-Yemen*, s. 179-181) örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca bkz. Gökalp, "Bölgesel Sorunların Çözümünde Mezhep Faktörünün Yeri ve Önemi", *II. Bölgesel Sorunlar ve Türkiye Sempozyumu*, Kahramanmaraş 1-2 Ekim 2012, 177.

66 Muhammed b. İsmail'in mehdi olarak yeniden ortaya çıkmasını bekleyen İsmailîler, 268/882 yılından itibaren Karmatîler adı altında Yemen'de faaliyet göstermeye başlamışlardır. İki ünlü Karmatî dâisinden biri olan İbn Havşeb, Mesver dağı civarını, diğer dâî Ali b. Fadl ise önce Cened ve ardından da Müzeyhera'yı merkez edinerek buraları İsmailî hareketin merkezi haline döndürmüşlerdir. Kaynaklar Yahya b. Hüseyin zamanında Zeydîler ile Karmatîler arasında toplam yetmiş üç savaşın vuku bulduğunu belirtmektedirler. Karmatîlerin San'a'yı ele geçirdiklerinde öldürme, esir alma ve yağmayı serbest bıraktıkları, her türlü kötülüğü işledikleri ve bundan dolayı halkın büyük bir korku içerisine düştüğü ifade edilmektedir. Neticede halk kendilerini kurtarmak için Zeydî lider Yahya b. Hüseyin'e müracaat etmiş ve Yahya'da kabul ederek Karmatîler ile mücadeleye başlamıştır. Yahya b. Hüseyin, 294/906 yılında Necran'a giden Karmatîleri burada da bularak çoğunluğunu öldürmüştür. Bkz. Nevbahî, *Fıraku's-Şia*, 64; Ali b. Hasan el-Hazrecî, *el-Ascedü'l-Mesbuk fi Men Veliyye'l-Yemeni'l-Muluk*, thk. Süheyl Zekkar (*Ahbaru'l-Karanita* içerisinde), Şam 1986, s. 413-414; ez-Zebidi, *Gurretu'l-Uyun*, s. 131; Neşvanu'l-Himyeri, *el-Huru'l-Iyn*, s. 198; ayrıca bkz. Gökalp, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, s. 134-137.

67 Zeydî imamların otoritesinin altında yatan esas sebep, Zeydiyye'nin imamet nazariyesidir. Bütün Şii fırkalarda olduğu gibi Zeydîlere göre de İmamet prensibi mezhep esasları arasında yer almakta ve imamete inanmak bir zorunluluk arz etmektedir. Bkz. Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *ÇÜİFD*, c. 7 sayı 2 (2007), ss. 95-111, 101.

68 http://tr.wikipedia.org/wiki/Yemen_Arap_Cumhuriyeti; Yaman, "Yemen İç Savaşı", http://www.orsam.org.tr/tr/trUploads/Yazilar/Dosyalar/2011126_02.10.2013.

69 Büyükkara, "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Husi Hareketi", s. 136-144.

70 Şii-Sünnî ilişkilerinin tarihi seyri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri Çerçevesinde Şii-Sünnî İttifak Arayışları*, Çorum 2009.

olaylar, Şii bir grup olarak Zeydîleri ve coğrafya olarak da Yemen'i, Şii-Sünnî ilişkilerin aktif bir parçası olmaya zorlamaktadır. Husî hareketi olarak bilinen grubun faaliyetleri de buna örnek olarak gösterilebilir.⁷¹ Olayların bu noktaya gelmesinin sebepleri arasında elbetteki tarihî arka planın bir etkisi söz konusudur. Ancak, Zeydîlerin büyük oranda varlığını sürdürdükleri Kuzey Yemen'in, Şii Hilali olarak da tasvir edilen coğrafyanın bir ucunda yer alması, kabilecilik, kuzey güney farklılaşması, bireysel silahlanma, mezhep farklılıkları, günümüzde petrol nakil hatlarının geçiş noktalarından biri olması, bölgenin yoğun bir Selefi propagandaya maruz kalması, bölgenin son yıllarda sergilenen Batı ve özellikle de Amerikan karşıtı hareketlere sahne olması gibi sebepler sayılabilir. İslâm dünyasında Şii uyanışıyla ilgili tartışmalarda bu konular ayrıca detaylı bir şekilde gündeme gelmektedir.⁷²

Sonuç itibarıyla Zeydî-Sünnî ilişkilerinde belirleyici olan faktör teolojik/itikadi olmaktan ziyade siyasidir. Nitekim Osmanlı padişahlarının fermanları ile Zeydî imamların yazdıkları mektuplarda, her iki kesimin de hilafet konusunun altını çizdiği ve halifeliğin kendilerine ait olduğunun vurgulandığı belirtilmektedir.⁷³ Siyasî gerilimlerin olmadığı dönemlerde Zeydîler ile Sünnîler birbirlerine karşı her zaman olumsuz bir tavır sergilemişlerdir. Zeydî ve Sünnî ulemanın birbirlerine karşı bir nefret ve şiddet söylemi geliştirmek yerine nispeten birbirlerinin pozisyonlarını tanımlayıcı bir dil kullandıkları ve öteleyici/dışlayıcı söylemden uzak durdukları anlaşılmaktadır. Mesela İmâmîyye ve İsmailiyye örneğinde olduğu gibi, diğer Şii gruplarla Sünnîlik arasında bir "tekfir" dili kullanılmamaktadır. Bu yüzden özellikle Sünnî yazarlar tarafından ve hatta batılı araştırmacılar tarafından Zeydîlik, Şii mezhepler arasında "en ılımlı"sı olarak başka bir ifadeyle Ehl-i Sünnet'e en yakın mezhep olarak değerlendirilmektedir. Ehl-i Sünnet'in Zeydîlik algısı diğer Şii fırkalara nazaran "ehven-i şer" olarak da ifade edilebilir.⁷⁴

Yemen'de ortaya çıkan Zeydî fırkalar arasında çok ciddi ihtilafların yaşandığı hicri 5. ve 6. yüzyıllarda bile insan fiilleri, va'd-vaid, şefa'at, büyük günah, yaratma, rızık ve imamet konuları etrafında cereyan eden tartışmalarda Mecusiler, Seneviyye, Tabiatçı filozoflar, Yahudiler, Hristiyanlar ve Putperestlerin yanı sıra İsmailî Bâtıniler, Müşebbihe, Cebriyye, Hariciler, İmâmîyye ve Haşviyye'ye yönelik çok ağır eleştiriler yapılırken ve sapkınlıkla suçlanırken sadece insan fiilleri konusunda Eş'arîlere ve va'd ve vaid konusunda Mürcie'ye yönelik bazı eleştirilerin gelmesi dikkat çekicidir. Zeydîlerle Sünnîler arasında geçmişte bazen yüz yüze fikri düzeyde tartışmaların yaşandığı da bilinmektedir. 554/1159 yılında İbb kentinde Zeydîlerin kadısı Cafer b. Abdisselam

71 Bzk. Büyükkara, "Sosyal, Siyasî ve Dini Yönleriyle Yemen Husî Hareketi", 138 vd.

72 Vali Nasr, *The Shia Revival*, New York 2006, 240 vd.

73 İhsan Süreyya Sırma, <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haberYazdir&ArticleID=164059&-tip.05.10.2013>.

74 Nitekim İbn Semure, fitne hareketleri olarak kabul ettiği Karimatilerle Zeydîleri kıyaslarlarken Zeydîlerin ehven olarak tanımlamaktadır. İbn Semure, *Tabakatu Fukahai'l-Yemen*, s. 79.

el-Mu'tezili ile *el-Beyan* isimli eserin yazarı ve Eş'ariliğe karşı çıkarak Hanbeli-Şafii çizgide kalan el-İmrani'nin öğrencisi Ali b. Abdillâh b. Yahya el-Yermi arasındaki tartışma dikkat çekicidir. Bu tartışmada el-Yermi'nin, Kadı Cafer'i sefihlikle suçlayarak ona ağır sözler söylemesi üzerine Kadı Cafer, "ed-Damig li'l-Hanabila" olarak da bilinen "ed-Damig li'l-Batıl min Mezahibi'l-Hanabil" isimli bir risale yazmıştır.⁷⁵ El-İmrani ise buna karşılık hem Eş'arilere hem de Zeydi-Mu'tezililere cevap olarak "el-İntisar fi'r-Reddi ale'l-Kaderiyyeti'l-Eşrar" isimli eser kaleme almıştır. Şafii fakihlerin bu kitaba çok değer vermesine ve hemen kopyalarını çıkarmasına rağmen Eş'ari mezhebi Yemen'de yayılmıştır.⁷⁶

Günümüzde Yemen'de Zeydilerle Şafiilerin beraberce namaz kıldıkları ve hatta hutbelerde zaman zaman bahsi geçtiği durumlarda ilk halifelerden Ebu Bekir ve Ömer hakkında sitayişle bahsedildiği vurgulanmaktadır. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı Şii fırkalar içerisinde Caferilikle birlikte Ehl-i Sünnet'e en yakın iki fırkadan biri ve hatta en yakını olarak Zeydilik kabul edilmektedir.⁷⁷ Sünnilerin Zeydilere bu derece olumlu yaklaşımlarının başlıca sebepleri arasında, Zeydilerin diğer Şii fırkaların aksine ilk dört halife konusundaki, dolayısıyla imamet konusundaki görüşleridir. Ayrıca Zeydi hukukunun büyük oranda Hanefi hukuku ile benzerlik arz etmesi de önemli bir etkidir. Yine Zeydilerin akılcı bir çizgiyi takip etmeleri ve Hariciler gibi insan fıtratını zorlayan katı, tahammülsüz bir anlayıştan uzak durmaları ve toplumsal gerginliklere sebebiyet vermemeleri de önemli bir faktör olarak zikredilebilir.

Önümüzdeki yıllarda, Kuzey Yemen'de varlığını sürdüren Zeydiler ile Zeydiler arasından çıkarak kısmen farklı bir söylem geliştiren Husi hareketinin ve el-Kaide gibi Selefi grupların etkisinin giderek artacağını söyleyebiliriz. Son yıllarda Zeydiyye isminin, içlerindeki Husilerden dolayı tekrar gündeme geldiğini görüyoruz. Yemen'de Zeydi-Sünnî ilişkileri konusu; Suudi Arabistan, İran ve Hizbullah'ın da olaylarla doğrudan ilişkisi nedeniyle uluslararası bir boyuta taşınmıştır. Suudi yönetimi, önce Irak ve arkasından Yemen'de artan İran nüfuzundan rahatsız olmaktadır. Genel eğilim, Yemen sorununu bir Şii-Sünnî çatışması olarak değerlendirmek şeklindedir. Ayrıca Kuzey-Güney gerilimi ve terör örgütlerinin Yemen'i üs olarak kullanma gayretleri, durumu daha karmaşık hale getirmektedir. 1500 km uzunluğundaki Yemen-Suudi Arabistan sınırında Zeydi gruplar ile Selefi gruplar arasında silahlı çatışmalar vuku bulmaktadır. Ancak sorunun sadece bir Şii-Sünnî çatışması olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir.⁷⁸

75 Abdüsselam b. Abbas el-Vecih, *Alamü'l-Müellifin ez-Zeydiyye*, Amman 1999, s. 280.

76 İbn Semure, *Tabakatu Fukahat'l-Yemen*, s. 179-180; Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, s. 75.

77 Yemen'e yaptığı ziyaret esnasındaki gözlemlerini paylaşarak yukarıdaki bilgileri veren Sırma, ezan okunurken "hayye ale hayri'l amel" ibaresini duyuncaya kadar Sünnilikten farklı bir mezhebin camisine geldiğini fark etmediğini ifade etmektedir. Bkz. <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haberYazdir>, 05.10.2013.

78 Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Büyükkara, "Sosyal, Siyasal ve Dini Yönleriyle Yemen Husi Hareketi", s. 148-151.

Kaynakça

- Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara 1983.
- Aydıntepe, Mustafa- Artokça, İzzettin, "Yemen", <http://www.tasam.org/Files/PDF/yemenrapor.pdf>, Stratejik Rapor No: 55.
- Ayhan, Veysel "Yemen'deki İktidar Mücadelesi, Bölgesel Etkileri ve Türkiye İle İlişkiler", http://www.impr.org.tr/wp-content/uploads/2012/07/Yemen-Raporu-no_1.pdf.
- Bozan, Metin, *İmâmîyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul 2009.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "İslâm Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", (Yayınlanmamış Tebliğ Metni), *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri Sempozyumu*, Çorum 2013.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Sosyal, Siyasî ve Dini Yönleriyle Yemen Husi Hareketi", *Divan, Disiplinler Arası Çalışma Dergisi*, cilt 16, sayı 30, 2011/1.
- el-Ca'dî, Ömer b. Ali b. Semure, *Tabakatu Fukahai'l-Yemen*, thk. Fuad Seyyid, Kahire 1957.
- Demircan, Adnan, *Haricîlerin Siyasî Faaliyetleri*, İstanbul 1996.
- Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet*, Ankara 2009.
- Eşâri, Ebû Hasan Ali b. İsmail, (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmîyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- Fayda, Mustafa, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982.
- el-Figî, İsamuddin Abdurrauf, *el-Yemen fi Zillî'l-İslâm*, San'a 1981.
- Gochenour, David Thomas, *The Penetration Of Zaydi Islam Into Early Medieval Yemen*, Cambridge /Massachusetts 1984.
- Gökalp, Yusuf, "Bölgesel Sorunların Çözümünde Mezhep Faktörünün Yeri ve Önemi", *II. Bölgesel Sorunlar ve Türkiye Sempozyumu*, Kahramanmaraş 1-2 Ekim 2012.
- Gökalp, Yusuf, "Politik-Karizmatik Liderci Anlayışın Tezahürü Olarak Zeydîlik", *Dini Araştırmalar*, cilt 10, sayı 30, Ocak-Nisan 2008.
- Gökalp, Yusuf, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *ÇÜİFD.*, c. 7 sayı 2, 2007.
- Gökalp, Yusuf, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2006.
- Hakyemez, Cemil, *Osmanlı-İran İlişkileri Çerçevesinde Şii-Sünnî İttifak Arayışları*, Çorum 2009.
- Halife b. Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, çev. Abdulhakık Bakır, Ankara 2001.
- el-Hamevi, Yakut, *Mu'cemu'l-Buldan*, thk. Ferid Abdulaziz el-Cündî, Beyrut 1990.
- el-Haruni, Ebu Talib Yahya b. Hüseyin, *el-İfade Fi Tarihi Eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Muhammed Yahya Salim İzzan, San'a 1996.
- el-Hazreci, Ali b. Hasan, *el-Ascedû'l-Mesbuk fi Men Veliyye'l-Yemeni'l-Muluk*, thk. Süheyl Zekkar (*Ahbaru'l-Karamita* içerisinde), Şam 1986.
- el-Hemedani, Yakub, *Sıfatu Cezireti'l-Arab*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekva, Riyad 1974.
- Hudayri Ahmed, Hasan, *Kıyamu'd-Devle Zeydiyye fi'l-Yemen*, Kahire 1996.
- Hüseyin, Emir, *Yenabiu'n-Nasîha*.
- Hüseyin, Emir, *el-İkdus's-Semîn*.
- el-Istahri, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed, *el-Mesalik ve'l-Memalik*, thk. Cabir Abdulalm, Kahire 1961.
- İbnu'l-İmad, *Şezeratu'z-Zeheb*, 1.
- İmam Mansur Billah Kasım b. Muhammed b. Ali, *Kitabu'l-Esas li Akaidi'l-Ekyas*, Sa'de 2000.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâturidîlik İlişkisi*, Ankara 2013.
- Kuleyni, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub, *el-Usul mine'l-Kaft*, Tahran 1388.

- Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2002.
- el-Makdisi, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr eş-Şamî, *Ahse-nü't-Tekastm fi Ma'rifeti'l-Ekalim*, Tıpkı Basım, nşr. M.J. De Goeje, Leyden 1906.
- el-Muhalli, Humeyd, *Hadaiku'l-Verdiyye*, 2,
- Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöğlu, Ankara 1997.
- el-Musevi, Es-Seyyid Abdurresul, *eş-Şia fi't-Tarih*, Kahire 2002.
- Nasr, Vali, *The Shia Revival*, New York 2006.
- Onat, Hasan, "Şii İmamet Nazariyesi; Kuleynî, Kummi ve Tusi'nin Görüşleri Çerçevesinde", *AÜİFD.*, c. XXXII, 1992.
- Onat, Hasan, "Şiiliği Doğuşu, İlk Şii Fikirler ve İlk Şii Hareketler", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Ankara 2012.
- Onat, Hasan, "Mezheplerin Stratejik Boyutu ve Mezhep Çatışması", http://www.hasanonat.net/index.php?option=com_content&view=article&id=177:mezheplerin-stratejik-boyutu-ve-mezhep-catmas&catid=36:makale&Itemid=54, 05.10.2013.
- Özler, Mevlüt, *Ehl-i Sünnet Ehl-i Bidat*, Ankara 2010.
- er-Razi, Ahmed b. Abdullah b. Muhammed, *Tarihu Medîneti's-Sana*, Beyrut 1989.
- Seyyid, Eymen Fuad, *Tarihu Mezahibi'd-Diniyye fi Biladi'l-Yemen*, Kahire 1988.
- Sırma, İhsan Süreyya, <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haberYazdir&ArticleID=164059&tip>, 05.10.2013.
- Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, Beyrut 1989.
- Tan, Muzaffer, "İsmaililik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Ankara 2012.
- Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi; Zeyd b. Ali'den Kasım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, İstanbul 2010.
- Üzüm, İlyas, "Sünnî-Şii Yakınlaşması: Dâru't-Takrîb Tecrübesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 2 (1988) ss. 171-185.
- el-Vecih, Abdüsselam b. Abbas, *Alamü'l-Müellifin ez-Zeydiyye*, Amman 1999.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fıçlalı, Ankara 1981.
- Yahya b. Hüseyin b. el-Kasım b. Muhammed b. Ali, *Gayetü'l-Emani fi Ahbari'l-Kat-rî'l-Yemani*, thk. Said Abdulfettah Aşur, Kahire 1968.
- Yaman, Ahmet, "Yemen İç Savaşı; İktidar Mücadelesi, Bölgesel Etkinlikler ve Türkiye ile İlişkiler", http://www.orsam.org.tr/tr/trUploads/Yazilar/Dosyalar/2011126_orsamreportt_10_treng.pdf 02.10.2013.
- Yaşaroğlu, Hasan, *Taberistan Zeydileri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1998.
- Yavuz, Hulusi, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti*, İstanbul 1984.
- el-Yemeni, Kadı Abdullah b. Abdilkerim el-Curafî, *el-Muktetaf min Tarihi'l-Yemen*, Beyrut 1987.
- Ez-Zebidi, Ebu'z-Ziya Abdurrahman b. Ali ed-Debi, *Kitabu Gurretu'l-Uyun bi Ahbari'l-Yemeni'l-Meymun*, thk. Muhammed b. Ali el-Ekva, San'a 1976.

Web Adresleri

- <http://tr.wikipedia.org/wiki/Yemen>; <http://www.İslâmulkeleri.com/ulkeler/yemen/default.asp?id=9>, 03.10.2013; <http://www.arapulkeri.com/2011/03/yemen-sii-nufusu-yemende-ne-kadar-sii.html>, 03.10.2013;
- http://tr.wikipedia.org/wiki/Yemen_Arap_Cumhuriyeti; Yaman, "Yemen İç Savaşı", http://www.orsam.org.tr/tr/trUploads/Yazilar/Dosyalar/2011126_orsamreportt_10_treng.pdf, 02.10.2013.
- <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haberYazdir>, 05.10.2013.

11. Oturum

Şii-Sünnî İlişkilerinde Belirleyici Olan Yaklaşım Biçimleri

SELEFİLİĞİN ŞİİLİK DEĞERLENDİRMELERİ BAĞLAMINDA NEFRET VE ŞİDDET SÖYLEMİ

Mehmet Zeki İŞCAN*

Giriş

Mor ve Ötesi adlı gruba ait “yardım et” adlı şarkının bir yerinde; “elinde güller varmış üstün başın kan olmuş” denir. Ashında İslâm dünyası söz konusu olduğunda din, şiddet ve nefret arasında kurulan ilişki bu dizedeki paradoksa benzemektedir. İslâm dünyasının üstü başı kan içindedir; Müslümanlar ellerinde gül tuttuklarını iddia etseler de.

Bazı akademisyenler, bugün bölgedeki çatışmaları 17. yüzyıl Avrupa’sındaki Katolik-Protestan savaşlarına benzetmektedirler. Tıpkı Avrupa’da olduğu gibi bugün de Ortadoğu’daki mezhep savaşı, birçok ülkeyi aynı anda etkilemektedir. Savaşın bariz yaşandığı Suriye, Irak ve Lübnan gibi ülkelerin yanında, Türkiye, Bahreyn, Yemen ve Pakistan bile mezhep geriliminden, ayrışmadan nasibini almaktadır.

Mezhep kavgasının bir ayağında, Şii bloğu bulunmaktadır. Diğer ayağında genelde Vehhabi-Selefi anlayıştan çok fazla etkilenen Sünnilik bulunmaktadır. Şiilik ve Selefilik bir mezhep olarak yaygınlaşmakta ve İslâm’ın tarihsel bölünmesi bir kez daha aktüelleşmektedir.

Mezhepler tarihi, din kisvesine bürünmüş aşiret karakterli siyasal çekişmelerin tarihidir. Toplumun bir bunalımını meşrulaştıran “dini” konular, teolojik olmaktan çok sosyolojik niteliktedir. Toplumsal meselelere sadece doktrin ya da teoloji açısından bakılamaz. Bu doktrinin ve teolojinin önemini abartmayı gerektirir. Bir şeyin önemini abartmak ise onu bozmakla eş değer olabilir. Dinî durum kendi içinde ve öncesinde esen sosyo-kültürel rüzgârın tuzağına düşer ve bunlardan etkilenir. Din kendi başına bir gerçeklik olarak değerlendirildiğinde isabetli yorumlar yapılamaz. Dinin daima belirli bir sosyo-kültürel çevre içinde yerleşik olduğu unutulmamalıdır.¹

Bu yüzden denebilir ki din veya mezhep, zorunlu olarak kötü inancı ya da şiddet ve nefreti gerekli kılmaz. Fakat din, bazı beşeri durumları meşrulaştıran bir etmen olarak belirdiğinde kötü inancı etkin biçimde sürdürmenin güçlü bir aracı olabilir. Mezhep taraftarları “nefret işçisi” olarak yaşayabilir-

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi

1 Bkz. Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisi'ne Giriş*, çeviri ve notlar: İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara 2006, s. 130.

ler. Çünkü bu durumlarda inanışlarla ilgili farklılıklar her şeye uyarlanabilen retorik bir anahtar haline dönüşebilir ve "atalardan kalma nefretin" üzerine bir disiplin uygulanır. Bu disiplin son zamanlarda da görüldüğü gibi, politik hakimiyet adına "yeniden mezhepleşmeye" yol açar. Politik süreçler kolektif nefreti yeniden oluşturur. Politik kamplaşmalar, "küçük ayrılıkların narsizmini" vurgular. Böylece küçük ölçekli tartışmalar büyük ölçekli koordine nefret vakaları haline gelebilir. Artık dini hararet ile politik güç arasında net bir ayırım yapmak güçleşir. Var olan "biz sınırları" etkinlik kazanır.²

Politik gücün dayatması ile dinin ibadet, maneviyat ile alakası kesildiğinde; bir ölçüde sekülerleştğinde, din politik bir cemaat göstergesi haline gelir. Bu, *dinin etnikleşmesidir*. Din herhangi bir budunla özdeşleştiğinde "hınç söylemi" haline gelebilir.

Bu noktada "kendimiz üzerinde konuşma"nın önemi ortaya çıkmaktadır. Kültürel dokulara işlenmiş nefret söylemleri üzerinde açıkça konuşmak mümkün olmazsa toplumsal ve siyasal düzeydeki nefret söylemlerinin sınırlandırılmasından söz etmek mümkün olmaz. İşin içinde din anlayışlarının olması nefret ve nefret unsurlarını kolayca mistifike edilmesini sağlamaktadır. Aynı zamanda "dün" ortaya çıkan nefret, bugün bizi yarın çocuklarımızı esir alabilmektedir. Din anlayışına ya da mezhebe dayalı nefret ve şiddet söylemi, Edmund Burke'nin "gayri medeni" savaşlar için söz konusu ettiği "kabirlerden hükmetme" durumuna karşılık gelmektedir.³

Avrupa Birliği Bakanlar Komitesi 30 Ekim 1997 tarihli tavsiye kararında nefret söylemi, dinsel hoşgörüsüzlük dâhil olmak üzere hoşgörüsüzlüğe dayalı başka nefret biçimlerini yayan, kışkırtan, teşvik eden veya meşrulaştıran her türlü ifade biçimini kapsayacak şekilde anlaşılmıştır. Nefret söylemi; var-sayılan farklı özellikleri dolayısıyla kişi veya kişilere ya da kişilerin mensubu olduğu gruplara yönelik önyargılara sebep olan söylemlerdir. Nefret söyleminin temelinde; ırkçılık, yabancı düşmanlığı (zenofobi), ayrımcılık, cinsiyetçilik yanında homofobi de bulunmaktadır. Yani tarihsel düşmanlıklar, güncel korkular ve belirli bir ideolojiye olan tartışmasız bağlılık nefret söyleminin temelinde yer alır. Belki bu nedenle olacak AGİT, "nefret suçlarını" aynı zamanda "önyargı suçları" olarak ele almaktadır. Nefret suçunun oluşması için gerekli unsurlardan biri "**önyargılı** motivasyon"dur.⁴

Buradan hareketle mezhebe dayalı nefret ve şiddet söylemini "kolektif nefret" türü sayabiliriz. Şu sorular önemlidir:

2 Bkz. Charles Tily, *Kolektif Şiddet Stijaseti*, çev. Seda Özel, Phoenix Yay., Ankara 2009, s. 125, 168.

3 John Keane, *Şiddet ve Demokrasi*, çev. Meral Üst, Ankara 2010, s. 163.

4 Bkz. Gizem Yardımcı, "Manevi Şiddet Temelinde Nefret Söylemi ve Nefret Suçları", [http://www.umut.org.tr/UserFiles/GizemYardimci_manevi_siddet_temelinde_nefret_soylemi_ve_nefret_suclari\(1\).pdf](http://www.umut.org.tr/UserFiles/GizemYardimci_manevi_siddet_temelinde_nefret_soylemi_ve_nefret_suclari(1).pdf)

Kolektif nefret ya da şiddetin toplumsal organizasyonu ve karakterinde belirleyici olan nedir?

İnsanların birbirleri üzerinde, şiddet içersin ya da içermesin, kolektif halde hak iddia etmelerine yol açan durum nedir?

İnsanların kolektif halde hak iddia ettikleri esnada birbirlerine zarar verirken başka zamanlarda şiddet içermeyen araçlar kullanmalarının sebebi nedir?

Hak iddia etme olayları ne tür sosyal süreçlerle yan yana geldiğinde şiddet olur ya da olmaz.⁵

Selefilik ve Temel Esaslar

Selefi anlayışın içinde barındırdığı nefret ve şiddet söylemi, onun bir ihya hareketi sadedinde olduğu tespitiyle yakından alakalıdır. İmam Berbehârî, Resulullah'ın vefatından Hz. Osman'ın şehadetine kadar insanların takip ettiği dini, "*dîn-i 'atîk*" olarak tanımlamaktadır. Ondan sonra bidatler ortaya çıkmış, bu bidatler ayrılıklara neden olmuştur. Resulullah ve ashabının, hakkında konuşmadığı konularda *mihne* (sorgu, sual) yapılmaya başlanmıştır. İnsanlar, Resulullah bölünmeyi nehyettiği halde fırkalara davet etmişler ve birbirlerini tekfir etmeye başlamışlardır. Allah'ın emir ve yasaklarını kendi akılları doğrultusunda yorumlamışlardır. Akıllarının erdiği konuları alıp geri kalanları reddetmişlerdir. Bütün bunların sonucunda İslâm dini, sünnet ve Ehl-i Sünnet kendi memleketlerinde garip kalmıştır.⁶

Ashabu'l-Hadis adı ile ilk dönemlerde meşhur olan dinî zihniyette, 'yeni bir din için eski dini bırakmak' olarak nitelendirilen kelam, felsefe, akıl ve reye göre hüküm verme ve görüş bildirme karşısında genel tavır şu olmuştur: Dinî bir hükme varmak için meseleler Allah ve Resulüne havale edilmelidir (Allah ve Rasulünden kasıt, Kur'an ve hadislerdir). Bunlar geçmişte tamamlanmıştır. 'Allah insanlar üzerindeki nimetini tamamlamıştır' (Maide, 5/3). 'Kitapta hiçbir şey eksik bırakılmamıştır' (En'am, 6/38). Din tamamlandığına ve onda hiçbir şey eksik bırakılmadığına göre reyin, görüşün, tevilin iptali lazım gelir. Gerçekte görüş bildiren, tevil yolunu tutan, kendini Allah yerine koymaktadır. Kur'an'da Allah; 'Allah'a benzerler koşmaya çalışmayın. Şüphesiz Allah bilir siz bilmezsiniz' (Nahl, 16/74) buyurmak suretiyle bundan nehyetmiştir.⁷ Rey, görüş, kelam vs. karşıtlığı; "Hakikat 'bende' (burada 'ben'i oluşturan da geçmişte ortaya konmuş asardır) mevcuttur, ona itaat şarttır. 'Benim' dışımda hiçbir hakikat aranamaz. İnsani olan hiçbir şey değerli değildir, 'dışarıdan' (dışarının kapsamı da çok geniştir) hiçbir şey alın-

5 Sorular için bkz. Tilly, *Kolektif Şiddet Siyaseti*, s. 29-30, 90-91.

6 Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, thk.: Halid b. Kasım er-Redâdî, Suudi Arabistan: Darü's-Self-Darü's-Sumay'î, 1421/2000, madde: 94.

7 Mehmet Zeki Işcan, *Selefilik, İslâmî Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2006, s. 213.

maz" anlamına gelmiştir. Bu yüzden Selefi anlayış "insan karşıtlığı" üzerine kurulmuştur.

Selefilik terimi, 'dışarıdan almaya' karşı, "İslâm'ı" ihya etme niyetine tekabül etmektedir. Bunu tanımlayan iki unsur vardır. Birincisi, her şeyin Kur'an'a, sünnete ve şeriata indirgenmesi, kaynakların mutlak bir lafzilikle ele alınmasıdır. Selefilikte insanın fiil ve davranışlarının bütünü din içinde değerlendirilir. İkincisi, saf geleneğe ilave edilen her şeyle ilgili olarak sapıklık gibi gördüğü, bida' ya da yeniliktir. İlave edilen şey zararsız bile olsa, gerçekte Selefilik, kökten silip atmak istemektedir.⁸ Abdulvehhab Meddeb'in ifade ettiği gibi Selefilikte İslâmi özne (özne değil aslında nesne), "evet" insanı değildir; etki eden değil tepki veren, nefret biriktiren hayır insanıdır.⁹ Selefilğin geçmişten günümüze en önemli özelliği, militan retçiliktir. Selefilikte toplum bir mağaradır ve bu mağaranın duvarlarını din ve moralite inşa etmektedir.

Selefilikte ihya ya da ıslah, 'grubu', 'düşman'la ilgili olabilecek adlardan arındırmaya yönelik çabalar olarak algılanmıştır. Bu anlamda ihya, 'paylaşılan bir endişe'nin (anksiyete) grup üyeleri arasında toplumsal bir gerileme yaratmasına tekabül etmiştir. Zamanını şaşırان, tarih ve zaman duygusunu kaybeden bütün Selefi anakronizm biçimleri, yenilgi psikolojilerini kışkırtmaktadır. Bu söylemlerin hepsinin ortak paydaları, aksiyoner değil, reaksiyoner olmaları, özgüven duygusu ile değil, yenilgi psikolojisi ile hareket ediyor olmalarıdır. Bu durum, tarih boyunca Selefi söyleme hâkim olmuştur.

Tarih Boyunca Selefilik ve Şiiliğe karşı Tutum

Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'tan gelen bir rivayet bulunmaktadır. Çocukluğunda babası onu Rüsefa camisine götürür ve orada 'Muaviye aşkına' su ikram eden bir adam görür. Babası bunun, Hz. Ali'den ve taraftarlarından nefret ediş yüzünden olduğunu açıklar.¹⁰ Şii düşüncede de Ali aşkı ve Ebubekir, Ömer ve Osman'dan uzaklaşma söz konusudur. Bu gerginlikte insanın sevgi konusunda bile seçim yapmaya zorlanması manidardır. Burada sevgi, nicelleşir ve hiyerarşik güç ilişkisi bağlamı içine girer. Sevgi bir denetim aracıdır. Sevgi seçimi, mezhebi totalitarizmin ilk günahıdır.

Said ed-Dârimî, 'teşeyyu' fikrini savunanları Cehmiyye olarak adlandırmaktadır. Aynı zamanda Cehmiyye'nin ayrı bir 'kavim' olduğunu belirtmektedir. ez-Zehrani'den yaptığı bir rivayetten hareketle özetle şöyle demektedir: Zehrani, Cehmiyye'den birine, 'Siz İslâm'a inanmıyorsunuz, fakat Hz. Ali taraftarı olduğunuzu iddia ediyorsunuz, neden?' diye sorduğunda o kişi şöyle cevap vermiştir: 'Biz inandıklarımızı İslâm kılıfı altında söylemesek kafirlik

8 OlivierRoy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003, s. 125.

9 Abdelwahab Meddeb, *İslâmın Hastalığı*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2005, s. 18.

10 Bkz. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Umran Yay., Ankara 1981, s. 211.

damgası yiyerek öldürülürüz. Halbuki 'teşeyyu' iddiasıyla inandıklarımızı söyleyebilmekteyiz'. Anlayabildiğimiz kadarıyla "Cehmiyye" özel bir fırkanın adı olmaktan çok, Ashabu'l-Hadis gibi düşünmeyen hemen her çevre için kınayıcı bir lakap olarak kullanılmıştır. Daha ötede Cehmiyye denildiğinde, yerel kültürün ya da kimliğin dışında kalan, buna rağmen kendilerini Müslüman olarak görenlerin kastedildiğine dair bir izlenime sahip olmak bile mümkün olmaktadır.¹¹

Ebubekr el-Hallal, Rafizilerin Müslüman olmayan kirli ve ahmak kimseler olduklarını, Rafizilerle konuşulmaması gerektiğini, onlara selam verilmeyeceğini, selamlarının alınmayacağını; onlar hakkında gıybet etmede herhangi bir beisin olmadığını, hatta onların cenaze namazlarının dahi kılınmayacağını, kişinin elleriyle onlara dokunmaması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca Haşr suresinin onuncu ayetine dayanarak Rafizilerin ganimet ve ülüfta haklarının bulunmadığı da zikredilmiştir. Hristiyanların Hz. İsa hakkındaki görüşlerinden dolayı helak oldukları gibi, Rafizilerin de Hz. Ali ile ilgili görüşlerinden dolayı helak olduklarını söyleyen müellif, bu bağlamda Yahudi ve Hristiyan inançlarıyla Rafizî inanç/görüşleri arasındaki benzerlikleri ortaya koymaya çalışmıştır.¹²

Ebu Hatim er-Razi'den gelen ve İbn Abbas'a nispet edilen bir rivayete göre de "Müslümanlar yetmiş üç fırkaya ayrılacaklar bu fırkaların en kötüsü, en sapığı ve en şerlisi Ebubekr ve Ömer'e küfreden Şia olacaktır."¹³

İbn Teymiyye'ye göre Rafiziler kendi döneminde İslâm toplumunun bir parçası olarak kabul edilmemiştir. Nitekim Şam'da sığındıkları bir dağda Müslümanların kanlarını döküp mallarına el koyan Şii bir gruba Müslüman Türkmenler müdahale ettiklerinde Şiiler: "bizler Müslümanız" demişler, ancak onlara "hayır, sizler Müslüman değilsiniz, başka bir sınıfsınız" şeklinde cevap verilmiştir".¹⁴

İbn Teymiyye'ye göre Şiiler, ümmetin parçalanması için dış güçlerle işbirliği yapan hainlerdir.¹⁵ Rafiziler, Moğolların en büyük destekçisidir. Onlar Müslümanların kanının akıtılmasında Moğollara yardımcı olmuşlardır. Hristiyanlar Şam'da Müslümanlarla savaştıklarında Hristiyanların en büyük yardımcısı yine Rafiziler olmuştur. Yahudiler Irak'ta devlet kurduklarında da Rafiziler tarafından desteklenmişlerdir. Rafiziler; müşrikler, Hristiyanlar ve Yahudiler gibi, kâfir gruplarla her zaman dost olmuşlardır.¹⁶

11 Bkz. İşcan, *Selefilik*, 238.

12 Ebubekir Ahmed b. Muhammed b. Harun b. Yezid el-Hallâl (ö. 311), *es-Sünne*, thk.: 'Atiyye ez-Zehrânî, Dâru'r-Râye, Riyad'da 1410/1989, 3, s. 489-501.

13 İbn Batta, *İbane*, II, 379, No: 277

14 İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Süneti'n-Nebeviyye*, thk. M. R. Salim, Müessesetü Kurtuba, Riyad 1986, III, s. 376.

15 İbn Teymiyye, *Mecmu'etü'l-Fetava*, Abdurrahman b. Muhammed, Ribat, 1981, 28, s. 532-534.

16 İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Süneti'n-Nebeviyye*, III, s. 377-378; Hanefî Şahin, "İbn Teymiyye'nin Şii Karşıtılığında Bazı Parametreler", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 16, sayı: 51, 2012, s. 143.

İbn-i Teymiyye, Rafizileri, kalplerini Allah'ın temizlemediği pis kalpli olan kimselere benzettir ve onları cipt, tâgut ve nifak ehli kimselerden sayar. Ona göre Rafizilik, diğer fırkaların en sapığı, en bidatçisi, en zalimi, imandan en uzak, küfür, fık ve isyana en yakın olanıdır.¹⁷

İbn Abdülvehhab'ın düşünce sisteminin oluşumunda, seyahatleri esnasında gördüğü Şii inanç davranışlarının önemli etkisinin olduğu ifade edilebilir.¹⁸ Vehhabiliğin, Şiilerin ritüellerine karşı savaş açma fikrinden neşet ettiği söylenebilir.¹⁹ Fakat genel manada ihya düşüncesi, Muhammed b. Abdülvehhab'ın dışlamacı dilini meydana getirmiştir. Abdülvehhab'ın, dinin yenilenmesi çağrısı, siyasal bir duruşun sonucudur. Karpat'ın da belirttiği gibi Vehhabilik, İslami safiyet bayrağı altında Müslüman toplumun daha yüksek bir siyasal örgütlenme düzeyine geçmesine karşı çıkıştır. Vehhabilerin 'bidat' deyip karşı çıktıkları, ilerleme eserleridir.²⁰ Gerçekte bu hareket, İslâm'ın Araplık dışı düşünce izlerinden arındırılması gayesi ile başlamıştır.²¹ İbn Abdülvehhab'ın bidat, şirk ve gerçek tevhit üzerinde duruşu, dini aslına irca üzerinde yoğunlaşması, siyasal açıdan şu manaya gelmekteydi: Osmanlı hilafeti gerçek dini temsil etmemektedir. Bu yüzden Osmanlıya karşı ayaklanmak vaciptir.

Suudi Arabistan'da Cihadi Selefiyye'nin öncü isimlerin başında gelen Selman el-Avde'ye göre Suudi devletinin birinci görevi İslâm'a ve tevhide davet olmalıdır. Batılı uzmanlar ve Uzakdoğulu işçiler ülkeden çıkartılmalı, Yarımada tamamen kâfirlerden temizlenmelidir. Bu arada çoğunluğu Ahsa eyaletinde yaşayan Suudi vatandaşı Rafizî Şiiler de ülkeden sürülmelidir. Cihadi Selefilik'in diğer önemli isimlerinden biri olan Sefer el-Havali ise²² Ehl-i Hadisin iman doktrinini bütünüyle benimsemekte, Hanefiyye ve Eş'ariyyenin imanı tasdik ve ikrardan ibaret sayan görüşünü reddetmektedir. Ona göre iman ile amel aynı şeydir ve namazı kasten terk etmek küfürdür.²³ Hava-

17 Muhammed Yazıcı, İbn Teymiyye'nin Mecmû'u Fetevâ isimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Ün. Sos.Bil. Enst. Erzurum 1998, s. 265.

18 Rıfat Türk, Vehhabilik ve Arka Planı (Başlangıçtan II. Suud Devleti'ne Kadar), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü Ana Bilim Dalı, İzmir 2013, s. 91.

19 Türk, Vehhabilik ve Arka Planı, s. 118.

20 Kemal Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması, çev. Şiar Yalçın, Bilgi Ün. Yay. İst. 2001, s. 39-41.

21 Hamit İnayet, Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri, çev. Hicabi Kırangıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 10.

22 Bu iki isim, körfez savaşında Amerikan askerlerinin Suud'daki varlığını kınadıkları için "uyanıçılar" olarak da bilinmektedirler. Seyyid Kutub'un eserlerinden etkilendikleri için Kutub'un eserleri Suud'da yasaklanmıştır. Bkz. İsmail Yaşa, Türkiyeli Selefilik Tekfir mi?" 24 Temmuz 2009, http://www.tevhidhaber.com/news_detail.php?id=60097 Yazara göre Türkiye'de İslami camianın okuyan-yazan kesimin arasında Selefi düşünceden ilmi ve entellektüel boyutta etkilenenler var. Bu etki açıkça görülüyor; fakat bu yazarlar çıkıp biz Selefiyiz demiyorlar. Bir de Türkiye'de 'Biz Selefiyiz' diyen, aslında Selefi olmayıp tekfirci olan çeşitli kesimler var. Bu kesimler Türkiyeli gençlere Selefilik adına tekfirçiliği pazarlıyorlar. Çünkü büyük Selefi alim denilerek kitapları Türkçeye çevrilip dağıtılan kişilerin bir çoğu Arap Dünyası'nın yakından tanıdığı ünlü tekfirçilerdir. Selefilik Türkiye'de hiçbir ilmi derinliği olmayan bir imaj haline getirildi. Bir şey imaj haline geldikten sonra o şeyin ruhu kalmaz.

23 Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye", Dini Araştırmalar VII/XX, s. 213.

li'ye göre Saddam'dan sonra Irak'ın çoğunluğunu oluşturan Şiiler ülkeyi ele geçirebilirler, böylece Mısır'a kadar, İran ve Suriye'yi de içine alan bir Rafizî imparatorluğu kurulabilir. Şiiler tarihte ve günümüzde hep Müslümanların karşısında, Yahudi ve Hristiyanların ise yanında yer almışlardır. Batı'nın da istediği bu durum, Müslümanlar için tam bir felaket olacaktır!"²⁴

Suudi devlet merkezli Selefilikte de durum bundan pek farklı değildir. Nitekim Kral Abdulaziz, "Selefi Kardeşler" in bazı isteklerini 1927'de düzenlenen Riyad Konferansı'yla birlikte fetva kuruluna havale etmiştir. Fetva kurulundan; Şiilerin "sahih İslâm"a biata zorlanmaları, bu zorlamanın Muhammed b. Abdulvahab'ın "Tevhit" kitabına uygun olması kararı çıkmıştır. Fetvada Şiilerin "batıl dinlerinin şiarlarını göstermelerinin" yasaklanması; Kerbelâ ve Necef gibi şehirleri ziyaret etmelerinin engellenmesi ve bidatleri ikame etmek için imar edilen mescitlerinin yıkılması gereği de yer almıştır. "Bu durumu kabul etmeyenlerin Müslümanların beldesinden sürülmesi" gerekiyordu.²⁵

Çağdaş Selefi okuma kitaplarında yer alan bazı ifadeler aşağıya alınmıştır:

Münafıklık, Rafizîlerin sıfatıdır, nişaneleri zillettir. Kaftanları nifak ve takıyye, sermayeleri yalan ve yalan yemindir.²⁶

Sünni'nin Rafizilere karşı durumu, Müslümanların Hristiyanlara karşı olan durumuna benzer. Peygamberlere itaat Allah'ın emridir. Fakat Hristiyanlar o kadar aşırı gitti ki, İsa'yı Allah'a ortak koştular, dinini değiştirerek Ona isyan ettiler. Bu aşırılıklarıyla dinden de çıktılar. Aynı şekilde Rafiziler de peygamberler ve imamlar hakkında aşırı gittiler. Öyle ki onları Allah'tan başka rabler edindiler.²⁷

Selefilikte Nefret Söyleminin Teolojik Temelleri

Bütün bu açıklamalardan sonra denebilir ki Selefilğin şu esasları bir nefret söylemine neden olabilmektedir:

- Selef döneminin temsil ettiği sahilik söylemi, hakikate sahip olma duygusu,
- İslâm adına insanlar üzerinde hak iddia etme,
- Bugünden hoşnutsuzluk,
- Dışlamacı din dili, -Tek kimlik kodu olarak İslâm'ı görme,
- Apokaliptik edebiyat.

24 Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye", *Dini Araştırmalar* VII/XX, s. 214

25 Abdulaziz el-Hamis, *Şiilerle Selefi Akımların İlişkileri*, 07.11.2006 <http://www.ydh.com.tr/haber.php?HID=1653>

26 Hafız Abdullah Muhammed b. Osman ez-Zehabi, *El-Munteka (Şia ve Mahiyeti)*, (Elektronik Nüsha) www.ahlu-sunnah.com/attachment.php?attachmentid=7762&d.s.51

27 Zehabi, *El-Munteka (Şia ve Mahiyeti)*, s. 28, 56

Özcü bir yaklaşımı temsil eden Selefi zihniyet bir kolektif ve epik İslâmcılık türüdür. Kolektiftir, çünkü keskin sınırları olan "biz" kavramından yola çıkmaktadır. Epiktir, çünkü epik bir geçmişe (Asr-ı Saadet) dayalı mutlak bir gerçekliği dillendirmektedir. Selefi yöneliş, yaratanın elinden çıkmış olarak hayatın "geçmişte", Allah ve Resulünün kutsadığı ilk nesiller eliyle tamamlanmış olduğunu varsaymaktadır. Bu zihniyette 'şimdi' ve 'gelecek', geçmiş zaman içinde anlam kazanır. İnsan ferdi ve toplum için amelin tek bir hüküm standardı vardır, o da geçmişte ortaya konmuş 'âsar'dır. Din, 'âsar'dır.

İstanbul'daki bombalama eylemlerini yapan kişilerden biri, "Selefilik inancı nedir?" sorusuna şu cevabı vermiştir: "Selef önde ilk gelenler anlamına gelir. Bunlar, Sahabe, Tabiîn, Tebei Tabiîn ve Salih zatların bulundukları zamandaki yaşantıları örnek alır. Selefi ise bunlara tabi olanlar demektir. Ben elimden geldiği kadarıyla bu büyük zatlara örnek alıyor ve Selefilik akidesini yerine getirmeye çalışıyorum. Ben inanıyorum ki bugün Ehl-i Sünnet diye bilinen inanç, sağlığını yitirmiştir. İçinde kelimelerin unsurları ve bidatler barındırmaktadır".²⁸

Epik, mutlak olarak tamamlanmış ve bitirilmiş jenerik bir formdur. Epikte her şey, kendinden sonra tüm iyi şeylerin yegâne kaynağı ya da başlangıcı olarak kabul edilir.²⁹ Dolayısıyla epik dünya, diğer olası gerçekliklere hayat alanı tanımayan bir mutlak geçmişle temsil edilen tek ve bütüncül dünya algısıdır.³⁰ Bu düşünce sisteminde otoriter bir ses bulunur ve dünyanın geri kalanıyla diyalogik olmaktan çok monolojik bir ilişki söz konusu olur. Çünkü özcü yaklaşım düşünce sistemini sabit bir veri olarak açıklamaktadır. Buna göre din, zaman ve tarih dışı bir algı olarak zaman ve mekândan bağımsız bir İslâm kategorisine dayandırılır; İslâm'ın bir özü vardır ve bütün kimlikler bu öz doğrultusunda açıklanır. Hakikat insanın elindedir ve insan onu başkalarına dayatma hakkını kendinde görür.

Selefi düşünce hattının temelinde insanın bir tür tekil ve her şeyi kapsayan bir bölümlenme sistemine göre tek bir şekilde kategorileştirilebileceği varsayımı yatmaktadır. Tekil mensubiyet kategorisi ve hakikate sahip yegâne sahih kimlik dayatması, sekte çatışmaları kışkırtıcı bir hüviyete sahiptir. Amatya Sen'in ifadesiyle "insanın minyatürleştirilmesi" demek olan bu söylem, şiddet ve nefret söyleminin en önemli kaynağıdır.³¹ Selefi zihniyette çileci ideallere sıkça referansta bulunulur ve böylelikle insani hayat belli ölçülerde

28 Faruk Mercan, "Devlet Sahaya Çıktı Türk Savaşçıları Araştırdı", *Aksiyon*, sy. 511, s. 519, 15.11.2004. <http://www.aksyon.com.tr/yazdir.php?id=18116>

29 Bkz. Mikhail M. Bakhtin, *The Dialogical Imagination*, University of Texas Press, Austin 2000, s. 15.

30 Bkz. Kenan Çayır, *Türkiye'de İslâmcılık ve İslâmi Edebiyat*, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008, s. 114.

31 Amatya Sen, *Kader Yarulsaması Kimlik ve Şiddet*, çev. Ahmet Kordam, Optimist Yay., İstanbul 2006, s. 13.

yoksullaştırılır. Hayatın yoksullaştırılması hınç ile ilgili bir tutumdur.³² Savaşçı olmanın en iyi yolu, hayatın akışının reddedilmesidir.

Dünyadaki nefret ve şiddet söyleminin, çatışma potansiyellerinin çoğu, kendine özgü ve seçeneksiz bir kimlik yanılısaması sayesinde sürdürülebilmiştir. Başka bir ifadeyle, günümüz dünyasında çatışma potansiyellerinin temel kaynaklarından biri, özcü kategorilere ayırmadır. Tekil bir sınıflandırmanın her şeyi kapsayıcı gücüne olan üstü örtülü inanç, çevremizi alev almaya hazır hale getirebilir.³³ Çünkü kesin bilgi, retorik bir üslubu gerektirir. Kesin bilgi, nefret ve şiddet söylemine verilen bir tavizdir.

Tekillik, tasvir etmede zayıf kalacağı için sosyal ve sivil aklımızın kapsamını büyük ölçüde yoksullaştırır. Bugün belli bir dine ya da mezhebe ait olmamız, önceden belirlenmiş “adanmış cemaat”e ait olma anlamına gelmektedir.

Hâlbuki din ya da mezhebin her şeyi kapsayan dışlayıcı kimliğe dönüşmesi şart değildir. ‘Tek kimlik var İslâm, tek hayat biçimi var sünnet, tek kurtuluş var Ehl-i Beyt’ gibi sloganlarının ifade ettiği, hayatı sadece din çerçevesiyle algılayış, dinsel inançlarda yoğunlaşma, kaba sınıflandırma biçimidir. Hayat dinden ibaret değildir. İnsanların birbiriyle ilişki kurmasının çok farklı biçimleri bulunmaktadır. Kültürü, edebiyatı, fenni, teknolojiyi, sanatı paylaşmak dini paylaşmaktan daha kolay, fakat daha entelektüel bir zemine muhtaçtır. Bugün öyle problemler var ki dine dayanarak anlamak ve çözmek mümkün değildir.

Selefi anlayışın en ayırt edici özelliklerinden biri, düşüncenin, vahyedilmiş metnin ve sünnetin lafızları çerçevesine hasredilmesidir. Bu düşünceye göre, doğrudan doğruya kutsal kaynaklardan alınmış olmadıkça hiçbir hüküm geçerli olamaz. Allah ve Resulünün hükmü, insanların hareketleri de dâhil olmak üzere dünyadaki her şeyi belirleyen mutlak gücün iradesinin sonucudur.³⁴

Metni ile okur arasındaki konum dinî söylemin muhtevası için önemlidir. Dinî metin, anlamı bakımından sabitse, dolayısıyla etkisine maruz kalanda kesin inançlar doğurabilecek bir güce sahipse burada metin aktif, okur pasiftir. Metnin anlamı değişen şartlara göre yeniden kendini yenileyebiliyorsa, metin bir anlamda pasif ama okuyucu aktiftir. Bu ikinci durumda metne esrarengiz bir nitelik atfedilemez.

Tevil ve tefsir gibi insani yoruma kapalılığın beraberinde getirdiği dinî metnin otoritesinin vurgulanması, aslında insansızlaştırma faaliyetinin adı olduğu için bir tür nefret söylemi anlamına gelebilir. Tevil ve tefsir faaliyetini dışlayarak literal bir metin tarafından yönetildiğimize inandığımızda or-

32 Ahmet İnam, “Türkiye’deki Bir Nietzsche’den Devşirilebilecekler Üstüne.” *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, içinde. İstanbul: Say Yayınları, 2008, s. 26.

33 Amaty Sen, *Kader Yanılısaması Kimlik ve Şiddet*, s. 15.

34 Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Bureu Koçoğlu Birinci- Hasan Acak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008, s.130.

todoksluğa mahkûm oluruz. Akidenin doğruluğu bir kez kesinleştiğinde zihin artık yeni şeyler üretmekte özgür değildir. Yaratamayan insan, yok eder. Çünkü insanın yaratıcılığının doğrulanması hayatın doğrulanması, bunun yadsınması ise hayatın yadsınmasıdır. Metnin otoritesine din gibi bağlanmak, geçmişin mitik tasviri ile bugünün gerçekliğini birbirine karıştırır, hatta özdeşleştirir. Böylece asırlar önce, bambaşka siyasi ve sosyal ortamlarda, insanların tamamen farklı zihniyetlerle davranmasına yol açan olaylar, aynı, tek anlamlı zaman çizgisinde algılanır. Nefret söyleminin en önemli dayanaklarından biri şimdinin ya da hayatın kötü olarak gösterilmesidir.

Kutsal sayılan dinî metinlerin okunmasında felsefe, metafizik gibi entelektüel ilmi gelenek hâkim değilse, bu durum, işleri daha fazla karmaşıktıratacaktır. Straus'un da ifade ettiği gibi Müslümanlar, kutsal öğretiyi genelde ilahi bir yasa olarak görme eğilimi taşımışlardır. Öyleyse ortada sadece yasalar vardır, hükümler vardır, bu hükmü kabul edenler, uyanlar ya da uymayanlar vardır. Din şeriatla özdeşleşirse farklı korku ve tutkularla şekillenmiş yapılar ortaya çıkabilir. Çünkü hukuk, şiddet ve nefreti ortadan kaldırmaz, şiddeti ve nefreti düzenler.³⁵ Eğer din, inanç öğeleri olmanın ötesinde hukuksal norm olarak algılanıyorsa, bu, dinin, tam da bu nedenden dolayı bir toplum projesinin hizmetine sokulması anlamına gelecektir. İlahi yasadan bağımsız olarak gerçekleştirebilecek etkinlik alanlarını tanımayan bir din, totaliter olmak durumundadır. Dinin kendini sadece dinsel hukukla gerçekleştirmesi, siyasetle gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir.

Siyasetle din özdeşleştiğinde iktidarın kimin elinde olduğu meselesi, bir hayat memmat meselesi haline gelir. İktidarı ele geçirmek ihya olmak demek iken, onu kaybetmek zelil olmak demektir.

Bu noktadan hareketle denebilir ki, Selefi anlayışın en önemli özelliklerinden biri de, iman-amel birlikteliğinin ortaya çıkardığı hayatın her alanını dinin içinde değerlendirmek, din ile toplumsal hayat, siyaset ve hukukun tam birlikteliğini iddia etmektir. Bundan dolayı Selefi-Vehhabi ideolojiye savunanlara göre, dinden dönen Müslümanların ve namaz kılmayanların öldürülmesi, oruç tutmayanlara ve İslâm dininin emirlerini yerine getirmeyi reddedenlere sopa atılması cihat olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Selefi-Vehhabî ideolojinin en katı kuralının, ibadet etmedikleri ya da eksik ettikleri gerekçesiyle "kâfir" saydıkları kişilerin canlarını ve mallarını helal ilan etmeleri olduğu görülmektedir. Bunun tarihteki en acı örneği olarak, 20 Nisan 1802 tarihinde Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in öldürülmesini anmak için toplanan 10 bin Şii'nin Vehhabîler tarafından öldürülmesi gösterilebilir.³⁶

35 Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri, Hristiyanlık, İslâmiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yay., İstanbul 2007, s. 19.

36 Beyhan Gürbüz, *Dinî Motifli ve Uluslararası Bir Terör Örgütü Olarak el-Kaide*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, s. 167.

Bu anlayış, toplumsal ya da siyasal arenada beşeri bir oluşu, insani bir yapılanmayı da küfür olarak nitelendirmektedir. Abdurrahman Abdulhalik'a göre, ortaya koydukları kanunların herhangi birinde kâfirlere itaat etmek, onları 'veli' kabul etmektir. Abdurrahman Abdulhalik, *Tevhid* kitabında, "Bizden öncekiler, 'lailahe illallah' dediklerinde insanlara dokunamazlardı. Hâlbuki biz bunu söylediğimiz halde şirk koştuğumuzu söyleyip bizi öldürmeye kalkıyorsunuz. O halde bize dokunmamanız için ne yapmalıyız?" sorusuna, Kur'an'da müşrikler hakkında inen ayetlerden de hareketle, özetle şöyle cevap vermektedir: "Tevhid, takvadır, bidatlerden arınmadır, def ve çalgı çalmamaktır, Allah'tan başkasına kurban kesmemektir, tevhid, cihad etmektir. Bunları yapanların kanları ve bedenleri korunmuştur. Bir Müslümanın tevhide gönülden inanması gerekir. Bu da, onun gereklerini yerine getirmekle olur. Bu yüzden şu üç ana temelden ayrılan toplumlara karşı savaş açılır: *Tevhid*; Allah'ın kulları üzerindeki halis ve hukuki hakkıdır. *Namaz*; küfür ile İslâm'ı ayıran tek rükündür. *Zekât*; Ashab'ın, terk edenlerle savaştıkları bir ibadettir".³⁷

Nebhani tarafından dile getirilen "İslâm Devletinin daveti tebliğ etmesi lazımdır. Bunun için İslâm Devleti ülkeler fethetmek mecburiyetindedir"³⁸ görüşü de bunun bir örneğidir.

İbn Bâz şöyle demektedir: "İnsanlara ait hükümlerin ve görüşlerin, Allah ve Rasulünün hükmünden daha hayırlı ve onların benzeri olduğuna inanan, ya da Allah ve Rasulünün hükümlerini bırakarak, yerine beşeri sistemleri ve kanunları benimseyen kişinin imanı yok kabul edilir".³⁹

Güçlü nefretler, Reemtsma'nın deyişiyle "izleme olaylarında" kendini göstermektedir. 15 ve 16. Yüzyıl İspanyasında Hristiyan olmak için vaftiz olan Yahudilere Maron adı verilmiştir. Onların Hristiyanlığı hep kontrol altında tutulur, Kilise kulelerine çıkılarak Sabbat günü tüten bacalar sayılır, kimin domuz eti aldığı kasaplara sorulurdu.⁴⁰ Selefiliğin en temel esaslarından biri olan iman amel birlikteliği, insana egemen olmanın bir yoludur. Bu yolla belli bir 'kültürel öz', insan üzerinde 'ete kemiğe bürünecek'tir. İman amel birlikteliği sayesinde insanların 'bedenleri' kontrol altına alınacak, hizaya sokulacak, disipline edilecektir. Selefiliğin iman amel arasında gördüğü ilişki, Rene Girard'ın çok bilinen tezini hatırlatmaktadır: "Dini ritüellerin fonksiyonlarından biri, şiddeti başkalarının bedenlerine yükleme ve başkalarını günah keçisi ilan ederek dindar cemaatin dışında tutmaktır".⁴¹

37 Bkz. Geocities.com/İbnurrefik/tevhidkitabı

38 Takıyyuddin Nebhani, İslâm Nizamı, tarihsiz, Yayınevi Belirtilmemiş, s. 163.

39 Salih el-Verdani, *Mısır'da İslâmi Akımlar*, çev. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988, s. 154.

40 Jan Philipp Reemtsma, *Vahşeti Kavramak*, çev. Ender Ateşman, Ayrıntı Yay., İstanbul 1998, s. 153-155.

41 Bkz. Keane, Şiddet ve Demokrasi, s. 253.

Selefilikte, dinin gerektiği şekilde yaşanması önerilirken, kulluk ritüellerinin eksiksiz yapılması veya tövbe gibi inanç konularının yerine daha çok dinin iktidar mücadeleleriyle ilişkili konuları sorunlaştırılmaktadır. İman ve amel birlikteliği sorunu iktidar mücadeleleriyle ilişkili pratikleri destekleyecek bir şekilde sunulmaktadır. Dinin doğru yaşanılmasında iyi bir Müslümanın yapması gereken dinsel pratiklerden çok, iyi bir örgüt üyesinde olması gereken vasıflar üzerinde durulmaktadır. Burada kişinin kendine dönük manevi ritüeller reddedilerek yerlerine siyasal pratikler ikame edilmekte ve şiddet aracılığı ile ötekine yönelmektedir.

Vahabilikte tasavvufun reddedilmesi bu bağlamda ele alınmalıdır. Çünkü kurtuluş öncelikle dünyevidir ve siyasal mücadeleyi gerektirir. Kurtuluşun dünyevi olması hınç duygusuyla dışa dönük bir saldırganlığa neden olur.⁴²

Dini sorumluluk, cihat ya da emr bi'l-maruf ilkelerini aşırı boyutlara tırmandırıp her şeyden ve her kişiden sorumlu olma, insan bedeni üzerinde bile hak iddia etme şekline dönüşmektedir. Elbette sorumlu dava adamı portresi takdir edilebilir. Ama Hannah Arend'in de ifade ettiği gibi dava adamlarının bazen kudurmuşlara dönüşmesi tarihsel bir gerçekliktir.⁴³

Sonuç Yerine

Demokrasi kültürünün gelişmesi, mezhep taassubunu aşmanın en açık yoludur. Çünkü en önemli demokratik eylem, tevazudur. Tevazu, kendi değerlerinin ve öteki değerlerin olduğundan fazla yüceltilmesini reddeder. Erdemlerle övünmek ve kibirlenmek tevazudan yoksun olmaktır. Tevazu, küstahça kibrin karşıtıdır. Tevazu üstünlük iddialarını sorgulayarak güçsüzlere güç veren ve güçlüyü ehliyleştiren hayati bir kaynaktır.⁴⁴

Ortadoğu kasıp kavrulurken Türkiye'nin alması gereken ilk önlem, içerde ortak mutabakat alanını genişletmek ve güçlendirmek olmalıdır. Ortak mutabakat alanı, hepimizin üzerinde anlaştığı, hepimiz için iyi ve güzel olan değerler ve çıkarlar bütünüdür. Mevcut şartlar dikkate alındığında bu alanın olabildiğince dinlerin, mezheplerin, etnik kökenlerin ötesinde inşa edilmesi şarttır. Herhangi bir Türk vatandaşı, ortak mutabakat alanına baktığında rahatsız olmamalıdır. Yine bu ülkenin insanları kendilerini devletten saklamak zorunda bırakılmamalıdır. Kapalı cemaatleşme, diğerine öfke duygularının etrafında örülmektedir.⁴⁵

42 Ercan Özyiğit, *Geleneksel İslâm karşısında Radikal İslâm: Beden Politikaları ve Şiddet*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Ankara 2012, s. 121.

43 Bkz. Keane, *Şiddet ve Demokrasi*, s. 139.

44 Bkz. Keane, *Şiddet ve Demokrasi*, s. 274-275.

45 Sedat Laçiner, "Devlet ve Kapalı Cemaatleşme", *Star Gazetesi*, 28 Temmuz 2013 Pazar. <http://haber.stargazete.com/yazar/devlet-ve-kapali-cemaatlesme/yazi-776492#>

Dindarlar için de artık din, insani yaşam alanlarını örten bir tür “düşünülemezlikler perdesi” olmamalı; her şeyden önce insani bilgeliğin kılavuzluğunda gerçekleşebilecek erdemli ve sivil hayatı destekleyecek bir mahiyeti içinde barındırmalıdır. Gademer “bilgi, yerini bildunga bırakmıştır” der.⁴⁶ Kanaatime göre Allah'ın kitabı bir bilgi kaynağı olmaktan çok bir bildung kaynağıdır. Yani insan zihninin ve ahlaki gelişiminin manevi güç kaynağıdır.

İslâm içi tartışmaların bu kadar şedit olmasının bir sebebi, her ihtilafı bir hak batıl mücadelesi görme eğilimidir. Hâlbuki saf inanç diye bir kategori bağlamı bulunmamaktadır. İnanç, önceden düzenlenmiş bir kategori değildir, doğaçlama, uyarılma ve yorumlama alanına girmektedir. İnanç, dünyevi ihtilafların din boyası giydirilmiş şekline karşılık gelebilir. Dolayısıyla burada bir yanılma payı, bir uzlaşma marjı bırakılması söz konusu olmalıdır. “Allah'a hizmet etmekle Allah'ı kendine hizmet ettirmek arasındaki sınır çok incedir”.⁴⁷

Din denildiğinde trans-politik bir alan anlaşılmalıdır. Hakikat ve yasa arasında kurulan ilişki, sığ bir ahlakçılıktan başka bir şeye hizmet etmez. Yasa, hakikatin egemenliğine karar verme momentidir. Bu takdirde hakikat-din-yasa ve şiddet arasında yeni bir “zor nosyonuna” ihtiyaç duyulur. Dinî düşünce, yasa ve zor ilişkisi yeniden ele alınabilir.

Bunun için hak ve hakikate dair çok fazla nesnel olmayan bir düşünceye ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü bizler hakikate değil hakikatin sembollerine sahibiz. Semboller ise tanrısal değildir. İnsan onurunu kurtaracak olan, tanımlama değil yorumlama ve zihni ahlaki yönden gelişmedir. Din, mutlak hakikat kavramından daha fazla iyilik, ahlakilik, vicdanilik, diğerkâmlık gibi kalbi fiillere dayanmalıdır. Din, hakikatin bütününe temsil ediyorsa insana hiçbir şey bırakılmamış olmaktadır. Din insanı güçsüzlüğü üzerine temellendirilmemelidir.

Bugün din adına ya da sadece insan adına gücün tek elde toplanmasını gerektiren sağlam felsefi nedenler artık mevcut değildir. Ebedi ve ezeli olanla sonlu ve görünür olan arasındaki ya da insanın kendini Allah'ın iradesine teslim etmesiyle kendi bireysel tercihlerine güvenmesi arasındaki karşıtlığın giderilmesi gerekmektedir. Din, insanın ruhsal ilerlemesi için vardır ve ruhi ilerleme daha geniş ve daha özgür bir “ben” yaratımına bağlıdır. İnsanlara kendilerine güvenmeyi öğreten bir din anlayışına, Dewey'in tabiriyle korku dinine değil “sevgi dinine” ihtiyaç bulunmaktadır.⁴⁸

İnsanın tamamen dışında ve çok uzağında bir Tanrı ya da insanın tamamen dışında kurtarıcı bir yetke olarak Tanrı inancı, tanrısal olanla insani olan

46 Zabala, Santiago, “Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din”, R. Rorty- G. Vattimo, *Dinin Geleceği*, der. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yay., İstanbul 2009, s. 15.

47 Bkz. Mustafa Akyol, “Müslümanlar Niçin Çatışıyor?”, *Star Gazetesi*, 14 Ağustos 2013 Çarşamba.

48 Zabala, Santiago, “Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din”, s. 14.

arasında uçurumlar var edebilir. Tamamen "yukarıdan" iman inşa eden, iyilik empoze eden, fazilet kurma amacını taşıyan bir Tanrı anlayışı, insani gerçeklere ve insan onuruna özenli bir din anlayışı sonucunu vermez. Bu yüzden dinin amacının fazilet kurmak ya da iman inşa etmek değil, insana fitri olarak verilen iyilik ve güzellik duygularını açığa çıkarmak olduğunu kabul eden bir din söylemi geliştirilmelidir. Eğer İslâm'da her şeyin ölçüsü insan değil hak ve hakikatse bu takdirde daha iyi bir otorite imgesine ve hak hakikat anlayışına sahip olunması gerekmektedir. Öznenin kendini nasıl yapacağı, bağlı bulunduğu otoritenin imgesine bağlıdır. Allah'ın ya da dinin otoritesi insani ve ahlaki özgürlüklere yönelik bir tehdit olarak değerlendirilmemelidir.

Haddi aşmak olarak değerlendirmemenizi rica ederek konuşmamı İkbal'in Allah'a biraz sansürsüz ve biraz patavatsız feryadı ile bitirmek isterim:

"Eğri yürüyorsa yıldızlar, sema senin mi yoksa benim mi?
Dünya tasası neyime? Dünya senin mi yoksa benim mi?
Muhammed senin, Cebrail senin Kuran senin ama
O tatlı sözler kimin tercümanı, senin mi yoksa benim mi?
İşte bu yıldızın parıltısıladır dünyadaki aydınlık
Toprak varlığın çökerse zararı senin mi yoksa benim mi?
Hesap günü amel defterim sunulduğunda sana
Sen de utanç içinde kal, beni de boş utanca".⁴⁹

Kaynakça

- Akyol, Mustafa, "Müslümanlar Niçin Çatışıyor?", *Star Gazetesi*, 14 Ağustos 2013 Çarşamba.
- Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri, Hristiyanlık, İslâmiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yay., İstanbul 2007.
- Bakhtin, Mikhail M., *The Dialogical Imagination*, University of Texas Press, Austin 2000.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "11Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dini Araştırmalar VII/XX*.
- Çayır, Kenan, *Türkiye'de İslâmcılık ve İslâmî Edebiyat*, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008.
- el-Berbehârî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef, Şerhu's-Sünne, thk.: Halid b. Kasım er-Redâdî, Suudi Arabistan: Darü's-Selef-Darü's-Sumay'i, 1421/2000, madde: 94.
- el-Hallâl, Ebubekir Ahmed b. Muhammed b. Harun b. Yezid, (ö. 311), *es-Sünne*, thk.: 'Atiyye ez-Zehrâni, Dâru'r-Râye, Riyad'da 1410/1989.
- el-Hamîs, Abdülaziz, *Şiilerle Selefi Akımların İlişkileri*, 07.11.2006, <http://www.ydh.com.tr/haber.php?HID=1653>
- el-Verdani, Salih, *Mısır'da İslâmî Akımlar*, çev. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988.
- ez-Zehabi, Hafız Abdullah Muhammed b. Osman, *El-Munteka (Şia ve Mahiyeti)*, (Elektronik Nüsha) www.ahlu-sunnah.com/attachment.php?attachmentid=7762&d... Geocities.com/İbnurrefik/tevhidkitabi
- Gürbüz, Beyhan, *Dini Motifli ve Uluslararası Bir Terör Örgütü Olarak el-Kaide*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.

49 Bkz. Muhammed İkbal, Cebrail Kanadı, çev. Celal Soydan, Hece Yay., Ankara 2013, s. 14-15.

İbn Batta, *İbane*, II, 379, No: 277.

İbnTeymiyye, *Minhâcû's-Süneti'n-Nebeviye*, thk. M. R. Salim, Müessesetü Kurtuba, Riyad 1986, III.

İbnTeymiyye, *Mecmu'etü'l-Fetava*, Abdurrahman b. Muhammed, Ribat, 1981.

İkbal, Muhammed, *Cebrail Kanadı*, çev. Celal Soydan, Hece Yay., Ankara 2013.

İnam, Ahmet, "Türkiye'deki Bir Nietzsche'den Devşirilebilecekler Üstüne." *Ahlakan Soy-kütüğü Üstüne*, içinde. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

İnayet, Hamit, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kurlangıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991.

İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik, İslâmi Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2006.

Karpat, Kemal, *İslâm'ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, Bilgi Ün. Yay. İst. 2001.

Keane, John, *Şiddet ve Demokrasi*, çev. Meral Üst, İmge Yay., Ankara 2010.

Laçiner, Sedat, "Devlet ve Kapalı Cemaatleşme", *Star Gazetesi*, 28 Temmuz 2013 Pazartesi. <http://haber.stargazete.com/yazar/devlet-ve-kapali-cemaatlesme/yazi-776492#>

Meddeb, Abdelwahab, *İslâmın Hastalığı*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2005.

Mercan, Faruk, "Devlet Sahaya Çıktı Türk Savaşçıları Araştırdı", *Aksiyon*, s. 519, 15.11.2004. <http://www.aksiyon.com.tr/yazdir.php?id=18116>

Nebhani, Takıyyuddin, *İslâm Nizamı*, tarihsiz, Yayınevi Belirtilmemiş.

Özyiğit, Ercan, *Geleneksel İslâm karşısında Radikal İslâm: Beden Politikaları ve Şiddet*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Ankara 2012.

Reemtsma, Jan Philipp, *Vahşeti Kavramak*, çev. Ender Ateşman, Ayrıntı Yay., İstanbul 1998.

Roy, Olivier, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003.

Sen, Amartya, *Kader Yanılsaması Kimlik ve Şiddet*, çev. Ahmet Kordam, Optimist Yay., İstanbul 2006.

Şahin, Hanefi, "İbnTeymiyye'nin Şii Karşıtlığında Bazı Parametreler", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 16, sayı: 51, 2012.

Tily, Charles, *Kolektif Şiddet Siyaseti*, çev. Seda Özel, Phoenix Yay., Ankara 2009.

Türkel, Rifat, *Vehhabilik ve Arka Planı (Başlangıçtan II. Suûd Devleti'ne Kadar)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Bölümü Ana Bilim Dalı, İzmir 2013.

Watt, M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlıklı, Umran Yay., Ankara 1981.

Yardımcı, Gizem, "Manevi Şiddet Temelinde Nefret Söylemi ve Nefret Suçları". [http://www.umut.org.tr/UserFiles/GizemYardimci_manevi_siddet_temelinde_nefret_soylemi_ve_nefret_suclari\(1\).pdf](http://www.umut.org.tr/UserFiles/GizemYardimci_manevi_siddet_temelinde_nefret_soylemi_ve_nefret_suclari(1).pdf)

Yaşa, İsmail, "Türkiyeli Selefilikler Tekfirci mi?" 24 Temmuz 2009, http://www.tevhidhaber.com/news_detail.php?id=60097

Yazıcı, Muhammed, *İbnTeymiyye'nin Mecmû'u Fetevâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Ün. Sos.Bil. Enst. Erzurum 1998.

Zabala, Santiago, "Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din", R. Rorty- G. Vattimo, *Dinin Geleceği*, der. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yay., İstanbul 2009.

Zubaida, Sami, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci- Hasan Acak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008.

Zuckerman, Phil, *Din Sosyolojisine Giriş*, çeviri ve notlar: İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara 2006.

EHL-İ SÜNNET'İN ŞİİLİK ALGISI VE TEMEL ETKENLER

Cemil HAKYEMEZ*

Giriş

Müslümanların geleneksel mezhep algısına göre İslâm ümmeti 73 fırkaya ayrılmış olup bunlardan sadece biri kurtuluşa erecek, diğerleri ise cehenne-me gidecektir. Bu yüzden İslâm dünyasında ortaya çıkan her grup, kurtuluşa eren fırkanın, yani "fırka-i naciye"nin kendisi olduğunu iddia etmiştir.

Fırka-i naciye anlayışı üzerine bina edilen mezhep algısı çerçevesinde gerek Şiiler gerekse Sünniler, mezhepsel aidiyetlerini üst kimlikleri olarak algılamışlar, kitleler hakkındaki kanaatlerini, onların müspet veya menfiliklerini liyakatlerine göre değil, bağlı oldukları mezheplere göre ifade eder olmuşlardır. Meşhur Müslüman seyyah İbn Batuta'nın bir ifadesi aslında bu algı biçimini çok net olarak ortaya koymaktadır. O, *Seyahatname*'sinde Anadolu halkıyla ilgili değerlendirmelerinde şu ifadeleri kullanır: "Ülke (Bilâd-i Rum) halkı bütünüyle İmam Ebu Hanife mezhebinden olup Ehl-i Sünnet'tir. Aralarında ne Kaderî ne Rafızî ne Mu'tezilî ne Haricî ne de Bid'at Ehli bulunmaktadır. Allah onları bu faziletleriyle üstün kılmıştır. Ancak halk haşhaş çiğnemekten çekinmez ve bunda sakınılacak herhangi bir şey de görmez."¹

Yukarıda İbn Batuta örneğinde de görüldüğü gibi Ehl-i Sünnet'in Şiilik ve farklı mezheplerle ilgili algısı veya geleneksel mezhep anlayışları dışlayıcı bir tarzda olup, bu durum görünüşte 73 fırka esasına göre belirlenmiştir. Bununla birlikte onların zihinsel yapısının şekillenmesine etki eden pek çok görünmeyen faktör bulunmaktadır. Bunları birkaç boyutta ele alabiliriz:

1-Siyasî Etkenler

İtikadî mezheplerin ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerden biri siyasettir. Hatta siyasetin, mezhep oluşumunda en belirleyici nedenlerden olduğunu bile söyleyebiliriz. Konumuz olan Şia'nın oluşumuna, Hz. Ali evladının Emevî ve Abbasî yönetimleriyle olan siyasî mücadelesinin yol açtığı bilinmektedir. Zaman içerisinde hem Sünnî Samanîler, Selçuklular ve Osmanlılar hem de Şîî Fâtımîler veya Safevîlerin temel çatışma nedenleri birtakım politik kaygılardan kaynaklanmış olup mezhep ayrılığı buzdağının sadece görünen kısmını oluşturmaktaydı. Aslında tüm bu devletler kendi siyasî ve askerî nü-

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi.

1 İbn Battûta, *Seyahatnâme-i İbn Battûta (Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Garâib'l-Emsâr ve Acâib'l-Esfâr)*, çeviren: M. Şerif, İstanbul 1333-35, c. I, s. 310.

fuzlarını genişletmek amacındaydılar. Bu nedenle süreç içinde oluşmuş olan mezhebî mirası kullanmaktan çekinmemişlerdir.

Miladi 875-999 yılları arasında Horasan'da hüküm süren Samaniler, Büveyhî Devleti'nin Şii meyilli politikalarına tepki olarak Sünniliğe ve özellikle de Hanefi Sünniliğine vurgu yapmış. Şia'ya karşı ise daha katı bir tutum içerisinde girmişlerdir.² Aynı şekilde 428/1037 yılında kurulan Selçuklu Devleti'nin sultanları da, Şii uygulamaları ortadan kaldırmakla başladıkları maceralarında kurucuları Selçuk Bey'le birlikte Sünni-Hanefi bir din anlayışı benimsemişlerdir.³ Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, Bağdad'a girdiğinde ilk iş olarak, ezana eklenen ve mescitlerde yazılan birtakım Şiiliği çağrıştıran ifadelerin kaldırılmasını emretmiş,⁴ Bağdad'ın Şii bölgesi Kerh'teki işyeri ve kütüphaneleri yaktırmıştır.⁵ Nizamülmülk'ün ifadelerine göre Sultan Tuğrul ve Alparslan; Kum, Sâve ve Rey bölgelerinin ağırlıklı nüfusunu oluşturan Rafizîlerin (Şiîlerin), devlet kademelerinden uzak tutulmalarını istemiştir. Hatta Alparslan, Şiîleri hilafetin düşmanı ilan etmiştir.⁶

Selçuklular, hem Sünniliğin muhafazası hem de İsmaililik/Batınilik vb. diğer Sünnî muhalifi gruplarla mücadele amacıyla medreselerde özellikle Sünnî âlimler istihdam ederek, bu ekolün din anlayışını aynı zamanda bir devlet politikası haline getirmişlerdir.⁷ Söz konusu durum, Kemal Paşazâde ve Ebussuûd Efendi gibi her alanda Sünnî kaygılarla hareket eden âlimleri çok geniş yetkilerle devletin en üst dinî makamına atayan Osmanlı Devleti için de geçerliliğini sürdürmüştür.⁸

Yavuz Selim (1512-1520) dönemine kadar kendi hedefini ehl-i küfürle mücadele olarak belirlemiş olan Osmanlı Devleti, artık bu aşamadan itibaren kendisine yeni bir misyon daha biçerek Ehl-i Rafz'a karşı savaşın bayraktarlığını yapmıştır.⁹ Dahası Selim, politikalarına meşruiyet kazandırmak ama-

2 Robert L. Canfield, "Giriş: Türk-İran Geleneği", *Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri*, editör: Robert L. Canfield, çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, s. 24.

3 Sadreddin Ebu'l-Hasan Ali el-Hüseyinî (590/1194), *Ahbârü'd-Devleti's-Selçûkiyye*, çeviren: Necati Lugal, Akara 1943, s. 2.

4 İbnü'l-Esir, İmâdüddin Ebu'l-Hasan (632/1234), *el-Kâmil fî't-tarihî'l-umem ve'l-mülûk*, thk.: C.J. Tornberg, Beyrut 1399, c. IX, s. 614; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (597/1200), *el-Muntazam fî tarihî'l-mülûk ve'l-umem*, thk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut 1415, c. IX, s. 376.

5 Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Daru'l-Fıkr, Beyrut ts., c. I, s. 534.

6 Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, Dergâh Yayınları, çev. Nurettin Bayburtluğil, İstanbul 1981, ss. 185-188. Büyük Selçuklu Devletinin din politikası için bkz.: Çağfer Karadaş, "Selçukluların Din Politikası", *İstem*, yıl: 1, sayı: 2, 2003, ss. 95-108.

7 Ünlü Selçuklu tarihçisi İbn Bibi, 679/1280 yılında yazdığı tahmin edilen eserinde, Selçuklu sultanlarından Alaaddin Keykubad'dan bahsederken, Hanefî mezhebinin, onun döneminde gücünün zirvesine ulaştığını ifade etmektedir. Bk.: İbn Bibi, Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferî er-Rugadî, *el-Evamirü'l-Ala'iyye fî'l-Umûrî'l-Ala'iyye*, (I-II), haz.: Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, c. I, s. 244.

8 Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hitit Kitap, Ankara 2008, ss. 43-44.

9 Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *(Türkiye Sosyal Tarihinde) İslâmın Macerası*, İstanbul 2010, ss. 163-164.

cıyla şeyhülislâmı Hamza Saru Görez; reisleri Şah İsmail olan Kızılbaşların Kur'an ve Sünnet'i hafife almaları, haramları helal kabul etmeleri, Mushaf ve mescidleri yakmaları, sahabeye sövmeleri vb. fiillerinden dolayı kâfir olduklarını söylemiş ve onların kılıçtan geçirilip dağıtılmalarının vacip olduğu fetvasını vermiştir.¹⁰ Diğer şeyhülislâm Kemal Paşazâde (940/1534) ise benzer zihniyetin bir sonucu olarak; Rafizîlerle birlikte Haricîler, Mürcie, Cehmiyye, Kaderiyye ve Cebriyye olarak isimlendirdiği ana fırkaları da cehenneme gidecek bid'atçı sapık, bunların dışında kalan Ehl-i Sünnet'i ise kurtuluşa erecek fırka (fırka-i nâciye) olarak nitelendirmiştir.¹¹

Yukarıda ifade edilenlerden de anlaşılacağı gibi, tarihte Şii-Sünnî ilişkilerinde gerilime yol açan en önemli olaylardan biri, Şii Safevî Devleti'nin kurulmasıdır. Safevîlerin, hâkim oldukları coğrafyayı şiileştirme gayretlerine tepki olarak Osmanlı yönetimi de gevşek bir dinî yapıdan katı Sünnî politikalara doğru yönelen bir anlayışa kaymıştır. Büyük Şii muhaddisi Muhammed Bâkır Meclisi'nin (ö. 1110/1699), şeyhülislâm olarak Safevîler döneminde insanları İsfahan meydanında toplayıp ölüm tehditleriyle şiileştirmeye çalışması ve Sünnî halifelere sebbetme gibi uygulamalara yönelmesi, onların bu politikalarının bir sonucuydu. Safevî Şahı Hüseyin'in (1694-1722), Meclisi'nin liderliğindeki Şii ulemaya aşırı yetkiler vermesi, müfrit Şii uygulamaların en şiddetli şekliyle yaşanmasına neden olmuştur. Bununla birlikte Safevîlerin son dönemlerinde ise Şii-Sünnî ilişkileri normalleşmiş ve Nadir Şah'ın (1736-1747) uzlaştırma girişimleriyle daha da yumuşamıştır. Ancak 18. asrın sonlarında Arabistan yarımadasında ortaya çıkan Vehhabilik hareketi ilişkileri iyice kızıştıran yeni bir boyuta taşımıştır.

Vehhabîlerin, Hanbelî katılığına ilaveten tüm bid'at ve yeniliklere karşı başlattıkları amansız mücadele, Şiilik için tarihte hiç görülmediği kadar köktenci bir tehdit oluşturmuştur.¹² Osmanlı yönetiminin 1860'lı yıllardan itibaren 1908 yılına kadar uygulamaya çalıştığı panislâmizm politikaları da daha ziyade sözde kaldığı için kendi topraklarındaki bu ve benzeri Müslüman topluluklar arasında arzulanan düzeyde bir yakınlaşma ve kültürel alışveriş imkânı sağlayamamıştır.¹³

Vehhabî aşırılığının zihinleri bu şekilde tekrar bulandırmaya başlamasının ardından dünyada meydana gelen birtakım önemli gelişmelerle birlikte

10 Bkz. Müftü Hamza Sarugörez, *Kızılbaşların Katline Dair Fetva*, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, no: 6401, vr. 60a.

11 Kemal Paşazâde, *Risale Fi Beyân-ı Fırak-ı Dâlle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 3711, varak 114b.

Ayrıntılı bilgi için bkz. Cemil Hakyemez, *Şii-Sünnî İttifak Arayışları*, Çorum 2009, ss. 56-66.
12 Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, çev.: Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995, ss. 79-80.

13 Metin Hülagü, *(İngiliz Gizli Belgelerine Göre Millî Mücadelede İslâmcılık ve Turancılık) İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008, s. 158; İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, Alkım Yayınevi, İstanbul 2007, s. 21.

olaylar daha da karmaşık bir hal almıştır. Osmanlı Devleti ile Kaçar Hanedanlığı yıkılmış, yeniden yapılanan Türkiye ve İran ulus devletlerinin yanında İngilizlerin kontrolünde Irak'ta müstakil bir devlet kurulmuştur. Son zamanlarda söz konusu bölgede cereyan eden Şii-Sünni çatışmalarında, Irak'ı yöneten laik ve Baasçı Saddam rejiminin çok büyük etkisi olmuştur. Batı'nın da desteklediği Şii karşıtı birtakım hareketlerin temel gayesi, 1979 yılında meydana gelen İran İslâm Devriminin etkilerini dar bir alanda tutmaya çalışmaktır. Onlar bu çerçevede Rafizilik (Şiilik) aleyhinde kullanabilecekleri tüm klasik malzemeyi tozlu raflardan indirerek tedavüle sokmuşlardır. Bu şekilde Şia'yı kâfir ilan ederek aynı zamanda İran-Irak savaşını meşrulaştırmış olacaktı.¹⁴ Benzer şekilde Ortadoğu'da son dönemlerde daha da şiddetli hale gelen mezhep çatışmalarında her iki tarafta yer alan bazı İslâm ülkelerinin aynı yaklaşımları sergiledikleri dikkatlerden kaçmamaktadır.

Şii-Sünni ilişkilerinde veya Sünnilerin Şia hakkındaki kanaatlerinde siyasetin belirleyiciliği geçmişte olduğu gibi şimdilerde de rahatlıkla gözlemlenebilmektedir. Baasçı Irak'ta olduğu gibi günümüzde de görüşlerini Şii karşıtlığı üzerine kurgulayanlar, genelde politik yönüyle öne çıkan Şii âlimlerin düşüncelerine referansta bulunmaktadırlar. Örneğin, kısa bir süre önce kitabı Türkçeye tercüme edilen Osman b. Muhammed el-Hamed el-Hamis, Şia'ya yönelik tenkitlerinde, aslında politik bir kişilik olan ve Şii militanlığıyla öne çıkan Kereki (940/1533)¹⁵ gibi yazarları örnek göstermektedir.¹⁶ Hâlbuki Edward Browne'nın da ifadesiyle, İran tarihinde ilk defa hem bir Şia devletinin teşekkülünde hem de Safevî Şiası'nın oluşumunda önemli roller oynamış olan el-Kereki; katı, kuru, mutaassıp ve şekilci bir zihniyete sahipti.¹⁷ Bu yüzden onun tüm Şia'yı temsil eden bir model olduğunu iddia etmek doğru olmasa gerektir.

Yukarıda ifade ettiklerimizden de anlaşılacağı gibi gerek Şiilik gerekse Sünnilik adına taassup derecesine varan uygulamalarda temel belirleyici faktör, siyaset olmuştur. Ahmet el-Kâtib'in biraz da abartılı sayabileceğimiz ifadesiyle; "Sünnî siyasî düşünce hiçbir zaman Sünnî Müslüman toplulukların düşünce biçimi olmamıştır. Aksine o hep totaliter yönetimlerle işbirliği içinde olan fıkıhçıların ve onların etrafındaki kültürlü çevrelerin düşünce biçimi olagelmıştır."¹⁸ Yine el-Kâtib'in "İmâmiyye'nin imamet teorisine karşı

14 Ahmed el-Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasî Ayrılık, Sünnilik-Şiilik, İslâm Birliği*, Türkçesi: Muharrem Tan, İstanbul 2009, s. 345.

15 Yazara göre el-Kereki şöyle der: "Kalbinde Osman'a karşı düşmanlık hissetmeyen, onun namusunu helal görmeyen ve kâfir olduğuna itikad etmeyen kimse, Allah'ın ve Rasulünün düşmanı olup Allah'ın indirdiğine inanmayan bir kâfirdir. Ali b. Hilâl el-Kereki, *Nejehâtü'l-Lâhût fî La'ni'l-Cibt ve't-Tâğût*, vr. 57/a.

16 Osman b. Muhammed el-Hamed el-Hamis, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya*, Türkçesi: A. İhsan Dündar, Guraba yayınları, s. 49.

17 Edward Granville Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1951, IV, 28, ayrıca bk. s. 379, 406.

18 Ahmet el-Kâtib, *Sünnî Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Demokratik Hilafet'e Doğru*, çev.: Muhammed Coşkun, İstanbul 2010, s. 398.

çıkan Sünnî siyasi yapı, aynı çıkmaza kendisi de düşerek hilâfet kurumunu dinin bir parçası haline getirmiştir¹⁹ ifadeleri de kanaatimce yerinde bir tespittir. Zira Sünnî akaid kitaplarına bakıldığında imametın Kureyş soyuna hasredilmiş olduğunun nasla sabitliğinin açıkça vurgulandığı görülür. Hasan Onat'ın ifadesiyle "Şiilerin Hz. Peygamber ve imamlar dönemini idealize etmesine karşılık Sünniler de Hz. Peygamber'den sonra ilk dört halifenin yönetimini kutsayan bir tarihsel yaklaşım geliştirmişlerdir."²⁰ Örneğin imamların sıfatları ve imamet için gerekli olanlar hakkında İslâm ulemasının ittifak ettiği şartları on başlık altında toplayan büyük Sünnî âlim İmam Gazâlî, beşinci şart olarak, imametın Kureyş nesebinden olmasını göstermiştir.²¹

Şia içerisinde yetişen ve Şiiliği ciddi şekilde eleştiri süzgecinden geçiren bir âlim olan Ahmet el-Kâtib'e göre "İcma" prensibinin Kur'an ve Sünnet'i aşarak dinin esas kaynağı haline getirilmesi, siyasetin dine müdahalesine ve hilafet karşıtı baskıcı sistemlerin meşruiyet kazanmasına yol açmıştır.²²

Ahmet el-Kâtip'in yukarıda özetlemeye çalıştığımız görüşlerine ne diyebiliriz ki? Yaptığı eleştirilerde son derece haklı olduğunu düşünüyorum. Biz içerisinde yaşadığımız düşünce yapısının temellerini her zaman çok iyi analiz edemiyoruz. Bu yüzden Ehl-i Sünnet olmayan birinin bakışı burada çok önemli olsa gerektir.

2-Teolojik Etkenler

Sünnî toplumda Şiilik algısının oluşumunda siyasi etkenler dışında aslında iki farklı düşünce akımının belirleyici olduğu kanaatindeyim. Bunlardan birincisi, Şii bilginlerle münazara edip Şia kelâmının da oluşumuna katkı yapan Mu'tezilî âlimlerin görüşleridir. Diğer önemli kesim ise, Halife Mutevekkil'den sonra yıldızı parlayan ve ağırlık kısmını Hanbelîlerin oluşturduğu Aşhabü'l-Hadis'tir. Söz konusu iki kesimin Şiilik hakkındaki yaklaşımları güncel şartlara göre değişiklik arz ederek Sünnî Müslümanların düşünce yapısına belirleyici derecede etki etmiş gözükmektedir. **Hatta günümüz Sünnîlerinin Şia hakkındaki kanaatlerinin, birbirine zıt iki grup olan Mu'tezile ile Hanbelîlerin görüşlerinin farkında olunmadan seçmeci bir yöntemle bağdaştırılmaya çalışılmasıyla oluştuğu bile söylenebilir.**

19 Ahmet el-Kâtip, *age*, s. 401.

20 Hasan Onat, "XVIII. Asırda Sünnî-Şii İttifak Arayışları Üzerine" 2023 (İkibinyirmüç), sayı: 47, 15 Mart 2005, ss. 61-62.

21 İmam Gazâlî, *Bâtınlığın İçyüzü*, Çeviren: Avni İlhan, TDV, Ankara 1993, s. 114. Gazâlî'ye göre "İmamet şartlarının neseb şartından başka hiç biri hakkında nas varid olmamıştır. Neseb hakkında ise Şeriat sahibi şöyle buyurmuştur: İmamlar Kureyş'tendir. Bunun dışındakiler ise, imametten maksat ne ise onun gerçekleşmesi için vazgeçilmez derecede ihtiyaç ve zaruretin ortaya çıkardıklarıdır. İmam Gazâlî, *age*, s. 121.

22 Yine Ahmet el-Kâtip'e göre Sünnî siyaset teorisi, hadis kitapları içerisinde hilafetin 30 yıl süreceği yönünde rivayetler olmasına rağmen, adil hükümdarlarla diktatör zalim yöneticileri aynı kefeye koyarak onları da "halife" diye nitelendirmiştir. Ahmet el-Kâtip, *Sünnî Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, s. 403.

İslâm düşüncesinde politik çatışmacı bir ruhla gündemi işgal eden ilk Sünnî grup, Ashabü'l-Hadis'in önemli bir kesimini oluşturan Hanbelilerdir. Şiîliğe karşı en katı muhalefeti yürüten de, İsnâaşeriyye'yi diğer Bâtını gruplar ve İsmailîlerle aynı kefeye koyarak eleştirenler de onlardır.²³ Hanbelîler, Şiîlerle birlikte Bağdad'da çoğunluğu oluşturdıkları için aralarında daima çatışma olmuştur.²⁴ Hatta Hanbelîlerin Bağdad'daki tüm gruplarla çatışma içerisinde yaşadıkları rahatlıkla söylenebilir.²⁵ Bu yüzden sadece Şiîleri değil Sünnî Şafîîleri bile ürkütmüşlerdir. Mescitlerdeki âmâları Eş'arîlerin üzerine saldırtmışlardır. Çarşı ve pazarlara müdahale etmişler, kadınların dışarıda dolaşmalarına engel olmaya çalışmışlardır. Abbasi halifesi er-Razî (934-940), Hanbelîlerin sapkınlıklarından şikâyet ederek, bu tür taşkınlıklarına son vermemeleri durumunda ev ve iş yerlerini yakmak, hatta onları öldürmekle tehdit etmiştir.²⁶ Bazı kelâmî konularda Mu'tezilî mirası devralan Şiîler de, Mu'tezile'nin teşbih konusundaki hassasiyetlerini devam ettirerek Hanbelîlerin literal dinî yorumlarını küfür olarak değerlendirmişlerdir. Tarihte Bağdad'ın Kerh mahallesinde yaşayan Şiîlerle Bâbü'l-Basra bölgesinde yaşayan Hanbelîlerin çatışmalarının benzerleri, günümüzde Bağdad'da Şiîlerle Selefiler arasında yaşanmaktadır.

Hanbelîler dışında Şiîlik algısında etkili diğer belirleyici grup olan Mu'tezile'ye gelince; İslâm düşüncesinde ilk teolojik tartışmalar, İslâm kelâmının oluşmaya başladığı dönemlerde başlar. Farklı düşüncelere mensup Müslüman ya da gayri Müslim din adamları, Abbasi halifesi Harun er-Reşid'in vezirliğini yapan Fars asıllı Bermekî ailesinin ilmi konulardaki merakı sayesinde sarayda bir araya gelerek münazaralar yapmışlardır. Kaynaklarda; yeni oluşmaya başlayan Şiî düşüncenin ilk teologları olarak kabul edilen Hisâm b. el-Hakem (179/795) ve Ali b. Misem (184/200)'in, imamet konusu başta olmak üzere İbâdiyye'den Abdullâh el-İbâdî, Beyân el-Harûrî, Zeydiyye'den Süleymân b. Cerîr, Mu'tezilî Dırâr b. 'Amr, Bîşr b. el-Mu'temir (210/825) Ebu'l-Huzeyl Allaf (227/841), Nazzam (221/835), Sümame b. Eşres (213/828) gibilerin yanında Deysânîlerle de tartıştığı nakledilmektedir.²⁷ Söz konusu ilk nesil kelâmcıların tartışmalarının benzerleri, üçüncü asrın sonlarında İbn Kibbe er-Razî (319/931'den önce) ile Zeydî âlim Ebu Cafer el-Alevî, dört ve beşinci asırlarda Kâdî Abdulcebbar (415/1024) ile Şerîf el-Murtazâ (432/1044), sekizinci asırda Allâme Hillî (726/1325) ile İbn Teymiyye (728/1328), onuncu asırda İbn Hacer el-Heytemî (974/1567) ile et-Tusterî (1019/1610) tarafından karşılıklı olarak yapılmıştır.

Yukarıda bir kısmının adını andığımız âlimlerin Şiîlere yönelik eleştirileri genelde benzer konular üzerinde olmakla birlikte yazarlar arasında önemli üs-

23 Hamid İnyet, Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce, s. 63.

24 Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsım fî ma'rifeti'l-ekâlâm*, Kahire 1991, s. 126.

25 İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, s. 806.

26 İbnü'l-Esir (630/1232), *İslâm Tarihi* (el-Kamil fi't-Tarih), çev. Ahmet Ağrakça ve arkadaşları, İstanbul 1985, c. VIII, ss. 255-256.

27 Bkz. Mes'udî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Hudhalî el-Bağdadi (346/957-958), *Murucu'z-Zehb ve Meadinu'l-Cevher*, thk. M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1408/1988, c. III, s. 380.

lup ve yaklaşım farklılıkları dikkat çeker. Örneğin Kadi Abdulcebbar'ın *el-Muğ-nî'si*, akılcı bir yaklaşımı çok usta bir diyalektikle harmanlayarak yüksek standartta bir eleştiri sunarken, İbn Cevzî'nin *Telbisü'l-İblis'i* ise başta Şiiler olmak üzere muhalif gördüğü Müslüman fırkalara yönelik bir sürü düşük seviyeli ithamlarıyla öne çıkmaktadır. Benzer durum Şii yazarlar arasında da gözlemlenmektedir. Hillî'nin ilmi üslubuyla kaleme aldığı *Minhâcü'l-Kerâme'sine* karşılık, kavgacı bir yaklaşımla ihtilafları ortaya çıkarmaya çalışan Abdülcelil Kazvinî'nin *Kitabu'n-nakz'ı* çok seviyesiz bir görüntü arz etmektedir.²⁸

Burada örnek olarak isimlerini saydığımız tabloda da görüldüğü gibi, ilk beş asırda Şii düşünürlerle en seviyeli tartışmaları yapanların çoğunluğunu Mu'tezili kelimciler oluşturmaktadır. Zaten bu dönem, İslâm düşüncesinin oluşum sürecini temsil eder. Sonraki dönemlerde Mu'tezile de büyük oranda tarihten çekilerek Zeydiliğe dönüşmüştür. Bununla birlikte onların Şia'ya karşı ileri sürdüğü argümanlar Sünnî âlimler tarafından günümüze kadar kullanılmaya devam etmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus daha vardır; o da, **Mu'tezilî âlimlerden görevi devralan Sünnî ulemanın, geleneği devam ettiremeyip, meseleye parçacı yaklaşmasıdır. Çatışma içerisindeki Şii ve Sünnî siyasî idarelerinin etkisiyle muhaliflerinin görüşünü çarpıtma ve yok etme üzerine kurulu bu yaklaşım biçimi, Hanbelî taassubu ve 73 fırka hadisindeki "kurtuluşa eren fırka" anlayışıyla beslenen militan bir yapıya dönüşmüştür. İşte bundan dolayı argümanlarını Mu'tezile'den, ruhunu ise Ashabü'l-Hadis veya Hanbelîlerden alan yeni bir Sünnî ulema tipinin ortaya çıktığını söyleyebiliriz.** Bunlar; Sünnî Abbasî, Memlûklü, Selçuklu, Osmanlı vb. idareleriyle Şii Fâtûmî ve Safevî yönetimlerinin çatışma içerisinde oldukları dönemlerde halkın zihnini manipüle edici görüşler serdederek kendi siyasî yönetimlerine destek sağlamışlardır.

Söz konusu yeni Sünnî ulema tipinin en önemli örneklerinden birisi, Abdülkahir el-Bağdadî (439/1027)'dir. Örneğin O, Bâtıniyye, Beyaniyye, Muğiriyye, Yezidiyye gibi gulat görüşler ileri süren grupları İslâm ümmetinden saymamıştır. Bununla birlikte Mu'tezile, Havâric, Rafıza'nın İmâmiyye kolu, Zeydiyye, Neccâriyye, Cehmiyye, Dirariyye ve Mücessime'yi ise bazı yönleriyle İslâm ümmetinden kabul etmiştir. Ona göre bu gruplara mensup kimseler Müslüman mezarlığına defnedilebilir, Müslümanlarla savaşımlara katıldıkları takdirde ganimet ve fey'den pay alabilir ve mescitlerde namaz kılmalarına müsaade edilir. Ancak bunlar dışındaki hükümlerde İslâm ümmetinden sayılmazlar. Yani bu kimselerin cenaze namazları kılınmaz, arkalarında namaza durulmaz, kestikleri helal olmaz, hatta Sünnî bir erkek veya kadınla evlenmeleri de caiz değildir.²⁹ Ünlü âlim Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehrîstânî (548/1153) de, objektif bir tutum içerisinde olmaya gayret etmesine rağmen 73 takıntısından

28 Krs. Hamid İnyet, Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce, s. 74.

29 Abdülkadir Tahir b. Muhammed el-Bağdadî (429/1038), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991, s. 14.

kurtulamaz ve mezheplerle ilgili şöyle der: "Yetmiş üç fırkadan sadece biri hak-
tır. Zira her akli konuda bir tek doğru bulunduğuna göre, tüm meselelerde hak
ve doğrunun bir fırkayla temsil edilmesi gerekmektedir".³⁰

Burada kendisinden alıntı yaptığımız Abdulkahir el-Bağdadi'nin *el-Fark beyne'l-fırak (Mezhepler Arası Farklar)* isimli eseri, farklı İslâm mezhepleriyle ilgili değerlendirmelerinden dolayı sonraki pek çok Sünnî âlimin referans kaynağı olmuştur. Meselâ Ebu Hamid Gazâlî (505/1111), Batınîlerle (İsmailîler) ilgili şöyle der: "Onların (Batınîlerin) görüşlerinin iki mertebesi vardır; Bunlardan birincisi, onların hatalı, sapık ve bid'atçı sayılmasıdır. Diğer de, tekfirlerini ve kendilerinden uzak durulmayı gerektirenidir".³¹

Bağdadi, Şehristanî ve Gazâlî gibi âlimlerin görüşlerinden de örnekler vererek çok kısa bir şekilde özetlemeye çalıştığımız Sünnîlerin Şiilik algısı, onların birlikte hareket ettiği Selçuklulardan Osmanlı dönemine kadar tüm ulemayı etkilemiştir. Bununla ilgili sayısız örnek gösterilebilir. Meselâ Osmanlı ulemasından Şeyh Osman Efendi, Şiilik propagandası amacıyla yazılan *Hüsniye*'deki Şîî ithamlara cevap vermek amacıyla yazdığı bir eserinde, ileri sürdükleri fikirlerinden dolayı Şîîlerin küfre düştüğünü söylemiş, Şiiliğin temelinin de, ümmeti bölüp parçalamak niyetinde olan Yemen asıllı Yahudi Abdullah İbn Sebe'ye dayandığını iddia etmiştir.³²

Şeyh Osman Efendi vb. görüşlerine binaen burada dikkat edilmesi gereken en önemli hususun, söz konusu âlimlerin mezhep algısı olduğunu söyleyebiliriz. Benzer şekilde Süleyman Paşa'nın, Sünnî olmayanlarla ilgili dile getirdiği "sapık İslâm mezhepleri"³³ ifadesi aslında her şeyi bütün çıplaklığıyla ortaya koymaktadır. Bu anlayış henüz dahi rahatlıkla taraftar bulabilmektedir.

30 Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk.: Ahmed Fevzi Muhammed, Beyrut 1413/1992, c. (I-III), s. 4.

31 İmam Gazâlî, *Bâtınlığın İcyüzü*, Çeviren: Avni İlhan, TDV, Ankara 1993, s. 91.

32 Gazâlî, Batınîlerden küfrüne karar verilenlerin hükümleri hakkında şu ifadeleri kullanır: "Şüphesiz onlar ehl-i zimmet ve ehl-i harpten kâfir çocukları gibi dinden dönenlere uyan kişilerdir, mürtetlere tabidirler, diyenler vardır. Buna göre eğer balığ olursa, ondan İslâm olması istenir. Müslüman olmazsa katledilir. Onun cizye vermesi ve köle olarak yaşatılmasına razı olunmaz. Şöyle diyenler de vardır: Onlar aslen kâfirler gibidirler. Çünkü küfür ortamında doğmuşlardır. Balığ olurlar ve babalarının küfrü üzere devam etmeyi tercih ederlerse cizye vermeleri veya köleleştirilmeleri üzere karar verilebilir. Bir diğer görüşe göre, onların Müslüman olduğuna hükmedilir. Çünkü mürted İslâm'la ilgili oluşundan cezalandırılır. Eğer bu çocuk Müslüman olup olmadığını belirtmeden suskun vaziyette, buluşa ererse onun hakkındaki İslâm hükmü kendisine İslâm arz olununcaya kadar devam eder. Eğer Müslüman olduğunu söylerse onunla; ana-babasının küfrünü benimser ve onu açıklar, tercih ederse o anda mürted oluşu ile hüküm veririz. İşte bu görüş, bizim Batınîlerin çocukları hakkında tercih ettiğimiz görüştür. İmam Gazâlî, *Bâtınlığın İcyüzü*, s. 99.

32 Şeyh Osman Efendi, "Tezkiye-i Ehl-i Beyt", *Hak Yolun Vestikaları*, çev.: Yusuf Süveydi, İhlas Matbaacılık, İstanbul 1984, s. 133.

33 Yine Osmanlı ulemasından olup, Padişah II. Abdülhamit'in Irak'ta ikamet ettirdiği Süleyman Paşa da, bölgede Şiiliğin önlenmesine yönelik önerilerinde, Şeyhülislâm gözetiminde bir ilimler cemiyetinin kurulmasını teklif eder. Ona göre bu heyet, sapık İslâm mezheplerinin inançlarını ayrı bölümler halinde inceledikten sonra, ileri sürülen iddiaları akli ve nakli delillere göre cevaplandırıp yanlışlıklarını düzeltecek bir kitap kaleme alacaktı. Süleyman Paşa'nın Şiiliğe Dair Layihası, Yıldız Esas Evrakı, 14/1188-126/9; Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devletinin İslâm Birliği Siyaseti*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1991, ss. 395-396.

Yakın zamanlara kadar yazılarıyla ülkemizdeki bir kısım dindar kesim üzerinde etkili olanlardan biri olan Hüseyin Hilmi Işık, tercüme ettiği İmam-ı Rabbânî'nin *el-Mektûbât*'ının önsözünde şu ifadeleri kullanmaktadır: "Bugün Müslümanlar üç fırkaya ayrılmışlardır. Birincisi, Eshâb-ı kiramın yolunda olan hakiki Müslümanlardır. Bunlara Ehl-i Sünnet ve Sünni denir. İkincisi Şii, üçüncü fırka ise Vehhabîlerdir. Bu ikisine Fırka-i mel'ûne denir. Çünkü bunların Müslümanlara müşrik dedikleri Kıyâmet ve Âhiret kitabımızda yazılıdır. Müslümanları bu üç fırkaya parçalayan, Yahudilerle İngilizlerdir."³⁴

Yukarıda da görüldüğü gibi Hilmi Işık, İmam Rabbânî'nin bu eserinden yola çıkarak Ehl-i Sünnet Haricî fırkaları İslâm dışı gösteren bir söylem benimsemiştir. Hâlbuki Rabbânî'nin söz konusu kitabına bakıldığında, Ehl-i Sünnet dışı fırkalarla ilgili eleştirel bir yaklaşım sergilenmekle birlikte ne üslup ne de söylem açısından bu tür bir sertlik görülmemektedir. Rabbânî, özellikle Şii'lerle ilgili şu tür ifadeleri kullanır: "Ehl-i Bey'te muhabbetin olmayışı Haricîliktir. Ashab'dan teberri etmek Rafiziliktir."³⁵ "Keşke bileydim; onları bu din büyüklerine sövmeye ve İslâm ulularına taan etmeye götüren nedir? Hâlbuki kâfirlerden ve fasıklardan birine sövmek, bir şahsa taan etmek şeriatıta ibadet, keramet, fazilet ve necata vesile sayılmamaktadır." "Hz. Ali'nin hangi azamet ve celâleti var ki bunun için üç halife birden ona düşman olsunlar; Hz. Ali'de dahi o üç hazrete karşı gizli düşmanlık buluna."³⁶

Geçmişten günümüze çok uzun bir süreç içerisinde seçerek verdiğimiz bu örneklerden yola çıkarak ifade ettiklerimizden bir şey daha anlaşılmaktadır. O da; İslâm düşüncesinde mezhep taassup ve çatışmalarını tetikleyen sadece siyasî rekabet değil, taklitçilik ve taklit dönemleridir. Karşımızda İslâm'ın ilk asırlarındaki özgün fikirlere veya 19. asırdaki Namık Kemal ve Cemaleddin Afganî vb. modernist Müslümanların yenilikçi gayretlerine kulak tıkamış, İmam Rabbânî gibi Sünnî mutasavvıfların mülayim tavırlarından bile nasiplenmemiş modern bir kesim durmaktadır. Müslümanlar açısından ciddi sıkıntılar içeren söz konusu oluşumların belki de daha fazla üzerinde durulması gereken yönü, bunların yayınlarında son zamanlarda ciddi bir artış gözlemleniyor olmasıdır. Örneğin bugünlerde benzerlerini sıkça görmeye başladığımız kitaplardan birinde Osman b. Muhammed el-Hamed el-Hamîs şöyle demektedir: "Biliyor musunuz kardeşlerim, insanın, Kur'an'ın tahrif edilmiş olduğunu kabul etmeden Şii olması mümkün değildir".³⁷ el-Hamîs'e

34 *Mektûbât Tercemesi*, çev. H. Hilmi Işık, Hakikat Kitabevi, İstanbul 2011, c. I, s. 5.

35 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akçipek, İstanbul 1998, s. 63.

36 İmam-ı Rabbânî, *age*, s. 201.

İmam Rabbânî, diğer gruplara karşı Ehl-i Sünnet'i ise şöyle tanımlamaktadır: "Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'in daha faziletli oldukları inancı, Hz. Osman ile Hz. Ali'nin sevgisi birleştirilirse bu, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın hususiyetlerinden olur." Ona göre; "Şeyhainin büyüklüğü o kadar çoktur ki onlar peygamberler sırasındadırlar. Peygamberlik makamı dışında tüm faziletlere sahiptirler. Nitekim Peygamberimiz: (benden sonra peygamber gelseydi Ömer peygamber olurdu) buyurmuştur." *Mektûbât Tercemesi*, çev. H. Hilmi Işık, Hakikat Kitabevi, İstanbul 2011, c. I, s. 311.

37 Osman b. Muhammed el-Hamed el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya*, çev. A. İhsan Dündar, Guraba yayınları, s. 22.

göre ilk Şii âlimlerden Ebu Ali et-Tabersî, Ebû Cafer et-Tûsî, Şerif el-Murtazâ ve Şeyh Sadûk, Kur'an'ın tahrif olmadığını söyleyeler de klâsik Şii kitaplarda Kur'an'ın tahrifine yönelik pek çok rivayet yer almakta, ancak tahrifin olmadığına dair açık ve net bir rivayet bulunmamaktadır.³⁸

Kendisinden burada alıntı yaptığımız Osman b. Muhammed el-Hamed el-Hamîs'in Şia'ya yönelik sertlik içeren bu söylemi, tüm İslâm dünyasında olduğu gibi Türkiye'de de sayıları gittikçe artan diğer bazı yayınlar tarafından paylaşılmaktadır. Mesela Sefer b. Abdurrahman el-Havali'nin, üstelik Muhammed Kutub'un denetiminde bir doktora tezi olarak hazırladığı *Mürchie İnancı ve İslâm Ümmeti Üzerindeki Kötü Tesirleri* isimli çalışmasında, sadece Şia'yı değil, tüm itikadi farklılıkları tekfir etmektedir. O, çalışmasının henüz takdim kısmında; Cehmiyye, Hariciyye, Mürchie, Rafizî, Mu'tezile vb. grupların görüşlerinin İslâm'ın bozulmasında çok büyük etkisi olduğunu ifade etmekte, önsöz kısmında ise şöyle demektedir: "Bazılarının heva ve arzuları süs köpeklerinin sahibelerine eşlik ettiği gibi kendilerine eşlik etti. Haricîlerin dinden ayrılmasını fırsat bilen Şia, derhal azgınlık etti, Mürchie günahkâr oldu ve Kaderiyye dinden çıktı. İşte sapık fırkaların anası bu dört fırkadır."³⁹

Yine başka bir örnek olarak görüşlerine yer verdiğimiz Ebu Basir et-Tartusî de, kısa süre önce Türkçe'ye tercüme edilen kitabında; Kuleynî'nin *Usûlül-Kâfî'si* ve Nûrî et-Tabersî'nin *Faslül-Hitâb fî İsbâti Tahrîf-i Kitabi Rabî'l-Erbâb*'ında nakledilen Kur'an'ın tahrifiyle ilgili rivayetlerden yola çıkarak Şia'yı tekfir etmektedir.⁴⁰ Diğer taraftan da; mehdî, talak, namazların vakti, kılık kıyafet, kadının iddet beklemesi, Cebraîl gibi meselelerden yola çıkarak Yahudilerle Rafizîlerin aynı karakterde olduklarını ispata çalışmaktadır.⁴¹ Yazar, kitabının bir yerinde şöyle der: "Eğer inandığımız değerler bizlere Şia'nın şirke düşmüş bir taife olduğunu gösteriyorsa zor da olsa bunu kabul etmeli ve hakka tabi olduğumuzu ortaya koymalıyız."⁴²

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı gibi çatışmaları körükleyici söylemler günümüzde tekrar revaç bulmaya başlamıştır. Bunun elbette bir kısmına burada değindiğimiz değişik sebepleri vardır. Bununla birlikte Müslümanlar arasında 19. asrın ikinci yarısından itibaren çoğalmaya başlayan modernist eğilimlerin, bir taraftan söz konusu mutaassıp mezhepçi kesimin oluşumuna yol açarken diğer taraftan ise Şiiilerle Sünnîler arasındaki duvarların yıkılmasına yarayacak bazı oluşumlara da neden olduğu rahatlıkla

38 Osman b. Muhammed el-Hamed el-Hamîs, *age*, ss. 25-26.

39 Sefer b. Abdurrahman el-Havali, *Mürchie İnancı ve İslâm Ümmeti Üzerindeki Kötü Tesirleri*, çev. Ebu Abdurrahman Azadi, İstikamet Yayınları, İstanbul 2012, ss. 3,7.

40 Ebu Basir et-Tartusî, *Şirk ve Riddet Tâlfesi Şia*, çev. Orhan Panaltı, Şehade Yayınları, Konya 2011, s. 16.

41 Ebu Basir et-Tartusî, *age*, ss. 115-116.

42 Ebu Basir et-Tartusî, *age*, s. 19.

Hâlbuki özellikle Usûlî Şii âlimleri, kendi hadis kitaplarında yer alan söz konusu rivayetleri zayıf bulup, onlara itibar edilmemesi gerektiğini ifade ederler.

fark edilmektedir. Geline bu durum, asırlarca süren düşmanlıkların izale edilmesine yönelik umutları yeşertmektedir. Dinî bağlılığın yerine ulus-devlet anlayışının ortaya çıkması, çatışmaların etnik kimliklere doğru kaymasına yol açmakla birlikte din eksenli mezhepsel tartışmaların hafiflemesine yönelik tersi bir etkide bulunmuştur. Ayrıca geçen zaman içerisinde Namık Kemal, Cemaleddin Afgani (ö. 1897) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi ilk modernistlerin Sünnî-Şii birlikteliğiyle ilgili yaptıkları ısrarlı çağrılar ve günümüzde onlara benzer söylemlerin dillendirilmesinin de bu sürece büyük katkı sağladığı söylenebilir.⁴³

Afgani, Abduh, Namık Kemal, Şinası vb. modernist diye tabir edilen âlimlerin gayretlerinin ardından Şia'ya yönelik çok önemli bir fetva, Dâru't-Takrîb müessesesinin oluşumu çerçevesinde Ezher Üniversitesi rektörü Mahmut Şeltût tarafından verilmiştir. Mahmut Şeltût, kurumun dergisinde yer alan fetvasında, İmâmiyye ya da İsnaaşeriyye mezhebinin hükümlerine göre amel etmenin caiz olduğunu, mezhepsel taassuptan kaçınılması gerektiğini ifade etmiştir. Onun Şii fıkhnın öğretilmesine yönelik Şubat 1959 yılında böyle bir fetva vermesi, Şii-Sünnî diyaloguna yönelik önemli bir adımdır.⁴⁴

Yukarıda, mezheplerin oluşmaya başladığı İslâm'ın ikinci asrından başlayarak günümüze kadar devam eden süreç içerisinde cereyan eden Şii-Sünnî ilişkilerinin kısa bir değerlendirmesini yapmaya çalıştık. Söz konusu iki kesim başta olmak üzere Müslüman mezhepler arasında yaşanan gerilimlerinin nedenlerini araştırırken karşımıza çıkan en önemli etkenin, fikrî tartışmaların bir kenara bırakılıp taklide yönelmesi olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Zira mezhepler arası ilişkilerin en problemsiz olduğu zamanların, hararetli kelâmî tartışmaların yapıldığı Mu'tezile çağı ile yine benzer sürecin yaşandığı ve modernist diye tabir edilen 19. asır Müslüman aydının etkili olduğu dönemler olması hiç de tesadüf değildir. Buna mukabil söz konusu dönemlere damgasının vuran Müslüman mütefekkirlerin görüşlerinden etkilenmekle birlikte onlara karşı bir tepki olarak ortaya çıkan Selefî yaklaşımların ise meseleleri fikrî ortamdan koparıp sokaklara taşıyarak çatışma ortamlarını bizzat kaynaklık ettiklerini müşahade etmekteyiz. Söz konusu kesimin zihinsel arka planının, seçmeci bir yöntemle oluşturulan Hambeli-Mu'tezili karışımı bir yapı tarafından inşa edilmesi ise ayrıca üzerinde durulmaya de-

43 Krş. Hamid İneyet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, ss. 80-81. Cemaleddin Afgani'ye göre, Cafer es-Sadık'ın taklit edilmesi, Ehl-i Beyt'i sevmeye aşırı gitmek ve hilâfette Hz. Ali'yi önelemek gibi konular, kişinin İslâm'dan çıkmasına sebep değildir. O, aslında bu tür konuların büyütülmesinin ancak düşmanların işine yarayacağı, yaşadıkları dönemde Ali'nin tarafının tutulmasının yararlı olduğu farz edilse bile bugün bunların Müslümanlara herhangi bir faydasının olmadığı kanaatinde. Şii'ler gibi Sünnîlerin de Hz. Ali'yi önelemelerinin bugünkü İranlılar ve Şii'lerin durumlarını düzeltmelerine bir katkı sağlama-yacağını düşünmektedir. Tersî durum için de, yani Şii'lerin Sünnîlerin tezlerini kabul etmesi halinde de aynı şeyler söz konusudur. Muhammed Paşa el-Mahzûmî, *Hatırâtü Cemaleddin el-Efgani el-Hüseynî*, Beyrut 1980, ss. 168-170.

44 Hamid İneyet, *age*, ss. 92-93.

ğer bir konu olsa gerektir. Yukarıda da ifade ettiğim gibi **"argümanlarını Mu'tezile'den, ruhunu ise Hanbelîlerden alan, 19. ve 20. asrın ideolojik çatışmacı zihniyetinin etkisinde kalan ve 21. asırdaki İslâmofobinin tahriklerinden palazlanan bu kesim, Ortadoğu'daki mezhep çatışmalarının asıl kaynağını oluşturmaktadır."**

3-Kültürel Etkenler

Sünnîler arasında oluşan Şiilik algısıyla ilgili ana etmenleri bu şekilde izah ettikten sonra kültürel boyutuyla öne çıkan bazı hususlara da değinmenin yararlı olacağını düşünüyorum.

Siyasî ve teolojik temeller üzerine oturan birtakım kültürel alışkanlıkların Şiilik veya Şii-Sünnî ilişkileri açısından semboller haline dönüşerek kitleleri etkilediği bilinmektedir. Kimlik mücadeleleri büyük oranda semboller üzerinden yürütüldüğü için karşılıklı ilişkiler de ister istemez bu mecrada tartışılır olmuştur. Bunların başında Aşûre ziyaretleri, ezanda "es-Salatu hayrun mine'n-nevm" (namaz uykudan daha hayırlıdır) cümlesinin ilave edilmesi, Hz. Ömer'in ölüm yıldönümünün kutlanması vb. meseleler gelmektedir. Örneğin Şiilerin önemli müctehidlerinden merci Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah'a göre Aşûre ziyaretleri, Ehl-i Beyt düşmanlarının açıkça lanetlendiği ve iki kesim arasındaki fitneyi artırıcı en önemli saiklerin başında gelmektedir.⁴⁵

Şii-Sünnî ilişkilerinde sürekli gündeme gelen meselelerden biri de, ezanda "eşhedü enne Aliyyen veliyyullah" ve "Hayye ale'l-hayri'l-amel" ibareleridir. Büveyhîler döneminde alenen ezana eklendiği düşünülen bu ifadeler, sonradan sürekli gündemi işgal etmeye devam etmiştir. Hatta söz konusu ibarenin sembolik bir ifade olarak gece vakti gizlice Şiiler tarafından duvarlara yazıldığı, Sünnîlerin de bunları sildiği ve hatta zaman zaman olayların ölümle sonuçlanan çatışmalara dönüştüğü tarih kitapları tarafından bize aktarılmaktadır. Buna karşılık Sünnîler de ezanda "es-Salatu hayrun mine'n-nevm" ibaresini sloganlaştırıp benzer uygulamalara teşebbüs etmişlerdir.⁴⁶

45 Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah, Aşûre ziyaretlerinin, ravilerin zayıflığı nedeniyle dini açıdan sıhatli bir dayanağa sahip olmadığını ifade etmiştir. Muhammed Hüseyin Fadlullah'ın Fetva Bürosu, 26 Cemaziyelevvel 1425; Ahmed el-Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık, Sünnîlik-Şiilik, İslâm Birliği*, çev. Muharrem Tan, İstanbul 2009, s. 290.

46 Muhammed Şerafüddin'in naklettiğine göre Sünnîlerin Şiilerin Muharrem'de yas tutmalarına engel olmaya çalışmalarından dolayı meydana gelen kavga, Türklerin Dicle'yi geçip Kerh yakasına çadırlarını kurmalarıyla biraz yatışmıştır. Fakat sürekli bir savaş içerisinde bulunduklarını dikkate alan Şiiler, Kerh etrafına bir kale yapmaya kalkışmışlardır. Bunları gören Sünnîler de meskûn oldukları karşı bölgedeki Suku'l-Kallalın'e sur çekerek onlara nazire yapmışlardır. Her iki taraf bu şekilde yeni bir mücadeleye girişmiş olduklarından çarşılar kapatılmış ve asayiş tamamen bozulmuştu. Halife el-Kaim Biemrillah, bu duruma bir son vermek için Ebu Muhammed en-Nesevî'ye başvurmuş, onun almış olduğu tedbir sayesinde mücadele ortadan kalkarak görünüşte bir uzlaşmıştı. Sünnîler ezanda "Hayye ale'l-hayri'l-amel" (Haydi en hayırlı amele) demeyi kabul etmişler ve Şiiler de buna karşılık Kerh'de "es-Salatu hayrun mine'n-nevm" (namaz uykudan daha hayırlıdır) cümlesini ezanlarına eklemişlerdi. Samimi olmayan bu barış anlaşması hemen ertesi sene bozulmuş ve pek kötü hadiselerin ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Ehl-i Beyt ve diğer büyüklerin kabirleri yıkılarak

Söz konusu sloganik ifadeler ve bunları ele alan Şiirler, gerek Büveyhiler dönemi Şii-Sünnî ilişkilerinde, gerek Selçuklular döneminde, gerekse Osmanlı-İran ilişkilerinde kitleleri yönlendirmede etkili araçlar haline gelmişlerdir. Büveyhiler döneminden itibaren Şii imamların faziletlerini ele alan bu tür Şiirlerin çarşı ve pazarlarda menâkıbhanlar tarafından vecd halinde sürekli terennüm edilmesine karşılık Sünnîler de Hz. Ebubekir ve Ömer gibi sahabenin büyüklüklerinin ön plana çıkartıldığı fezâilhanlık müessesesini oluşturmuşlardır.⁴⁷ Daha sonra Şii İran idareleri de, Sünnî Osmanlı hükûmetiyle ilişkilerinde iyi niyet göstergesi olarak Ashaba taan edilmesini yasaklayıcı kararlar alma gereği duymuşlardır. Mesela bunlardan birinde; İran hükûmeti, II. Abdülhamid'in bazı isteklerine müspet karşılığın bir nişanesi olarak, iki kesim arasında nefret uyandırdığı gerekçesiyle 9 Rebiülevvel gününde kutladıkları Hz. Ömer'in ölüm yıldönümünün bayram olarak kutlanmasını yasaklamıştır.⁴⁸

Şii-Sünnî ilişkileri veya Sünnîlerin Şiilik algısı ile ilgili kültürel veya diğer etmenler elbette burada ifade etmeye çalıştıklarımla sınırlı değildir. Ben sadece öne çıkan etkenlere dikkat çekme gayreti içerisinde oldum. Siyasî, teolojik ve kültürel olarak üç başlık altında ele aldığım bu konunun ileride daha geniş çaplı araştırmalarla detaylandırılıp, farklı bulgu ve kanaatlerin ortaya konacağı kanaatindeyim.

Kaynakça

- Aydın, Osman, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hitit Kitap, Ankara 2008.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Yıldız Hususi Maruzat, no: 161/7.
- Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1951, IV.
- Canfield, Robert L., "Giriş: Türk-İran Geleneği", *Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Eserleri*, editör: Robert L. Canfield, çev. Ömer Avcı, Kaknûs Yayınları, İstanbul 2005.
- Hakyemez, Cemil, *Şii-Sünnî İttifak Arayışları*, Çorum 2009.
- Hülagü, Metin, *(İngiliz Gizli Belgelerine Göre Milli Mücadelede İslâmcılık ve Turancılık) İslâm Birliği ve Mustafa Kemal*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008.
- el-Bağdadî, Abdülkadir Tahir b. Muhammed, (429/1038), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991.
- el-Hamevi, Yakût, *Mu'cemu'l-Buldân*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts., c. I.
- el-Hamîs, Osman b. Muhammed el-Hamed, *Ehl-i Sünnet'ten Şîa'ya*, Türkçesi: A. İhsan Dündar, Guraba yayınları.
- el-Havali, Sefer b. Abdurrahman, *Mürcie İnancı ve İslâm Ümmeti Üzerindeki Kötü Tesirleri*, çev. Ebu Abdurrahman Azadi, İstikamet Yayınları, İstanbul 2012.

tahrip edilmiş ve birçok kimse öldürülmüştü. Hanefîlerin müderrisi Ebu Sa'id es-Serahsî de öldürülenler arasındaydı. Muhammed Şerafuddin, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", Sadeleştirme: Yrd. Doç. Dr. Ali Duman, *Hükmet Yurdu*, İmam Matürîdî ve Matürîdilik Özel Sayısı, Yıl: 2, S.4 (Temmuz-Aralık 2009), ss. 179 - 194.

47 Ebu Reşid Nasiruddin Abdülcélîl el-Kazvinî, *Kitabü'n-nakz*, nşr.: Celaleddin Hüsey Urmevî, Tahran 1331, s. 65; İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", s. 76.

48 Osmanlı'nın İran sefiri tarafından 17 Rebiülevvel 1296/11 Mart 1879'da bildirilmiştir. Bkz. *Başbakanlık Osmanlı Arşivleri*, Yıldız Hususi Maruzat, no: 161/7.

- el-Hüseynî, Sadreddin Ebu'l-Hasan Ali, (590/1194), *Ahbârü'd-Devleti's-Selçûkiyye*, çeviren: Necati Lûgal, Akara 1943.
- el-Kâtib, Ahmed, *Nedenleri Tarihde Kalmış Siyasî Ayrılık, Sünnilik-Şîlik, İslâm Birliği*, Türkçesi. Muharrem Tan, İstanbul 2009.
- Sünnî Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Demokratik Hılafet'e Doğru*, çev.: Muhammed Coşkun, İstanbul 2010.
- el-Kazvinî, Ebu Reşid Nasiruddin Abdülcelil, *Kitabü'n-nakz*, nşr.: Celaledin Hüsey Urmevi, Tahran 1331.
- el-Kerekî, Ali b. Hilâl, *Nefehâtü'l-Lâhût fî La'ni'l-Cibtve't-Tâğût*, vr. 57/a.
- el-Mahzûmî, Muhammed Paşa, *Hatrâtü'Cemaleddin el-Efgani el-Hüseynî*, Beyrut 1980.
- el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsım fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, Kahire 1991.
- et-Tartusî, Ebu Basir, *Şirk ve Riddet Taifesi Şia*, çev. Orhan Panaltı, Şehade Yayınları, Konya 2011.
- Eraslan, Cezmi, II. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devletinin İslâm Birliği Siyaseti, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1991.eş-Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk.:Ahmed Fevzi Muhammed, Beyrut 1413/1992, c. (I-III).
- İbn Battûta, *Seyahatnâme-i İbn Battûta (Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâtibi'l-Esfâr)*, çev: M. Şerif, İstanbul 1333-35, c. I.
- İbn Bibî, Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferî er-Rugadî, *el-Evamirü'l-Ala'ıyye fî'l-Umûri'l-Ala'ıyye*, (I-II), haz.: Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, c. I.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (597/1200), *el-Muntazam fî tarihi'l-mulûkve'l-umem*, thk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut 1415, c. IX.
- İbnü'l-Esir (630/1232), *İslâm Tarihi (el-Kamil fi't-Tarih)*, çev. Ahmet Ağrakça ve arkadaşları, İstanbul 1985, c. VIII.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.
- İmam Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü*, Çeviren: Avni İlhan, TDV, Ankara 1993.
- İmam-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul 1998.
- İnayet, Hamid, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, çev.: Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995.
- Karadağ, Cağfer, "Selçukluların Din Politikası", İstem, yıl: 1, sayı: 2, 2003.
- İmam Rabbani, *MektûbâtTercemesi*, çev. H. Hilmi Işık, Hakikat Kitabevi, İstanbul 2011, c. I.
- Mes'udî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Hudhali el-Bağdadi (346/957-958), *Murucu'zZehab ve Meadinu'l-Cevher*, thk. M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1408/1988, c. III.
- Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, Dergâh Yayınları, çev. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul 1981.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *(Türkiye Sosyal Tarihinde) İslâmın Macerası*, İstanbul 2010.
- Onat, Hasan, "XVIII. Asırda Sünnî-Şii İttifak Arayışları Üzerine" 2023 (İki bin yirmi üç), sayı: 47, 15 Mart 2005.
- Ortaylı, İlber, *Gelenekten Geleceğe*, Alkım Yayınevi, İstanbul 2007.
- Paşazâde, Kemal, *Risale Fî Beyân-ı Fırak-ı Dâlle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 3711, varak 114b.
- Sarugörez, Müftü Hamza, *Kızılbaşların Katline Dair Fetva*, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, no: 6401, vr. 60a.
- Süleyman Paşa'nın Şîliğe Dair Layihası, Yıldız Esas Evrakı, 14/1188-126/9
- Şerafüddin, Muhammed, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", Sadeleştirme: Yrd. Doç. Dr. Ali Duman, *Hikmet Yurdu*, İmam Matüridi ve Matüridilik Özel Sayısı, Yıl: 2, S.4 (Temmuz-Aralık 2009).
- Şeyh Osman Efendi, "Tezkiye-i Ehl-i Beyt", *Hak Yolun Vesikaları*, çev.: Yusuf Süveydi, İhlas Matbaacılık, İstanbul 1984.

Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA GÜNÜMÜZ SELEFİLİĞİ

Ahmet YÖNEM*

Giriş

Ortadoğu'nun içinden geçtiği süreç kuşkusuz zihinsel arka planda değişik fikirlerin canlanmasına neden olmakta ve cereyan eden olaylar, Arap Baharı dediğimiz hadisenin başlangıcından iki yıl geçmesine rağmen sanki her şeyde başa dönmüşçesine canlılığını korumaktadır. Bu tartışmaların merkezine ise, Şii-Sünni ilişkileri bağlamında yükselen günümüz Selefiliği yer almaktadır. Modern Ortadoğu siyasetinde var olan bu karmaşa, esas itibarıyla 2001 Eylül saldırılarında ön plana çıkmıştır. Ardından 2003 Irak, 2009 Lübnan, 2011 Arap Baharı'nda Tunus başta olmak üzere çatışma bölgelerinin tamamında Selefî anlayış ve faaliyetlerinden söz etmek mümkündür.

İtikâdî anlamdaki ayrışmanın ilk kıvılcımlarının kendini gösterdiği o günden bugüne, önceleri bizzat kendi egemenlik alanları içinde, ardından İslâm coğrafyasının da büyümesiyle Selçuklu-Fâtımî ve Osmanlı-Safevî ilişkilerinde görüldüğü üzere pek çok savaş yaşanmıştır. Günümüz şartlarında canlılığını sürdüren bu olgu, son olarak karşımıza her iki taraf için çerçevesini algılamada güçlük çektiğimiz Şii-Sünni ilişkilerini, özellikle de Selefîlik adı altında hareket eden grupların açıklamaları sonrası "acaba Sünnîlik nedir?" tartışmalarını başlatacak bir zihinsel kargaşayı da beraberinde getirmektedir.

Bu tartışmalarda, olayların siyasî boyutu göz ardı edilerek hep meselelerin itikadî ve amelî açıdan ne anlama geldiği ve bunun Müslüman zihninde yapacağı çağrışımlarla meşgul olunmuştur. Bu fikir ayrılıklarının yaşandığı tarihî süreç içerisinde Şii-Sünni birlikteliği ile ilgili olarak Mısır merkezli takrip¹ ya da Suudi merkezli birtakım faaliyetlerin olduğunu hatırlatmak gerekmektedir. I. Dünya Savaşı ve sonrasında Hint alt kıtasındaki Hilafet Hareketi dikkati çekmektedir. Toplantılar, Şii-Sünni delegelerin ortak katılımları ile yapılmıştır. Ezher şeyhi Mahmut Şeltut, On iki imam Şiiliğini beşinci fıkıh ekolü olarak ilan etmiş hatta Mısır'da İhvan-ı Müslimîn, Navvab Safavî'nin lideri olduğu grupla işbirliğine gitmiştir.

Yakın tarihimizde Şii Sünnî ilişkilerini etkileyen iki önemli olay olan 1979 İran İslâm Devrimi ile 2003 yılı ABD'nin Irak işgali, bölgedeki Şii kimliğinin

* Yrd. Doç. Dr. 18 Mart Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Ana-bilim Dalı. yonemahmet@hotmail.com

1 Bkz. İlyas Üzüm, "Şii-Sünnî Yakınlaşması, Dâru't-Takrîb Tecrübesi", İslâmî Araştırmalar Dergisi, sayı 2, 1998, s. 171-185.

ön plana çıkmasına ve Şiilerin siyasi anlamda güç kazanmasına neden olurken Sünnilik adına Selefi düşüncenin rakip olarak algılanması önyargısına da zemin hazırlamıştır.

Günümüz Selefiligi konusuna gelmeden önce vakıayı net olarak ortaya koymakta yarar vardır. Ortadoğu'daki Müslüman varlığı açısından; %9 ile %13 arasında değişen oranda nüfusa sahip Şiilerin İran, Irak, Bahreyn ve Azerbaycan'da çoğunlukta olduğundan ve Afganistan, Pakistan, Lübnan, Suudi Arabistan, Suriye ve Yemen'de önemli sayıda Şii varlığından söz etmek mümkündür. İran'dan sonra en kalabalık Şii nüfus Pakistan'da yaşamaktadır. Tüm ülkelerde ayrı mekânlarda ibadet eden Şii ve Sünniler, Azerbaycan'da kısmen birlikte ibadet etmektedirler. Bu coğrafyalarda Şii dendiği zaman tek bir anlayış kastedilmez. Bu nedenle Şia'nın, alt kolları ile her bir ülkede farklı şekilde temsil edildiğini hatırlatmakta yarar vardır.

Selefi Müslümanlar ise Suudi Arabistan ve Katar'da çoğunluktadır. Suudi Arabistan'ın Necd bölgesi, Vehhabi hareketinin ana vatanıdır. Başta Yemen ve Mısır olmak üzere çoğu Arap ülkesinde Selefilik son yüzyılda diğer Sünni mezheplerin aleyhine işleyen bir tarzda etkinlik kazanmıştır.²

Günümüz Şii-Sünni ilişkilerini tam ortaya koyabilmek için Selefilğin tarihsel oluşumundan kısaca bahsetmek gerekecektir. Selef kelimesi; yaşça ve fazilet bakımından önce yaşamış kimseler anlamına gelmektedir. Sin, lam ve fe harfleri, önceden gelip, yaşamış olan kimseleri ifade etmek için kullanılır.³ İbn Esir'e göre bir kişinin selefi, kendisinden önce yaşayıp, ölen ataları ve akrabalarıdır. Bu sebeple Tabiîn dönemi, es-Selefu's-Salih olarak isimlendirilmiştir.⁴ Nitekim Hz. Peygamber'in kızı Fatıma'ya "Ben senin için ne güzel bir selefim"⁵ sözü de bu anlamı desteklemektedir.

Terim olarak selef kelimesi, belli bir zaman diliminde yaşayan insanlar için kullanılmıştır. Bu kimseler; Hz. Peygamber'in ashabi, Tabiîn ve Tebe-i Tabiîndir. Çünkü Hz. Peygamber: "İnsanların en hayırlısı, benim çağında yaşayanlardır, sonra onlardan sonra gelenler, sonra bunların peşinden gelenlerdir" buyurmuştur.⁶

2 Mehmet Ali Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", İSAV Selefilik Sempozyumu, 8-10 Kasım 2013 İstanbul. (Yayınlanmadı).

3 İbn Faris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga, Haşiyet*: İbrahim Şemseddin, Beyrut, 1999, 3/95.

4 İbnul-Esir, Ebuis-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî en-Nihâye fî Garibül-Hadisî veil-Eser, Thk: Prof. Tahir Ahmed el-Zavi., Prof. Mahmud Muhammed et-Tanaci, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Tarihsiz. 35., 2/390.

5 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed ibni İsmâil ibni İbrâhîm el-Cu'fî (ö. 256/870), El-Câmi'u's-Sahih el-Müsned min Hadisi Resûlullâh sallallahu aleyhi ve sellem ve Sünenihî ve Eyyâmihî, İstanbul 1992, Çağrı yayınları, Hadis No: 8562. Müslim, Ebu Hüseyin Müslim bin Haccac ibni Müslim ibni Kurşan el-Kuşeyri en-Niysaburi, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul, 1992, Çağrı yayınları, Hadis No: 6314.

6 Buhari, Hadis No: 3651, Müslim, Hadis No: 6472.

Selefiyye/Selefilik ise, kendilerini selefe nispet eden kimseler için kullanılmaktadır. İbn Teymiye, Selefilğe intisap etmekle ilgili olarak: "Selefin mezhebinin izhar eden, ona intisab edip, onu referans alan kimsenin eleştirilecek bir tarafı yoktur. Aksine, -ittifakla- gerekli olan, bunun o kimseden kabul görmesidir. Çünkü selefin mezhebi asla hak dışında bir şey olamaz" diyerek⁷ selefe tabi olmanın önemine vurguda bulunmuştur. Yani İbn Teymiyye'ye göre Selefilik, selefe tabi olma anlamına gelmektedir.

Günümüzde kendilerini Selefilğe nispet edenler de, Selefilği, İslâm dinini sahabe dönemindeki gibi saf ve arı bir şekilde, bidatlerden, eski medeniyetlerin kalıntılarından ve sonradan ortaya çıkan fırkaların görüşlerinden uzak yaşamak diye tarif ederler.⁸ Nitekim Muhammed b. Salih el-Useymin, günümüzde Selefilğin imkânından bahsederken, buna "akide selefilği" demiştir. O, "Zamansal olarak selefilikten söz etmek mümkün değildir. Çünkü selef bizden önce yaşamış insanlardır. Bu selefilik, akidevi ve amelî konularda bir selefiliktir. Ayrıca Selefiler, "kendilerinden sonra gelecek kimselerin de selefidirler"⁹ diyerek Selefilği, akidevi ve amelî bağlamda değerlendirmiştir. Suudi Arabistan Devleti'nin resmî din kurumlarından biri olan fetvâ komisyonu ve büyük âlimler kurulunda bulunan Salih el-Fevzan'a göre Selefilik; ümmetin selefi olan, sahabe, sahih itikat, sadık iman, sağlam yöntem üzere olan tabiin ve muteber âlimlerin görüşü üzere yaşamak ve İslâm dinine akide, fıkıh, edep ve ahlak yönünden tam olarak bağlanmaktır. Yani bid'atçıların, doğru yoldan sapanların yolu üzere olmamaktır. Selef mezhebine davet edenlerin öncülçeri, dört mezhebin imamları, Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve öğrencileri, Şeyh Muhammed b. Abdulvehhab ve onun öğrencileridir. Bu kimselerden başka her zaman diliminde yaşayan müceddit ve ıslahçılar da gelmiş ve Allah'ın dinini beyan etmişlerdir. Selefi mezhebi, Ehl-i sünnet ve'l-Cemaat olarak da isimlendirilebilir. Diğer hak yoldan sapan mezheplerle aralarında pek çok fark vardır.¹⁰

Selefi kavramının kullanılmasına yönelik eleştirilerin olduğunu şu ifadelerde bulmak mümkündür. Kendilerini Selefilğe nispet eden bazı kimselere göre sahabe döneminde, yani mezhep ve fırkaların ortaya çıkıp, yayılmadığı bir dönemde yaşanıyor olunsaydı sadece Müslüman ismini kullanmak yeterli olurdu. Ancak daha sonra birçok mezhep ortaya çıkıp, yayılmış ve her biri kendisini İslâm dinine nispet etmiştir. Bundan ötürü, Fırka-i Naciye'nin

7 İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, 728/1328, *el-Havi fi tahrici ehâdisi mecmu'el-fetava*, thr. Mecdi b. Mansur Şevri, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995/1415 c. 4 s. 149.

8 Selim b İyd el-Hilali, *Lima İhtartu Menhece's-Selefi*, Cidde, Dâru İbni'l-Cevzi, 1422 s. 34.

9 Ali b. Muhammed Ebû'l İz Dimaşki, *Şerhul-Akidetu'l-Tahaviyye*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, Beyrut 1987, s. 77.

10 Adil b. Ali Şiddi., *es-Selefiyye ve'l-Cemaaatu'l-İslâmiyye*, Rabba İslâmi Davet Bürosu, S. Arabistan, Trz. s. 8; el-Harisi, Cemal b. Ferihan, *el-Ecvibetu'l-Müfiyye an Es'ileti'l-Menahiji'l-Cedide*, Rabba İslâmi Davet Bürosu, S. Arabistan 2009 s. 36.

diğer helak olmuş mezheplerden ayırt edilmesi adına bu isme ihtiyaç duyulmuştur. Selefe intisap etmek, Yüce Allah'ın genel olarak topluca hata etmekten koruduğu kimselere/döneme intisap etmek anlamına gelir. Onların icma ettiği konularda muhalefet etmek kesinlikle caiz değildir. Bu sebeple onlara intisap etmek pek kıymetli dinî bir isimdir.¹¹

İslâm'ın ilk dönemlerine dönme özlemi ile anılan Ehl-i Hadis geleneği içinde kendisine yer bulan Selefilik'in siyasi olarak tarih sahnesine çıkışı, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerine rastlar. Müslümanlar arasında oluşan siyasi istikrarsızlıklar ve sorunların giderek artması, Selefi hareketlerin yaygınlaşmasına sebep olmuştur.¹² Suud yönetiminin gücüne paralel olarak gelişen ve son dönem dünyadaki gelişmelerden de etkilenen Selefi hareket, düşünce ve siyaset alanında bir güç olmaya başlamıştır. Bununla birlikte kendi içinde de farklılıklar arz etmeye başlayan bu anlayış, her coğrafyada değişik şekillerde karşımıza çıkmaktadır.

Selefi Anlayışa Göre Şia

Bu başlığın altında; günümüz Selefilik'inin çizgileri net olarak çizilemediği için tarihsel Selefilik ile modern dönem Selefilik'inin görüşleri birlikte sunulmuştur. Özellikle günümüz Selefilik'i kendisine direkt olarak Şia'yı muhatap almakta ve tüm faaliyetlerinde bunu hissettirmektedir. Yazılan eserlerdeki sorular ve fetvalarda Şii dünya cevap vermeye davet edilmekte, bunu yaparken de üslup çoğu zaman kendisini dinin yegâne temsilcisi ve uyarıcısı olarak takdim etmektedir.

Vahhâbilerin özel önem verdikleri meselelerden birisi, peygamberlerin, evliyanın ve salih kimselerin kabirlerini onarma ve üzerlerine bina (türbe) yapılması konusudur. Bu hususu ilk olarak İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye söz konusu etmiş; kabirlerin üzerine türbe yapmanın şirk, haram olduğuna ve yapılan binaların yıkılıp, yakılmasına fetva vermişlerdir.¹³

Günümüzdeki Selefiler, Şeyh Abdülaziz b. Baz'ın, Şia hakkında "Büyük Şirk Sahipleri" şeklinde verdiği fetvadan yola çıkarak hareket ediyorlar. Dolayısıyla Selefilerin Şiilerle aralarındaki problemin "tevhid" noktasında olduğunu söyleyebiliriz. İbn Baz, Selefilerin Vehhabi olduğu vurgusunu da yapmaktadır.¹⁴ Bu noktada Selefiler, kabirleri ziyaret etmeleri ve kabirleri önemsemelerini -kendilerine göre- "şirk" olarak değerlendiriyorlar. Bu tartışma, tarafların birbirlerini tekfir etmesine kadar şiddetli ayrılığa neden olmak-

11 Ahmed b. Muhammed b. Sadık en-Neccar, *Faslu'l-Makal fi Vucubi İtibat's-selefi'l-Kiram*, Kahire 1969, s. 23.

12 Zeki İçsan, *Selefilik*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2012, s. 36.

13 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, 728/1328, *Mecmuatu'r-Resail-i ve'l-Mesail*, c.1, s. 59-60, Mısır, trz. Muhammed Reşid Rıza derlemesi; el-Cevziyye, İbn Kayyim, *Zadu'l-Maad*, çev. Şükrü Özen, İklim yay. İstanbul 1996, s. 661.

14 Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman İbn Baz, *Mecmuu fetava ve makalatun mütenevvia*, Derl. Muhammed b. Sa'd Şuveyir, Kahire, Mektebetu İbn Teymiyye, 1989, c. I s. 16-18.

tadır. Ancak kimi Selefiler, Şiilerin kabirlerde tevessül etmesini şirk olarak görürken kimileri ise bunu şirk olarak değil de bid'at olarak görmektedir. Bu mesele, Şeyh İbn Baz'ın olaya müdahale ederek Şiilerin müşrik olduklarını ilan etmesine rağmen çözülememiştir.

Selefilere göre; Peygamberlere, Ehl-i Beyt'e ve diğer salih zatlara yalvarıp yakarmak, Kur'an-ı Kerim'de yer alan ve başkasına değil sadece Allah'a yalvarıp yakarılmasını bildiren emre aykırıdır. Allah'ın "O'nun dışındaki yalvarıp yakardıkları"¹⁵ sözü ne bir peygambere ne de bir veliye mahsustur. Burada Allah kendisinden başkasına yalvarıp yakaranları kâfir olarak isimlendirmiştir.¹⁶ Sizler başınıza bir olumsuzluk geldiğinde acaba ne dersiniz? "Ya Allah!" mı dersiniz, yoksa "Ya Ali! Ya Mehdi! Ya Abbas! Ya Ebu'l-Fadl! Ya Hüseyin! Ya Zehra!" mı dersiniz?¹⁷ Sorusunu sorduktan sonra, bu kişilerin tek ortak noktalarının Allah'tan başkasına yalvarıp yakarma olduğunu, insanların ve imamların kabirleri yanında yaptıkları yalvarışlarını, ağlamalarını, korku duyup onlara ümit bağlamamalarını görmüşsünüzdür.¹⁸

Selefi el-Hamis, bir insanın Kur'an'ın tahrif edilmiş olduğunu kabul etmeden Şii olmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Eserinde şu soruları yöneltmektedir. "Ehl-i Beyt'in Kur'an'ı nerede? İmamların birbirlerinden rivayet ettikleri Mushaf nerede? Şii âlimleri; "Ehl-i Sünnetin senetlerine başvurmadan, Kur'an'ın isnâdını Rasûlullah Aleyhisselam'a kadar vardırabiliyorlar mı?" O, "İstisnasız olarak bütün Şiiler "küçük sekle mensup olan Hüseyin'e dil uzatanların kâfir olduğunu kabul ederlerken, büyük sekl olan Kur'an'a dil uzatanların kâfir olduğunu kabul etmiyorlar mı?" diyerek Şia'ya eleştiri getirmektedir.¹⁹ Ona göre Şiiler, Kûfe'yi mukaddes harem bölgesi olarak kabul ederler. *el-Vaḥîde*, "Kûfe'nin ve mescitlerinin fazileti" babında şöyle anlatılmaktadır: "Allah'ın Resulü ve Mü'minlerin Emiri'nin harem bölgesidir. Orada kılınan bir namaz bin namaza, bir dirhem de bin dirheme denktir."²⁰

El-Hamis, eserinde mehdi konusunu çok ciddi bir şekilde ele almış, mehdi ile ilgili; isminin ne olduğu, ne zaman nerede dünyaya geldiği, nerede ikâmet

15 Ra'd, 14

16 Osman b. Muhammed el-Hamed Hamis, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, İstanbul, Guraba Yayıncılık, 2013, s. 11.

17 Hamis, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, s. 14.

18 Hamis, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, s. 21.

19 Hamis, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, s. 27.

Yukarıdaki iddiaları destekleyen Nimetullah el-Cezairi ve Nuri et-Tabersî, Şia kaynaklarında yer alan Kur'an büyük sekl, Ehl-i Beyt ise küçük sekl demektir. Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhîm el-Kummi, *Tefsirü'l-Kummi*, thk. Tayyib el-Musevi el-Cezairi, *Mektebetü'l-Hüda*, trz., s.16; Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Ferruh Saffar, *Besairü'd-Derecat*, 2. bsm. Tahran, *Menşuratü'l-A'lemi*, 1374. 575, s.122-123; Nimetullah el-Cezairi, *el-Envaru'n-Nu'maniyye*, Beyrut, *Müessesetü'l-İlmi l'l-Matbuat*, 1984/1404, c. 2, s. 357; Hüseyin b. Muhammed Ta'ki en-Nuri et-Tabersî, *Faslu'l-Hitab, Fi İsbati Tahrifi Kitabı Rabbi'l Erbab*, *Müessesetü'l-Alemi*, Beyrut, s. 30. Bu eserinde İnşirah Suresindeki önceden var olan Ali'yi Sana Damat yaptık ifadesinin ortadan kaldırıldığını söylemektedir.

20 Hamis, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, s. 70.

ettiği ile ilgili sorular sorarak bunların tutarsız rivayetler olduğunu belirtmiştir.²¹ Kabir ziyareti konusunda da ciddi eleştiriler getiren el-Hamis, özellikle "Kim Hüseyin'in kabrini ziyaret ederse kendisine Rasulullah'ın umreleriyle birlikte hacılarından olan yetmiş hac sevabı yazılır"²² rivayetine dikkat çekerek bütün bunların ardından, "sizleri Kuveyt'te bulunan Caferî mezarlığını ziyaret etmeye davet ediyorum ve bu durumu Allah'a havale ediyorum" demektedir.²³

Yukarıda yapmış olduğumuz nakillerden de anlaşılacağı üzere Selefiler, kendilerini Ehl-i Sünnet olarak görmekte, bu ismi, kendilerini diğer mezhep ve akımlardan ayırt etmek için kullanmaktadırlar. Akâid ve diğer hususlarda ashabın yolundan gittikleri için kendilerini ifade eden bu ismi kullanmakta olduklarını ve Ehl-i Sünnet'ten gayrı bir mezhep olarak tasnif edilmemeleri gerektiğini ifade etmektedirler. Bu sebeple Şia hakkındaki görüşlerini ifade ederlerken geçmişte yaşamış Ehl-i Sünnet âlimlerinden çokça nakillerde bulunmuşlardır. Onlar, Şia mezhebinin, Yemenli bir Yahudi olan Abdullah b. Sebe tarafından ortaya çıkarıldığını ileri sürerler.²⁴

Selefiler, Şia ismini kullanmaktan daha ziyade Rafizî ismini kullanmayı tercih ederler. Çünkü onlara göre Şia (الشيعية), kelime olarak, bir kimsenin yardımcılara ve bağlılarına verilen bir isimdir. Zira Şiiler, Hz. Peygamber ve onun Ehl-i Beytinin yardımcıları ve bağlıları olamazlar. Ayrıca bu isimlendirmenin, aralarında büyük farklar olmasına rağmen Zeydiler de dâhil olmak üzere birçok diğer Şia mezhebinin fark gözetmeden bir saymak anlamına geleceğini ifade ederler. Hâlbuki Şii kelimesi, geçmişte Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan daha üstün gören kimseler için kullanılmıştır. Birçok hadis rivayet eden râviler hakkında, fazilet bakımından Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan daha üstün gördükleri için Şii ifadesi kullanılması bunun en bariz delilidir. Kendilerine Şii denilen bu kimseler temel itikat prensiplerinde Ehl-i Sünnet gibi düşünmekteydiler ve bunun için hadis klasiklerinde kendilerinden rivayetler nakledildi. Bugün ise Selefi iddiaya göre; "kendilerine Şia denilen mezhep, tüm anlamıyla Ehl-i Sünnet prensiplerinden farklı bir usul ve esaslara inanmaktadır." Onlar için kullanılacak en uygun isim (روافض) Rafiziler (Ravafiz) isimidir. Şia ismi daha geniş bir kavramdır ve Hz. Ali'ye destek olan herkesi kapsar. Zira

21 Hamis, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, s. 99.

22 İbnü'l-Hür Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî Hür el-Amilî, *Vesailü's-Şia ila tahsil mesaili's-Şeria*, 1104/1693; thk Abdürrahim Rabbani Şirazî, 6. bsm., Beyrut : *Dâru l-hyâi't-Türâsi'l-Arabî*, 1991/1412, c. 3, s. 454.

23 Hamis, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, s. 168; Şiilerin iddialarına göre Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret edenlerin alacağı sevap, Bedir Şehitlerinden bin şehidin sevabı kadardır. Kim ona şevkle gelirse Allah'u Teâlâ ona bin makbul hac, bin kabul edilmiş umre, bedir şehitlerinden bin şehit sevabı, bin makbul sadaka sevabı ve bin azad edilmiş köle sevabı verir. Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali Meclisi, 1110/1698, *Biharü'l-envarî'l-câmia li-düerri ahbari'l-ummeti'l-ethar*, Beyrut, Müessesetü'l-Vefa, 1983/1403, s. 98.

24 Süleyman b. Hamd b. el Avde, *Abdullah b. Sebe ve eseruhü fi ahdası'l-Fitne fi Sadri'l-İslâm*, s. 68, Medine Trz.; İbrahim Ruhayli, *İbn Sebe hakikatun La hayal, eş-Şiya ve's-Sünne*, Medine, Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, 1994. s. 25.

Leys b. Suleym şöyle demiştir: “İlk dönem Şia’sını gördüm. Onların hiç birisi fazilet bakımından Ebu Bekir ve Ömer’den daha üstün bir kimsenin olabileceğini kabul etmiyorlardı.”²⁵

Selefiler, Şia isminin Hz. Ali’yi Hz. Osman’a üstün kılanlar için verildiği, Rafizilerin ise Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’e söven kişiler için kullanılan bir isim olduğu görüşlerini şu delillerle güçlendirmeye çalışmışlardır.²⁶ Zehebi (748/1348), *Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl* adlı eserinde râvilerden Eban b. Tağleb hakkında konuşurken ondan Şii olarak bahsetmiş ve âlimlerin onun hakkında sika hükmünü nakletmiştir. Zira bir râvi hakkında Rafizî dendiğinde onun rivayeti kabul edilmez ve hakkında sika hükmü verilemez. İbn Teymiye: “Eski dönemde Şia denildiğinde, Ali’nin ashabı ya da o dönemde Ebu Bekir ve Ömer’in Ali’den faziletli olduğu konusunda ihtilafa düşmemiş kimseler kast edilirdi. Onların arasında yaşanan hilaf konusu Ali’nin Osman’dan faziletli olduğu meselesidir” demektedir.²⁷ İmam Malik’e “Rafizîler” hakkında sorulunca, onlarla konuşmayın ve onlardan rivayet etmeyin demiştir. İmam Şafiî ise Rafizîlerden daha yalancı bir topluluk görmedim demiştir.²⁸ Ahmed b. Hanbel’e oğlu Abdullah, Rafizîlerin kim olduğunu sorunca: “Onlar Ebu Bekir ve Ömer’e sövüp, sayan kimselerdir”²⁹ diye cevap vermiştir. İmam Buhârî: “Cehmî, Rafizî bir kimsenin ve Yahudi ve Hristiyan bir kimsenin arkasında namaz kılmamın bir farkı yoktur; bu kimselere selam verilmez, hasta ziyaretinde bulunulmaz, nikâh kıyılmaz, şahit tutulmaz ve kestikleri yenilmez” demektedir.³⁰ Ebu Yusuf, Cehmî, Rafizî ve Kaderî bir kimsenin arkasında namaz kılmayacağını³¹ İbn Teymiye de, Rafizîlerin, Ebu Bekir ve Ömer’e buğz ve lanet ettiklerini söylemiştir.³² Bu sebeple günümüz Selefilere az önce aktardığımız bilgilere dayanarak, Şia isminden çok Rafizî ismini kullanmayı tercih eder ve Rafizîlerin İslâm ümmeti üzerindeki tehlikelerini şöyle sıralarlar: Kendi akidelerine davetçi bir grupturlar. Ehli-Beyt sevgisi arkasına gizlenip, görüşlerini Müslümanlar arasında bu zemin üzerinden yayarlar. Aslında münafıklık isminin daha uygun olacağı, takiyye kavramına inanırlar. Buradan hareketle, Müslümanlarla her konuda aynı düşündükle-

25 Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansur et-Taberî Lalekai, 418/1027, Şerh'u Usulî İtikadi Ehli's-Sünne; thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gamidi. Riyad, Daru Taybe, trz. 7/1302. s. 358.

26 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, 748/1348, *Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcut, Abdülfettah Ebû Sünne, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995/1416, ss. 5-6.

27 Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, 728/1328, *Minhacü's-sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986. c. 1 s.13.

28 Lalekai, Şerh'u Usulî İtikadi Ehli's-Sünne, 8/1457. *el-İntisar Li's-Sahbi ve'l-Al min İftira'ati's-Semavi ed-Dal*, İbrahim Ruhayli, s. 8. bkz: <http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?p=131633>

29 İbrahim Ruhayli, *el-İntisar Li's-Sahbi ve'l-Al min İftira'ati's-Semavi ed-Dal*, s. 9.

30 İbrahim Ruhayli, *el-İntisar Li's-Sahbi ve'l-Al min İftira'ati's-Semavi ed-Dal*, s. 9.

31 Lalekai, Şerh'u Usulî İtikadi Ehli's-Sünne, 4/733.

32 İbn Teymiyye, *el-Havi fi tahriri ehâdisi mecmui'l-fetava*, c. 4, s. 435.

rini söylerler. İnanç esaslarını savunmak için yalana çokça başvururlar. Bu sebeple kaynak kitapları yalan rivayetlerle doludur. Davetlerinde hileye çok başvururlar. Mesela Ehl-i Sünnet âlimlerinden meşhur olan birçok âlimin ismini kendi âlimlerine vererek, görüşlerini yayarlar. Meşhur Ehl-i Sünnet âlimi es-Suddi ismini kendi âlimlerinden olan Muhammed b. Mervan için, Taberî ismini, Muhammed b. Rüstem için kullanırlar. Bununla da yetinmeyip ona Ebu Cafer künyesini verirler. Bütün bunlarla Ehl-i Sünnet âlimlerinden olan İsmail b. Abdurrahman es-Suddi ve Muhammed b. Cafer et-Taberî ile kendi görüşlerini yayan âlimlerinin kitaplarını basarak, yaymayı ve insanlar tarafından okunmasını hedeflerler.³³

Rafiziler olarak isimlendirdikleri Şia hakkında günümüz Selefi âlimleri çeşitli fetvalar yayınlamıştır. Bu bölümde Selefiler tarafından otorite olarak kabul edilen bazı kurum ve ilim ehline ait fetvalar naklederek, Rafiziler hakkındaki görüşlerini anlamaya çalışacağız. Suudi Arabistan Fetva Daimi Komisyonuna sorulan bir soruya verilen cevap şu şekildedir:

"On iki imam Şiası, kendi kitap ve imamlarından naklettikleri bilgilere göre, Osman b. Afvan -radiyallahu anhu-ın Kuran hafızları yoluyla bir araya getirdiği Kuran'ın içinde bazı eklemeler, kısaltmalar ve bazı cümle ve kelimelerinde değişiklikler yapılarak tahrif edildiğine, bazı ayet ve surelerin çıkarıldığına inanmaktadır. Hüseyin b. Muhammed Takî en-Nürî et-Tabersî'nin Kur'an'ın tahrifi ile ilgili kaleme aldığı *Faslu'l-Hutab fi-Tahrifi Kitabi rabbi'l-Erbab*³⁴ ve İbn Mutahhar'ın yazdığı *el-Minhac*³⁵ adlı kitaplara bakılabilir. Bu mezhep, Buharî ve Müslim gibi sahih hadis kaynak kitaplarından yüz çevirmekte, itikat ve fıkıh meselelerinde bunları kaynak olarak kabul etmemekte, Kur'an-ı Kerim'in tefsir ve beyanında bu eserlere itimat etmemektedir. Bu ve buna benzer kaynakların yerine kendileri için sağlam olmayan yeni esas ve usuller geliştirmişler, hadis kitapları ortaya çıkarmışlardır. Sahih ile zayıf hadislerin birbirinden ayrılmasında bu sonradan çıkardıkları kitaplara müracaat etmektedirler. Kendi iddialarına göre masum olduklarını ileri sürdükleri on iki imama dönmek onların temel esas ve prensipleridir."³⁶

Suudi Arabistan Fetva Daimi Komisyonu'na yönelik, "On iki imam Şiası İslâm dininden sayılır mı? Bu mezhebi kim ortaya çıkarmıştır? Şia denilen kimseler mezheplerini Ali-Kerremeallahu Vechehu-ya dayandırmaktalar. Şia

33 İbrahim Ruhayli, el-İntisar Li's-Sahbi ve'l-Al min İftira'ati's-Semavi ed-Dal, Daru İmam Ahmed, s. 9.

34 Hüseyin b. Muhammed Takî en-Nürî et-Tabersî. Necef ulemasının büyüklerindendir. Şiiler Öyle ki 1320 yılında vefat edince onu Necef'te kendilerince mukaddes saydıkları el-Meşhed el-Murtazavî binasında Sultan Nâsir lîdînîllah'ın kızı Banu el-Uzma'nın odasına defnetmişlerdir. Şii âlim kitabında kendinden önce geçmiş Şii âlimlerin Kur'an'ın tahrif olduğu yönündeki kanaatlerini, imamlarının sözlerini bir araya getirmiştir. Bu kitapla yetinmeyen bunun akabinde *er-Reddu bazi's-Şubuhât an Fasli'l-Hutab fi İsbâti Tahrifi Kitabi Rabbi'l-Erbab* isimli bir kitap te'lif ederek kitabına yapılan itirazlara cevap vermeye çalışmıştır.

35 İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddin Hasen b. Yûsuf b. Ali Hillî. 726/1325; Minhacü'l-kerame fî ma'rifeti'l-imame. thk. Muhammed Reşad Salim, Kahire, Dârü'l-Urube, 1962/1382.

36 Ahmed b. Abdürrezzâk ed-Deviş, Fetava'l-Lecneti'd-Daime li'l-Buhusi'l-İlmîyye ve'l-İfta: el-akide, Riyad, er-Riaseti'l-Amme li'l-İdarati'l-Buhusi'l-İlmîyye ve'l-İfta ve'd-Da've ve'l-İrşad, 1992/1412. 2/269, fetva no: 11461.

mezhebi İslâmî bir mezhep değilse, İslâm dini ile olan ayrılıkları nelerdir? Siz değerli âlimlerden bu konuda, özellikle de Şia mezhebi, inanışları ve İslâm dininde sonradan ortaya çıkan mezhepler hakkında delillerle desteklenmiş bir açıklama bekliyorum" sorulara şöyle cevap vermişlerdir: "Şia mezhebi usul ve fûrusu ile sonradan ortaya çıkmış bidat bir mezheptir. *El-Hutut el-Ariyya*, *Muhtasarü't-Tuhfe-i İсна'aşariyye* ve Şeyhulİslâm İbn Teymiyye'nin kaleme aldığı *Minhacü's-Sünne* adlı kitapları okuyun. Bu kitaplarda onların birçok yönü ortaya konulmuştur."³⁷

Başka bir soruda da şöyle denmiştir: "Bazı insanların, Müslüman bir kimsenin ibadet ve muamelatını doğru yapabilmesi için bilinen dört mezhepten birisini taklit etmek zorunluluğu vardır ve İmâmiyye ve Zeydiyye Şiası taklit edilecek mezheplerden değildir. Bu görüşe sizler mutlak olarak katılıyor ve on iki imam Şia mezhebini taklit etmeyi men ediyor musunuz?" Cevap; "Hamd yalnızca Allah'a mahsustur. Salât ve selam Resulüne, ailesi ve ashabının üzerine olsun; Müslüman bir kimse hükümleri kendi başına alacak bir güce sahipse, Allah ve resulünden gelenlere tabi olmakla mükelleftir. Buna gücü yetmez ise dinin kendisine kapalı kalan konularında ilim ehline danışır. İlim ehli arasından en bilgili olanını arayıp bulur ve ona soracağı soruları yazarak ya da sözlü olarak aktarır. Müslüman bir kimsenin on iki imam Şia'sını, Zeydiyye Şia mezhebini ve Haricilik, Mu'tezile, Cehmîyye gibi diğer bidat ehli mezheplerini taklit etmesi caiz değildir. Taassup etmemek ve delile muhalefet etmemek şartıyla meşhur olan dört mezhepten birine intisap etmesinde bir beis yoktur."³⁸

Suudi Arabistan'ın resmi kurumlarından olan fetva komisyonu ve büyük âlimler kurulunda üye olan Salih el-Fevzan'a; Burada Rafizilerin avamının hükmü ile âlimlerinin hükmü aynı mıdır? diye bir soru geldi, siz ne dersiniz (denildi)? Cevap: "Değerli kardeşlerim! Bu tür sözleri bırakın. Rafizilerin hükmü tektir. Felsefe yapmanın bir anlamı yok. Onların hepsi Kur'an'ı işitmekte, okumakta ve çoğu ezberlemekte. Allah'ın sözü, hücceti onlara ulaşmıştır. Bu ayrımı yapmak son dönemlerde bazı gençler ve bilmişler arasında yayılmış olan Mürctie görüşünün ta kendisidir. Bu tür şeyleri bırakın."³⁹ Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: Bu Kur'an bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyar-mam için vahyolundu.⁴⁰

Yine Suudi Arabistan Fetva Daimi Komisyonu'na şöyle bir soru sorulmuştur: "On iki imam Şiası Rafizilerinin avamından olan halkın hükmü nedir? İslâm milleti dışında olan bir mezhebin âlimleri ile onlara tabi olan avam arasın-

37 ed-Deviş, Fetava'l-Lecneti'd-Daime li'l-Buhusi'l-İlmiyye ve'l-İfta, el-akide, c. 2, s. 378, fetva no: 1078.

38 ed-Deviş, Fetava'l-Lecneti'd-Daime li'l-Buhusi'l-İlmiyye ve'l-İfta, el-fikh, c. 5, s. 46, fetva no: 2815.

39 Fetava Lecne Daime, 5/46, fetva no: 2815.

40 En'am Suresi 19.

da kâfir ve fâsık olarak görülmeleri arasında bir fark var mıdır?" Cevap: "Küfür ve dalalet konularında bir âlime tabi olan, bu mezhebin öncü ve büyüklerine zulüm ve haddi aşarak yardım eden kimselere de âlimleri hakkında verilmiş olan küfür ve fâsiklik hükümleri verilir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "İn-sanlar, sana kıyamet saatini sorarlar... Ey Rabbimiz! Biz önderlerimize ve büyüklerimize itaat ettik de bizi yoldan saptırdılar. "Ey Rabbimiz! Onlara iki kat azap ver ve onları büyük bir lânete uğrat." Bundan başka Kur'an ve Sünnette birçok delil mevcuttur. Bunun için Peygamber, müşriklerin liderleriyle ve onlara tabi olan kimselerle savaşmıştır. Sahabeleri de aynı şekilde davranmış, önderler ve onlara tabi olanlar arasında bir ayırım yapmamışlardır".⁴¹

Yine Muteber bir âlim olan Abdullah b. Cibrin, Rafizileri şu dört sebebe bağlayarak kâfir ilan etmiştir:

Birinci sebep: Kuran'a dil uzatmaktadırlar. Üçte birinden fazlasının tah-rif olduğunu iddia ederler. Nuri et-Tabersî'nin yazdığı *Faslu'l-Hitab fî-Tahrîfi Kitabi Rabbi'l-Erbab* adlı kitapta, *el-Kâfi* adlı kitaplarında ve diğer birçok kaynaklarında bunu açıkça söylerler. Kuran hakkında bu tür sözler sarf edenler kâfirdirler ve "onu biz koruyacağız" ayetini yalanlamış olurlar.

İkinci sebep: Sünnete, Buharî ve Müslim'de yer alan hadislerle tan etmektedirler. Bu hadislerle amel etmezler. Çünkü onların itikatlarına göre bu hadisler Peygamberden sonra kâfir olan sahabeler kanalıyla gelmiştir. Zira Peygamber 'den sonra Ali ve onun soyundan gelenler, Salman, Ammar ve çok az sayıda kalanlar hariç sahabelerin tümü kâfir olmuştur. Ali dışında kalan üç halife, sahabelerin çoğunluğu mürted olmuştur. *el-Kâfi* adlı kitaplarında ve diğer kaynaklarında bunları açıkça zikretmişlerdir. Bütün bu sebeplerden dolayı sahabelerin naklettiği hadisleri kabul etmezler.

Üçüncü sebep: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'i kâfir olarak görmektedirler. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in arkasında namaz kılmazlar. Onlara göre, Sünnî bir kimsenin ardında namaz kılan bir kişi namazını tekrardan kılmalıdır. Daha da ileri giderek, bizim, yani Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin necis olduğunu söylerler. Bizlerle tokalaştıklarında ellerini yıkarlar. Müslümanları tekfir edenler küfre daha layıktırlar. Onlar bizleri kâfir görmekte oldukları için bizler de onları kâfir görmekteyiz.

Dördüncü sebep: Ali ve onun soyundan gelenlere karşı düştükleri aşırılık sebebiyle şirk koşmaktadırlar. Allah ile birlikte onlara dua ederler. Bütün bunlar kendi kitaplarında yazılıdır. Haddi aşarak, âlemlerin Rabbi olan Allah'ın sıfatlarını Ali'ye verirler.⁴²

41 Fetava Lecne Daima, 2/377, fetva no: 9247.

42 Abdurrahman b. Abdullah b. Cibrin, *Nasaihi ve Fetava İslâmiyye Hakatku Ani's-Şiya er-Ra-fıza el-İlmâmiyye, El-Lû'lû'l-Mektyn min Fetava's-Şeyh el-Alleme Abdullah b. Cibrin*, Riyad, 2001, ss. 40, 41.

Şii Anlayışa Göre Selefilik

Bu konuyu iyi bir şekilde değerlendirebilmek için günümüz Şiasının temsilcisi olarak İran devletini esas almak gerekmektedir. İran, 1979 İslâm Devrimi ile daha belirgin bir şekilde dünyanın her tarafında yaşayan Şiilerle irtibat kurmakta ve onlarla yaptığı bu iletişimi sürekli diri tutup, düşman algısını muhafaza etmekte ve bu sayede yayılma politikasını gerçekleştirmektedir.

İran'ın karşısına, onu en sert şekilde eleştiren ve gerektiğinde her türlü mücadeleyi meşru sayan bir anlayışın geçmesi işleri daha da kolaylaştırmış oldu. "Selefilik" adı altında yapmış olduğu eleştirilerle İran, Sünnilere söyleyemediği bir takım mesajları da vermiş olmaktadır. Suudi Arabistan ise bunu bir tehdit olarak algılamakta ve Şiilere karşı olan duruşunu daha katı hale getirerek çatışma ortamını diri tutmaktadır. İşte esas iktidar ve güç kavgası olan çatışmalar, tarihteki adıyla Şii-Sünnî, günümüzdeki tezahürleri ile Şii-Selefi kutuplaşması olarak karşımızda durmaktadır.

Günümüzdeki Şii bilginlerinin Vehhabiler ile ilgili görüşlerinde ortak bir tema bulunmaktadır. Şöyle ki, İmam Humeyni'ye göre dünyadaki Vehhabi merkezleri fitne ve casusluk odaklarıdır.⁴³ İmam Seyyid Ali Hamaney'e göre ise Vehhabilik, İslâm vahdetine darbe vurma ve Müslüman toplum arasında (ayırıcı) bir merkez olması için oluşturuldu. İsrail'i, İslâm karşısında duracak bir merkez olması için kurdular gibi onu da bu şekilde kurdular. Vehhabi hükümetini ve bu Necd başkanlarını oluşturdular ki İslâm toplumu içinde kendilerine bağlı, kendileri için güvenli bir merkez olsun.

Ayetullah Uzma Fazıl Lenkerani'ye göre ise Vehhabilik, tüm Müslüman grupların ittifakıyla İslâm'ın dışında, küfr ve Yahudi'nin mevlididir. İslâm ve Kur'an'a muhalefet etmek ve Müslümanlar arasında tefrika çıkarmaktan başka hiçbir varlık gayesi yoktur. Bu grup sadece Şia'nın kutsallarını yıkmaya amacı gütmemekte, bilakis Peygamber efendimizin (s.a.v) kabri de dâhil olmak üzere İslâm'ın tüm mukaddesatını ve eserlerini ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Onların bir gün Kur'an ve Kâbe'yi de hedef alacaklar kanaatindedir.⁴⁴ Ayetullah Uzma Mekarım Şirazi'ye göre; İslâm düşmanları, Vehhabileri tefrika yaratmak ve Müslümanlardan suistimal etmek için bölgede seferber ettiler.⁴⁵ Vehhabiliğin ortaya çıkması, İslâm'ın kendi tarihi boyunca karşılaşmış olduğu ve geri kalmasına sebep olan büyük problemlerden biridir.⁴⁶

43 Ayetullah Ruhullah b. Mustafa Humeyni Musevi Humeyni, 1409/1989, *Sahife-i Nur*, Kum, Müessese-i İntişarat 1386, c. 21, s. 80.

44 Humeyni, Türbelerinin yeniden tahrip edilmesi münasebeti ile yayınlamış olduğu mesajından, 2007.

45 Şirazi, Ayetullahi'l-Uzma, Nasır Mekarım, İnançlarımız. çev. İsmail Bendiderya, İstanbul, Kevser Yayınları, 1997. s. 47.

46 Cennetü'l Baki ve Baki İnamlarının türbelerinin tahrip edilmesinin yıl dönümü olan 8 Şevval günü yapılmış olduğu konuşmadan alıntı, 2006

Ayetullah Uzma Safi Gulpeygani'ye göre Vehhabiler, sadece Peygamberin Ehl-i Beyt'ine düşmanlık gütmemekte, bilakis Peygamberimizin kendi şahsına bile düşmanlık gütmemekte ve İslâm'ın ve tarihinin yok edilmesi için uğraşmaktadırlar. Masum İmamların (aleyhimu's selam) yad ve adı yok edilemez. En kısa zamanda ortadan yok olup gidecek olan, dünyadaki Vehhabî fitnesidir. Tarihte onlardan geriye sadece işledikleri cinayetler kalacaktır.⁴⁷

Reşid Rıza'nın makaleler halinde *el-Menar* dergisinde yayımladığı ve ardından da, *es-Sünnetü ve's-Şia ev el-Vehhabîyyetü ve'r-Rafıza* adıyla kitap haline getirdiği çalışmasında⁴⁸ Şii ve Vehhabîlerin karşılıklı görüşleri aktarılmaktadır. Buradaki verilere göre her iki kesim birbirlerini tekfir etmekte ve şirke nispette bulunmaktadır.

Şia ve Ehl-i Sünnet Arasındaki Takrib

Şii-Sünnî ilişkileri bağlamında en önemli konulardan biri de takrib çalışmalarıdır. Geçen yüzyılın son çeyreğinde Şia ile Ehl-i sünnet arasında 'Mezheplerin yakınlaştırılması' iddiasıyla Mısır'da 'Daru't Takrib' müessesesi kuruldu.⁴⁹ Şii-Sünnî çatışmasının tarihî arka planının, hicri III. asra kadar gittiğini belirtmiştik. Buna rağmen bilinen şekliyle Osmanlı Sultanı I. Mahmud ile Nadir Şah arasında gerçekleşen ve olumlu sonuçlarının olduğu söylenen takrib çalışması, yeni bir diyalogun başlamasına sebep olmuştur. Daha öncesinde Abbasiler döneminde Halife Me'mun'un (198-218 /813-833) Ali er-Rıza'yı 203/818'de veliaht tayin etmesiyle Ehlü't-Tavsiye hareketi⁵⁰ ile Selçuklular döneminde Nizamü'l-Mülk'ün (485/1092) birtakım teşebbüsleri görülmüştür. Daha sonra Selçuklular, mutedil Şii'lerle diyalog halinde olmuşlardır. Sultan Melikşah, kendi kızı Salkım Hatun'u Şii Mâzenderân Emiri ile evlendirmiştir. Sünnî-Şii ihtilafını tarikat prensipleri ile çözmeye girişen Necmeddin el-Kübrâ'nın (618/1221) çalışmaları, tarihin kaydettiği diğer bir önemli çalışmadır.⁵¹ Şii'lerin Sahabeye yönelik eleştirilerini kınarken, Peygamberin Ehl-i Beytine derin bir bağlılığı da yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Osmanlı Halifesi Sultan Abdülhamid, "İslâm Birliği" siyaseti çerçevesinde İran ile Sünnî-Şii ihtilafına son vermeye yönelik girişimlerde bulunmuştur.⁵² Mısır'da el-Ezher Üniversitesi bünyesinde kurulan "Dâru't-Takrib" organizasyonunun çalışmaları⁵³ örnek olan çalışmalardır.

Nadir Şah'ın, Şii din adamları ile Ehl-i Sünnet âlimleri arasında Necefte gerçekleştirdiği ve Sünnî âlim Abdullah Süveydi ile Şii din adamları arasın-

47 <http://abna.ir/print.asp?lang=1&id=291207>

48 Geniş Bilgi için Bkz. Muhammed Reşid Rıza, 1354/1935, *es-Sünne ve's-Şia ev; el-Vehhabîyye ve'r-Rafıza*, Mısır, Matbaatü'l-Menar, 1347, s. 136.

49 Nâsir b. Abdullah el-Gaffârî, *Meseletü't-takrib*, Riyad 1415. c. II, ss. 191-226.

50 Murtezâ Mutahharî, *Hidemâtül-Mütekâbili irân vel-İslâm*, Tahran 1348, c. 1, s. 68, 110-111.

51 M. Mole, "Les Kubrawiye netre Sunnisme et Shiisme", *Revue des Etudes islamiques*, c. XXIX, 1961, s. 99.

52 Cezmi Eraslan, *II. Abdülhalid ve İslâm Birliği*, İstanbul, 1992, ss. 134-138.

53 *el-Kummi, Muhammed Takî, Kısasü't-Takrib, Kahtre 1960.*

da yapılan bir toplantı sonucunda Ehl-i Sünnet-Şia yakınlaşmasına işaret eden kararları ihtiva eden bir belge Osmanlı Sarayı'na gönderilir. Bu belge ile İranlılar, Halifeye dil uzatma yanlış anlayışına son verecekler. Ehl-i Sünnet âlimleri de İmâm Cafer es-Sâdık'ın Hz. Peygamber soyundan geldiğini tasdik edecek ve İranlıların tâbi oldukları inançların furûâta ait olması dolayısıyla İslâmiyet'e aykırı olmadığını kabul edeceklerdi.⁵⁴

Bu konuya Selefilerin bakışını belirten görüşlerini burada sunmak gerekmektedir. Suudi Arabistan eski müftüsü Abdülaziz b. Baz, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ile Rafiziler arasında yapılması hedeflenen takrib/yakınlaşma çalışmalarıyla ilgili şöyle demiştir: "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ile Rafiziler arasında takribin olması asla mümkün değildir. Çünkü inanış esaslarında farklıdır. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesine göre Yüce Allah ibadette birlenmeli, onunla birlikte ne bir meleğe ne de bir peygambere dua edilmemelidir. Gaybı yalnızca Allah bilir. Sahabelerin tümü ayırım yapılmadan sevilmeli ve hepsi hakkında Allah onlardan razı olsun denilmelidir. Onların peygamberlerden sonra en faziletli insanlar olduğuna, sırasıyla Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin en faziletli olduklarına inanılmalıdır. Rafiziler ise bunların aksine inanırlar. Bu sebeple iki ekol arasında bir takrib söz konusu olamaz. Nasıl ki Yahudi, Hristiyan ve putperestler ile Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat arasında takrib mümkün değil ise, aynı şekilde Rafiziler ve Ehl-i Sünnet arasında açıkladığımız farklılıklardan dolayı bu yakınlaşma mümkün değildir."⁵⁵

İran'ın bugünkü önemli âlimlerinden Ayetullah Tasgiri, İslâm Mezhepleri ve Dâru't-Takrîb üzerine kendisi ile yapılan söyleşide, Mecmue et-Takrîb girişiminin iki ana hedefinin olduğunu belirtmiştir.⁵⁶ Bunlardan birincisi; düşünceler arasında yakınlaşmayı sağlamaktır. İkincisi de, İslâmî vahdet bilincinin gelişmesi, Müslümanların duyarlılıklarının artırılması, eğitim seviyelerinin yükselmesi, mezheplerin yakınlaşmasıdır. İslâm ülkelerindeki resmi İslâmî kuruluşlar da büyük ölçüde bu girişim ve düşünceyi desteklemektedirler. Mekke'de son zamanlarda düzenlenen İslâm ülkeleri olağanüstü toplantısında, on yıllık İslâm ülkeleri çalışma projesi kabul edildi ve bu projenin bir maddesinde de, İslâm ülkelerinin mezhepleri yakınlaştırma (Dâru't-Takrîb) projesine destek vererek teşvik etmeleri gerekliliğinin altı çizildi.

Şii ve Sünnî mektepler arasındaki görüş ayrılıklarının çok ciddi bir temeli olmayıp İslâm'ın temel esaslarında hemfikirdirler ve tevhid inancında, nübüvvet inancında ve âhirete iman konusunda temelde hiçbir ihtilâf söz konusu

54 Ebû'l-Berekat Abdullah b. Hüseyin el-Bağdâdî Süveydî, *el-Hücecu'l-Katiyye li ittifak'l-İslâmiyye, Matbaatü's-Saade*, Mısır, 1323, s. 15-17. (Bu eser, Gevrekzâde Hafız Efendi tarafından *Vekâyi-nâme-i Nâdir Şah der-Mezâhib-i Caferiyye* adı altında Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Süleymaniye Ktp. Esad Ef., nr. 2436) Osman Turan, *Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1980.

55 <http://www.binbaz.org.sa/mat/1744>

56 Ayetullah Tasgiri, "İslâm Mezhepleri ve Darûl Takrîb Üzerine", *Bilge Adamalar Dergisi*, Yıl 2009, Sayı, 21-22.

değildir. Şiilik ile Sünnilik arasındaki en temel farklılık, imâmet hususundadır. Yani temel esaslarda hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır. Şia mezhebinde imâmet dinin temeli açısından değil, mezhebin inancı açısından temel esastır.⁵⁷ Yani bir insanın imâmeti kabul etmemesi Şia mezhebinden olmasına engeldir, Müslüman olmasına değil. Şia mukallidi birçok insan, imâmeti yok saymanın insanı dinden çıkaracağına inanıyor. Ancak bu durumu böyle düşünmek büyük bir zulüm ve aşırılıktır. Aslında imâmet dinin kendisinden olmayan bir gerekliliktir ve bu yanlışın ortaya konması gerekmektedir ki (esasinda) bu konudaki ihtilaf dine hiçbir zarar vermez.

Bir ihtilaf da Gadir-i Hum hadisesinde vardır. Bu hadisenin vasiyet mi yoksa nusret mi olduğu konusunda tartışmalar yapılmıştır. Aslında Şia ile olan ihtilaflar, Sünni mezheplerin kendi aralarındaki ihtilaflardan daha azdır. Bu da normal karşılanmalıdır.

Takrib konusunda Şiiler daha da ılımlı yaklaşır gibi görünmekle birlikte bunun bir Şii propaganda aracı olarak kullanıldığı yönündeki eleştirilere katılmamak mümkün değildir.

Günümüz Sünni-Şii İlişkileri Bağlamında el-Ahsa Bölgesi

Suudi Arabistan'da yaşayan Şiilerin büyük bölümü, ülkenin kuzeydoğu ve doğu kesimlerindeki Ahsa, Katif ve Avvamiye bölgelerinde yaşamaktadır.⁵⁸ 1766'da Osmanlı'ya karşı ilk bağımsızlık mücadelesini başlatan Abdülaziz bin Muhammed döneminde Suudi hanedanlığı, Şiiler başta olmak üzere diğer mezheplere karşı savaş ilan etmiştir.⁵⁹ Bölgedeki Şiilerin Vehhabî otoriteyle çekişmesi, bu tarihten itibaren günümüze kadar sürmüştür. Şii-Vehhabî sorunu, dönem dönem Osmanlı yönetiminin Suudilerle arasının açılmasına neden olmuştur.⁶⁰ Neceft'e Şiiler ile yaşanan bir sorunu bahane eden Vehhabîler, 1802 yılında Kerbelâ'ya kanlı bir baskın düzenlemiştir. Saldırı sırasında yaklaşık 3 bin Şii'nin öldürülmesi hem Şii-Vehhabî hem de Suudi-Osmanlı ilişkilerinde bir dönüm noktası olmuştur.⁶¹ Muharrem ayında gerçekleştirilen saldırılar sırasında Iraklı Şiilerin yanı sıra İranlı, Ahsalı ve Bahreynli Şiilerin de öldürülmesi, iki kesimin ilişkilerine kanlı bir miras bırakmıştır. Şiilere, 1871 - 1913 tarihleri arasında ibadet özgürlüğü ve eğitim öğretimde özerk birimler kurmaları için izin verilse de bu imkânların birçoğu 1913'te ellerinden alınmıştır.⁶² 1932'de ise Necd ve Hicaz Krallıkları Suud ai-

57 Bkz. Hasan Onat, "Şii İmamet Nazariyesi", *AÜİFD*, c. XXXII, 1992.

58 Suudi Arabistan bölgesel yapısı için bkz., Joseph Kostiner, *The Making of Saudi Arabia 1916-1936: From Chieftaincy to Monarchical State*, New York: Oxford University Press, 1993.

59 Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihîte Vehhabî Hareketi ve Etkileri*, Ankara: Asam Yayınları, 2001, s. 56

60 Detaylı bilgi için bkz., Veysel Ayhan, "Geçmisten Geleceğe Türkiye-Suudi Arabistan İlişkileri", *Ortadoğu Analiz*, c. 2, sayı. 3, 2010, ss. 26-29

61 Zekeriya Kurşun, *Basra Körfezi'nde Osmanlı-İngiliz Çekişmesi, Katar'da Osmanlılar: 1871-1916*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2004, ss. 57-59

62 Madawi al-Rasheed, "Shia of Saudi Arabia: A Minority in Search of Cultural Authenticity", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 25, No. 1, May, 1998, ss. 132-133.

lesine atfen Suudi Arabistan Krallığı olarak değişmiş siyasal sistem Riyad'ın kontrolünde merkezi bir yapıya büründürülmüştür.

Lübnanlı yazar Emin el-Rihani ile İbn Suud arasında yapılan mülakatta İbn Suud'a "müşriklere karşı savaşmak dini bir vazife midir?" diye sorulduğunda: el-Ahsa bölgesinde yaşayan Şiilerin olduğunu belirterek orada 30 bin Şii'nin olduğunu ve hiçbir konuda kendilerine müdahale edilmediğini belirtmiştir. Burada müşriklerle ilgili soru sorulduğu halde, El-Ahsa bölgesindeki Şiileri konu edinmesi manidardır. İbn Suud'a, dindar olana dek müşrikler ile savaşmayı siyasî bir görev olarak telakki edip etmediği sorulduğunda dinin ve siyasetin ayrı şeyler olduğu, kendilerinin şeriata uygun olmayan bir şeyle mutlaka mücadele edeceklerini vurguladı. Bunu başarmak için de savaşacaklarını belirtti. Burada amaç dinî değil, siyasî idi. 1930'dan sonra El-Ahsa bölgesinde yaşayan Şiiler, Vehhâbiliğin küfür saydığı pek çok uygulama ile birlikte örf ve adetlerini yerine getirmeye devam etmektedirler.⁶³

1979 yılında meydana gelen İran İslâm Devrimi, el-Ahsa bölgesinde yaşayan Şiiler içinde önemli bir hareketlenmeye neden oldu. İlk olarak gündeme gelen, Aşure günü törenlerini açıktan yapma istekleriydi. Şiiler, Aşure günü arifesinde (29 Kasım 1979'da) geleneksel matem yürüyüşlerini yaptılar. Bu durum ciddi bir iç karışıklığa dönüştü. 1 Şubat'ta, Humeyni'nin iktidara gelişinin birinci yıldönümü amacıyla Hatif merkez camiinde verilen hutbe neticesinde iç isyana dönüşen faaliyetler, dinî veya sosyal olay ayırımı yapmayı zorlaştırıyordu.⁶⁴ Çünkü yıllardır biriken öfke ve adaletsiz gelir paylaşımı, olayların büyümesine sebep olmuştu. İran'ın bu bölgedeki Şiileri faaliyete çağırması, bölgedeki Şii Sünni ilişkilerinde üst düzeyde bir gerginliğe zemin oluşturmaktaydı.

Günümüz Selefi Anlayışında Temel Özellikler

Selefilik, dinin anlaşılmasında te'vile değil lafza bağlıdır. Dinin farklı yorum biçimlerine müsaade edilmez. Bu yorum biçimleri bazen aşırı biçimde din dışı kabul edilir. Felsefeye, eleştirel düşünceye, tasavvufi tefekkür biçimine din adına karşı çıkılır.

Dini biçimsel kalıplarla tanımlayarak, dinî düşüncenin felsefî, estetik ve ahlaki alanlardaki açılımlarına müsaade etmez. Estetikten anladığı; şaşaa, gösteriş, cüsse gibi unsurlar taşıyan aşırı modern, lüks tüketimdir. Giyim ve mimaride buna düşkünlük her yerde temaşa edilebilir.

63 David Long, "Kingdom of Saudi Arabia", ed. David E. Long-Bernard Reich, *Government and Politics of the Middle East and North Africa*, USA: Westview Press, 1995, ss. 80-81; Ghassan Salame, *Political Power in the Saudi State*, Albert Hourani, Philip Khoury, Mary C. Wilson, *Modern Middle East*, California: Uni. Of California pub., 1993, s. 581.

64 Madawi Al-Rasheed-Loulouwa Al-Rasheed, "The Politics of Encapsulation: Saudi Policy towards Tribal and Religious Opposition", *Middle Eastern Studies*, Vol. 32, No. 1, Jan. 1996, s. 100

Selefi düşünce otoriterdir. Bu yüzden otoritenin Selefi inançları uyguladığına inandığı sürece onun sorgulanmasına, eleştirilmesine ve değiştirilmesine asla kalkışmaz. Selefi şekilsellik korunduğu sürece otoriteye mutlak itaat eder.

Dine ait her türlü tefekkür ve yorum süreçlerini modernizm olarak reddederken, dini olmadığını düşündüğü nefsi ve arzuya dayalı her türlü pratiği de kolayca içselleştirebilir. Ama aynı zamanda koyu bir dindarlık tutumu içinde olduğuna da inanır. Yeni Selefi İslâmcılık; azametli olana, iri olana, cüsseye, şaşaaya meftundur. Oysa İslâm mütevazı olana, tenasübe, zarafete önem verir.⁶⁵

Son dönemlerde silahlı mücadele içine girmiş dünyanın farklı bölgelerindeki Selefi gruplar tüm dünyaya "Sünni" olarak tanıtılmaktadır. Buna paralel olarak İran-Şia daha masum ve "ılımlı" olarak sunulurken, Sünnilerin "teröre-şiddete yatkın" olduğu tezinden hareketle dünyanın pek çok yerinde 'İslamafobia' denilen anlayışların yayılmasına sebep olunmaktadır. Bu algı biçimi Müslümanlar için İslâm'ı yaşanmaz hale getirirken, İslâm'a ilgi duyan insanları korkutmaktadır. Tasavvufi gelenek inkâr edilip tekfir ile çoğu Müslüman İslâm dairesi dışında görülmektedir.

Selefi/Vehhabî Suudi yönetimi pek çok mukaddes mekânı, Hazreti Peygamber'e ve Sahabeye ait mekânları, kabirleri şirk kabul ederek yıkmış, tarumar etmiştir. Bu anlayış Hz. Peygamberin kabrini, hatta Kâbe'yi dahi yıkmayı düşünmüştür. Ayrıca Selefiler, şiddete ve teröre kaynaklık eden el-Kaide, el-Nursa, eş-Şebab, Boko Haram benzeri yapılarla Müslümanları tedirgin etmekte ve korkutmakta, pek çok yerde intihar saldırısı gibi eylemlerle Müslüman kanı dökülmesine, İslâm beldelerinin güvensiz ve kargaşa içinde olmasına neden olmaktadır.

Gayr-i Müslimlere karşı İslâm'ın; "kan döken", "adam öldüren", "şiddet kullanan" olarak sunulmasına malzeme vermektedirler. Büyük güçlerin İslâm coğrafyasına yaptığı operasyonlara, işgallere gerekçe oluşturmaktadırlar. (Irak-Afganistan, Suriye, sırada belki Somali, Pakistan ve diğer İslâm ülkeleri) Vahhâbi Selefi kişiler uç görüşleriyle Müslümanların zihnini bulandırmakta, Müslümanlar arasına fitne sokmaktadırlar. Bu iki kesim İslâm'ı iki uçtan karaladıkları/yaraladıkları gibi, aralarındaki kanlı ve yıkıcı husumet nedeniyle Müslümanları da ayırtırmaktadırlar. Şia-Selefi çatışmasıyla ve kullanılan keskin, dışlayıcı, hatta tekfir edici dil ile İslâm toplumunun bütünlüğünü zedelemekte, dış müdahalelere zemin hazırlamaktadırlar. İran ve Suud, İslâm dünyasının biri ifrat diğeri tefrit iki uç yaklaşımını üreten ve besleyen aktörlerdir. İkisi de petrol gelirleri ve devlet gücü ile kendi ekollerini, akımlarını (Selefilik ve Şia) finanse ediyor, destekliyor ve yayıyorlar. Suud

65 Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik*, s. 40.

yönetimi Batı vesayetinde hareket ederek bu işleri yaparken; İran, Batı'ya hasım görünerek, onunla kavga görüntüsü altında projelerini gerçekleştiriyor. Suud destekli Selefilik ve İran destekli bazı Şii gruplar Afganistan'da, Irak'ta, Suriye'de acımasızca birbiri ile savaşıyor ve İslâm namına ha bire Müslüman kanı döküyorlar. Kaybedilen itibar, Müslümanların; dökülen kan, verilen can Müslümanlarındır. Sonuçta ortaya terörle şiddetle eş tutulan Müslümanlık çıkmaktadır.⁶⁶

Sonuç

Şii-Sünnî ilişkileri bağlamında günümüz Selefilik'i açıklamak için Şiilik-Sünnilik ve Selefilik kavramlarını çok iyi tespit etmek gerekmektedir. Günümüz Selefilik'inin tartışma zeminini tespit etmeden doğru sonuçlara da ulaşmak mümkün değildir. Sorunlardan en önemlisi, konunun tamamen siyasallaşmış olmasıdır.

Ehl-i Sünnet çizgisi, geleneksel İslâm'ın sunuş biçimi olması nedeniyle, tarihsel süreçte bir mezhep statüsüne getirilmiş olsa da, ana gövde ve temayı temsil etmesi nedeniyle salt bir İslâmî algılayıştır. Bu doğrultuda kendi felsefelerini oluşturan Selefilik ve Şia, Ehl-i Sünnete göre Kur'an ve sünnete yaklaşımları nedeniyle bid'at fırkalar olarak nitelendirilmişlerdir.

İslâm dünyasının iki zıt anlayışı hükmünde olan Selefilik ve Şia, kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir etmiş veya şirk koşmakla suçlamıştır. Bu ise, onları kendi dışındakilere hayat hakkı tanımama veya yaşam özgürlüğünü elinden alma gibi eylemlere sürüklemiştir.

Suudi Arabistan Devleti, Selefilik inancının resmi temsilcisi konumunda olması nedeniyle, kendisinin büyük rakipleri arasında gördüğü İran devletinin resmî mezhebi Şiiliğe karşı çok katı ve sert bir tutum sergileyerek Şiilik inancına sahip kimselerin kâfir olduğunu iddia etmiş ve devletin resmi kanallarından bu yönlü fetvalar vermiştir. Bu algılar doğrultusunda ülkesinde yaşayan Şiilere büyük baskılar yapmış ve onları sürekli kontrol altında tutmaya çalışmıştır.

Bu veriler doğrultusunda mezhep çatışması daha çok Şiiler ile Vehhabiler arasında yaşanmaktadır. Bu durum İslâm dünyasına büyük zarar verecektir. Müslümanlar arasında meydana gelen mezhep çatışmasına İslâm dışı çözüm aramak sorunu çözmez. Bu konuda en isabetli çözüm, Ehl-i Sünnet verileri doğrultusunda hareket ederek, tüm Müslümanları birleştirici bir üslup takip etmektir. Çünkü Ehl-i Sünnet verilerine göre Şianın ve Selefilik'in tekfir ve şirk algısı tutarlı değildir. Zira Ehl-i kible tekfir edilemeyeceği gibi iman kalp ile tasdik ve dil ile ikrardır.

66 Bkz. Mahmud Akpınar, İran ve Selefistler İslâmî İki Cihetten Aşındırıyor, 3 Kasım 2013, <http://www.mahmutakpinar.com/iran-ve-selefilik-islami-iki-cihetten-asindiriyor.html>

Bilindiği üzere Selefi hareket genel olarak Müslümanların ilk üç kuşağının sahip olduğu dinî telakkiye dönüşü savunmaktadır. Bu bağlamda konu ele alınırken öncelikle sömürgecilikle belirginleşen modern zamanlar üzerinde durulması gerekmektedir.

Çünkü Müslüman dünyanın modern zamanlarda yaşadığı sıkıntılar "Yeni Selefilik" olarak adlandırılan bir anlayışın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Fakat bu dönemde ortaya çıkan akımların görüşlerini değerlendirirken, birtakım konularda onların Selefilik içinde değerlendirilmesi hususunda sıkıntılar yaşandığından dolayı bu akımların yaklaşımları "Modernist dönem" alt başlığı altında ele alınmaktadır. Ne var ki bu dönem akımlarının ele alınmasında bile klasik Selefilikle, tafsil devri veya Müslüman toplumda ortaya çıkan siyasî ve sosyal yozlaşmaya tepki mahiyetinde olan Vehhabî hareketi çoğu durumda "belirleyici" olmaktadır.

Selefilik, her ne kadar günümüzde mezhep gibi görünse de klasik tanımla bir mezhep değildir. Geçmişte Selefiyye adıyla bir mezhep, tespit edebildiğimiz kadarıyla hiç olmamıştır. Selef ise her zaman mevcuttur. Selefi-Şii kutuplaşması, iktidar kavgasının ve güç mücadelesinin din sayesinde meşrulaştırılması ile ilgili arayışların bir tezahürü olarak anlaşılabilir.

Kaynakça

- Akpınar, Mahmud, "İran ve Selefistler İslâmî İki Cihetten Aşındırıyor", 3 Kasım 2013, <http://www.mahmutakpinar.com/iran-ve-selefiler-İslâmî-iki-cihetten-asindiriyor.html>.
- Ayhan, Veysel, "Geçmişten Geleceğe Türkiye-Suudi Arabistan İlişkileri", *Ortadoğu Analiz*, Cilt:2, Sayı:3, Kasım 2010
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed ibni İsmâil ibni İbrâhim el-Cu'fî (ö. 256/870), *El-Câmi'u's-Sahîh el-Müsned min Hadîsi Resûlullâh sallallahu aleyhi ve sellem ve Sünenihî ve Eyyâmihî*, İstanbul, Çağrı yayınları, 1992.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", İSAV Selefilik Sempozyumu, İstanbul, 8-10 Kasım 2013. (Yayınlanmadı).
- Cibrin, Abdurrahman b. Abdullah b., *Nasaih ve Fetava İslâmiyye Hakaikü Anı's-Şiya er-Rafıza el-İmâmiyye*, El-Lû'lû'l-Mekiyin min Fetava's-Şeyh el-Alleme Abdullah b. Cibrin, Riyad, 2001.
- Dımaşki, Ali b. Muhammed Ebû'l İz, Şerhul-Akidetu Tahaviyye, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, Beyrut 1987.
- Ecer, Ahmet Vehbi, *Tarihîte Vehhabî Hareketi ve Etkileri*, Ankara, Asam Yayınları, 2001.
- ed-Deviş, Ahmed b. Abdürrezzâk, *Fetava'l-Lecneti'd-Daîme li'l-Buhusi'l-İlmiyye ve'l-İfta*, Riyad, er-Riaseti'l-Amme li'l-İdarati'l-Buhusi'l-İlmiyye ve'l-İfta ve'd-Da'Ve ve'l-İrşad, 1992/1412.
- el-Âmilî, İbnü'l-Hür Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgari, *Vesailü's-Şia ila tahsili mesaili's-Şeria*, 1104/1693; thk Abdürrahim Rabbani Şirazi. 6. bsm., Beyrut : Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1991/1412.
- el-Avde, Süleyman b. Hamd b., *Abdullah b. Sebe ve eseruhû fi ahdasî'l-Fitne fi Sadril-İslâm*, Medine trz.

- el-Cevziyye, İbn Kayyim, *Zadu'l-Maad*, Terc. Şükrü Özen, İstanbul, İklim Yayınları, 1996.
- el-Cezairi, Nimetullah, *el-Envaru'n-Nu'maniyye*, Beyrut, Müessesetü'l-İlmi l'l-Matbu-at, 1984/1404.
- el-Gaffârî, Nâsır b. Abdullah, *Meseletü't-takrîb*, Riyad 1415.
- el-Harisi, Cemal b. Ferihan, *el-Ecvibetu'l-Müfîde an Es'ileti'l-Menahiji'l-Cediyde*, Rab-ba İslâmi Davet Bürosu, S.Arabistan, 2009.
- el-Hilali, Selim b. İyd, *Limaza İhtartu Menhece's-Selefi*, Cidde, Dâru İbni'l-Cevzi, 1422.
- el-Kummi, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhim; *Tefstrü'l-Kummi*, thk. Tayyib el-Musevi el-Ce-zairi, Mektebetü'l-Hüda, trz.
- el-Kummî, Muhammed Taki, *Kıssatü't-Takrîb*, Kahire 1960.
- Eraslan, Cezmi, *11. Abdülhalid ve İslâm Birliği*, İstanbul, 1992.
- en-Neccar, Ahmed b. Muhammed b. Sadık, *Faslu'l-Makal fi Vucubi İttibai's-selefi'l-Ki-ram*, Kahire 1969.
- et-Tabersi, Hüseyin b. Muhammed Ta'ki en-Nuri, *Faslu'l Hitab, Fi İsbatı Tahrifi Kitabı Rabbi'l Erbab*, Müessesetü'l-Alemi, Beyrut. Trz.
- Ghassan Salame, "Political Power in the Saudi State", Hauriani, Albert Hourani, Philip Khoury, Mary C. Wilson, *Modern Middle East*, California: Uni. Of California pub., 1993.
- Hamis, Osman b. Muhammed el-Hamed, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya Kalpten Kalbe*, çev. Ahmet İhsan Dünder, Guraba Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Hilli, İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddin Hasen b. Yüsuf b. Ali 726/1325, *Minhacü'l-kera-me fi ma'rifeti'l-ime*, thk. Muhammed Reşad Salim, Kahire, Dârü'l-Urube, 1962/1382.
- Humeyni, Ayetullah Ruhullah b. Mustafa Humeyni Musevi, 1409/1989, *Sahife-i Nur*, Kum, Müessese-i İntişarat 1386.
- İbn Baz, Abdülazîz b. Abdullah b. Abdurrahman, *Mecmuu fetava ve makalatun müte-nevvia*, Derl. Muhammed b. Said Şuveyr, Kahire, Mektebetu İbn Teymiyye, 1989.
- İbn Baz, *Min Akaidi's-Şia*, takdim: Abdullah b. Muhammed es-Selefi, Riyad, 2006.
- İbn Faris, Ebûl-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, Ha-şiye: İbrahim Şemseddin, Beyrut, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebûl-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, 728/1328, *Minhacü's-sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Ebûl-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, 728/1328, *el-Havi fi tahriri ehâdisi mecmu'l-fetava*, thr. Mecdî b. Mansur Şevri, Beyrut, Dârü'l-Kü-tûbi'l-İlmiyye, 1995/1415
- İbn Teymiyye, Ebûl-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, 728/1328, *Mecmuu-tu'r-Resail-i ve'l-Mesail*, Mısır, Muhammed Reşid Rıza derlemesi. Trz.
- İbnul-Esir, Ebuis-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi Gari-bi'l-Hadisi ve'l-Eser*, Thk: Prof. Tahir Ahmed el-Zavi, Prof. Mahmud Muhammed et-Tanaci, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Tarihsiz.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2012.
- Kurşun, Zekeriya, *Basra Körfezi'nde Osmanlı-İngiliz Çekismesi, Katar'da Osmanlılar: 1871-1916*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2004.
- Lalekai, Ebûl-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansur et-Taberî, *Şerh'u Usuli İtika-di Ehl's-Sünne*, 418/1027; thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gamidi. Riyad, Daru Taybe, trz.

- Long, David, "Kingdom of Saudi Arabia", Ed.:David E. Long-Bernard Reich, Government and Politics of the Middle East and North Africa, USA:Westview Press, 1995.
- Mole, M., Les Kubrawiye netre Sunnisme et Shiisme "Revuedes Etudes islâmiques, XXIX, (1961) pp. 99.
- Madawî al-Rasheed, "Shia of Saudi Arabia, A Minority in Search of Cultural Authenticity", British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 25, No. 1 (May, 1998),
- Meclisi, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali, 1110/1698, *Biharü'l-envari'l-câmia li-düleri ahbari'l-eimmeti'l-ethar*, Beyrut, Müessesetü'l-Vefa, 1983/1403.
- Murtezâ Mutahhari, *Hidemâtül-Mütekâbili irân vel-İslâm*, Tahran, 1348.
- Müslim, Ebu Hüseyin Müslim bin Haccac ibni Müslim ibni Kurşan el-Kuşeyri en-Niy-saburi, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul, Çağrı yayınları, 1992.
- Onat, Hasan "Şii İmamet Nazariyesi", *AÜİFD*, C.XXXII, 32/1992
- Reşid Rıza, Muhammed, 1354/1935, es-Sünne ve's-ş-şia ev; el-Vehhabîyye ve'r-Râfıza, Mısır, Matbaatü'l-Menar, 1347.
- Ruhayli, İbrahim, *İbn Sebe hakikatun La hayal, eş-Şia ve's-Sünne, el-İntisar Li's-Sahbi ve'l-Al min İftira'ati's-Semavi ed-Dal*, Medine, Mektebetü'l-Gurabâ'l-Eseriyye, 1994.
- Saffar, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Ferruh, *Besairü'd-Derecat*, 2. bsm. Tahran: Menşuratü'l-A'lemi, 1374.
- Süveydî, Ebû'l-Berekat Abdullah b. Hüseyin el-Bağdâdî, *el-Hüccetü'l-Kat'iyye li it-tifâk'l-islâmiyye*, Mısır, Matbaatü's-Saade, 1323.
- Şiddi, Adil b. Ali, *es-Selefiyye ve'l-Cemaaatu'l-İslâmiyye*, Rabba İslâmi Davet Bürosu, S.Arabistan, Trz.
- Şirazi, Ayetullahül-Uzma, Nasır Mekarim, İnançlarımız, çev. İsmail Bendiderya, İstanbul, Kevser Yayınları, 1997.
- Tasgiri, Ayetullah, "İslâm Mezhepleri ve Darüt Takrib Üzerine," *Bilge Adamalar, Üç Aylık Düşünce Edebiyat Dergisi*, Yıl 2009, Sayı, 21-22.
- Turan, Osman, *Selçuklur Tarihi ve Türk- İslâm Medeniyeti*, İstanbul. 1980.
- Üzüm, İlyas, "Şii-Sünni Yakınlaşması", *Daru't-Takrib Tecrübesi, İslâmi Araştırmalar Dergisi*, sayı 2, İstanbul, 1998.
- Zehebi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, 748/1348, *Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*, thk, Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdül-mevcut, Abdülfettah Ebû Sünne, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995/1416.
- <http://abna.ir/print.asp?lang=1&id=291207>
- <http://saaaid.net/book/open.php?cat=89&book=634>
- <http://saaaid.net/book/open.php?cat=89&book=634>
- <http://www.binbaz.org.sa/mat/1744>
- <http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?p=131633>
- <http://www.mahmutakpınar.com/iran-ve-selefler-İslâmi-iki-cihetten-asindiriyor.html>

III. Oturum

İran Devrimi'nin Mezhebî
Yansımaları ve Takrib Çalışmaları

İRAN İSLÂM DEVRİMİ VE ŞİİLİK

Hasan ONAT*

Giriş

İran İslâm Devrimi, 20. asrın en mühim olaylarından biridir. Pek çok kimse farklı alanlardan ve farklı perspektiflerden konuyu anlamaya çalışmaktadır. Konu sadece İran ve Ortadoğu açısından değil, İslâm'ın geleceği bakımından da oldukça önemlidir. Biz, konuyu İslâm Mezhepleri Tarihi'nin kendine özgü yöntemi doğrultusunda, fikir-hadise, zaman-mekân irtibatı çerçevesinde anlamak ve anlatmak istiyoruz. İran İslâm Devrimi'nin oluşum sürecini ve sonrasını, daha çok Şiiliği esas alarak okumaya çalışacağız. Şiilik gibi kökü derinlerde olan bir mezhebin bir devrimin motoru olarak iktidar ideolojisine dönüşmesini, toplumsal yapının yeniden inşasında başat unsur haline gelmesini bir süreç dâhilinde anlamaya çalışmak gerçekten heyecan verici. Şiiliğin iktidarı nasıl değiştirip dönüştürdüğünü görmek pek zor değil; acaba iktidar da Şiiliği dönüştürüyor mu? İran İslâm Devriminin oluşum sürecinin ve daha sonraki gelişmelerin doğru anlaşılması, hem İslâm'ın, hem de Müslümanların geleceği açısından büyük önem arz etmektedir. Son bir asırda yaşananlar, en azından geçmişteki tecrübeler kadar önemli olmanın ötesinde, Müslümanların varlık-yokluk çizgisinde gidip geldikleri bir süreci işaret etmektedir. Yaşanan acı tecrübeler, gittikçe derinleşen bir tepkiselliği beslemektedir. İslâm'ı özgürlük ve adalet üzerinden okumayan ve yaratıcı yetilerini etkin kullanamayan Müslümanlar, tarihsel akışa maalesef yakarak, yıkarak, yok ederek katılmış olmaktadır.

1979 yılında gerçekleşen, İran'ın adını "İran İslâm Cumhuriyeti"ne dönüştüren İran İslâm Devrimi, bütün İslâm dünyasında ciddi bir heyecan dalgası yaratmıştır. 3 Aralık 1979 tarihindeki referandumla kabul edilen Anayasa'nın hiç değiştirilemeyecek 12. maddesine göre İran'ın resmi dini İslâm, mezhebi ise "Caferilik" (İsnaaşeriyye)dir. İran'ın kendisini, Müslümanların %10-15'ni oluşturan Şiilerin hamisi olarak gördüğü, kolayca anlaşılabilir bir husustur. Pakistan'da, Irak'ta ve Suriye'de bazı Müslümanların birbirlerini Şii ya da Sünnî oldukları için öldürdüklerini görmezlikten gelmek mümkün değildir. İktidar hırsını, bireysel ve toplumsal planda en iyi kamufler edebilecek aracın din olduğu gerçeği, egemenlik ve ekonomik çatışmaların mezhepler üzerinden meşrulaştırılmasını mümkün kılmaktadır. İran ve Suudi Arabistan'ın egemenlik ve çıkar çatışmaları, her ne kadar Şii-Selefi kutuplaşması olarak isim-

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi.

lendirilmeye çalışılsa da, mezhep farklılıklarının İslâm dünyasını saracak bir biçimde çatışma sebebi haline gelmesini kolaylaştırmaktadır. Müslümanların her ne sebeple olursa olsun, birbirlerini öldürmelerinin önüne geçilebilmesi, İslâm ortak paydası bilinciyle ve mezheplerin beşeri oluşumlar olduğu gerçeğinin doğru anlaşılması ile mümkün olabilecektir. İran İslâm Devrimi, hem gittikçe yoğunluğu azalsa da İslâm vurgusu ile hem de Şiiliğin resmi mezhep kabul edilmesi sebebiyle ilgiyi hak etmenin ötesinde, Müslümanların geleceği açısından bir laboratuvar niteliği taşımaktadır. Sadece İran değil, bütün İslâm dünyası varlık-yokluk çizgisinde bir tercihle karşı karşıyadır; ya İslâm sorun ve sorun kaynağı olmaktan çıkartılacak, Müslümanlar için özne olmanın, dolayısıyla yeni bir uygarlığın önü açılacaktır, ya da birbirilerini yiyerek var olabilecekleri yanılışı, Batı'nın tüketici köleliğini kalıcı hale getirecektir.

İnsanı ilgilendiren hemen her olayın mutlaka birden çok sebebi, ya da anlaşılma biçimi vardır. Anlama esas itibariyle geriye/geçmişe dönük bir faaliyet olduğu için, yaşanan gerçekliklerle ya da geçmişle, onun anlaşılma biçimi ve anlatılanın anlatılması arasında her zaman ciddi farklar olacaktır. Bu bağlamda hiç kuşkusuz İran İslâm Devrimi'nin de ekonomik, dinsel, siyasi vb. pek çok sebebi mevcuttur. Bu sebeplerden birisinin de Şiilik olduğu bilinmektedir. Devrimin oluşum süreci ve sonrası dikkate alındığında, kökü mazinin derinliklerinde olan Şiilik gibi bir mezhebin etki gücünün büyüteç altına alınmaması ciddi bir eksiklik sayılacaktır. Bu doğrultuda Şiilik, ister istemez uluslararası ilişkiler bağlamında da öne çıkmış olmaktadır. İslâm Devrimi'nin kurumsallaştırmaya çalıştığı "Devrim İhracı"nın yanında, özellikle Ortadoğu'da olup biteni doğru anlayabilmenin en mühim anahtarlarından birisinin Şiilik olduğunu hatırlamakta fayda vardır.

Öte yandan İran'da kültüre esas karakterini ve rengini kazandıran Şiilik, aynı zamanda resmi ideoloji niteliği de taşımakta; devlet toplumsal yapıyı düzenlerken Şiiliği esas aldığı gibi, Şiiliğin ve Şiilerin geçmişten süzülüp gelen farklılaşmaların ve çatışmaların da yeniden canlanmasına vesile olmuştur.

İktidarın birleştirici olduğu kadar ayrıştırıcı bir yönünün de mevcut olduğu göz ardı edilmemelidir. Her ne kadar İran İslâm Devrimi ile birlikte "Usuli" gelenek iktidarda ise de, Ahbari gelenek de varlığını zaman zaman hissettirmektedir. Hatta "reform" tartışmalarının ve dış tehditlerin Ahbari çizgiye ilgiyi artırdığı bile söylenilebilir. Ayrıca, bir iktidar yorgunluğu ve buna bağlı aşınmadan da söz edilebilir. Mu'tezile örneği üzerinden düşünecek olursak, iktidara payanda olan mezheplerin iktidarla birlikte çökmeye ve tarihin tozlu raflarında yer almaya mahkûm olduğunu söyleyebiliriz. Şiilik bu bakımdan da ilgi odağı haline gelmiştir.

Asıl üzerinde kafa yorulması gereken husus ise, otuz yılı aşan bu süreçte dinin olup bitenden, egemenlik kavgalarından, çıkar çatışmasından na-

sıl ve ne kadar etkilendiği ya da olup biteni ne kadar etkilediği hususudur. Gözlemlerimiz, sadece İran'da değil, iktidarların İslâmiyet'i meşrulaştırıcı bir araca dönüştürdükleri her yerde, dinin birleştirici vasfının zarar gördüğünü düşündürmektedir. Gerek devrimin ve sonraki gelişmelerin "İslâm"la özdeşleştirilmek istenmesi, gerekse Humeyni'nin "Velayet-i Fakih" anlayışının gereği olarak devlette Şii otoritelerin etkin olması, iktidarın yanlışlarının "İslâm"a fatura edilmesi riskini içinde barındırmaktadır. 1979'dan 2013'e kadar geçen süre, Şii ulemanın olduğu kadar, din ve siyaseti özdeş algılayan zihniyetlerin de bir sınırı olarak görülebilir. Suriye'de oluk oluk kan akarken, İran'ın ve Hizbullah'ın Esed rejimini desteklemesinin, İran'ın "devrim ihracı" doğrultusunda tek somut örneği olarak görülebilecek Lübnan'la ilgili olduğu kadar, İmâmiyye-Nusayriyye dayanışması niteliği taşıdığını görmezlikten gelmek mümkün olabilir mi? İran'ın Şiilere ve Şiilerin yaşadığı yerlere ilgisi, çoğunluk oldukları halde siyasî egemenlikten yoksun Şiilerin İran'a ilgisinden daha fazladır. İran, her ne kadar İslâm üst kimliğine vurgu yapılsa da, kendi iç bütünlüğünü Şia üst kimliği ile korumaya çalışmaktadır. Belki de Şiilik vurgusunun gittikçe daha fazla ağırlık kazanması, etnik kaygılarla ilgili olmalıdır. Türkler, Farslar, Kürtler ve diğer etnik gruplar, Şii kimliği sayesinde bir arada tutulmaktadır. Ancak İran'da %10-15 oranında Sünni Kürt ve Türkmenlerin de yaşadığı pek akla gelmemektedir.

Diğer taraftan, "İran İslâm Devrimi ve Şiilik" konusunda özellikle Amerika'da ve Avrupa'da yüzlerce, binlerce çalışma yapılmıştır. Ne var ki konunun Türkiye'de yeterince araştırıldığını söyleyebilmek pek mümkün değildir. Bu konu ile ilgilendiğini söyleyenlerin önemli bir kısmı, İran coğrafyasının 16. asırda bir Türk devleti olan Safeviler tarafından zorla Şiileştirildiğinden bile habersizdir. Bu mesele, Türkiye açısından hayati önem taşımaktadır. İran'la Türkiye'nin ortak tarih ve kültür köklerinin ötesinde, iki komşu ülke olarak birbirlerini tanımaları, anlamaları ve sağlıklı işbirliği içinde olmaları her iki ülkenin ve bütün Ortadoğu'nun yararına. Ayrıca Türkiye'de Caferî vatan-daşlarımız da mevcuttur.

İran İslâm Devrimi'nin Oluşum Süreci ve Şiilik

İran İslâm Devrimi, "Şah'ın gitmesi" konusunda görüş birliğine varmış çok farklı kesimlerin ortaklaşa çabaları sonucu gerçekleşmiştir. İşin içinde Marksistler, sosyal demokratlar gibi sol çizgiden gelenler, Halkın Mücahitleri gibi kendilerine göre İslâmi ideallerin silahla gerçekleştirebileceğini savunanlar ve geleneksel Şii ulemanın rehberliğinde örgütlü Şii Müslümanlar vardır. Toplumun bu çok farklı katmanlarını birleştiren en önemli iki unsurun, Batıya ve dolayısıyla Şaha yönelik öfke ve Şiiliğin kendine özgü protest yapısı olduğu hemen belirtilebilir. Hamid Dabashi'nin şu tespitleri üzerinde düşünmeyi hak etmektedir: "Devrim olmuş, şahlık çökmüş ve arkasından da bir İslâm Cumhuriyeti gelmiştir. Burada sorulması gereken esas soru, devrimin

nasıl vaki olduğuna tutarlı bir açıklama getirecek olan siyasi anlatının ne zaman başladığıdır? CIA destekli 1953 darbesini kalkış noktası aldığınızda, devrim esasen ulusçu bağlamda yorum bulur. Ayetullah Humeyni'nin önderliğindeki 1963 ayaklanmasından hareket ettiğinizde ise, devrim ister istemez bir Şii (İslâmcı) ayaklanması olarak okunur. Öte yandan çıkış noktası olarak 1971 Siahkal isyanını aldığınızda, devrim bu defa da belirgin bir Marksist karakter kazanır. (Ben devrime ilişkin okumamda bu üç tarihi bir arada ele almaktan yanayım.) Hangi tarihi başlangıç noktası olarak telakki edersek edelim, devrimin rehine krizinden (1979-80) sonra sistematik ve şiddetli bir şekilde İslâmleştirmesinin, devrimci hareket sürecine tümüyle İslâmcı bir eğilim atfetmemizi sağlayacak minvalde okunamayacağı kesindir. 1979 Devrimi çeşitli ekonomik, toplumsal ve ideolojik kaynak ve amaçlardan doğan bir ulusal kurtuluş hareketiydi. Devrim sürecine katılan güçlü ve amansız bir İslâmcı grup bütün diğer gruplara (cebren ve kurnazlıkla) üstün gelerek, devrimi istediği istikamete yöneltmiş ve ona 'İslâm' devrimi demiştir."¹

Devrimi anlama çabaları, içinde devrimin tarihini inşa etme arzusunu da barındırdığı için, yorumlar çoğu zaman yazarın durduğu yere, beklentilerine ve arzularına göre farklılık arz edebilmektedir. Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi böylesi bir kitle hareketi hiçbir zaman tek bir sebebe indirgenemeyeceği gibi, ortaya çıkan sonucu esas alarak, süreci bütünüyle Humeyni'nin liderliğine bağlamak da birtakım gerçekleri görmezlikten gelmek anlamına gelecektir. Ancak Humeyni faktörünü devre dışı bırakmak asla mümkün değildir. Şiiliğin karakteristik özellikleri ve protest yapısı, olayı anlamayı kolaylaştıran en mühim faktörlerden birisidir.

Devrime giden süreçte Humeyni'nin ismi Kum'da, 1963 yılındaki pek çok kişinin ölümüne yol açan Şah karşıtı olaylarda öne çıkar. Humeyni, takiyye'den vazgeçilmesini söyleyerek ulemayı ve halkı açıkça şaha karşı tavrı almaya çağırır. Sonunda hapis ve sürgün hayatı vardır. Önce Türkiye'ye, sonra da Irak'a sürgün gider.

Humeyni'nin, daha sonraki İslâm Devrimi ile olgunlaşacak ve uygulama imkânı bulacak olan siyasî fikirleri özellikle Irak'taki sürgün döneminde olgunlaşır. Burada öğrencilerine ders olarak da okuttuğu ve berraklaştırdığı görüşleri, *İslâm Fıkında Devlet* adıyla Türkçeye çevrilen kitabın da ortaya çıkmasını sağlar. Humeyni, siyasetle, devlet yönetimiyle ve ulemanın devlet yönetimindeki yeriyle ilgili düşüncelerini, teorik çerçevede "velayet-i fakih" kavramı ile ortaya koyar. Humeyni'ye göre, "İslâm dünya görüşünün önemli bir konusu da yönetimdir ve Kur'an ve Sünnet, yönetime ilişkin nice ilkelere ihtiva etmektedir."² Humeyni bu konuda şöyle der: "Kur'an-ı Kerim'de ve

1 Hamid Dabaşı, İran: *Ketlenmiş Halk*, çev. Emine Ayhan, İstanbul, Metis, 2008, s. 161.

2 Ayetullah Humeyni, *İmam Humeyni'nin İlahî ve Siyasî Vasiyetnamesi*, İran İslâm Cumhuriyeti Büyükelçiliği Kültür Müsteşarlığı, Ankara, 1989, s. 27.

O'na ve Al'ine salat ve selam olsun, Allah Resulü'nün sünnetinde hükümet ve siyasete ilişkin o kadar çok hüküm vardır ki başka hiçbir konuda böyle değildir. İslâm'ın ilk bakışta dar anlamda ibadete ilişkin görünen birçok ilkesi ve kuralı bile gerçekte toplumsal-siyasi nitelik de taşımaktadır. Bu hükümlerden ve niteliklerden habersiz kalınması, bunlara gereken önemin verilmesi, bunca musibete sebep olmuştur. Resulü Ekrem (s.a) devlet yönetimi kurmuştur. Dış görünüşü bakımından, şekil bakımından, bu devlet de diğer devletler gibi idi. Ne var ki maddi bakımdan bu devletin hedefi toplum içinde tam adaleti sağlamak ve yaygınlaştırmak idi."³ Humeyni, İslâm'ın reddettiği şeyin devlet ve yönetim değil, "şeytani yönetimler" olduğu kanaatindedir.⁴

Humeyni'nin din-devlet ilişkisi konusundaki görüşleri, asırlarca Şii toplumu, protest karakterine rağmen, daha çok iktidarlara uzlaşmaya, pasif davranmaya iten Mehdi 12. İmam'ın gelmesini çabuklaştırmak için olumsuzlukların artması beklentisine karşı çıkmaya, daha doğrusu onu kitleleri eyleme geçirecek şekilde yorumlamaya yönlendirmiştir. Humeyni'ye göre ulema, 12. İmam'ın gaybeti döneminde onun bütün yetkilerini üstlenmek durumundadır. O bu konuda şöyle der: "Resul-i Ekrem'in devlet başkanı sıfatı ile haiz bulunduğu yetkilerin Hz. Emir'den (Hz. Ali) ve Hz. Emir'in (s.a) yetkilerinin de fakihten fazla olduğunu düşünmek yanlıştır."⁵ Humeyni'nin "velayet-i fakih" konusunda attığı adım, İran İslâm Devrimi'ne giden süreçte olduğu kadar, belki de daha fazla devrim sonrası akışın belirlenmesinde etkin olmuştur. Bu aynı zamanda, Şiilik açısından da teori ve pratik açısından bir kırılma noktası olarak düşünülebilir. Humeyni, Vasiyet'inde şöyle ilginç bir ifade kullanır: "Bilmeleri gerekir ki bu İslâm Cumhuriyeti yönetimi yıkılırsa, onun yerine özlendi ölçüler içinde bir İslâmi yönetim gelecek, O'na canım feda olsun Hazreti Mehdi'nin, Bakıyyetullah'ın rejimi gelecek ve bu İslâmi rejim bu efendi hazretleri ne buyururlarsa onu yapacak değildir, bunu beklemesinler, ummasınlar... İnşaallahu teala bütün yeryüzünü ıslah edecek olan zat (Hazreti Mehdi) zuhur ettiğinde sanmayın ki yine bir gün içinde bütün âlem ıslah edilecektir. Aksine, yine uğraşma, gayret ve fedakârlıklar bahasına zalimler alaşağı edilecektir. Sizler de bazı şaşkın ve bilgisiz kişiler gibi, o ulu kişinin, Hazreti Mehdi'nin zuhur etmesi için zulmün ve küfrün artmasına ve güçlenmesine gayret göstermek gerektiği, böylece âlem zulüm ile dolunca, Mehdi'nin zuhuru şartlarının gerçekleşeceği kanaatinde iseniz ne diyebilirim ki?"⁶

Humeyni'nin İslâm Devrimi'ne bakışı, devrim ve Şiilik arasındaki ilişkiyi anlamaya yardımcı olacaktır. Humeyni şöyle demektedir: "Milyonlarla değerli insanın ve binlerce ölümsüz şehidin eliyle gerçekleşen, milyonlarla Müslümana ve Mustaz'aflara ümid aşıl原因 muhteşem İslâm Inkılabı'nın

3 Humeyni, *age*, s. 46-47.

4 Humeyni, *age*, s. 47.

5 Ayetullah Humeyni, *İslâm Fıkhında Devlet*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1979, s. 83-84.

6 Humeyni, *İmam Humeyni'nin İlahi ve Siyasî Vasiyetnamesi*, s. 100-111.

önemi öylesine büyüktür ki; sözle ve yazı ile açıklanamaz... Biliyoruz ki bu yüce İnkılab evrensel sömürücülerin, emperyalist zalimlerin İran'dan ellerini çekmelerine sebep oldu. Bu konuda Allah'ın gaybi yardımları ile başarıya ve zafere ulaştı... Şu halde hiç şüphe edilmemelidir ki İran İslâm İnkılabı, bütün devrimlerden farklıdır. Bu farklılık, kendisini hem İnkılab'ın oluşum ve ortaya çıkışında, hem savaşımının niteliğinde, hem de İnkılab'a hâkim olan ülküde gösterir. Tereddüt yoktur ki bu ilahi hediye, gaybi bir bağış idi. Yüce Allah bu mazlum, sömürülmüş Millet'e bu gaybi hediye inayet buyurdu."⁷

Humeyni, Allah'ın gaybi yardımları ile gerçekleştiğini söylediği devrimin, dinle irtibatı konusunda şöyle der: "İslâm ve İslâmi yönetim, ilahi bir tezahür, bir olgudur. İslâm'ın ve İslâmi yönetimin yeryüzünde gerçekleştirilmesi, bunu gerçekleştirebilen bireylerin dünyada ve Ahrette mutluluklarını güvenceye bağlar. Bu kişilere öyle bir güç sağlar ki, bunlar zulme, sömürü ve yağmacılığa, her türlü fesada, tecavüze son verebilir, bu gibi davranışların kökünü kazıyabilir, kendileri için belirlenmiş olan ve kendilerinin de ülkü edindikleri tekâmül hedefine varabilirler. İslâm öyle bir öğretiler ki "Tevhidî" olmayan öğretilerin aksine, her türlü bireysel, toplumsal, maddi, manevi, kültürel, siyasi, askeri, iktisadi ilişki ve görünümde söyleyecek sözü ve denetim yetkisi vardır..."⁸ Şu ifadeler de dikkat çekicidir: "İslâm İnkılabı'nın bekasının bundan sonraki kalıcılığının ve sürdürülebilmesinin sırrı, özü, kazanılan zaferin özü demektir, her ikisi aynıdır. Zafer nasıl ve neden dolayı kazanıldı ise, korunması ve sürdürülmesi de aynı şey sayesinde olacaktır. Zaferin sırrını millet bilmektedir. Gelecek nesiller de tarihte okuyacaklardır ki, bu zaferin kazanılmasında iki temel öge etkili olmuştur. Bunlardan birisi, İslâm'ın bu konuda ilahi öğretiye dayanan yüce bir ülkü ve tasarıya, İslâmi yönetim hedefine sahip oluşudur. İkinci temel öge de şudur: Bu hedef terk edilmemiş, ülkelerinin her yanında millet, söz birliği ve inanç birliğiyle, vahdet-i kelimeyle bu hedefe ulaşmak için oybirliğine varmış, bu hedef çevresinde toplanmıştır."⁹

İran İslâm Devrimi'ne giden süreçte baştan sona Şia'nın sembolik dili kullanılmasına rağmen, Humeyni'nin daha üst bir dil kullanmaya gayret ettiği ve Şiilikten çok İslâm'a vurgu yaptığı gözden kaçmamaktadır. Bu vurgu, Şiilik gerçeğinin göz ardı edildiği anlamına gelmemektedir. Vasiyet'ine yazdığı önsöze "sakaleyn hadisi" ile başlayıp, "bu hadis bütün insanlık için ve özel olarak da hangi mezhepten olursa olsun bütün Müslümanlar için kesin huccettir" diyen Humeyni Kerbelâ'yı anma törenleri ile ilgili olarak şöyle demektedir: "Kerbelâ olayının anısının canlı tutulması için imamlar bu yolda öğüt vermişlerdir, İmam Huseyn'in İslâm Tarihi'ndeki kahramanlık destanının unutulmamasını, hatırlanmasını öğütlemişlerdir... Hepimiz bilmeliyiz ki, İslâm toplumundaki

7 Humeyni, İmam Humeyni'nin İlahi ve Siyasi Vasiyetnamesi, s. 37, 39.

8 Humeyni, *age*, s. 39-40.

9 Humeyni, *age*, s. 41-42.

birlik, özellikle onlara selam olsun, on iki imama bağlı Şiilerin birliği, toplumsal ve siyasal anlamı olan bu gibi merasim ile korunacaktır."¹⁰

Devrime giden süreçte Ali Şeriatî'nin de çok özel bir yeri olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Humeyni daha çok geleneğin dilini, Şii-örgütlü yapıyı kullanarak halka hitap ederken, Ali Şeriatî daha çok okumuş yazmış kesimleri hedef almıştır. Her ne kadar devrim sonrası adının anılması pek hoş karşılanmasa da, bu sürecin en etkin isimlerinden birisi, Hamid Algar'ın ifadesiyle "İslâm İnkılabı'nın başlıca ideologu" Ali Şeriatî'dir. Asaf Hüseyin'in 1985 yılına ait şu tespitleri, devrimin sıcaklığına rağmen makul tespitlerdir: "Humeyni ve Şeriatî'nin İslâmiyetle ilgili anlayışları birbirini tamamlamaktaydılar. Humeyni'nin halk üzerinde, Şeriatî'nin ise daha çok aydın kesim üzerinde etkili olduğunu kabaca söylemek mümkündür. Humeyni halkın adamıydı ve ömrü halkın dertlerine çare aramakla geçmişti. Çok sade bir dille konuşuyor, halk tarafından kolayca anlaşılıyordu. Öte yandan, Şeriatî bir akademisyendi ve entelektüellerin anlayabileceği İslâmi sembolizm yolunu seçmişti. Bu nedenle bu iki liderin ideolojileri toplumun farklı kesimlerini etkilemiştir."¹¹ Hamid Algar da, 1980 yılında verdiği bir dizi konferansta Ali Şeriatî'nin devrimin Humeyni'den sonraki en büyük şahsiyeti olduğunu¹² belirtir ve şöyle der: "Şüphesiz Ali Şeriatî, İslâm İnkılabı tarihinde, gelecekteki tarihçiler açısından Ayetullah Humeyni'den sonra yeni ufuklar açabilen bir kişilik olarak işlenecektir. Çalışmasının tüm boyutları gözle önüne serildiğinde, içinde bulunduğumuz yüzyılın büyük İslâm düşünürlerinden biri olarak kabul edileceğini, onun düşüncelerindeki çok sesliliğin, derinlik ve kapsayıcılığın Müslümanların şu an bildiği isimlerle –üstün olmasa bile– eşit olduğunu düşünmemiz uygun düşer."¹³ Ali Şeriatî'nin, devrim sonrası süreçte, hakkının teslim edildiğini söylemeyeceğimiz gibi, maalesef itibarsızlaştırılmaya ve unutturulmaya çalışıldığını ifade etmek durumundayız. Ancak İran İslâm Devrimi'nin iktidara taşıdığı muktedirler istemeseler de Ali Şeriatî, Müslümanların zihin dünyasında kalıcı bir yer edinmiştir. Onun engin tecessüsü, "eşsiz mücadele azmi" ile birleşmiş; asırların birikimine dayalı olan Şiiliğe bazen yeni boyutlar kazandırmaya çalışmış; bazen onu aşar gibi olmuş; bazen de Şiiliğin çıkmaz sokaklarında dolaşıp durmuştur. Belki de bu yüzden İran'da, kendi toplumu tarafından "gizli Sünnilik"le itham edilmiştir. "Ancak, Ali Şeriatî'nin günümüz Şiiliğinin çıkmazlarını iyi gördüğü ve tıkanan damarları açma çabasıyla orijinaliteyi yakaladığı, altı çizilerek belirtilmesi gereken bir husustur."¹⁴

10 Humeyni, *age*, s. 35.

11 Asaf Hüseyin, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, çev. Taha Cevdet, Pınar Yayınları, İstanbul, 1988, s. 115.

12 Hamid Algar, *İslâm Devriminin Kökleri*, çev. M. Çetin Demirhan, İşaret Yayınları, İstanbul, 1988, s. 99.

13 Algar, *İslâm Devriminin Kökleri*, s. 102.

14 Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara, Diyanet Vakfı, 1993, s. 166.

İran İslâm Devrimi'nin temelinde yatan en önemli dinamiğin Şiilik olduğunu görmek zor değildir. Her şeyden önce devrim sürecinde etkin olan ulemanın gücü doğrudan Şiilikten kaynaklanmaktadır. Humeyni'nin ön plana çıkarttığı "Velayet-i Fakih" kavramını Şii-Usuli geleneğin içinde okumak ve anlamlandırmak gerekmektedir. Humeyni'nin mesajlarının halka ulaşmasında Şia'nın "Mercii Taklid" kurumunun etkisi asla göz ardı edilemez.

Devrimin en güçlü sembolü Hz. Hüseyin; en dikkat çekici sloganı "her yer Kerbelâ, her gün aşura"dır. Şehadetle ilgili Hz. Hüseyin'in adıyla sembolik değeri en üst noktaya çıkan algı, hem devrim sürecinde, hem de daha sonraki İran-İrak savaşında temel belirleyicilerden birisi olmuştur. Şah dönemindeki ve Carter tarafından "istikrar adası" olarak isimlendirilen İran, Amerika'nın desteklediği ve en modern silahlarla donatılmış bir orduya sahipti. Ama Humeyni parmak işaretiyle insanları sokaklara döküyor ve sonunda tablo farklılaşıyor, Şah ülkeyi terk etmek zorunda kalıyor. Bunu karikatürize eden iki örnek olay aktaracağım. Bunlardan birisi şudur: Humeyni İran'a indikten sonra, sokak çatışmaları var, askerler makineli tüfeklerle ekin biçer gibi sokak gösterisi yapan insanları biçiyorlar. Humeyni uzaktan bu sahneyi gözlüyor ve ağzından çıkan cümle şu "Evlatlarım! Açın göğüslerinizi, yırtın gömleklerinizi, Şah'ın askerlerinden size gelecek her kurşun sizi Hz. Hüseyin'e daha çabuk kavuşturacaktır." Aslında devrimin en önemli sembol ifadelerinden birisi işte budur. Şimdi bunu, sadece bu verdiğimiz örneği dikkatlice analiz ettiğinizde pek çok hususu izah imkânı bulabiliyoruz. Gerçekten de "her yer Kerbelâ" gibi... Devrimin gerçekleşme sürecinde en çok kullanılan ve dillendirilen şehadet motifidir. Şehadet, hem ölümlerin kutsanmasını ve meşrulaştırılmasını, hem de insanların cesaretle ölümün üzerine gitmesini sağlamıştır. Ben 1991'de İran'a gittiğimde, savaşın gerçek yüzünden geriye kalanları bir parça da olsa görme imkânı bulmuştum. Her yerde yas vardı ve her yer simsiyahtı; kolu kopmuş, bacağı kopmuş, yüzü gözü parçalanmış insanlarla karşılaşmamak imkânsızdı. 7 yıllık İran-İrak savaşı, yüzbinlerce Müslümanın hayatına mal olan, her iki taraftan da milyonlarca insanın yaralanmasına, zarar görmesine yol açan büyük bir trajedidir; şehadet algısı çerçevesinde biraz da olsa hafifletirilerek, yumuşatılarak kabul edilebilir hale getirilmeye çalışılmaktadır. Devrimin şaha karşı ayaklanan bir halk hareketi olarak örgütlü yapısının, bütünüyle Şiiliğe uygun olarak ve geleneksel Şiilik çerçevesinde gerçekleştiğini görüyoruz. Dikkat ederseniz daha önceki oturumda da bir cümle kurdum; aslında çatışan mezhepler değil, çatışan iktidarlardır. Ama iktidarlar doğrudan dini açıkça din olarak kullanma cesaretine sahip olmadıkları için mezhep ve benzeri oluşumlar üzerinden insanların dini duygularını kendi kişisel iktidarlara veya grup, cemaat iktidarlara için çok rahat kullanabilmektedirler. Bu yüzden İslâm dünyasının bu olayda da öne çıkan problemi, iktidar problemidir. Daha açık bir ifadeyle

İran Devrimi'nin oluşum sürecinde benim okuduğum en önemli unsurlardan birisi, ön planda olan hususun güç ve egemenlik meselesi olduğudur. Buna benzer örnekleri günümüz İslâm dünyasının pek çok yerinde kolayca bulabilirsiniz; siyasetin ne dini, ne imanı, ne vicdanı, ne vatani, ne de insafı ve adaleti var; başat belirleyici maalesef egemenlik hırsı olmaktadır. Siyasî gücü elinde bulunduranlar, çoğu zaman yaptıklarının doğru olduğuna, topluma düşen tek sorumluluğun, onların yaptıklarını kabul buyurup, hoşnutluklarını iletme olduğuna inanmaktadırlar. Yapıp edilenlerin meşrulaştırılabilmesi için maalesef her şey, hem de çok kötü bir şekilde kullanabilmektedir. Müslümanların geleceği açısından, din-siyaset ilişkisinin bir şekilde çözüme kavuşturulması, dinin siyasilerin ve birtakım güç odaklarının elinde oyuncak olmaktan çıkartılması gerekmektedir. Şahsi kanaatimi söylüyorum, parantez içi bilgi bu, aslında Müslümanların erken dönemde amel-iman ayrımı üzerinde konuşmaları ve o dönemle alakalı, büyük ölçüde Mürcci geleneğinin içerisinde oluşan o alt yapı zannediyorum Mâturidi'ye şu sözü söyleten yapı olmalı; "diyanet ayrı, siyaset ayrı." Ama aradan geçen zaman zarfında bugün bile bu meseleyi herhalde kavramakta zorlanıyor olacağız. Devrim öncesinde ekonomik faktörler var, siyasî faktörler var, pek çok husus var ama devrimin motoru o dönemde Şiiliktir. Tekrar ediyorum iki açıdan; bir, örgütlenme tamamen Şiilik çerçevesinde olmuştur. İki, insanların sokaklara dökülmesi ve insanların canları pahasına o süreci gerçekleştirmesinde Şii unsurlar çok net kullanılmıştır.

İran İslâm Devrimi Sonrası Şiilik

İran İslâm Devrimi'nin üzerinden 34 sene geçti. "İslâm Devrimi"nin hemen çökeceğini düşünenler hayal kırıklığına uğradılar ve sürecin uzaması ile ilgili sebepler aramaya başladılar. Devrimin başlangıcında dikkat çeken Humeyni'nin yüksek İslâm vurgusunun güçlenerek devam edeceğini, Şiilikten öte "ümme" bilincinin öne çıkacağını hayal edenler de galiba hayal kırıklığına maruz kaldılar. İslâm dünyasının hemen her yerinden heyecanla İran'a koşan pek çok kimsenin, sessizce İran karşıtı bir duruşa savrulduğunu görmek de ilgi çekici... İsterseniz, pek bahara benzemez ise de "Arap Baharı"nı bile İran İslâm Devrimi ile irtibatlandırabilirsiniz. Ancak bu zorlama bağlantı, kendinizi kandırmaktan başka bir anlam ifade etmez. Devrim ihracının da, Lübnan'ı ve Hizbullah'ı hesaba katmazsanız pek başarılı olduğu söylenemez. Bugün geline yeri anlayabilmek için devrim sonrası sürecin, olup biteni anlamayı kolaylaştıracak bazı önemli olaylarını ve kırılma noktalarını hatırlamakta fayda vardır.

Humeyni'nin Fransa'dan İran'a gönderdiği mesaj çok açık seçikti: "Şah gitmeli!.." Nitekim öyle oldu; 1 Ocak 1979'da Şah ülkeyi terk etti. 1 Şubat 1979'da da Humeyni Paris'ten uçakla İran'a döndü. Humeyni'yi on dört yıl önce sürgüne gönderen Şah, geri dönmek üzere İran'ı terk etmişti. Humeyni'nin yaptığı

ilk işin Beheşt-e Zehra Mezarlığı'ndaki, gösterilerde ölenlerin mezarlarını ziyaret olduğunu belirtmeliyiz. Daha sonra Mehdi Bazergan geçici başbakan olarak atandı ve referandum süreci başlatıldı. 1 Nisan 1979'da halkın şahlıktan mı, yoksa İslâm Cumhuriyeti'nden mi yana olduğu konusunda referandum yapıldı ve İran İslâm Cumhuriyeti ilan edildi. 2 Aralık'ta da hazırlanan anayasa taslağı referandumla kabul edildi. 4 Kasım tarihinde bir grup öğrenci ABD'nin Tahran Büyükelçiliği'ni işgal ederek, çalışanları rehin aldı ve olay 444 gün devam etti. "Ayetullah Humeyni 1979-80 rehine krizini doğrudan kendi lehine çevirerek, bu yolla (1) mutlak otoritesine tehdit arz eden silahlı grupları acımasızca ve etkili bir biçimde devre dışı bırakmış, (2) ayrılıkçı Kürt hareketini sert bir şekilde bastırmış, (3) İslâm Devrimi'ni 1953 darbesi nev'inden ABD destekli potansiyel bir darbeye karşı teminat altına almış ve (4) milletin yüce önderi olarak kendisine ve halefine ciddi bir yetki veren İslâm anayasasını ivedilikle meclisten geçirmiş, böylece tek bir hamleyle 1979 devriminin ve Cumhuriyetin İslâmleştirilmesini anayasal bir boyuta taşımıştı."¹⁵ 10 Mayıs 1980'te üniversitelerin İslâm Devrimi'ne uygun hale getirilmesi ile ilgili süreç başlatıldı ve 2 yıl boyunca eğitim-öğretim faaliyetleri askıya alındı.

İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası'nın konumuzu ilgilendiren bazı maddelerini şöyle sıralayabiliriz:¹⁶

Madde 1- İran Devletinin yönetim şekli, bir İslâm Cumhuriyetidir. İran milleti, Kur'an'ın hak ve adil nizamına olan köklü itikadına dayanarak değerli Taklid Mercii Ayetullahiluzma İmam Humeyni'nin rehberliğinde gerçekleştirdiği başarılı İslâm İnkılabının ardından, on ve on birinci Ferverdin bin üç yüz elli sekiz Hicri şemsi -birinci ve ikinci cumadelula bin üç yüz doksan sekiz Hicri Kameri yılındaki referandumda, oy hakkına sahip olan kimselerin tümünün yüzde 98.2 ekseriyeti ile ona (İslâm Cumhuriyetine) kabul oyu vermiştir.

Madde 2- İslâm Cumhuriyeti (şu) hususlara imana dayalı bir nizamdır: 1-Tek Allah inancına, hâkimiyetin ve kanun koyma yetkisinin O'na mahsus olduğuna ve O'nun emrine teslimiyetin gereğine, 2- İlâhi vahye ve onun kanunların açıklanmasındaki esaslı rolüne, 3- ölümden sonra dirilmeye ve (bu hususun) insanın Allah'a doğru seyrindeki yapıcı tesirine, 4- Hakikatta ve ahkâm koymada Allah'ın adillğine, 5- Daimi İmamet ve Rehberliğe ve (bu hususun) İslâm İnkılabının devamlılığına olan esaslı tesirine, 6- İnsanın yüksek şerefine ve değerinin Kitab'a, Resulullah'ın ve Masumların birlikte hürriyetine inanır.

Madde 5- Hz. Veliyy-i Asr'ın yokluğu zamanında (Allahü Teâla O'nu acilen göndersin) İran İslâm Cumhuriyeti'nde, Veliyy-i Emr olma ve ümmete

¹⁵ Dabaşı, İran: *Ketlenmiş Halk*, s. 181-182.

¹⁶ İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası, çev. Ömer Okumuş, İstanbul, Kayihan Yayınları, 1980.

imamlık vazifesi; halkın ekseriyetinin kendisini rehber bildikleri ve kabul ettikleri, adil, takva sahibi, devrini iyi bilen, cesur, idareci ve tedbirli bir fakihin uhdesindedir...

Madde 12- İran'ın resmi dini İslâm ve mezhebi Caferî (İsna-aşeri)'dir. Bu madde hiçbir surette değiştirilemez.

Bu anayasanın zikrettiğimiz maddeleri, İmâmiyye'nin inanç esaslarına dayalı olarak hazırlanmıştır. Toplumun %85-90'nın İmâmiyye (Caferiyye)'ye mensup olduğunu düşünecek olursak, her ne kadar devrimin adı İslâm ise de, bu gerçeğin göz ardı edilmesi, herhalde pek mümkün olmazdı.

Anayasa sürecinden sonra devrimin gidişatını etkileyen en mühim olaylardan birisi Irak-İran savaşıdır. 22 Eylül 1980'de Irak saldırısı ile başlayan ve 8 yıl süren bu savaş, her iki taraftan yüz binlerce insanın hayatına mal olmuş, milyonlarca insanın yüreğinde onulmaz yaralar açmıştır. Özellikle devrimden sonra kurulan bir tür sivil savunma gücü sayılabilecek Besic'in topladığı, çoğu 15-16 yaşlardaki gençler, çok kısa bir eğitimden sonra ön saflara gönderilmişler, "insan dalgaları" diye isimlendirilen bir taktik gereği, mayınlı alana giderek hayatlarını kaybetmişlerdir. "Bu delikanlı askerler, insanlardaki son duygu damlasını çıkartmakta çok usta olan mollaların, din, vatan ve Şiilerdeki şehitlik sevgisini kullanarak göreve çağırdığı, çoğunluğu köylü, işçi ya da alt orta sınıf ailelerden gelen gönüllülerdi."¹⁷ Bu savaş, Humeyni'ye, iç ihtilafları ve iktidar taleplerini kontrol altına alma, hatta önemli bir kısmını itibarsızlaştırarak sindirme imkânı sağlamıştır. "İmam Humeyni'nin iktidar döneminin (1979-1989), hemen hemen bütünüyle Irak'la yapılan savaş sürecine denk geldiğini unutmamak gerekir. Bu savaş Humeyni'ye milliyetçilikle İslâm arasında bir sentez yapma, aynı zamanda da muhalefeti devrimin ve İran'ın düşmanları safına atarak gözden düşürme fırsatı vermiştir. İran, Irak ordusunu püskürtmeyi başarır ve 1982 Temmuzunda düşman topraklarına girer. Gerçek anlamda direniş savaşı kazanılmıştır. Ama İmam Humeyni savaşın sürdürülmesini devrimci ve Mesihçi sözlerle formüle eder: "Kudüs yolu Kerbelâ'dan geçer" savaş sloganı olur. İlan edilen savaşın amacı bundan böyle Saddam Hüseyin rejiminin devrilmesi ve İslâm devriminin bütün Ortadoğu'ya yayılmasıdır."¹⁸ Bu savaş, hiç kuşkusuz devrimin ilk aşamasında Şiiliğin tarih boyu muhalif duruştan beslenen protest yapısının açığa çıkmasını, Kerbelâ ve Hz. Hüseyin üzerinden şehitlik algısının iyice derinleşmesini, kök salmasını sağladı. Ancak gelişmelerin umulduğu gibi olmaması, büyük bir hayal kırıklığını da beraberinde getirdi. Devrimi Allah'ın gaybi yardımı ile izah eden Humeyni, barışı kabul etmeyi de "Allah'ın isteğini kabul" olarak

17 Baqer Mom, Son Devrimci Ayetullah Humeyni, çev. O. C. Öneroy, İstanbul, Elips, 2005, s. 239.

18 Oliver Roy- Farhad Khosrokhavar, İran: Bir Devrimin Tükenişi, çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Metis, 2013, s. 28-29.

değerlendirmiş ve sonucu kabul etmenin zehirden acı olduğunu, ancak Allah için bu zehiri içtiğini belirtmiştir.

Ayetullah Humeyni, 4 Haziran 1989'da öldü. Cenaze töreninde izdihamdan hayatını kaybedenler oldu; bir ara Humeyni'nin kefeninden bir parça kopartmak isteyenlerin yüzünden cenazenin ayakları açıkta kaldı. İnsanlar Tahran sokaklarında adeta bir sel olup aktılar.

Hamid Dabaşı Humeyni'nin vefatı ile ilgili şöyle bir değerlendirme yapar: "Humeyni 1989'da öldüğünde, İran'daki bir şey de artık ölmüştü. Son derece kıymetli olan bu şey, iki yüz yıllık sömürgecilik karşıtı modernliğin filizi, bütün inanç ve düşüncelere kucak açan kozmopolit kentliliğimizdi."¹⁹

Humeyni'nin ölümünden sonra Hamaney "Rehber" olur, Ali Ekber Haşimi Rafsancani de Cumhurbaşkanı seçilir. Bu dönem daha çok savaşın yaralarının sarılmaya çalışıldığı ve devletin yeniden yapılandırıldığı bir zaman dilimi olarak akıllarda kalmıştır. Ancak 1990'lardan itibaren, devrimi destekleyen hatta Abdülkerim Suruş gibi süreçte etkin rol alan bazı isimler, yavaş yavaş eleştirel duruşlarını göstermeye, farklı düşüncelerini dillendirmeye başlamışlardır. Suruş'un, anlamanın tarihsel olduğu tezinden hareketle kaleme aldığı *Kabz-ı Bast-ı Teorik-i Şeriat* isimli eseri 1990 tarihinde yayınlanmıştır. Suruş'un bireye vurgu yaptığını, demokrasiyi savunduğunu, İslâm ile moderniteyi birleştirmek için çaba sarf ettiğini söylemek mümkündür.²⁰

1997 yılında Muhammed Hatemi'nin cumhurbaşkanı seçilmesi ülke içinde ve dışında farklı bir heyecan dalgasına yol açmıştır. Hatemi'yi destekleyenlerin bir kısmı onun seçilmesinin 1979 Devrimi kadar önemli olduğunu söyleyerek, bir reform süreci beklentisi içine girmişler; devrimin çekirdek kadrosu ise gelişmeleri devrimin tartışmaya açılması ve amacından uzaklaşması şeklinde yorumlamıştır.²¹ Hatemi'nin, 23 Mayıs 1998'de Tahran Üniversitesi'nde öğrencilere hitaben yaptığı konuşmadan dikkat çekici bazı pasajlar, onun görüşleri hakkında bize bir fikir verebilir: "Tarihsel deneyim, orta çağlarda dinin yenilmesi ve gerilemesinin nedeninin, din ve aklın çatışması olduğunu göstermiştir... İncancı açıkça söylememe izin verin. Dinin bugün ve gelecekteki toplumsal prestiji, bizim onu özgürlükle çelişmeyecek bir tarzda açıklamamıza bağlı olacaktır. Tarihte ne zaman bir din özgürlüğe karşı çıksa zarar gören taraf din olmuştur. Hatta adalet bile özgürlükle çeliştiğinde, adalet zarar görmüştür... Eğer bir düşünce zorla bastırılırsa, o düşünce halkın aklında ve kalplerinde mayalanmaya devam edecektir. Dolayısıyla en iyi hükümet sistemi düşüncelerin hiçbir sınır olmadan ifade edilmesine izin veren hükümet sistemidir... Özgürlüğün olmaması İslâm'ı yok eder. Eğer fi-

19 Dabaşı, İran: *Ketlenmiş Halk*, s. 196.

20 Dabaşı, İran: *Ketlenmiş Halk*, s. 206; Sami Oğuz-Ruşen Çakır, *Hatemi'nin İran'ta*, İstanbul, İletişim, 2000, s. 124 vd.

21 Roy- Khosrokhavar, İran: *Bir Devrimin Tükenişi*, s. 34.

kirlerimizi serbest bir ortamda mantıklı bir şekilde haklılaştıramazsak ve bunun yerine Allah, İslâm ve Kur'an adına her şeyi halka dayatmayı seçersek, gençlerimizin İslâm'dan uzaklaşması ihtimali doğar."²²

Hatemi'nin halkın büyük teveccühü ile gerçekleşen iki dönem Cumhurbaşkanlığı, her ne kadar beklentileri karşılamamış ise de, toplumun biraz nefes almasını sağlamıştır. Hatemi'nin uzlaşmacı kişiliği, Rehber Hamaney ile ciddi bir çatışmaya girmesini engellemiştir.

Hatemi'den sonra Ahmedi Necad iki dönem cumhurbaşkanlığı yapmış, onun ardından 2013 seçimlerinde Hasan Ruhani Cumhurbaşkanı olmuştur. Ruhani, seçim kampanyasından itibaren bir "denge" adamı olacağı mesajını vermiştir. Kurduğu "umut ve hikmet hükümeti", reformcu olarak bilinenler ile muhafazakârlar arasında tam bir dengeyi esas almıştır. Ruhani, Hatemi'den beklediklerini bulamayanların ümitlerini de tekrar canlandırmış; ABD ile barışa kapı aralanmış; uluslararası alanda farklı beklentiler yaratmayı başarmıştır.

İran, Ortadoğu'nun Türkiye ile birlikte devlet geleneği olan iki ülkesinden biridir. 1979 İran İslâm Devrimi ile inişli çıkışlı bir süreç yaşamaktadır. Devrimin ilk yıllarında "devrim ihracı" resmi politika olarak belirlenmiştir. Her ne kadar daha sonra zaman zaman ciddi içe kapanma dönemleri yaşanmış ise de İran, başta Filistin olmak üzere Müslümanların sorunlarına hiç ilgisiz kalmamıştır. Humeyni'nin Salman Rüşdi için ölüm fermanı yayınlamış olması da bu doğrultuda anlaşılabilir. İran nükleer teknolojiye sahiptir ve bölgesel güç olabilmek amacıyla nükleer silah üretme yolundadır. İran'ın Türkiye ile rekabet halinde olduğu sıklıkla dile getirilir.

Ben son bir ay içinde Balkanları dolaşma imkânı buldum. Romanya'da ve Arnavutluk'ta "Sarı Saltuk Buluşması" başlıklı toplantılara katıldım. Bulgaristan Deliorman bölgesindeki Razgrad'da Sarı Saltuk'tan hareketle İslâm ortak paydasını anlatmaya çalıştım. Bu vesileyle Sarı Saltuk'u keşfetmiş oldum. Konu ile ilgisi yok ama hemen belirtiyim; Osmanlı'yı, Osmanlı'nın kurduğu cihan imparatorluğunun felsefesini, Osmanlı'nın Balkanlarda asırlarca nasıl tutunduğunu anlamak istiyorsanız, anahtar kavramın adalet olduğunu görmek gibi bir niyetiniz varsa, lütfen Saltukname'yi okuyunuz. Bu parantez içi bilgiydi. Arnavutluk'ta yaşayan Bektâşilerle ilgili bazı gözlem ve tespitlerimi sizlerle paylaşmak istiyorum. Bir Bektâşi Tekkesi'ni ziyaret ederken, orada bulunan bir derviş, Bektâşilerin Şii olduğunu söyleyince, dilimin döndüğü kadar bu bilginin doğru olmadığını anlatmaya çalıştım. Daha sonra benzer bir cümleyi Arnavutluk Bektâşilerinin lideri Baba Mondî'den de işittiğimde hemen itiraz ettim. Konuyu araştırdığımda karşıma İran'ın oradaki faaliyetleri çıktı. İran, kurmuş olduğu üç vakıfla faaliyet yürütmekte; Bektâşi çocukları İran'a götür-

22 Oğuz-Çakır, *Hatemi'nin İran'ı*, s. 163-164.

rerek eğitmektedir. Türkiye ne yapıyor diye sorarsanız, üç ayrı resmi kuruluşun üç ayrı istikamete çektiğini, devlet aklının etkin olmadığını, Türkiye'deki her tarikatın, oralara yeniden kök salmak için canhıraş bir şekilde uğraştığını hatırlatabilirim... İran, Bektâşileri şiileştirmeye çalışıyor, bizimkiler de Sünnileştirmeye... Hiç kimsenin İslâm Ortak Paydası diye bir derdi yok. Orada yaşayan insanların da aslında "İslâm" diye ciddi bir kaygısı yok... Müslümanlar birbirlerini yemekten keyif alıyorlar... Bunun örneğini de Makedonya'da, Kalkandelen'de Harabati Baba Tekkesi'nde gördüm. Şiiler oradaki Bektâşilere de uzanmışlar. Tekke'nin girişinde sizi Sünniler karşılıyor. Daha sonra köşeye sıkışmış Bektâşileri buluyorsunuz. Yine birbirleri ile uğraşıyorlar...

İran ile Türkiye arasında asırlardır savaş yok. Ancak Türkiye her ne kadar İran ile ilgilenmez ise de, İran'ın gözünün sürekli Türkiye'nin üzerinde olduğunu görebilmek için özel bir çabaya ihtiyaç olmadığını düşünüyorum. Türkiye'de Caferî mezhebine mensup vatandaşlarımız var. Caferîlerin din adamlarının önemli bir kısmı Kum'da eğitiliyor... İran'ın devrim sürecinin başından beri Türkiye'deki Alevî-Bektâşilerle de yakından ilgilendiğini biliyoruz. Çorum'da Ehl-i Beyt Camii etrafında kümelenen bazı Alevî orijinli kimseler, kendilerinin Caferî mezhebinden olduğunu iddia ediyorlar. Ayrıca pek çok Alevî Dedesi'nin kafieler halinde İran'a götürülüp gezdirildiği de basına yansıyan haberler arasında. Bu bilgiler bile hızı azalsa da İran'ın devrim ihracından, daha doğru bir ifadeyle Şiiliği yayma politikasından hiçbir zaman vaz geçmeyeceğini akla getirmektedir.

Şimdi de İran'la ilgili bazı tespitlerimi sizlerle paylaşmak istiyorum. Ben İran'a ilk defa 1991 yılında gitme imkânı bulmuştum. İstanbul'da İSAV'ın düzenlediği Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu'na hazırlık amacıyla gittik ve 15 gün İran'ı dolaştık. Güney kısımlar, daha doğrusu Şiraz hariç İran'ın önemli bir kısmını görme fırsatımız oldu. Savaşın acılarının çok taze olduğu bir dönemde, acının, gözyaşının her yere sinmiş olduğunu görmek insanın içini acıtıyordu. Kum'da İran İslâm Devrimi ile ilgili çekirdek oluşumlardan kalan izleri görmeye çalıştık. Bir Ayetullah'a şöyle bir soru sormuştum: "Bana göre siz Müslümansınız, Tevhid'e ahrete ve nübüvvete inanıyorsunuz; ben İmamete inanmıyorum. Size göre ben Müslüman mıyım?" Cevap anlaşılabilir nitelikteydi: "Evet bize göre siz de Müslümansınız; çünkü İmamet dinin değil, mezhebin esasıdır. İmamete inanan Müslüman Şii olur." Böyle bir cevap elbette sorgulanamaz. Ancak klasik Şii kaynaklarda İmamet'in "usulu'd-din"-den sayıldığını bilmek, ister istemez akla "takiyye" ile ilgili soruları getiriyor... Kum'da sokakta Hz. Ömer'e lanetin gündelik hayatın bir parçası olduğunu fark etmenin üzüntüsünü yaşadığımı belirtmeliyim. İsfahan muhteşem tarihi eserleriyle, gülleriyle zihnimde özel bir yer buldu. "İsfahan nısfu Cihan" sözünün boş yere söylenmemiş olduğunu düşündüm. Beni orada en çok etkileyen husus, Melikşah'ın ve Nizamülmülk'ün sıradan bir mekânda, kaderine terk

edilmiş duygusu yaratan mezarları oldu. Meşhed'de savaşın gerçek yüzünü yansıtan tablolarla daha fazla karşılaştık. İmam Rıza'nın türbesini, gümüş parmaklıkların öpülmekten aşınmış olduğunu, gömülmeden önce türbenin etrafında dolaştırılan cenazeleri, türbenin altının yedi kat mezarlık olduğunu; bir zamanlar orada İmam Rıza ile Harun Reşit'in yan yana yattıklarını bilmek Şiiliği anlamak açısından oldukça önemliydi. Meşhed yakınlarında Gazzali'ye ait olduğu söylenen köhne bir caminin dibinde bir mezarı ziyaret ettik. Firdevsi'nin türbesi ise ihtişamını koruyordu... Meşhed'de Azeri asıllı Ayetullah Zencani'nin medresesine gittik. Ayetullah çok hoş sohbet bir insan, *Mesnevî*'den dizeler okudu, Türkçe'ye tercüme etti. Sorular faslı gelince ben hiçbir art niyet taşımaksızın, klasik Şii kaynaklardaki Kur'an'ın tahrifi ile ilgili husus hakkında ne düşündüklerini sordum. Bir anda ortalık buz kesti. Aklımda kalan bazı cümleler: "Bu soruları Siyonistler Müslümanların arasını açmak için soruyorlar. Biz Müslümanların birlik-beraberlikleri için çalışıyoruz. Biz Kur'an'a inanıyoruz..." Gezi boyunca zihnimi meşgul eden, Şiilerin kendi kaynaklarına eleştirel yaklaşıp yaklaşamayacaklarının cevabı açık seçik ortaya çıkmıştı. İmamet anlayışı, Şia'nın özellikle 12 İmamla ilgili olan geleneği din gibi algılamasına, daha doğrusu dinle özdeşleştirmesine yol açtığı için, o zeminde geleneği eleştirmek, doğrudan dini eleştirmek olarak anlaşılıyordu... Humeyni'nin yaptığı işin, tahmin ettiğimden daha önemli olduğunu, ancak Humeyni ile birlikte Şiiliği içten dönüştürme çabalarının da akamete uğradığını fark ettim. Müslümanların en temel sorununun "özgürlük" olduğunu derinlemesine kavradım. Dönüşte Ağrı Dağı gözüne o kadar güzel göründü ki...

İran'a ikinci gidişim 2004 yılında oldu. XVIII. Yüzyılda Şii-Sünni İttifak Arayışları başlıklı bir tebliğ sundum. 13 yıl zarfında pek çok şeyin değiştiğini, insanların biraz daha anlamaya, sorgulamaya çalıştıklarını fark ettim. Daha sonra bunun Hatemi döneminin getirdiği, nefes almayı kolaylaştıran atmosferle ilgili olduğunu anladım. 2007'deki gidişimde toplumda gerilimin arttığını, korkunun tekrar her şeyi kuşatmaya başladığını müşahade ettim.

2007 yılında katıldığım Tahran'daki uluslararası toplantıyı, "İran Derin Devleti"nin beyni olduğu söylenen İmam Sadık Üniversitesi düzenlemişti. Konu: "Bilimsel Cihat: İslâmi Vahdet" idi. Ben, "Kerbela'yı Doğru Anlamak ve Mezhep Çatışmalarını Önlemek" başlıklı bir tebliğ sundum. Mezheplerin dinle özdeşleştirilemeyeceğini, Hz. Peygamber'in sağlığında Sünniliğin olmadığını, mezhepler üstü düşünmek gerektiğini söylediğimde hemen herkesin hoşuna gitti. Ancak Hz. Peygamber'in sağlığında Şiiliğin de olmadığını, Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'i şehit edenlerin Sünniler olmadığını söylediğimde, salonda, "susturun bu adamı" diye seslerin yükselmeye başladığını unutmam mümkün değil... Tahran'daki toplantı hakkında anlatılacak çok şey var. Ancak şimdilik sadece sonuçlarla iktifa edeyim:

1. Baskının olduğu yerde, sağlıklı dindarlık gelişemez. 2. Müslümanların işi gerçekten çok zor. 3. İslâm adına bir şey yapılacaksa, bu ancak Türkiye'de yapılabilir; Türkiye, kendi iç sorunlarını çözse, dünyadaki bütün Türklerin göz bebeği olur ki, şimdiden olmaya başlamış bile.

İran İslâm Devrimi nereye gidiyor? Bu tebliğ boyunca hep bu sorunun cevabını aradım. Bize ışık tutacak bir iki hususa daha işaret etmek istiyorum. Dâru't-Takrib, yani mezhepleri yakınlaştırma faaliyeti... İslâm dünyasında Şii-Sünnî ittifak arayışlarının en görünür tezahürleri XVII. Asırda Nadir Şah zamanında ortaya çıkmıştır. Yapılan tartışmalarda Şia'nın beşinci hak mezhep olarak kabul edilmesi ve sahabeye sebb meselesi öne çıkmıştır. Bu doğrultudaki arayışların en mühim temsilcilerinden birisi Cemaleddin Afgani olmuştur. Onun talebesi olan Reşit Rıza'nın kaleme aldığı *Muhaveretu'l-Muslih ve'l-Mukallid* isimli eseri *İslâm'da Birlik ve Fıkah Mezhepleri* adıyla Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. Bu doğrultudaki arayışlar 1947 yılında, Mısır'da "Dâru't-Takrib Beyne'l-Mezahib" isimli bir oluşumu beraberinde getirmiştir. Amaç Şiiilerin ve Sünnîlerin birbirlerini tanımalarını kolaylaştırmak olarak belirlenmiştir. 1972 yılına kadar faaliyette bulunan ve muhtelif dergi ve kitap yayını yapan kurum, o tarihte kapanmıştır. Daha sonra bu merkezin Seyyid Ali Hamaney zamanında yeniden açıldığı ve faaliyete başladığı bilinmektedir. Dâru't-Takrib merkezinin faaliyetleri, her ne kadar mezhepleri yakınlaştırmak amacıyla olsa da, çoğu zaman Şiilik propagandasının ötesine geçmemektedir. Bu doğrultuda iki eserin Türkçe dâhil muhtelif dillere çevrilerek dağıtılması "takrib" faaliyetlerinin Şiilik propagandası olarak anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Bu eserlerden birisi, Muhammed Ticiani'nin Türkçeye "Nasıl Hidayete Kavuştum" ve "Doğruya Doğru" adlarıyla çevrilen, Kum'da, İstanbul'da ve farklı yerlerde basılan "Sümme'h-tedeytü" isimli kitabıdır. Kitap Sünnî iken Şii olup "hidayete" eren Ticiani'nin serüvenini anlatmaktadır. Aynı yazarın "Li Ekune maa's-Sadikin" isimli Ehl-i Sünnet ve Şia'yı karşılaştırdığı, Şia'nın üstün olduğunu göstermeye çalıştığı bir eseri daha vardır. Bir diğer kitap ise Seyyid Muhammed Musevi'nin *Peşaver Geceleri* isimli eseridir. Bu eser Musevi'nin Sünnî âlimlerle yaptığı tartışmaları anlatmaktadır. Peşaver'de on gün süren bu tartışmaların sonunda "Ehl-i Sünnetin büyük şahsiyetlerinden altı kişi, hak olan Şia mezhebini kabul ederek Şii olduklarını ilan ettiler."²³ Umarım, esas olanın en temelde insan olmak, daha sonra da Şii ya da Sünnî olmadan önce Müslüman olmak olduğunu, Müslümanlar bir gün anlayabileceklerdir...

İran İslâm Devrimi'nin ve Şiiliğin bu süreçte geldiği yeri ve son durumunu anlayabilmek için İran-Suriye ilişkilerine bakmakta fayda vardır. Caferî (İsnaaşeri) ulemanın Nusayrilere yakın zamanlara kadar pek sıcak bakmadıkları bilinmektedir. Ancak İran'ın Suriye ile yakın ilişkisi vardır. İran-Suriye ilişkisi, Suriye'deki çalkantılarla birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. İran,

23 Seyyid Muhammed Musevi, *Peşaver Geceleri*, İstanbul, Kevser Yayınları, 2004, s. 19.

açıkça Suriye'de Esed rejimini desteklemekle kalmamış, şimdiye kadar Filistin konusunda çok etkin olan Lübnan'da Hizbullah'ı da, Esed güçlerinin yanında savaşılmaya yönlendirmiştir. Hizbullah, Lübnan'daki Şii Emel örgütünün, İslâm Devrimini müteakip, İran'ın etkisiyle önce Şii Emel-İslâmi diye, sonra da İslâmi Emel'in Hizbullah'a dönüşmesiyle oluşmuş bir örgüttür. İran'ın ve Hizbullah'ın Esed rejiminin yanında yer alması, Esed'in içinden geldiği Nusayriliğin Şia'nın bir alt kolu olması ile elbette ilgisi vardır. Suriye, Lübnan'daki Şiiler açısından da çok önemlidir. Suriye'de rejimin düşmesi, hem İran'ın Ortadoğu'daki etkin rolünü, hem de özellikle Lübnan üzerindeki etkisini yitirmesi anlamına gelecektir. İran-Suriye ilişkisinin Irak'la da doğrudan ilgisi vardır. Bu son gelişmeler, İran'ın gittikçe Şiiliği daha fazla ön plana çıkarttığı şeklinde yorumlanabilir.

Suriye ve Ortadoğu'daki diğer gelişmeler açısından bakıldığında iki husus dikkat çekmektedir: Birincisi; İslâm dünyası ciddi bir sıkıntılı süreçten geçiyor. Suriye'de oluk oluk kan akıyor. Irak'ta oluk oluk kan akıyor. Müslümanların yaşadığı her yerde kan ve gözyaşı var. Mezhep farklılıkları en başta gelen çatışma sebeplerinden birisi... Şimdi Şiiliği merkeze alarak İslâm coğrafyasındaki nüfus oranlarına bir göz atalım; ortaya çıkan tablo, muhtemel bir Şii-Sünni mezhep çatışmasının, bir domino tesiriyle İslâm dünyasına yayılıp yayılamayacağı konusunda bize bir fikir verebilir. Şiilerin, bir buçuk milyarı aşan Müslüman nüfus içindeki yeri, en iyimser tahminle %10-15 civarındadır. Bu oran Şia'nın alt kolları olarak İmâmiyye, Zeydilik, İsmailiyye, Nusayrilik, Dürzilik gibi bütün farklı fırkaların toplamını ifade etmektedir. Irak'ın %60'ı Şii'dir; Suriye'nin %12'si Nusayri, Kuveyt, Bahreyn, Birleşik Arap Emirlikleri'nde %30 ila %70 arası Şii nüfus var. Suudi Arabistan'da, en zengin petrol yataklarının olduğu yerde %15-20 arası Şii var. Devam edelim; Azerbaycan'da %70-75 Şii nüfus mevcuttur. Yemen'de Zeydiler yaşar. İran'da ve Azerbeycan'da Sünnilerin de yaşadığı pek akla gelmez. Aslında mezhep çatışmalarının yoğun yaşandığı, Şii-Sünni mezhep çatışmasının her gün onlarca insanın hayatına mal olduğu yerlerden birisi Pakistan'dır. Gün geçmez ki ciddi bir olay yaşanmasın; Şiilerin yoğun olduğu yörelerde bir bomba patlamasın; onlarca insan hayatını kaybetmesin... Pakistan'da Ahmediler İslâm dışı ilan edildikleri için, çatışmanın bir boyutu da onlarla ilgili... Ama Türkiye nedense orada olup bitenlerle, hele mezhep çatışması boyutuyla pek ilgilenmiyor. Nüfusu bir milyarı aşmış bulunan Hindistan'da yaşayan Müslümanların % 15-20'sinin Şii olduğu biliniyor. Afganistan'da da %15-20 oranında Şii mezhebine mensup Müslümanla yaşıyor. Türk kökenli Hazaralar Şii'dir. Bu vesileyle aklıma gelen bir hususu dikkatinize sunmak isterim: Şiilik hep İran'ın, Farsların meselesi gibi değerlendirilir genellikle. Aslında bu mesele, bizler pek farkında olmasak da, Türklerin, Türk dünyasının birinci derecede öncelikli bir meselesidir. Şiilik-Sünnilik konusu, bir karnıyarık gibi Türk dünyasını ikiye bölmektedir. İran ile Türkiye arasında, Allah korusun, bir

çatışma olsa ne olacak? Bu sadece iki devlet arasındaki bir savaş olarak değerlendirilebilir mi? Böylesi muhtemel bir çatışmanın yaratacağı travmanın boyutlarını düşünmek bile insanı rahatsız etmeye yetiyor.

İkinci dikkat çekmek istediğim husus ise şudur: Eğer Müslümanların muhtemel bir mezhep çatışmasına sürüklenmesini, bu yüzden kan akmasını önlemek istiyorsak, yapılacak ilk iş, Kur'an'ın kurucu ilkelerini esas alan bir İslâm anlayışının oluşmasını sağlamaktır. Böylece mezheplerin beşeri oluşumlar olduğu, Hz. Muhammed'in sağlığında mezhep, tarikat ve cemaat olmadığı; bu tür dinî nitelikli oluşumların, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, muhtelif sebeplerle ortaya çıktıkları anlaşılır hale gelecektir. Bu yaklaşım, kaybettiğimiz İslâm Ortak Paydası bilincinin yeniden inşa edilmesine de imkân sağlayacaktır. Bir insanın Müslüman olması için herhangi bir mezhebe bağlı olması gerekmez. Kur'an'da belirtilen temel iman esaslarına inanan bir kimse, kim olursa olsun, hangi mezhebe, hangi etnik gruba mensup bulunursa bulunsun Müslümandır, İslâm dairesi içindedir. Bir Şii, bir Sünnî 'ben Müslümanım' diyorsa Müslümandır. Hiç kimsenin 'ben Müslümanım' diyen insanın Müslümanlığını sorgulama hakkı yoktur. Ama günümüz Müslümanlarının önemli bir kısmı, Allah'ın Peygambere vermediği bir yetkiyi kendisinde buluyor ve insanları kendisi gibi Müslümanlaştırmaya çalışıyor. Allah Peygambere diyor ki "Biz isteseydik herkesi Müslüman yapardık. Sana mı kaldı herkesin Müslüman olması." Biz imanın bireysel olduğunu, dileyenin kendi hür iradesi ile inanacağı gerçeğini unutuyoruz. Bu gerçek unutulduğu için de Sünnî'nin amacı Şii'yi Müslümanlaştırmak, Şii'nin amacı Sünnî'yi Müslümanlaştırmak oluyor. Bunun temel sebebi ise cehalet ve hamakattır. Aynı zihniyet Türkiye'deki Alevilik-Bektâşilik meselesi için de geçerli. Sünnîlerin büyük çoğunluğunun kafasındaki tek mesele Alevîleri camiye sokabilmek... Bunu yaptığı gün mutlu olacak, bütün sorunlar çözülmüş olacak... Sanki Sünnîlerin hepsi namaz kılarmış gibi... Biz, imanın da, sorumluluğun da, ibadetin de bireysel olduğu gerçeğini unutuyoruz. Herkes İslâm'ı bir başkasını Müslümanlaştırmak amacıyla öğreniyor. İslâm'ı kendimiz için, değer üretmek, daha iyi insan olmak, hayatımızı anlamlı kılmak için öğrenmek durumundayız.

Müslümanların hem çatışmasından kurtulabilmek, hem de özne olabilmeleri için iki konuda bilgi ve üst seviyede bilince gerek olduğunu düşünüyoruz: Birey bilinci ve İslâm'ın siyasi meseleleri insana bıraktığı hususu. Kur'an iman, sorumluluk ve ahret konusunda bireyi esas alır. Topluca, mezhep, cemaat, tarikat olarak iman olmaz. Hiç kimse bir başkasına neye nasıl inanacağını dikte edemez. İman konusunda tek belirleyici bilgi kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Hiç kimse bir başkasının günahını çekemez. Zerre kadar hayır işleyen de, kötülük yapan da karşılığını görecektir. Hak eden cennete gider; cennete toplu rezervasyon mümkün değildir. Hz. Muhammed'in Medine'de üstlendiği siyasi liderlik, peygamberliğin tamamlayıcı bir unsuru değil-

dir; beşeri bir sorumluluktur. Hz. Ebu Bekir'in liderliği, dinî değil, beşeri bir liderliktir; hilafet dinî değil, beşeri bir kurumdur. İslâm dinî siyasî meseleleri insana bırakmıştır. Biz bunu kavrayabilirsek, o zaman dinin siyasilerin elinde oyuncak olmasından kurtarılmasını sağlayabiliriz. Ve bunların olabilmesi için İslâm'ı özgürlük üzerinden yeniden okumak gerektiğini düşünüyorum. Çünkü Müslümanların bütün bu alanda temel sorunu insan algısında, o da özgürlük noktasında yatmaktadır. Mezhepler üstü yaklaşım özgürce düşünebilmeyi ve özgürlüğü ön plana çıkarmayı sağlar.

Sonuç ve Değerlendirme

İran da dâhil olmak üzere İslâm dünyasının esas sorunu temel hak ve özgürlüklerle ilgilidir. İnsanın özgürlük bilincini geliştirmek; aklı ve yaratıcı yetileri etkin kullanmayı kolaylaştırmak için gelmiş olan İslâm dini, içinde yaşadığımız koşullarda bir tür siyasal ideolojiye indirgenmiş, varoluşsal anlam kodları büyük ölçüde boşaltılmıştır. Fıtrata uygun özgürlük bilinci gelişmeden, ne özne olmak, ne de İslâm'ın bir din olarak egemenlik iddiasının olmamasının anlam ve önemini kavramak mümkün olabilir. İslâm dinî siyasî meseleleri insana bırakmıştır. Bu sebepten, Harici, Şii ve Sünnî siyaset teorileri ortaya çıkmıştır. Ne var ki, Müslümanların son iki asırdır yaşadıkları ağır tecrübeler, sömürgecilik, tepkisel İslâm anlayışının ortaya çıkmasına, Müslümanların yaratıcı yetilerini etkin kullanamadıkları için, evrensel yaratma sürecine yakarak, yıkarak, yok ederek, öldürerek katılmaları gibi bir yanılsamanın içine sürüklenmelerine yol açmıştır. Müslümanların önemli bir kısmı, bütün sorunların siyasetle ve siyasî güçle çözülebileceğini düşünmektedirler. Bu durum, maalesef din ve siyaset dilinin aynileşmesine yol açmıştır. Siyasetin şiddet içeren ayrıştırıcı dili, birtakım ayrılıkların ve ayrılıkçı duruşların dinden meşruiyet bulmalarını kolaylaştırmaktadır. İran İslâm Devrimi, gerek oluşum süreci gerekse çeyrek asrı aşan deneyimi ile Müslümanların ne yaptıkları, ne yapmaları gerektiği, İslâm'ın evrensel boyutunun ve temel kurucu ilkelerinin nasıl anlaşılabilceği, dinin siyasî icraatı meşrulaştırıcı bir araca dönüştürülmesinin ne tür sorunlara yol açabileceği gibi hususlarda geleceğe ışık tutabilecek bir birikim oluşturmuştur. Görülmektedir ki, din ne şekilde olursa olsun bir tür siyasal ideolojiye indirgendiği zaman birleştirici olma vasfını kaybetmeye başlamaktadır.

Hiç kuşkusuz İran'da İslâm Devrimi'ne giden süreçte, olayı anlamaya nereden ve hangi tarihi esas alarak başlarsak başlayalım, Şiiliğin kültürün ruhuna sinmiş protest yapısı, özgürlükçü arayışların her türüne damgasını vurmuş gibidir. İçinde yaşadığımız zaman diliminde Caferî (İsnaaşeriyye) Şiiliğinin resmi mezhep olduğu tek ülke İran'dır. Aslında varlığını muhalif olmaya ve protest karakterine borçlu olduğunu bildiğimiz Şiiliğin, küreselleşmenin asit gibi her şeyi erittiği, katı olan her şeyin buharlaşmaya başladığı bir zaman diliminde, iktidarla olan sınavını başarıp, yeni bir form kazanarak

varlığını nasıl idame ettireceği doğrusu merak konusudur. 34 yıllık iktidar süreci, "Velayet-i Fakih" nazariyesi sayesinde Şii âlimlerin siyasi sistemin en tepe noktasında "Rehber" olarak yer almak suretiyle toplumsal hayatın akışında belirleyici olmasını sağlamıştır. Ancak "Velayet-i Fakih" nazariyesinin kendisi de geleneksel Şiiliğin akışında ciddi bir kırılma noktasıdır. **Şiilik ve Şia gerçekten çetin bir sınavdan geçmektedir.**

Aslında bu sınav, Türkiye de dâhil bütün ülkelerin, hatta bütün Müslümanların sınavıdır. İslâm'dan vazgeçmek, bu topraklarda yaşayanlar için, Müslüman olmasalar bile, mümkün olabilecek bir husus değildir. Ancak mevcut anlaşılma biçimi ile İslâm, ciddi olarak sorunları derinleştirmektedir. Sanıyorum tek çıkış yolu, Kur'an'ın kurucu ilkelerini esas alarak, Müslümanların 14 asrı aşan tecrübe ve birikimlerini eleştiri süzgecinden geçirerek, insanlığın geldiği noktayı doğru okuyarak, evrensel boyutu yüksek bir İslâm anlayışı üretmek... Akli yeniden keşfedip etkin kullanmaksızın, bilgiye açık olmaksızın bunu başarmak elbette mümkün olmaz. Eğer İslâm'ın yüksek evrensel değerlerine bütün insanlığın muhtaç olduğunu düşünürsek, daha sağlıklı bir İslâm anlayışının da, bilginin gücüne sahip olup değer üreterek yeni bir medeniyet hamlesi başlatmanın da imkânsız olmadığını fark edebiliriz. Yapılacak iş, yaşadıklarımızdan gerekli dersleri çıkartarak ölümlerin egemenliğinden kurtulmak, yüzümüzü geleceğe çevirmek ve kendi geleceğimizi inşa etmek için harekete geçmektir. Bütün bunların gerçekleşebilmesi, Müslümanların öncelikle İslâm'ı adalet ve özgürlük üzerinden yeniden okumalarına bağlıdır. Müslümanların, din-birey, din-toplum, din-siyaset, din-devlet ilişkisini teorik açıdan rasyonel bir zemine oturtmak; demokrasi, insan hakları gibi yüksek evrensel değerlerle barışmak ve dini siyasetin meşrulaştırıcı bir aracı olmaktan çıkartmak gibi bir sorumlulukla karşı karşıya olduklarını söylemek mümkün görünmektedir.

1979 yılındaki İran İslâm Devrimi, 20. asrın en mühim olaylarından birisi olarak tarihteki yerini almıştır. Devrim sürecinde Şiiliğin belirleyici unsurlardan birisi olduğu bilinmektedir. Humeyni, bu süreçte ve sonrasında, her ne kadar Şiilikle ilgili Kerbelâ, şehadet gibi kavramları öne çıkartsa bile, bir üst dil kullanmaktan ve "İslâm" vurgusu yapmaktan hiç vaz geçmemiştir. Humeyni'nin vefatından sonra bu vurgunun gittikçe etkisini kaybettiği gözlenmektedir. Mevcut koşullarda devrimin bitip bitmediği sorusu sıklıkla akla gelmektedir. Farhad Khosrokhavar ve Olivier Roy'un, devrimin 20. yılı itibarıyla yapmış oldukları şu tespitlerinin pek yabana atılamayacağını söyleyebiliriz: "İslâm Devrimi'nden geriye ne kalmıştır? Siyasal düzlemde bir çıkmazdadır İslâm devrimi. Sistem görünürdeki mutabakatın önemli tercihlerde ön plana çıktığı ama kesin kararların alınmasını engellediği karmaşık bir denge içinde işler. Dinsel düzlemde sadece gelenek göreneklerle ve fıkıhla ilgilenen egemen muhafazakârlar ile yeni fundamentalizm, gençliğe hiçbir

ideal sunmamakta ve itici gelmektedir. İslâm devrimi gerçekten bitmiştir.”²⁴ Devrim, bütün muhalefeti sindirmiş ve susturmuştur; ancak yok ettiğini söylemek biraz zordur. Bu süreçte daha önce devrimi desteklemiş Abdülkerim Suruş gibi bazı isimlerin daha özgürlükçü, demokrasi yanlısı bir iç muhalefet geliştirmeye çalıştıkları dikkat çekmektedir.

Din adı fazla zikredilmese de, uluslararası ilişkilerde her zaman etkin olan bir faktördür. Uluslararası ilişkiler perspektifinden Mehmet Şahin'in tespitlerinin önemli olduğunu düşünüyoruz: “İran'ın Ortadoğu, Kafkasya ve Orta Asya politikalarına bakıldığında, dinin dış politikada sadece retorikten ibaret olduğu anlaşılmaktadır. İran, dini dış politikasında bir meşruiyet, güvenlik ve yayılma aracı olarak kullanmaktadır. İran'ın dış politikada kullandığı dini söylem ulusal çıkar temelli dış politikasının sadece bir türevidir. İran dış politikadaki dinî söylemini, ulusal çıkar ve stratejik hesaplar uğruna rahat bir şekilde terk edebilmektedir. Ulusal çıkarlar/stratejik hesaplar söz konusu olduğunda İran, çağdaş diplomasinin bütün gereklerini uygulamaktan geri kalmamaktadır. Dinî devrimden sonra İran, dinî söylemle bir taraftan yayılma imkânı ve yeni rejim için yaşam alanı bulmaya çalışırken diğer taraftan da kendi içinde dinî rejimi koruma yoluna gitmiştir. Dış politikada kullanılan dinî söylemle, dikkatler İran dışına taşınarak rejim kendini içerdeki tartışmalardan uzun süre kurtarmıştır.”²⁵

İran İslâm Devrimi, “takrib” faaliyeti yeniden canlanmasına rağmen, Şiiler ve Sünniler arasındaki uçurumu daha da derinleştirmiştir. İslâm dünyası, bir Şii-Sünnî mezhep çatışması ile karşı karşıyadır. Bunu önleyebilmenin tek yolu, Müslümanların İslâm'ın kurucu ilkeleri ve mezhepler konusunda doğru bilgi sahibi olmaları; mezheplerin beşeri oluşumlar olduğu gerçeği ile yüzleşerek, geçmişi eleştiri süzgecinden geçirmeyi başarmalarıdır. Müslümanların geleceğini ölümler belirlediği sürece, mezhep çatışmasını önlemek pek mümkün olmayacaktır.

Devrim sürecini bir kadın, bir anne, bir yargıç gözüyle yaşayan Şirin Ebadi'nin *İran Uyanıyor* isimli eseri, bize İran'ı anlama konusunda farklı bir perspektif sunmaktadır. Şirin Ebadi, 2003 Nobel Barış Ödülü sahibidir. *İran Uyanıyor* adıyla Türkçe'ye tercüme edilen kitabında kendi hayatını ve İran İslâm Devrimini birlikte anlatıyor. İran'ın son elli yılını anlamak isteyen, özellikle de nereye doğru gittiğini merak edenlere Ebadi'nin söyleyeceği çok şeyler var. Kitabın alt başlığı gibi duran şu cümle oldukça anlamlı: “Bir kadının ülkesini ve hayatını geri alma savaşı.”

Ebadi, 90'lı yıllarda öldürülen İranlı aydınlarla ilgili bir davayı savunmak için arşiv çalışması yaparken kendi ölüm emri ile karşılaşmasını dile getirdiği

24 Roy- Khosrokhavar, İran: Bir Devrimin Tükenişi, s. 189.

25 M. Şahin, “İran Dış Politikasının Dini Retoriği”, *Akademik Orta Doğu*, 2008, cilt 2, sayı 2, s. 17.

şu satırlar, hem ürpertici, hem de düşündürücüdür: "Akşama doğru, enerji-miz biterken, avukatların biri bize çay getirmesi için koridordaki genç asker-i çağırdı. Çay tepsisi geldiğinde tekrar kafamızı dosyalara gömdük. Önceki bölümlerden daha detaylı, daha açıklayıcı bir sayfaya ulaştım ve konsantre olmak için yavaşladım. Bakan ile ölüm mangasının arasındaki bir konuş-manın deşifre metniydi. Sonraki yıllarda aklımdan çıkmayacak cümleyi ilk gördüğümde yanlış okuduğumu düşündüm. Gözlerimi şöyle bir kapayıp aç-tım, fakat yazı sayfadan bana bakıyordu: 'Öldürülecek bir sonraki kişi Şirin Ebadi'dir.' Bu bendim."²⁶ Benim kitabı okuduktan sonra düştüğüm not da şöyle: "Adalet hem Tanrısal yaratmanın temel yasası, hem de insan olmanın ön koşulu. Adaletin ve özgürlüğün olmadığı yerde İslâm olmaz." İşin gerçeği sadece İran'ın değil, Müslüman insanın da, halkı Müslüman olan devletlerin de temel sorunu özgürlük...

Ek:

Veli Nasr'ın İran-Amerika ilişkilerini değerlendiren bir yazısı

Amerika, İran hakkında naif olmamalı / Veli Nasr

Veli Nasr: Kısaca, Amerika nükleer programından dolayı İran'la görüşmelere yak-laşırken İran'ın teslim olmaya hazır olduğunu sanmamalıdır. Suriye'deki gevele-melerinden dolayı Amerika'nın Ortadoğu'da azalan itibarı, denklemde aynı derece-de önemli bir dinamiktir.

Suriye'nin kimyasal silah stoklarının imhasıyla ilgili uluslararası anlaşma, diplo-masiyi yeniden Amerikan dış politikasının merkezine yerleştirdi. Ama Suriye'de Amerika'nın "kırmızıçizgilerini" uygulamak yalnızca İran'ın nükleer programı et-rafındaki daha kalın ve daha kırmızıçizgilerin üstesinden gelinmesine bir giriştir. Geçen hafta İran'ın yeni cumhurbaşkanı Hasan Ruhani'nin büyülu taarruzu ve onun görünürdeki esneklik gösterisi diplomatik çözüm için iyi bir işarettir.

Amerika İran'ın zayıf bir pozisyondayken görüşme masasına geldiğini zannediyor-sa saftır. Aksine, İran, Arap Baharı'ndan bölgedeki rakiplerine göre daha iyi po-zisyonunda çıktı. Müttefiki Suriye'deki karışıklık da paradoksal bir şekilde onu daha da kuvvetlendirdi. Ruhani'nin, İran'ı Arap komşularından ayıran ve İran'ı çözüm için arabuluculuk yapabilecek yegâne ülke olarak gösteren ifadelerine dikkat edin.

Son beş yılda Amerika, ancak yaptırımlarla zayıflatılmış bir İran'ın nükleer an-laşmayı kabul edeceğini düşündü. İran ekonomisi gerçekten darboğazdadır. Bu da İran dini lideri Ayetullah Ali Hamaney'in, kendisi adına Batı'yla konuşsun diye eski nükleer baş müzakereci Ruhani'yi öne sürme kararının anlaşılmasına yardım eder.

İran'ın Suriye'deki iç savaşta mezhebi anlamda tecrit olduğu da doğrudur. Su-riye'deki iç savaş ülkedeki büyük Sünni nüfusu Şii İran ve onun müvekkillerine (Suriye, Lübnan ve Irak'taki hükümetler) karşı öfkelen-dirdi.

İran'ın diplomatik esnekliği ciddidir ama teslim olmaya hazır olduğu düşünülerek hata yapılmamalıdır.

İran kendisini mağlup olarak görmüyor. Onun siyasi sistemi, halen bölgenin en muhkem ve en dirençli siyasi sistemidir. İran, şaşırtıcı şekilde düzgün bir cumhurbaşkanlığı seçiminden dolayı yeni keşfedilen istikrarın keyfini sürüyor. Tahran'da bu sene 2009'da Tahran'ı, 2011'de Kahire'yi, bu sene başında da İstanbul'u felç eden sokak protestolarına benzer protestolar olmadı. Aslında Ruhani'nin hükümeti, siyasi tutukluları serbest bırakarak, sosyal medya üzerindeki kontrolleri imkan dâhilinde gevşeterek kendisine güvenini gösterdi.

Araplar öfke duysa da, Suriye Devlet Başkanı Beşşar Esed'e İran desteğinin etkili olduğuna dair bölge çapında ittifak var. Bu görüş birliği, İran'ın bölgesel güç ve nüfuz iddiasını perçinliyor. Suriye, İran'ın bir başka ülkede -ve ortak sınırı olmayan bir ülkede- başarılı bir şekilde savaş verebilecek tek bölgesel aktör olduğunu gösterdi. İran Esad rejimine para ve silah verdi, Suriye'ye savaşçılar yerleştirdi, Esed'e yardım etmek için Irak'taki Şii hükümet ve Lübnan'daki vekil milis gücü Hizbullah'la bölgesel ittifak oluşturdu. Batı, Esad'ın hayati müttefikinin Rusya olduğunu düşünüyor ama asıl İran Esad'ın hayatta kalması için gerekli kartları elinde bulunduruyor.

Türkiye ve Amerika'nın Arap müttefiklerinin, İran'ı tecrit edecek bir ittifak kurmaları ümidi henüz geçmedi. Bu müttefikler önce Mısır'la şimdi de Suriye'de ne yapacakları konusunda bölündüler. Suudi Arabistan, Katar ve Türkiye Suriye'de kimi destekleyecekleri konusunda anlaşamıyorlar. Mısır'da demokratik olarak seçilmiş İslâmcı cumhurbaşkanı temmuzda deviren generallere Suudi desteği Türkiye'yi bu ülkeden uzaklaştırdı. Türkiye Mursi'yi ve onun şimdi kanun dışı olan Müslüman Kardeşler örgütünü destekledi. Onlarca yıldır Basra Körfezi monarşileri, Müslüman Kardeşler'in desteğini satın almışlardı. Şimdi İslâmcılar ve Körfez idarecileri, Sünnî Arap dünyasının desteğini kazanmak için yarışıyorlar. Bu da bölgesel arabulucu güç rolünden nemalanmak üzere İran'a stratejik bir fırsat veriyor.

Bununla birlikte İran'ın başlıca rakibi Amerika Birleşik Devletleri olmaya devam ediyor. Amerika'nın Irak ve Afganistan'dan çekilmesi ve onun Asya'ya yönelik stratejik "ekseni", Tahran'da güzel haberler olarak karşılandı. Amerika'nın bölgedeki duruşu, Obama yönetiminin, kimyasal silah kullanımından dolayı Suriye'ye karşı kendi kırmızıçizgisini uygulamama kararıyla ağır bir darbe aldı. Bu, İran'ın baş müttefikleri Rusya'nın Birleşmiş Milletler'de diplomatik arabulucu olarak önemli bir rol oynamaya başlamasına yol açtı.

Bu arada, Obama'nın Ruhani'yle (kısaca da olsa) tarihi telefonla görüşmesinden sonra, İsrail'den gelen baskılar, İsrail Başbakanı Binyamin Netanyahu ile görüşmesi akabinde Obama'nın İran'ın nükleer silah sahibi olmasının önlenmesi için kuvvet kullanmayı ihtimal dışı görmediği görüşünü tekrarlamasına yol açtı. Netanyahu Birleşmiş Milletler huzurunda da Ruhani'yi "kuzu postuna bürünmüş kurt" olarak adlandırdı.

Kısaca, Amerika nükleer programından dolayı İran'la görüşmelere yaklaşırken İran'ın teslim olmaya hazır olduğunu sanmamalıdır. Suriye'deki gevelemelerinden dolayı Amerika'nın Ortadoğu'da azalan itibarı, denklemde aynı derecede önemli bir dinamiktir.

Amerika görüşme masasına itibar edilecek bir savaş tehdidi olmaksızın geliyor olacak ve yeni tesis edilen yurt içi istikrarın tadını çıkaran ve Suriye'deki önemli rolünden istifade eden bir İran'la karşı karşıya kalacak. İkisi arasındaki görüş-

meler ilk kez İran'ı tehdit ederek boyun eğdirme üzerine dayalı olmayacak, aksine ikna ederek uzlaştırma üzerine dayalı olacak. Bu da Amerika'nın, Ayetullah Hamaney'in çağrıda bulunduğu "kahramanca esnekliği" karşılayacak bir yaklaşımını gerektirir.

Kısa vadede İran'la büyük bir pazarlık beklemeyin. Daha ziyade, İran'ın nükleer programını yavaşlatmak ve nükleer programı uluslararası denetime açmak üzere somut adımlar karşılığında belli yaptırımların kaldırılmasını bekleyin. Bu karşılıklı güven inşa edebilecek ve başarılı olması için diplomasiye gereken enerjiyi sağlayacak önemli bir ilk adım olacaktır.

Kaynak: The New York Times
Dünya Bülteni için çeviren: Arif Kaya
Dünya Bülteni, 10 Ekim 2013

Yararlanılan Bazı Kaynaklar

- Algar, Hamid, (1988) İslâm Devriminin Kökleri, çev. M. Çetin Demirhan, İşaret Yayınları, İstanbul.
- Arjomand, Said Amir, (1988) The Turban fort he Crown The Islamic Revolution in Iran, Oxford University Pres, New York.
- Dabaşı, Hamid, (2008) İran: Ketlenmiş Halk, çev. Emine Ayhan, Metis, İstanbul.
- Ebadi, Şirin, (2013) İran Uyanıyor, çev. E. Aksan, Hemen Kitap, İstanbul.
- Haghighat, Seyyed Sadegh (ed), (2000) Six Theories About the Islamic Revolution's Victory, Alhoda Publishers, Tehran.
- Hiro, Dilip, (1985) Iran Under the Ayatollahs, Roudledge- Kegan Paul, London.
- Humeyni, (1989) İmam Humeyni'nin İlahi ve Siyasi Vasiyetnamesi, İran İslâm Cumhuriyeti Büyükelçiliği Kültür Müsteşarlığı, Ankara.
- Humeyni, Ayetullah, (1979) İslâm Fıkında Devlet, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul.
- Hüseyin, Asaf, (1988) İran'da Devrim ve Karşı Devrim, çev. Taha Cevdet, Pınar Yayınları, İstanbul.
- İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası, (1980) çev. Ömer Okumuş, Kayıhan Yayınları, İstanbul.
- Khamenei, Ayatollah Seyyed Ali, (2004) Select Speeches, tr. Sadroddin Moosavi, vol: I-II, Alhoda, London
- Khosrokhavar, Farhad-Roy Oliver, (2013) İran: Bir Devrimin Tükenişi, çev. İsmail Yerguz, Metis, İstanbul.
- Moin, Baqer, (2005) Son Devrimci Ayetullah Humeyni, çev. O. C. Öner toy, Elips, İstanbul.
- Muhaciri, Mesih, Halkların Kurtuluşu ve İslâm Devriminin Dinamikleri, çev. Gürsel Uğurlu, İstanbul
- Musevi, Seyyid Muhammed, (2004), Peşaver Geceleri, Kevser Yayınları, İstanbul.
- Nasr, Veli, (2007) The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future, W. W. Norton- Company
- Oğuz, Sami- Çakır, Ruşen, (2000) Hatemi'nin İran'ı, İletişim, İstanbul.
- Onat, Hasan, (1993) Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği, Diyanet Vakfı, Ankara.
- Onat, Hasan, (1996) Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslâm Devrimi, Ankara.
- Şahin, M. (2008) "İran Dış Politikasının Dini Retoriği", Akademik Ortadoğu, Cilt 2, Sayı 2, ss: 7-17.
- Ticani, Muhammed, Nasıl Hidayete Kavuştum, çev. Hasan Yıldırım, Kum.

İRAN'DA Şİİ-SÜNNİ YAKINLAŞTIRMA ÇALIŞMALARI

Doğan KAPLAN*

Giriş

Takrîb (التقريب) ya da Türkçesiyle "yakınlaştırma", İslâm mezhepleri arasındaki birbirlerini tekfir etme, şirkle itham etme ve yok sayma şeklindeki ayrılıkları bir tarafa bırakıp birbirlerini kabul etme esasına dayanmaktadır. Geçmişten günümüze İslâm mezhepleri arasında özellikle Ehl-i Sünnet mezhepleriyle Şiilik arasında böylesi bir ayrılığın yaşandığı malumdur. Özellikle günümüzde Vehhabilikle-Şiiliğin birbirlerini şirk ve tekfirle itham ettikleri bilinmektedir.

"İran'da Şii-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları" başlıklı bu bildirinin amacı, geçmişten günümüze "takrîb" çalışmalarının kısa bir tarihçesini verip İran'da İslâm Devrimi (1979) sonrası kurulmuş olan ve hâlâ faaliyetlerine devam eden *el-Mecmau'l-Âlemî li't-Takrîb beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye* (Uluslararası İslâm Mezheplerini Yakınlaştırma Kurumu)'nun çalışmaları hakkında bilgi vermektir.¹

1. İran İslâm Devrimi'ne Kadar Takrîb Çalışmaları

İslâm mezhepleri arasındaki takrîb/yakınlaştırma çalışmalarının geçmişte -birçok kere akamete uğrasa da- yapıldığını söyleyebiliriz.² 20. yüzyılda yapılan çalışmaları hatırlayacak olursak Cemaleddin Afgani (ö.1897), Şeyh Muhammed Abduh (ö.1905), Şeyh Muhammed Hüseyin Al-i Kâşifu'l-Ğıta (ö.1940), Ezher şeyhlerinden Şeyh Abdülmecid Selim ve Şeyh Muhammed Şeltût (ö.1963), Şeyh Muhammed Takî el-Kummi, Ayetullahi'l-Uzmâ Seyyid Hüseyin el-Burücerdi (ö.1962) gibi meşhur Sünnî ve Şii âlimler hemen akla gelenlerdir.

Bu çabalar içinde günümüzde İskender Paşa Cemaati'nin *Sağduyulu İttifak Çağrısı* adıyla hatırlattığı 6 Şaban 1350/10 Aralık 1931 tarihinde Kudüs'te düzenlenen İslâm Genel Kongresi (The General Islamic Congress) hatırlanmaya değerdir. İlgili kongrede, İslâm inancını ve değerlerini yaymak için etnik köken ve mezhep ayrımı yapılmaksızın Müslümanlar arasında işbirli-

* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi, dogakaplan@gmail.com

1 Adı geçen kurumun resmi internet sitesi <http://www.taghrib.org> olmakla birlikte, <http://www.taqrîb.info> adresi de resmi internet sitesi işlevi görmektedir.

2 Takrîb çalışmalarıyla ilgili olarak bkz. Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri Çerçevesinde Şii-Sünnî İttifak Arayışları (1514-1909)*, Çorum: Hitit Kitap, 2009.

ğini sağlamak ve genel İslâm kardeşliğini geliştirmek yönünde çok önemli kararlar alınmıştır.³

Zamanın Kudüs genel müftüsü Hacı Emin el-Hüseyni (ö.1974)'nin ev sahipliğinde Kudüs'te gerçekleştirilen kongreye, aralarında Türkiye, Suriye, İran, Irak, Filistin, Yemen, Tunus, Trablusgarp (Libya), Mısır, Yugoslavya, Endonezya, Doğu Türkistan başta olmak üzere 22 ülkeden/bölgeden 153 delege katılmıştır.⁴ Kongrede, mezhep ayrımı gözetilmeksizin İslâm kardeşliğini geliştirmek ve Müslümanların menfaatlerini birlikte savunmak için İslâm ülkelerinin temsilcilerinin kendi iradeleriyle bir araya gelmeleri bakımından çok büyük önem arz etmektedir. Kongreye katılan bazı kişiler şunlardır:

Muhammed İkbâl (Hindistan-Pakistan). Kongrede Başkan Vekili

Ziyaüddin Tabatabai (İran eski Başbakanlarından)

Hasan Halid Paşa (Doğu Ürdün eski Başbakanı)

Reşid Rıza (Mısır el-Ezher Üniversitesi Dekanı)

Emir Said el-Cezâiri (Emir Abdülkadir'in torunu)

Hacı Emin el-Hüseyni (Kudüs genel müftüsü, mihmandar ve Kongre Başkanı).

Muhammed el-Hüseyn Al-i Kâşif el-Çita (Necefli ünlü Şii âlimi), Sünnî-Şii birlikteliğinin nişanesi olarak Kudüs'te on bin kişiye Cuma namazı kıldırmıştır.

İslâm Genel Kongresinden sonra hatırlanması gereken diğer bir takrîb çalışması ise Şeyh Takî el-Kummi'nin gayretleridir. Kummi'nin "İslâm mezhepleri arasındaki husumeti bitirme amacıyla" 1937 yılında Tahran'dan başlattığı Irak, Lübnan ve Mısır'ı içeren uzun süreli seyahatlerinin sonucunda Kahire'de 1947 yılında *Dâru't-Takrîb beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye* kuruldu ve bunun bir yayını olan *Mecelletu Risâleti'l-İslâm 1368-1392/1949-1972* arasında kesintisiz neşredildi. Bu örgütün birçok çalışması arasında özellikle 6/12.yüzyılın ünlü Şii âlimi Ebu Ali et-Tabersi'nin *Mecmau'l-Beyân li Ulûmi'l-Kur'ân* adlı tefsirinin yayınlanması önemli bir adım olmuştur.

Keza Ezher Şeyhi Mahmud Şeltût'un, 1378/1959'deki Şii-Caferiliğin de hak mezhep olduğu yollu fetvası belki de en önemli gelişmelerden biri olmuştur. Fetvada geçen "Allah'ın dinini ve şeriatını bir mezhebe bağlamak veya bir mezheple sınırlamak doğru değildir" ifadesi dikkat çekicidir. Bunun sonucunda bazı Şii fetvalar Mısır'da Ahvâl-i Şahsiye konuları arasında kullanılmıştır. Şeltût'un Fetvası şu şekildedir:

Kendisine, sadece Ehl-i Sünnet'in dört mezhebine göre amel edileceği ancak bunlar arasında Şii-İmâmiyye ve Zeydiyye'nin olmadığı sorulduğunda şeyhin cevabı şu olmuştur:

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. "Sağduyulu İttifak Çağrısı", www.akradyo.net.

4 Kongreye ilgili birkaç resim çalışma sonunda Ek 1'de gösterilmiştir.

1. İslâm, mensuplarına belirli bir mezhebe tabi olmayı gerekli kilmamıştır. Aksine şöyle deriz her Müslümanın her şeyden önce sahih bir şekilde nakledilen ve ahkâmı kendine özgü kitaplarda müdevven olan herhangi bir mezhebi taklit etme hakkı vardır. Böylesi bir mezhebi taklit eden birinin başka bir mezhebe geçmesinde de bir beis yoktur.

2. Şii-İmâmî-İsnaaşeri olarak bilinen Caferî mezhebi, sair Ehl-i Sünnet mezhepleri gibi şer'an kendisiyle amel etmenin (taabbud bihi) caiz olduğu bir mezheptir. Müslümanların bunu bilmeleri ve belirli bir mezhep için haksız bir şekilde taassup içerisinde bulunmaktan kurtulmaları gerekmektedir. Ne Allah'ın dini ne de şeriatı bir mezhebe bağlı veya bir mezheple sınırlıdır. Herkes (mezhep imamları) Allah Teâlâ nezdinde makbul müctehidlerdir. Nazar ve istidlale ehil olmayanların müctehidleri taklidleri ve fıkıhlarında onlara tabi olmaları caizdir. Bu konuda ibadetler ve muamelat arasında bir fark yoktur.⁵

2. İran İslâm İnkılabı'ndan Sonra Takrib Çalışmaları

İran'da Şubat 1979 İran İslâm Devrimi gerçekleştikten sonra İmam Humeyni (ö.1989), Müslümanların birliğini sürekli vurgulamış ve bu uğurda bazı adımlar atmıştır. Bunlardan biri *Dünya Kudüs Günü* diğeri ise günümüzde İran'daki takrib çalışmalarının temelini oluşturan *Vahdet Günü* uygulaması olmuştur.

İmam Humeyni'nin emriyle her Ramazan ayının son Cuması *Dünya Kudüs Günü* ilan edilmiştir. Keza Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hicri kameri doğumu da Vahdet günü ilan edilmiştir. Esasen devrim sonrası Humeyni'nin emriyle hazırlanan İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası'na bakıldığında, Müslümanların vahdeti ve birliğinin anayasanın temel maddelerinden biri olduğu görülmektedir.

a. İran Anayasası'nda Birlik Fikri

İslâm Ümmetinin Vahdeti: İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası'nın Genel Esasların 11. maddesi İslâm Ümmeti'nin Birliğiyle ilgilidir. Burada Enbiya, 21/92. ayet (inne hazihi ummetukum ummeten vâhideten...) referans gös-

5 Fetvanın aslı makale sonunda Ek 2'de sunulmuştur. Günümüzün yaşayan âimlerinden Al-lâme Yusuf el-Karadâvi, "Şeltût'un ilmi, kültürel mirasını en iyi bilenlerden biri olarak onun böyle bir fetvasını ne gördüm ne de duydum" ifadesini kullanması her ne kadar fetvanın varlığıyla ilgili tereddütler doğurmuşsa da ilgili fetvanın gerçek olduğu birçok yönden ispatlanmıştır. Bunların başında fetvadan bir yıl sonra *el-Hayat Gazetes*'nin Şeltût'la yaptığı röportajda Şeltût'un benzer fikirleri savunması, keza fetvayı yayımlandığı *Dâru't-Takrib Cemiyeti*'nin yayın organı *Risâletu'l-İslâm* dergisindeki yazılar bu fetvanın gerçek olduğunu gösteren unsurlardır. Karadâvi'nin fetvayı yalanlaması, aslında öteden beri "takrib" yanlısı bir tutum sergileyen şeyhin özellikle birkaç yıldır İslâm âleminin büyük bir yarası haline gelen Suriye iç savaşında İran ve Hizbullah'ın Suriye yanlısı tutumuna karşı tepkisel bir yaklaşım gibi görünmektedir. Zira Şeyh Karadâvi, bu olaylardan sonra o bilindik soğukkanlı tutumunu bir tarafa bırakarak, İran'ın takrib meselesinde sahici olmadığını iddia ederek artık takrib çalışmalarında yer almayacağını deklere etmiştir.

terilerek Müslümanların tek bir ümmet olduğu, bu nedenle İran İslâm Cumhuriyeti Devleti'nin genel siyasetini İslâm ümmetinin ittifak ve i'tilafı için çalışmayı öncelikli görevi ittihaz eder ve İslâm dünyasında siyasi, ekonomik ve kültürel birliği sağlamak için çalışır.⁶

Mezheplere Yaklaşım: İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası'nın Genel Esasların 12. maddesinde İran'ın resmi dininin İslâm, mezhebinin İsnâaşeri-Caferî olduğu, bu esasın ilelebet değiştirilemeyeceği vurgulanır. Ardından Hanefî, Şafîî, Malikî, Hanbelî ve Zeydî gibi diğer İslâm mezheplerinin tam bir hürmet gördüğü; bu mezhep mensuplarının merasimlerini kendi mezheplerinin esasına göre uygulayabilecekleri, eğitim-öğretim ve ahval-ı şahsiye (evlilik, boşama, miras ve vasiyet)'de mahkemelerde buna göre amel edilirler. Yine bir bölgede ekseriyet hangi mezhepteyse diğerlerinin hakları korunmak şartıyla bu ekseriyete sahip mezhebe göre kararlar alınır. Aynı maddenin devamında 13. maddeye göre Zerdüş, Kelimi (Musevi) ve Mesihiler (Hristiyanlar) İran'da tanınan tek dinî azınlıklardır ve merasimlerini kendi dinlerine göre yapabilirler.⁷

b. Mecmau't-Takrîb

Bu bildirinin de konusu olan bu kurum, İran'da İmam Humeyni'nin halefi Rehber-i İnkılab Seyyid Ali Hâmenei'nin emriyle 1991'de Tahran merkezli olarak kurulmuştur. Tam adı, *el-Mecmau'l-Âlemî li't-Takrîb beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye* (Farsça: Mecme-i Cihânî-yi Takrîb-i Mezâhib-i İslâmi; İngilizce: The World Forum for Proximity of Islamic Schools of Thought; Türkçe: Uluslararası İslâm Mezheplerini Yakınlaştırma Kurumu) olan kurumun şu anki genel sekreteri Ayetullah Muhsin el-Erâkî'dir. Kurum son tahlilde rehberle bağlı olarak çalışmaktadır.

Bu kurumun kuruluş ilkesi hiçbir mezhebin, cinsiyetin veya bölgenin ayrıcalıklı olmadığı esasına dayanmaktadır. Kurumun 29 maddelik bir tüzüğü vardır. Buraya bazı önemli olanlarını alalım.

Madde 1. Bu cemiyet ki kısaca *Mecmau't-Takrîb* olarak anılacaktır, ilmi, kültürel ve uluslararası İslâmi bir kurumdur, 1411/1991'de S. Ali Hâmenei'nin emriyle kurulmuştur. Bağımsız, hukuki tüzel bir kişiliktir.

Madde 2. Cemiyetin asli merkezi Tahran'dır. İran veya başka yerde şube açabilir.

Madde 3. Cemiyetin işraf ve murakabe-i ulyası Rehber'in uhdesindedir.

Madde 4. Cemiyetin çalışmalarının zamansal bir sınırı yoktur.

Madde 5. Cemiyetin Hedefleri

6 Bkz. *Kânûn-ı Esâsi-yi Cumhûri-yi İslâmi-yi İran*, s. 52.

7 Bkz. *Kânûn-ı Esâsi-yi Cumhûri-yi İslâmi-yi İran*, s. 52-53.

- a. İslâm öğretilerinin ihya ve neşrine yardım, Kur'ân ve Sünneti müdafaa.
- b. Âlimler, düşünürler ve İslâm dünyasındaki dini liderler arasında itikadi, fikhî, sosyal ve siyasi konularda tanışma ve karşılıklı anlayışı sağlamaktır.
- c. Takrib fikrini başta aydın ve seçkin kişiler olmak üzere tüm Müslüman topluma yaymak, düşman komplolarına karşı bilinçlendirmek.
- d. İslâm mezheplerinde içtihat ve istinbat ilkesini yaymak ve tahkim etmek.
- e. İslâm düşmanlarının kültürel yozlaşma ve hücumlarına karşı işbirliği yapmak, tek bir cephe oluşturmak.
- f. İslâm mezheplerinin müntesipleri arasındaki su-i zannı ve şüpheleri ortadan kaldırmak.

Madde 6. Cemiyetin Çalışma Şekli

- a. Ortak çalışmalara yardımcı olacak şekilde İslâmî örgüt, merkez ve şahısları tanımak onlarla irtibata geçmek.
- b. İslâm mezheplerinin ortak konularında telif, tahkik, neşr, dağıtım yapmak, dergi, kitap, ilmi sosyal çalışmalar yapmak.
- c. İslâmî ilimler alanında havza ve üniversite çalışmaları yapmak ve genişletmek.
- d. Kongreler düzenlemek.
- e. Birleşmiş Milletler ve İslâm İşbirliği Teşkilatı gibi uluslararası örgütlere üyelik.
- f. Dünyanın çeşitli yerlerinde şubeler açmak.
- g. Takrime eğilimli kişi ve kurumları desteklemek.

Madde 7. Teşkilat Yapısı

Cemiyet, Genel Kurul (cemiyet-i umumi), üst kurul (meclis-i ala) ve genel sekreterden oluşur.

Madde 13. Üst Kurul (Meclis-i Ala) üyeleri, genel kurul üyeleri arasından Rehber tarafından 6 yıllığına seçilirler.

- a. Genel sekreter üst kurul üyesidir.
- b. Bunlar aynı zamanda genel kurul üyesidir.
- c. Üyeler yeniden seçilebilirler.

Madde 15. Genel kurul asgari 15, azami 21 üyeden oluşur.

Madde 16. Başkan 2 seneliğine seçilir.

Madde 21. Genel sekreter en üst yöneticidir, genel kurul önerir. Genel sekreter 4 yıllığına veliyy-i emr (dini rehber) tarafından seçilir.

Takrib Kurumunun Stratejisi

Kurum 18-19 Şevval 1423/23-24 Aralık 2002 yılında Tahran'da gerçekleştirdiği toplantıda belirlediği onaylanmış strateji şöyledir:

Projenin ilk kısmı:

1. Mezheplerin ortaya çıkış sebepleri
2. Fakihlerin ihtilaflarının sebepleri
3. Tarihsel süreçte âlimlerin birbirleriyle ilişkileri

Takrib Kurumuna Göre Takrib:

Kuruma göre takrib, İslâm mezhepleri mensuplarının sabit ve teyit edilmiş İslâmi ilkeler çerçevesinde dinî yakınlaşma ve kardeşlik yoluyla birbirlerini tanımasıdır.

İslâmi Mezhepler: Kuruma göre İslâmi mezhepler, Kitap ve sünnete dayalı olarak belli bir insicam içinde icthadi yaklaşımı olan, bilinen fikhî ekollerdir. Buna göre kurumun kabul ettiği mezhepler: Ehl-i Sünnetten: Hanefî, Şafîî, Malikî, Hanbelî; Şiiilerden İsnâaşeriyye, Zeydiyye, Bohralar (Musta'li İsmailîler) ve İbadiyye.

Takribin Esasları:

1. Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Nebeviyye şeriatın iki önemli esasıdır ve İslâm mezhepleri bu iki kaynaktan ortaklırlar. Diğer kaynaklar bu ikisine dayalı olmalarına göre makbuldür.
2. İman; Allah'ın birliğine iman (tevhid), Hz. Muhammed'in nübüvvetine ve son peygamber olduğuna iman ki sünnetini de iki önemli kaynaktan saymak; Kur'an'a, ahkâmına iman, meâda iman; Dinen inanılması zorunlu olan şeyleri inkâr etmemek, namaz, zekât, oruç, hak, cihad vb.
3. İctihadın meşruiyeti ve araştırma hürriyeti.
4. Ümmet-i İslâm'ın birliğinin Kur'an'ın emri olduğunun en önemli ilke olarak kabulü.
5. İslâm kardeşliği ilkesi, Müslümanların kendi aralarındaki uygulamalarda temel esas olarak kabul edilir.

Kurumun gelecek 10 yıl içinde gerçekleştirmek istediği hedefler:

1. Günümüz İslâm toplumunun yaşadığı ortamın Rasul-i Ekrem'in (s.a.v.) yaşadığı devre yakın bir anlayışa getirmeye çalışmak. Bunu yapmanın yolu ise dinî kardeşliği tesis ve İslâm mezhepleri mensupları arasındaki taassubu ortadan kaldırmaktır.
2. Bazı mezhep mensupları arasında fiilen var olan dayanışmayı tüm Müslümanlar arasında yaymak.

3. Müslümanların tamamının, mezhepler arasındaki ihtilafların belli bir içtihadattan kaynaklandığını kabul etmelerini sağlamak.

4. Mezhep imamlarının birbirleriyle olan ilişkilerinin bu anlayışın mezhep mensupları arasında olmasını sağlamak.

Takribin Alanları

1. Akaid: Tüm İslâm mezhepleri akaid ve ibadet esasları konusunda ortak bir görüşe sahiptirler. Furu konulardaki ihtilaflar İslâm'ın aslına ve İslâm kardeşliğine bir zarar vermemektedir.

2. Fıkıh ve ilkeleri: Muhakkik fakihlere göre fıkhi konular büyük ölçüde tüm mezhepler arasında ortaktır, ihtilaf bazı fıkhi konulardadır ki bunları fukahânın anlayışına ve içtihadına hamletmek mümkündür.

3. Ahlak ve İslâm Kültürü: Bireysel ve toplumsal olarak ahlakın temelleri ve İslâm kültürü gibi konularda İslâm mezhepleri arasında bir fark yoktur. Rasul-i Ekrem tüm Müslümanların rol modelidir.

4. Tarih: Müslümanlar geçmişlerinin büyük ölçüde ortak olduğunda ittifak halindedirler. İhtilafların ise sakin bir ortamda konuşulmasına ve geçmişte yaşanan ihtilafların günümüz İslâm ümmetine olumsuz yansımalarının olmasına izin verilmemelidir.

5. İslâm ümmetinin siyasi pozisyonu: Şüphesiz tüm Müslümanların ortak bir düşmanı vardır. Onların buna karşı sapasağlam bir duvar gibi olmaları ve ortak bir siyaset üretmeleri gerekmektedir.

Kurumun İlkeleri ve Değerleri:

1. Müslümanların ittifak ettiği konularda tam bir dayanışma içinde olmaları zorunludur.

2. İslâm düşmanlarına karşı ortak bir pozisyon almak.

3. Diğer Müslümanları tekfirle ve fasıklıkla suçlamaktan sakınmak ve onları bidatçi olarak itham etmekten sakınmak. İhtilafları, küfür ve iman açısından değil de yanlışlık ve doğruluk açısından değerlendirmek.

4. Mezheplerin birbirlerine karşı saygı ve hoşgörü içerisinde olmaları.

5. Mezhep seçme hürriyeti. Örgütlerin ve hükümetlerin bir mezhebi zorla dayatmamaları, aksine tüm mezhepleri kabul etmeleri.

6. Ahkâm-ı şahsiyede uygulama hürriyeti.

7. Kur'an'ın *"(Ey Muhammed!) Dinleyip de sözün en güzeline uyan kullarımı müjdele. İşte Allah'ın doğru yola ilettiği kimseler onlardır. Gerçek akıl sahipleri de onlardır"* (Zümer, 39/18) emrine imtisalen Müslümanların kendi aralarındaki meselelerinde yapıcı bir şekilde tartışmaları ve bu konuda birbirlerine gerekli saygıyı göstermeleri.

8. Tüm Müslümanların ilmi açıdan takrîbin önemini unutmamaları, hayatlarında bu değeri yaşatmaları.

Kurumun Resmi Hedefleri

1. İslâmi öğretilerin ve kültürün neşrine ve ihyasına yardım, Kur'an ve sünneti müdafaa.
2. Âlimler, aydınlar ve dinî liderler arasında tanışma ve karşılıklı anlayışı akaid, fıkıh, toplumsal ve siyasî olarak gerçekleştirmeye çalışmak.
3. Aydınlar ve bariz şahsiyetler arasında takrîb fikrini yaymak ve bunu İslâm toplumuna nakletmek, İslâm düşmanlarına karşı bilinçlendirmek.
4. İslâm mezheplerinin içtihat ve istinbatını tahkim etmek.
5. Müsellem İslâmi esaslara karşı İslâm düşmanlarının basın yayın vb. mecralardaki komplolarına karşı tek bir cephe oluşturmak.
6. İslâm mezhepleri mensupları arasındaki su-i zannı ve şüpheleri kaldırmak.⁸

Kurumun Çalışmaları

A. Sempozyumlar

1. Mekke-i Mükerrreme'deki Takrîb Toplantıları, kurum kurulduğundan beri her sene 5-6 Zilhicce 'de farklı mezhep ve cinsiyete sahip Müslüman âlimlerin katıldığı toplantılar ki şu ana kadar 14 tane yapıldı.
2. Türkiye'de Takrîb Sempozyumu, Ankara'da 28-29 Zilhicce 1415'de İranlı ve Türk araştırmacıların katıldığı "Kur'an ve Sünnet'te İman ve Küfür" konulu sempozyum.
3. Seyyid Cemal Esedâbâdî (Afganı)'nin Vefatının 100.Yılı Münasebetiyle Şevval 1417'de Tahran ve Hemedan'da gerçekleştirilen uluslararası toplantı.
4. Halep'te Şevval 1420'de düzenlenen Uluslararası Mezheplerarası Takrîb Toplantısı.
5. Ayetullah Seyyid Hüseyin el-Burûcerdi ve Mahmud Şeltût anısına düzenlenen, Şevval 1422'deki toplantı.
6. Seyyid Muhsin el-Emin anısına Suriye'de 1423'de düzenlenen toplantı.
7. Tanzanya Daru's-Selam'da Kur'an ve Sünnet açısından düzenlenen Vahdet Kongresi.
8. İmam Sadık ve İslâm Mezhepleri Toplantısı, Beyrut.
9. İslâm Ümmetinin Birliği ve Geleceği, Beyrut.

8 Bu çerçevede kurumun yayınladığı birçok yayında özellikle Ayetullah seviyesindeki Şîî âlimlerin, Sünnî ve Şîî mezhepleri arasındaki önyargının kırılmasına yönelik teklifleri, örneğin sahabe isimleri anıldığında onlara dua etmek (radıyallahu anı demek), sahabeye sövmemek gibi. Ayrıntılar için bkz. Muhammed Âsif Muhsinî, *Takrîb-i mezâhib ez nazar ta amel*, Kum: Neşr-i edyân, 1387.

10. Moskova'da İslâm Ümmetinin Birliğinin Medeniyet Ufukları.

Bunun dışında İran içinde de altı toplantı yapılmıştır.

Takrib cemiyeti, yakın zamanda 21 Eylül 2013'te (14 Zilkade 1434) Londra'da *Mezhepcilikle Mücadelede ve Toplumun Korunmasında Takrib'in Rolü* başlıklı uluslararası bir toplantı düzenlemiştir. Bu toplantının sonuç bildirgesinde; son yıllarda kötü niyetli kişilerin basın-yayın yoluyla Müslümanlar arasında fitne çıkarmak istedikleri ifade edilerek bunun önüne geçilmesi ve bu konuda şuurlu olunmasının gereğine işaret edilmiştir. Safların sıklaştırılmasına ve tevhid-i kelimenin teminine gayret edilmiştir. Bu toplantı çerçevesinde Britanya'da takrib cemiyetinin bir şubesi de açılmıştır.⁹

B. Kongreler

Her sene 12-17 Rebiulevvel ayında Rasul-i Ekrem'in miladı ve İmam Cafer'in doğumu münasebetiyle kurumun tesisinden önce 4 program olmak üzere bu sene (2013) itibarıyla 25 adet kongre düzenlemiştir. Bu kongrelerin bazı konu başlıkları şunlardır:

İslâm Birliği, İmam Humeyni ve İslâm Birliği, İslâm Mezhepleri Arasında Takrib, İslâm Birliğinin Önderleri, İslâm Mezhepleri Arası Takribin Fikri Anlayışları, Takribin Esasları, Siret ve İslâm Birliği, İslâm Mezhepleri Açısından Hükümet, İslâm'ın Evrenselliği ve Küreselleşme. Bu çerçevede 1300'den fazla bildiri Arapça-Farsça kitaplaştırılmıştır.

Üniversite

Câmiatu'l-Mezahibi'l-İslâmiyye/Dânişgâh-i Mezâhib-i İslâmi, 1413/1992'de Rehber'in emriyle kuruma tabi bir üniversite kurulması talimatı doğrultusunda kurulmuştur.

3 Fakültesi var:

3.1. Kulliyetu fikhî'l-mezahibi'l-İslâmiyye (İslâm Mezhepleri Fıkhi Fakültesi)

İmâmî, Hanefî, Şafîî, Malikî, Hanbelî ve Zeydî fıkhi.

3.2. Ulumu'l-Kur'an ve Hadis Fakültesi

Ulumu'l-Kurân, Ulumu'l-Hadis, Ulumu'r-Rical ve't-Teracim, et-Tarihu'l-İslâmi,

3.3. Kelam, Felsefe ve Edyan fakültesi

İlm-i Kelam, Edyan ve Mezahib-i İslâmiye, felsefe ve ırfan (tasavvuf) el-İslâmi.

Öğrenci 135 kredilik ders alır.

9 Bkz. <http://www.taghrib.org/>. Erişim tarihi: 22.09.2013.

Sonuç

İran'da İslâm Devrimi sonrası İslâm mezhepleri arasında önyargıları yıkıp yakınlaşmayı temin için kurulan "takrîb" cemiyeti son derece yararlı bir kurumdur. Ancak günümüz İslâm âleminin yaşadığı mezhebi farklılaşmalar, bu kurumun daha yapacak çok işinin olduğunu göstermektedir. Kurumun daha işlevsel olabilmesi için yapılabilecekleri maddeli olarak sıralamak istiyoruz.

1. Takrîbin zihni ve fikri olarak tüm taraflarca içselleştirilmesi gerekmektedir. Takrîb çalışmalarının önündeki en büyük engel, daha ziyade psikolojik görünmektedir. Zira tarafların öteden beri birbirlerine karşı sahip oldukları tarihsel algılar, olası bir yakınlaşmanın önündeki en büyük sorundur. Bunu aşmanın yolu, bu algıları kırmaya yönelik çalışmaların yapılmasıdır. Ancak bunu sağlamak için her iki tarafın kırmızıçizgilerine saygı en büyük hareket noktası olmalıdır.

2. Takrîb kurumunun gerçek anlamda uluslararası bir hüviyete kavuşturulması gerekmektedir. Mevcut haliyle İran Dinî Rehberliği'nin emrinde ve ona bağlı bir müessese olması, kurumun faaliyetlerinin "kendimiz çalıp oynayalım" anlayışıyla karşılanmasına neden olmaktadır. Bu nedenle teşkilatın aslında gerçekleştirmek istediği uluslararası kurumlara üyelik hedefi daha kapsamlı bir şekilde gerçekleştirilmelidir. Kurumun İslâm İşbirliği Teşkilatı'na (İİT) bağlı bir alt birim olması belki bunu sağlayabilir. Ayrıca mevcut haliyle kurumun idari teşkilatındaki kişilerin sadece Şii ekole mensup âlimlerden oluşması sağlıklı değildir. Bunun yerine İslâmî ekoller arası dengeli bir siyaset izlenerek kurumun örgütlü yapısı daha verimli hale getirilebilir.

3. Ehl-i Sünnet ve Şia arasında var olan önyargılara dayalı algının yıkılmasında her iki tarafın kanaat önderleri başta olmak üzere bilgin ve sanatçılarına büyük bir iş düşmektedir. Bu nedenle öncelikle bu kişilerin "takrîb" fikrine inanması gerekmektedir. Bunu sağlamak için her iki tarafın önde gelen fikir ve kanaat önderlerini bir araya getirmek; âlimler arasında ilmi tartışmalar ve müzakereler düzenlemek faydalı olabilir.

Sonuç olarak İslâm dünyasının mevcut durumu, takrîb çalışmalarının ne kadar önemli olduğunu göstermiştir.

Kaynakça

- Kanûn-ı Esâsî-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İran, ba riâyet ıslâhât-ı sâl-i 1368(1990)*, Tehrân: Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1387 (2009).
- Hakyemez, Cemil, *Osmanlı-İran İlişkileri Çerçevesinde Şii-Sünnî İttifak Arayışları (1514-1909)*, Çorum: Hitit Kitap, 2009.
- Muhsini, Muhammed Âsîf, *Takrîb-i mezâhib ez nazar ta amel*, Kum: Neşr-i edyân, 1387.

"Sağduyulu İttifak Çağrısı", www.akradyo.net, Erişim tarihi: 05.08.2013.

www.qaradawi.net, Erişim tarihi: 05.08.2013.

<http://www.taqrîb.info>

Ekler:

Ek 1: 1930 Tarihli İslâm Genel Kongresi Resimleri



Türkiye, Suriye, İran, Irak, Filistin, Yemen, Tunus, Trablusgarp (Libya), Mısır, Yugoslavya, Endonezya, Doğu Türkistan başta olmak üzere 22 ülkeden/bölgeden 153 delege katılmıştır.

Ek 2. Ezher Şeyhi Mahmud Şeltût'un Fetvası

مكتبة شيخ الجامع الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم

نسب القسوى

التي أمدرها السيد صاحب العتبة الأستاذ الأكبر

الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر

في شأن جواز التمسك بذهب الشيعة الإمامية

قبل فضيلته :

ان بعض الناس يرى أنه يجب على المسلم لكي تقع عباداته ومعاملاته على وجه صحيح أن يقلد أحد المذاهب الأربعة المعروفة وليس من بينها مذهب الشيعة الإمامية ولا الشيعة الزيدية ، فهل توافقون فضيلتكم على هذا الرأي على ما طلاقه فتضمنون تقليد مذهب الشيعة الإمامية الاثنا عشرية مثلا .
فأجاب فضيلته :

- ١ - ان الاسلام لا يوجب على أحد من أتباعه اتباع مذهب معين بل نقول : ان لكل مسلم الحق في أن يقلد يادى* ذى يد* أى مذهب من المذاهب المنقولة نقلا صحيحا والدونة أحكامها في كتبها الخاصة ولعن قلده مذهبيا من هذه المذاهب أن ينتقل الى غيره - أى مذهب كان - ولا حرج عليه في شيء* من ذلك .
 - ٢ - ان مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الاثنا عشرية مذهب يجوز التمسك به شرعا كسائر مذاهب أهل السنة .
- فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك ، وأن يتفهموا من المعصية بغير الحق للمذاهب معتبة ، فما كان دين الله وما كانت شريعته بتابعة لمذهب ، أو متصورة على مذهب ، فالكل مجتهدون مذكورون عند الله تعالى يجوز لمن ليس أهلا للنظر والاجتهاد تقليدهم والعمل بما ينصرونه في قلوبهم ، ولا غرر في ذلك بين العبادات والمعاملات

صحرى

...

...

...

السيد صاحب المساحة العلامة الجليل الأستاذ محمد توفيق النور

المكرمين السلام

لجنة الشريعة بين المذاهب الاسلامية

سلام الله عليكم ورحمة أما بعد فيسرنى أن أبحث الى مساحتكم بصورة موقع عليها بأعضائى من القوى التي أمدرتها في شأن جواز التمسك بمذهب الشيعة الإمامية ، وأرجو أن تحفظوها في سجلات دار التفرغ بين المذاهب الاسلامية التي أسبغت لكم في تأصيلها ووفقنا الله لتحقيق رسالتنا .

والسلام عليكم ورحمة الله

شيخ الجامع الأزهر

مكرم

ŞİİLERİN TAKRİBİ VE SUÛDİLERİN TEKLİFİ

Adem ARIKAN*

I - Giriş

İslâm İşbirliği Teşkilatı üye ülkelerin liderlerinin katılımıyla Mekke'de 14-15 Ağustos 2012 (26-27 Ramazan 1433) tarihlerinde 4. Olağanüstü Zirve Toplantısı düzenledi. Toplantı sonunda açıklanan bildiride bir madde de mezheplerle ilgiliydi. Suudi Kral Abdullah'ın, İslâm mezhepleri arasında ortak anlayış geliştirilmesi amacıyla merkezi Riyad'da olacak bir Diyalog Merkezi (Merkez il'l-hivâr) kurulması önerisi kabul edildi.¹

Tarihi çok yeni olan bu merkez teklifi hakkında daha çok internet kaynaklı bilgiler elde etme imkânı vardır. Bu çalışmada internetin maksatlı ve yönlendirici taraflarından uzak durmak için mümkün olduğu kadar kurumların sayfalarındaki bilgiler kullanılmıştır.

Konuyla ilgili bilgiler içeren Kral Abdullah'ın 2013 yılı haccında devlet başkanlarına hitaben yayınlanan metinde, 2012 Ramazan ayında yapılan (yukarıda kaydettiğimiz) toplantıdaki merkez teklifleri hatırlatılmaktadır. Bu hatırlatmadaki ifadelerden, merkezin mekânının değiştiği anlaşılmaktadır. Riyad'da değil, Medine'de kurulacak bir merkezden bahsedilmektedir.² Bu metinde, diğer dinlerle diyalog amacıyla kurulmuş merkezin tamamlandığı söylenmesine rağmen İslâm mezhepleri ile ilgili olanın ne aşamada olduğundan söz edilmemiştir. Basın da konuşmayı 18 Ekim 2013 tarihinde sayfalarına taşımış, katılımcılar ve başka bazı konuşmalar hakkında haberler yayınlamıştır. Ancak bu haberlerde henüz merkezin inşası ile ilgili bir bilgi verilmemektedir.³

II - Takrîb/Hivâr Girişimlerinin Kısa Tarihi

Suûdî kral Abdullah'ın teklifinden çok önce, mezhepler arası yakınlaşmayı esas alan başka tecrübeler de olmuştur. Nadir Şah'ın 1156/1743 yılında Necef'te Şii ve Sünnî âlimleri bir araya getirip uzlaştırma girişimleri sonuçsuz kalmıştı.⁴ Osmanlı'nın Bağdad valisinin görevlendirdiği ve toplan-

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ademarikan@yahoo.com

1 Merkez il'l-Hivâr beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, "el-Beyânü'l-Hitâmi", s. 2, madde 2, http://www.oic-oci.org/arabic/conf/is/ex-4/is_ex4_fc_ar_02.pdf, 04.10.2013.

2 <http://www.mofa.gov.sa/ServicesAndInformation/news/TwoHolyMosquesSpeeches/Pages/ArticleID20131016211233265.aspx>, 19.10.2013.

3 <http://www.alriyadh.com/2013.10.17/article876186.html>, 30.10.2013.

4 Nadir Şah'ın Şii'lik ile Sünnîliği uzlaştırma girişimleri için bkz. Cemil Hakyemez, *Osmanlı İran İlişkileri Çerçevesinde Şii-Sünnî İttifak Arayışları (1514-1909)*, Çorum, 2009, s. 69.

tının başkanlığını yapan Sünnî âlim Abdullah b. Hüseyin es-Süveydî'nin (ö. 1174/1760) kaydettiğine göre İsnâaşeriyye adına konuşanlar, akidelerinin Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin akidesi üzere olduğunu söylemiş, gündeme getirilen diğer konularda da olumlu cevaplar vermişlerdi.⁵ Osmanlı uleması ve yöneticileri bu girişimlere olumsuz yaklaşmıştı.⁶ Nadir Şah'ın bu gayretinden bir yıl sonra, 1744'te ise Suudilerin ilk devleti için çok önemli bir gelişme olan Muhammed b. Suud ile Muhammed b. Abdilvehhab arasında anlaşma yapılmıştır.⁷ Sonraki tarihlerde Sünnî-Şii yakınlaşmasını hedefleyen gayretler, bunlarla ilgili kurumlarını da meydana getirmiştir. Muhammed Taki el-Kummî isimli İranlı Şii âlim, 1364/1945 yılında Kâhire'ye gelerek görüşmeler yapmış ve Kahire'de Dâru't-Takrîb kurulmuştur.⁸

Mezhepler arası yakınlaşma (takrîb), Selefi/Vehhabî düşünceye yakın olanlar tarafından maksatlı sayılıp imkânsız görülmüştür.⁹ Bu görüşte olanlara göre "Şiiler yakınlaşmak değil, mezheplerini yaymak istemektedir."¹⁰ Şiiler içerisinde de benzer gerekçelerle, "takrîb" in Şia'yı (teşeyyu) dışlayıp Sünnî mezhebe boyun eğdirmeye çalışmak olduğunu söyleyenler olmuştur.¹¹ Özellikle Sünnî üyeler, Şiilerin samimiyeti konusunda ciddi şüpheleri olduğunu ifade ederek Dâru't-Takrîb kurumuyla temaslarını kesmiş, kurum 1972'den sonra fonksiyonunu yitirmiştir. Ancak İran'da devrimin ardından yönetim, takrîb çalışmalarını yeniden başlatmıştır. Bu amaçla 1990 yılında el-Mecme'u'l-âlemî li't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye adıyla bir kuruluş tesis edilmiştir. Bu kuruluş halen Tahran'da faaliyetlerini sürdürmektedir.¹²

Tahran'da faaliyetlerine devam eden bir kurum olmasına rağmen Suud yönetimi, İslâm mezhepleri arasında diyalog için farklı bir merkez (merkez li'l-hıvâr) teklif etmiştir. Suûdî kralın teklifinde "takrîb" yerine "hıvâr" ifadesi yer almaktadır. Kral Abdullah'ın yeni teklifiyle ilgili Suud basınında değişik İslâm coğrafyalarından olumlu açıklamalar yer almaktadır. Bu teklifin tarihi

5 Ebu'l-Berkât es-Süveydî'nin *el-Hucecû'kat'ıyye l'ittifâki'l-Firaki'l-İslâmiyye* isimli risalesi Mustafa Çağrıncı tarafından tercüme edilmiş, "Sünnî-Şii İttifakına Doğru" başlığıyla Bekir Topaloğlu'nun *Kelâm İlmi : Giriş* adlı kitabına ek olarak yayınlanmıştır (5.bs., İstanbul: Damla Yayınevi, 1996, ss. 317-349), s. 339.

6 Hakyemez, *Şii-Sünnî İttifak Arayışları*, s. 84.

7 Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004, s. 30.

8 Bu kurum hakkında detaylı bilgi için bkz. İlyas Üzüm, "Sünnî-Şii Yakınlaşması: Dâru't-Takrîb Tecrübesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1998, sayı: 2, s. 171-185.

9 Nâsir el-Gaffârî, *Meseletü't-Takrîb beyne Ehli's-Sunne ve's-Şia*, I-II, 2.bs., Riyad, 1413, II, s. 302.

10 Muhibbuddin Hatib, *el-Hutûtu'l-ariza li'l-uses elleti kâme aleyhâ dinü's-Şia el-İmâmiyye el-İsnâaşeriyye*, (takd., Muhammed Nasif), t.y., yy. s. 43. Çevirileri: "İslâm Mezheb ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu", çeviren: M.H. Kırbaoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1988, cilt: XXX, s. 293-327; *Ana Hatlarıyla İmâmiyye Şiası'nın Dinî Esasları ve Onlarla Diğer İslâm Mezhepleri'nin Uzlaştırılmasının İmkansızlığı*, Riyad: National Offset Printing Press, 1408/1988.

11 Cafer Şehidi, "Hutuvâtun nahve't-Takrîb", *Risâletü't-Takrîb*, yıl:1, sayı: 1, Tahran, 1413/1992, (ss. 50-55), s. 52.

12 İlyas Üzüm, "Takrîbü'l-mezâhib", *DİA*, XXXIX, (ss. 467-469), s. 468.

bir girişim olduğunu söyleyen Ezherli âlimlerden¹³ umre yapan Müslümanların ifadelerine¹⁴ kadar farklı kişilerden olumlu görüşler haberleştirilmiştir.

Sünnî-Şîî yakınlaşmasının tartışıldığı dönemlerde bazı Şîî âlimler yazdıkları kitaplarında "usûlû'd-dîn"i farklı yorumlamışlardı. "Usûlû'l-İslâm" ile "usûlû'l-mezheb" ayırımına gidilen bu yazılarda, ayrılıklara sebep olan esaslar "usûlû'l-mezheb" sayılmış ve bu esasları kabul etmeyenlerin de Müslüman oldukları vurgulanmıştır.¹⁵ Ayrıca Şîîler ve takrîb söz konusu olduğunda özellikle takîyye gündeme getirilmektedir.¹⁶

Kral Abdullah'ın yeni teklif ettiği Suûdîlerin bu merkezinden itikâdî konulardaki yaklaşımlarda böyle gelişmeler beklenebilir mi? Daha önceki takrîb tecrübelerinde niyetler sorgulanmıştı. Şimdi Suûdîlerin maksadı da sorgulanacaktır. 11 Eylül sonrasında Selefi çevrelerde tespit edilen tartışmalar,¹⁷ Suûdî/Vehhabî çevrelerde ne sonuçlar doğurmuş, başka mezhep mensuplarıyla diyaloga varacak kadar değişmiş midir? Burada geçmişteki duruma göz atmak faydalı olacaktır.

III - Suûdîlerde Hıvâr Tecrübesi

Kuruluş dönemlerinde Suûdî yöneticiler, İngiliz muhatabına onların kızlarıyla evlenebileceğini, kestikleri hayvanların etlerini sorgusuz sualsiz yediğini söylerken, Müslümanlardan müşrik saydıkları için böyle bir durumun söz konusu olmadığını anlatıyordu. Yoğun Vehhabî eğitimiyle yetiştirdikleri Necd İhvanı'ndan özellikle askeri alanda yararlanmışlardı. Zamanla Abdülaziz b. Suûd'un (ö. 1953) başka dinler ve diğer İslâm mezheplerinden olan devletlerle ilişkileri, Necd İhvanı liderlerinin eleştirilerine uğradı. Eleştirmekle kalmayıp devletlerarası anlaşmaları da ihlal eden Necd İhvanı, İbn Suûd tarafından Sebile Savaşı (1929) ile ortadan kaldırıldı.¹⁸ Suûdîler diğer dinler ile ilişkilere günümüzde de önem vermektedir. Dinler ve kültürler ile diyalog için Ekim 2011'de kurdukları uluslararası merkezleri faaliyetlerini sürdürmektedir.¹⁹

Günümüzde Suûdîlerin ülke içi diyaloga yönelik (lî'l-hıvârî'l-vatanî) başka bir merkezleri bulunmaktadır. Bu merkezin hedefleri arasında, İslâmî akide etrafında ulusal birlikten söz edilmektedir. Ayrıca içeride ve dışarıda muhataplar ile diyaloglarda ortayol, itidal üzere bina edilmiş doğru, İslâmî bir dil geliştirilmesine katkıda bulunmak da hedeflenmektedir.²⁰

13 <http://www.alriyadh.com/2012/08/17/article760569.html>.

14 <http://www.alriyadh.com/2012/08/17/article760573.html>.

15 Örnek olarak bkz. Mirza Cevad et-Tebrizi (maa ta'lika ve mülhak), *Sirâtü'n-Necâ fi Ecvibe-ü'l-İstiftâât li-Ayetullah el-Uzmâ el-Hûî*, I. bs., Kum, 1418/1997, III, s. 415; M. Cevâd Muğniyye, *eş-Şîa'î'l-Mizân*, 10.bs., Beyrut, 1409/1989, s. 435.

16 el-Gaffârî, *Meseletü't-Takrîb*, I, s. 330; II, s. 21, 73, 121-134.

17 Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suûdî Selefiyye ve Cihadi Selefiyye", *Dini Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 20, s. 205-234.

18 Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suûdî Arabistan ve Vehhabîlik*, s. 48, 110, 126.

19 King Abdullah Bin Abdulaziz International Center for Interreligious and Intercultural Dialogue, www.kaicid.org.

20 Merkezü'l-melik Abdülaziz lîl-hıvârî'l-vatanî, www.kacnd.org.

Konumuz açısından işaret edilmesi gereken başka bir kurum daha vardır. Medine'deki İslâm Üniversitesi bünyesinde çalışmalarını sürdüren bir Cemiyet,²¹ dinler, fırkalar ve mezhepler hakkında kitap ve sünnet ışığında Selef-i Sâlih'in anlayışına uygun şekilde çalışmalar yapmak için kurulmuştur.

Üniversite yönetiminin 14.2.1424 (17.4.2003) tarihinde onayladığı anlaşılabilir karara göre cemiyet Medine İslâm Üniversitesi Davet ve Usûlüddin Fakültesi bünyesinde, fakültenin bir parçası olarak kurulmuştur. İhtiyaç durumunda başka mekânlarda şubelerinin açılmasının uygun olacağına karar verilmiştir.

Cemiyetin siyaseti 6.6.1428 (22.6.2007) tarihinde yapılan toplantıyla belirlenmiştir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat akidesine, kitap, sünnet ve Selef-i Sâlih'in metodu ışığında hizmet etmek cemiyetin en çok vurgulanan görevidir. Cemiyet, özellikle gençlerin fikrî tahrifattan ve muhalif hatalı anlayışlardan korunması için faaliyet yürütmektedir. Cemiyet toplumda yeni ortaya çıkan hadiseleri, İslâm akidesi yönünden rasat altında tutar ve şüphe meydana getirecek hamleleri tenkid ederek uyarılar yapar. Cemiyete üye olmak için Suûdî vatandaşı olmak ya da ikamet iznine sahip olmak, lisans ve lisansüstü bir mezuniyete sahip olmak gerekmektedir. Bu mezuniyetin kitap, sünnet ve Selef-i Sâlih'in anlayışına uygun olarak alınmış bir eğitimin neticesi olması gerekir.²²

IV - Takrîb Çalışmaları ve Diğer Mezhepler ile İlgili Görüşler

Yakın zamanlara kadar önemli makamlarda görev yapmış Suûdî âlimlerden Abdulaziz b. Bâz'a (ö. 1999) göre takrîb mümkün değildir; çünkü Sünnîler ile Şia farklı itikâd üzeredirler.²³ İbn Baz'ın öğrencilerinden Abdurrahman el-Berrâk²⁴ İsnâaşeriyye'yi tekfir eden fetva vermiştir (26.11.1427 / 17.12.2006). Fetvada Şia ile Sünnîler arasında takrîb için davette bulunanlar cahiller olarak nitelenerek bu davetin bâtil olduğu ifade edilmektedir. Takrîb ancak Ehl-i Sünnet'in esaslarından vazgeçilmesiyle, ya da Râfıza'nın bâtil görüşlerine sukut etmek ile mümkün olabilir. Zamanında müşrikler de Hz. Peygamber'den bâtil inançlarına karşı sukut etmesini ya da bazısına muvafakat etmesini istemişlerdi.²⁵

Bu fetvalar halen internet sitelerindeki durmasına rağmen Suûdî Arabistan'da Katifte yaşayan Şii âlimler, krahın merkez kurma teklifini olumlu karşılamışlardır.²⁶

21 el-Cemiyetü'l-İlmîyyetü's-Suûdiyye li-ulûm'l-akîdeti ve'l-edyân ve'l-fırak ve'l-mezâhib, aqeeda.org, 11.09.2013.

22 aqeeda.org.

23 <http://www.binbaz.org.sa/mat/1744>, 22.09.2013.

24 Abdülaziz b. Bâz'ın öğrencisi olan Abdurrahman el-Berrâk, müftü Abdülaziz Âlû's-Şeyh tarafından fetva kurumunda görev alması için teklif götürülmüş ancak kabul etmemiştir. Bu durum onun konumu hakkında fikir vermektedir. <http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=1364>, 10.10.2013.

25 الرافضة الإمامية الذين أشهرهم الإثنا عشرية فهم في الحقيقة كفار مشركون لكنهم يكتفون بذلك) http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=com_ftawa&task=view&id=18080, 22.09.2013. Ayrıca bkz. <http://taghrib.org/pages/news.php?nid=248>

26 <http://www.taghribnews.com/vdciwqaz5t1aup2.scct.html>, 25.09.2013.

Necran'da yaşayan İsmailî Süleymânî azınlık da, diyalog merkezi inşasını olumlu karşılamış ve kendilerinin de bu diyaloga katılmalarını istemişlerdir.²⁷

Suûdilerin güney komşusu Yemen'de, Zeydiyye mezhebi mensupları yaşamaktadır. Görüşleri genelde Ehl-i Sünnet'e yakın kabul edilen Zeydiler ile Suûdiler arasında sorunlar yaşanmaktadır. Zeydî Hüsilerin kendi devlet yöneticileriyle savaşlarına Suûdiler mudâhil olmuşlardır. Hüsiler, Kasım 2009'da Suûdî topraklarına girince Ürdün ve Fas'tan asker getirilmiş, 2010 Şubat'ında geri çekilmişlerdir.²⁸ Aynı tarihlerde Zeydiyye aleyhine neşredilen çok sayıda yayın dikkat çekmektedir.²⁹ Suûdî yönetiminin Yemen yöneticileriyle ilişkilerinde Husiler konusu haber olmaya devam etmektedir.³⁰

Sünnî mezhepler ile ilgili de Vehhabi çevrelerde oldukça dışlayıcı ifadeler içeren yayınlar görülmektedir. Bunlardan en dikkat çekenlerden birine göre, Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa'nın manası hakkında hata (galat) edenler olmuştur. Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa içerisine Eş'ariyye ve Mâturidiyye gibi bazı sapmış (dâlle) fırkaları da sokmuşlardır. Bu hataya verilecek örneklerden biri, Hanbelî âlim es-Seffârî'nin (ö. 1188/1774) *Levâmu'l-Envâr* isimli eseridir. Bu kitapta Ehl-i Sünnet grupları (tâife) Ehlü'l-hadîs ve'l-eser, Eşâ'ira ve Mâtüridiyye olarak verilmektedir.³¹ Bu üç grubun hepsinin Ehlü's-Sünne sayılması bâtıldır. Ehlü's-Sünne, bir fırkadan ibarettir, başkası değildir, onun itikâdını da İbn Teymiyye *el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye*'de beyan etmiştir.³²

Konuyla ilgili özel bir kitabı olan el-Gâmidî'ye göre de Mâtüridiyye ve Eşâ'ira'nın Ehlü's-Sünne içerisinde gösterilmesi bâtil bir söz, yalan bir iddiadır; çünkü onlar Ehlü's-Sünne'den değildir. Ehlü's-Sünne bütün bid'atçilerden berîdir. Onlara Şia/Râfıza karşıtı olarak bu isim verilmektedir, yoksa onlar kurtuluşa erecek olan Ehlü's-Sünne'den değillerdir. Mâtüridiyye ve Eşâ'ira'ya verilen isimleri ele alan el-Gâmidî'ye göre, bu isimlerden biri de el-Kubûriyyetü'l-Müşrike (kabirlere tapan müşrikler) şeklindedir. Bu ismin verilmesinin sebebi, kabirdekiler ile ilgili aşırı (gulu) tutumları ve evliyaya ibadetleri ile şirke düşmeleridir. Bu, özellikle son dönem sufilileriyle ilgili bir durumdur.³³

27 <http://www.taghribnews.com/vdcf1vdy0w6dxca.kiiv.html>, 25.09.2013.

28 M.A. Büyükkara, "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Hüsî Hareketi", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2011/1, cilt: XVI, sayı: 30, (ss. 115-152), s. 140.

29 Bu yayınlarla ilgili Zeydî araştırmacı el-Murtaza el-Mahatverî'nin değerlendirmelerinin görüntüleri için bkz. <http://www.almahatwary.org/p8-3-12.htm>, 04.10.2013.

30 <http://www.alquds.co.uk/?p=87671>, 20.09.2013.

31 Şemsuddîn Ebu'l-Avn Muhammed es-Seffârî, *Levâmiu'l-Envârî'l-Behiyye*, I-II, 2. bs., Di-maşk, el-Hâfîkin, 1402/1982, I, s. 73.

32 Sâlih b. Abdilazîz Âlû's-Şeyh, *el-Leâlî'l-Behiyye fî Şerhi'l-Akîdetü'l-Vâsıtiyye*, thk: Adil Rifâî, Riyad: Âsime, 1431/2010, s. 88-90. Krş. Ebû Yusuf Midhat b. El-Hasan Âl-i Ferrâc (cemea), *Petâva'l-Eimmetü'l-Mecdiyye*, I-IV, Riyâd:Rûşd, 2.bs., 1428/2007, I, s. 514.

33 Hâlid el-Gâmidî, *Nakz Akâidü'l-Eşâira ve'l-Mâtüridiyye*, Riyâd: Atlasu'l-Hadrâ, 1430/2009, s. 8, 30.

Mâtürîdilerin küfre ve şirke düştüğü yerleri keşfetmekle biten tezler³⁴ ayrıca incelenebilir. Bu tezlerin yazıldığı Suûdî akademi çevrelerinin Kral Abdullah'ın mezheplerle ilgili merkez teklifini nasıl karşıladıklarına dair bilgileri belki zamanla daha net öğrenebileceğiz.

Burada Mürcie ile ilgili bir not düşülebilir. Suûdî fetva kurumu, yakın zamanlarda yayınlanmış bazı kitapları Mürcie ile ilişkilendirmiştir. Bunlar arasında özellikle tekfire karşı çıkan bazı görüşler içeren kitaplar dikkat çekmektedir. Bu kitapların basılıp yayılmasının caiz olmadığına dair fetva yayınlanmıştır.³⁵ Henüz detaylarını göremediğimiz bazı çalışmalarda Mürcie ile İhvan-ı Müslimîn'i aynileştiren görüşler ele alınmaktadır.³⁶ Yakın zamanlarda Suûdîler tarafından İhvan, fiili silahlı mücadele içerisinde olan gruplarla aynı tutuldu. "Arap Yarımadası el-Kaidesi, Yemen el-Kaidesi, Irak el-Kaidesi, Irak Şam İslâm Devleti (İŞİD), Nusra Cephesi, Suud Hizbullahı, Müslüman Kardeşler (İhvan) ve (Yemen'deki) Husiler terör örgütü listesine alındı (C.evvel 1435/Mart 2014)"³⁷

Sûdîlerin diğer mezheplere bakışının işaretlerini bir eski takrîb davetçisinin aldığı yeni kararlar ile de görme imkanı doğmuştur. Bu kişi Yusuf el-Kardavî'dir.

A - Suûdî Ulemâ ve el-Kardavî'nin Takrîb Geçmişi

Yusuf el-Kardavî, el-Cezîra televizyonundaki programda (7.4.2013) sorulan bir soru üzerine, kendisinin eskiden takrîb davetçilerinden olduğunu, yıllarca bu konuyla ilgili yapılan toplantılara katıldığını, görüşmeler yaptığını anlattı. Kardavî'ye göre takrîb çalışmalarından Sünnîler birşey elde edemedi, bu toplantılardan Şia istifade etti. Şia geniş mâlî imkânları ve yetişmiş adamlarıyla, Sünnîlerin gafletini fırsat olarak değerlendirmekte, Sünnî memleketlerde faaliyet yürütmek için takrîb çalışmalarını fırsat olarak değerlendirmektedir. Kardavî, insanları uyarmaya başlamasından sonra kendisine karşı Şii çevrelerin tutumunun değiştiğini, eskiden medhiyelerin haddi yokken, şimdilerde kendisine hücum edildiğini anlatmaktadır. Kendilerinin (başkanı olduğu) Müslüman Âlimler Birliği'nde (2004 yılında kurulmuştur), sadece Sünnîler için olmasın diye, tenkidlere rağmen Muhammed Ali et-Teshirî'yi başkan nâibi seçtiklerini hatırlatmaktadır. Diğer nâib, İbâdî mezhebinden olan Uman Müftüsü Ahmed el-Halilî'dir.³⁸ Kardavî, takrîb çalışmalarından

34 Şemsüddin es-Selefi el-Afganî, 'Adâû'l-Mâtürîdiyye il'l-Akîdeti's-Selefiyye, I-III, Taif, 1419/1998, III, s. 356, 358. Bu tez ile ilgili detaylı tespitler için bkz. Saîd Fûde, *Mîn Tehâfütî't-Teymiyye maa Şems es-Selefi*, <http://www.aslein.net/showthread.php?t=11757>, 10.10.2013, s. 3 vd.

35 et-Tahzîr mine'l-İrcâ ve Bazî'l-Kütûbî'd-Dâ'iye ileyh, Mekke: Âlemi'l-Fevâid, 1422.

36 Daniel Lav, *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*, Cambridge University Press, 2012, s. 41.

37 <https://www.aa.com.tr/tr/haberler/298063--suudi-arabistan-ihvani-teror-listesine-aldi>, 17.03.2014. Detayar için bakınız: moi.gov.sa, moi_news_08-03-2014a_ar, 17.03.2014.

38 <http://www.iumsonline.net/ar/default.asp?MenuID=3>, 26.09.2013.

bir faydanın doğmadığına dair Suriye'deki savaşta Şiilerin tutumunu hatırlatmaktadır.³⁹

Suûdî âlim Abdullah b. Cibrîn, İsrail ile savaştığı dönemde (2006) Şii/Râfîzî olan Hizbullah'a destek olmak için dua etmenin caiz olmadığına dair fetva vermiş,⁴⁰ Kardavî buna karşı çıkmıştı.⁴¹ Ancak Hizbullah'ın Suriye'ye müdahalesi Kardavî'yi yeni tutum almaya sevk etmiştir.

Kardavî, 1 Haziran 2013 tarihli habere⁴² göre Davha'da yaptığı konuşmada İran ve Hizbullah'ın Suriye'deki tutumunu eleştirmiştir. Hizbullah için Hizbu't-tâgût ve Hizbü's-şeytân demiş, Hasan Nasrallah'ı Nasru't-tâgût ve'z-zulm ve'l-bâtıl diye nitelemiştir. Kardavî, Nasrallah'ı geçmişte Suûdî ulemaya karşı savunduğunu hatırlatarak, aslında Suûdîlerin kendinden daha basiretli oldukları ve bunların hakikatlerini bildiklerini söylemiştir.

Râbîta Dergisi 561. sayısında (Temmuz 2013) Kardavî'nin takrib çalışmalarından ve eskiden Hizbullah'ı destekleyen tutumundan vazgeçmesini, bununla ilgili bazı Suûdî ileri gelenlerinin değerlendirmelerini konu etmiştir. Suûd müftüsü Abdülazîz Âlû's-Şeyh, Kardavî'nin de Suûdî ulemasının sürmekte olan Hizbullah karşıtı görüşüne gelmesini değerlendirmiş, olumlu karşılamıştır. Müftü Suûdîlerin kuruluşundan bugüne kadar bu konularda basit siyasî hesaplara dayanmadığı, İslâm akidesine göre görüş belirttiğini iddia etmektedir. Dinî İşler ve Vakıflar bakanı Sâlih b. Abdülazîz Âlû's-Şeyh, Adalet bakanı Muhammed b. Abdilkerim el-Aysî de Kardavî'ye teşekkür etmişlerdir.⁴³

Mısır'da yaşanan darbe sonrası Kardavî'nin darbe ve destekçileri karşısında yer alması Suûdî basında onun aleyhinde, takrib meselesindeki tutumuna da değinilerek, çelişkilerinden ve dönüşümlerinden bahseden yeni yayınlara sebep oldu (5 Şubat 2014).⁴⁴

B - Yakın Geçmişte Takrib Toplantıları ve Suûdîler

Mezhepler arası ilişkileri ilgilendirdiği için Irak'taki mezhep çatışmalarını önlemeye yönelik gerçekleştirilen bir toplantıyı öncelikle zikretmek gerekmektedir. Irak'taki gelişmeler üzerine Ekmelüddin İhsanoğlu'nun da gayretleriyle Irak'taki Şii ve Sünnî ulema Mekke'de 19-20 Ramazan 1427 / 27-28 Ekim 2006 tarihlerinde bir araya geldiler. Mekke Vesîkası denilen bir metin

39 <http://www.aljazeera.net/programs/pages/ff15cf38-3fba-434d-b047-4d8208ccab90#L2>, 14.04.2013.

40 <http://www.ibn-jebreen.com/fatwa/vmasal-4174-.html>, 10.10.2013.

41 <http://www.aljazeera.net/news/pages/4d7eadf8-bfba-47e0-8b7d-6f3e580a002a>, 01.10.2013.

42 <http://alhayat.com/Details/519555>, 26.09.2013.

43 http://www.themwl.org/Common/Forms/Download.aspx?aid=1&fid=1&atid=517&cname=PUB_PDF, 26.09.2013, s. 10, 15.

44 "Me'âriku'l-Kardavî: et-Tenâkuzât ve't-tahavvulât mine's-şer'î ile's-siyâsî", <http://ara.tv/vqybs>, 17.03.2014.

üzerinde anlaştılar. İmzalanan metin her iki tarafın birbirlerinin mukaddeslerine saygılı olacağını içeriyor.⁴⁵ Kral Abdullah da bu buluşmayı gerçekleştirenler ile görüştü ve başarı dileklerini ifade etti.⁴⁶

Takribi ele alan kapsamlı bir toplantı Davha'da (Katar) gerçekleştirildi. Ezher, Tahran'daki Mecmuu't-Takrib kurumu ve Katar Üniversitesi'nin katkılarıyla 20-22 Ocak 2007 tarihlerinde Devha'da "ümmetin birliğinde takrib'in rolü" konulu toplantıda 173 kişilik katılımcı listesinde Suûdi Arabistan'dan 4 kişi yer almaktadır. Sunum yapanlar arasında Suudi Arabistan'dan kimse bulunmamaktadır.⁴⁷ Sonuç bildirisinde Ehlü's-Sünne, İmâmiyye, Zeydiyye ve İbâziyye gibi mezhep isimleri yer almaktadır. Bu mezheplerin mensubu âlimlerin içinde yer alacağı, takribi yücelten uluslararası bir kurumun meydana getirilmesi, merkezinin Devha olması teklif edilmektedir.⁴⁸

Bağdad'da 27-28 Nisan 2013 tarihlerinde gerçekleştirilen takrib toplantısını Suûdi Arabistan ve Katar boykot etmiş,⁴⁹ Ezher de özellikle Irak'taki Sünniler ile ilgili bazı olumsuz gelişmeleri gündeme getirerek katılmamıştır.⁵⁰

Londra'da 21.9.2013 (14 Zilkade 1434) tarihinde düzenlenen toplantıda "Mezhepçiliğe Karşı Takribin Rolü" ele alındı. Yayınlanan özetler dikkate alındığında bu toplantıda Suûdi konuşmacının olmadığı görülmektedir.⁵¹ Bu toplantının sonuç bildirisinde ise İngiltere'de bir Takrib Merkezi kurulması teklif edilmektedir.⁵²

V - ISESCO'da Mezhepler ile İlgili İstişare Kurulu

Rabat (Fas) merkezli İslâm Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü'nün (ISESCO) bünyesinde takrib için istişare toplantıları yapılmaktadır. ISESCO müdürü olan Riyad doğumlu Abdulaziz Osman Altwajri, kurumun dergisi *el-İslâmü'l-Yevm*'de takrib ile ilgili yazılar yazmakta⁵³ ve katıldığı toplantılarda başında bulunduğu kurumun takrib çalışmalarındaki rolünü anlatmaktadır.⁵⁴ İslâm ülkelerinin dışişleri bakanlarının İslâmabad'da 22 Mayıs 1980'de yaptıkları toplantıyla, kurulması karara bağlanan ISESCO üyesi ülkeler arasında Suudi Arabistan da yer almaktadır.⁵⁵ ISESCO 11. dönem toplantısını 1-2

45 <http://www.oic-oci.org/arabic/conf/iraq-meeting/mak-doc.pdf>, 06.10.2013.

46 <http://www.aawsat.com/details.asp?issueno=9896&article=388351#>. UIFFu9LIZ2k, 06.10.2013.

47 <http://www.qatarconferences.org/mazaheb/program.php>, 24.09.2013.

48 <http://www.qatarconferences.org/mazaheb/bayan.pdf>, 24.09.2013.

49 <http://www.taghribnews.com/vdcauon6m49nuu1.zkk4.html>, 26.09.2013.

50 <http://www.alsumaria.tv/news/75277>, 04.10.2013.

51 http://www.taqrrib-london.com/show_news.asp?idnum=1267&state=news, 26.09.2013.

52 http://www.taqrrib-london.com/show_news.asp?idnum=1264&state=news#sthash.nHVVH-Bfds.dpuf

53 "Hareketü't-takrib beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye"

<http://www.isesco.org.ma/templates/isesco/Islamtoday/ar/29/İslâm29.pdf>

54 http://www.taqrrib-london.com/show_news.asp?idnum=1263&state=news, 26.09.2013.

55 http://www.isesco.org.ma/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=6&Itemid=60&lang=ar, 26.09.2013.

Aralık 2012 tarihlerinde Kral Abdullah'ın katkılarıyla Riyad'da yapmıştır.⁵⁶

ISESCO'da mezhepler arası takrîb toplantıları düzenlemektedir. Bu toplantılardan dördüncüsü Tunus'ta Zeytuniye Üniversitesi ile birlikte 20-21 Aralık 2012'de yapılmıştır. Konuşmacılar arasında Ahmed el-Halîlî ve Muhsin el-Erâkî de vardır. Beşinci toplantısının da Tahran'da el-Mecmeu't-Takrîb'in ev sahipliğinde yapılmasına karar verilmiştir.⁵⁷

ISESCO tarafından geçmişte tertiplenen toplantılara Türkiye'den⁵⁸ Faruk Beşer de katılmıştır: "Takribu'l-mezahib / Mezheplerin yakınlaştırılması" toplantılarına hem Rabat'ta ISESCO'nun düzenlediklerine Hanefî temsilcisi olarak, hem de Tahran'da İran'ın düzenlediğine katıldım. Varsın Diyanet yakınlarında yapılan benzer toplantı için bizi akredite görmemiş olsun."⁵⁹

Faruk Beşer'in toplantılarla ilgili gözlemleri veya "hissettikleri" şöyledir: "Takrib toplantıları için milyonlar harcayan Sünnî (!) krallıklar nerede ise ta-kiyyede Şia'yı geçmişlerdi. Dillendirilmeyen gayenin, Ortadoğu'nun monarşik diktatörlüklerinin korunması olduğu hissini edindim. Onlar sanki şunu diyorlardı: Gelin ey cihad sözü eden hızlı Müslüman grup ve cemaatler. Mevcut yönetimlere ve kurulu düzenlere sataşmayın, kendi rahatınızı da bozmayın. İşin İran cenahı da sanki şunu demek istiyordu: "Ey Ehli Sünnet ve özellikle de Selefiler! Bizi Rafizî diyerek aşağılamayın, Müslümanların gözünde sapık ve zararlı göstermeyin, meşruiyetimizi kabul edin. Böyle yapmanız İran siyasetine zarar veriyor. Ortadoğu'da önümüzü kesiyor."⁶⁰

VI - Sonuç

Farklı mezhep mensuplarının bir araya gelebilmesi için çabalar yeni değildir. Daha önce Kahire'de faaliyet yürütmüş Dâru't-Takrîb ortadan kalkmış olsa da İran'ın başkenti Tahran'da bir kurum günümüzde faaliyetlerine devam etmektedir. Devha'da yapılan toplantıda (2007) Devha merkez olmak üzere, Lonra'da yapılan toplantıda (2013) ise Lonra merkez olma üzere bir merkez kurulması teklif edilmiş durumdadır. Suûd kralı da kendi başkentinde benzer bir merkez teklif etti. Merkezin mekânı Medîne olarak değişmiş gözükmektedir.

Suûdî yöneticiler, başka dinlerle diyalog için dünyanın değişik bölgelerinde birçok merkez açmışlardı. İslâm mezhepleriyle ilgili merkezi ise yeni gündeme getirdiler. Suûdîler, devletlerinin ilk dönemlerinde başka dinlerin

56 <http://www.isesco.org.ma/templates/isesco/generalConferences/cg11/ar/index.html>, 26.09.2013.

57 <http://www.isesco.org.ma/templates/isesco/confSpec/ar/resum4.pdf>, 26.09.2013.

58 Türkiye ISESCO üyesi ülkeler arasında yer almamaktadır. Suat Yıldırım, "Ma'rib'den Ma'rik'a", <http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/maribden-marika>, 26.09.2013.

59 http://yenisafak.com.tr/yazarlar/Faruk_Beser/a-benim-sii-kardesim/39426, 06.09.2013.

60 http://yenisafak.com.tr/yazarlar/Faruk_Beser/sii-sunni-yakinlasmasi-mumkun-mu/39459, 08.09.2013.

ve İslâm mezheplerinin mensubu yöneticiler ile ilişkiye girdiğinde tabanı olan Necd İhvanı mensuplarınca eleştirilmişti. Başka sıkıntılar da ortaya çıkınca, Kral Abdülaziz b. Suûd, Sebile savaşıyla Necd İhvanı'nı ortadan kaldırmıştı.

İslâm mezheplerine karşı Vehhabî yazılı kaynaklarındaki ifadeler, kurulacak merkezin işlevi hakkında soru işaretlerine sebep olmaktadır. Suûdî yöneticilerin dini tutumlarında etkili olan Vehhabî ilim çevrelerinin yazdıkları kitaplarında, adlarına açılmış internet sayfalarında kendi mezheplerinden olmayanları net bir şekilde dışlayan çok sayıda fetva, hüküm ve tespit yer almaktadır. En sert ifadelerle mahkûm edilen Şia, hatta Eş'ariler ve Mâtürîdiler, Ehl-i Sünnet dışı, kurtuluşa erecek fırka dışı, sapmış (dâlle) fırkalar olarak tasnif edilmektedir. Bu durumda Suûd yönetimi diyalogu (hıvâr) kimlerle yapabilecektir.

Mezhepler ile ilgili yaşanan güncel sorunlar tartışılırken gözler en sık Tahran ve Riyad'a çevrilmektedir. Tahran'ın mevcut kurumla ve Riyad'ın yeni bir merkez ile diyalog (takrîb veya hıvâr) için ev sahipliği bu bakımdan ilginçtir. Rekabet ihtimali, Kral Abdullah'ın teklif ettiği merkez fikrinden beklentileri azaltmaktadır.

Kaynakça

- Büyükkara, Mehmet Ali, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefîyye ve Cihadi Selefîyye", *Dini Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 20, s. 205-234.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Sosyal, Siyasî ve Dini Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2011/1, cilt: XVI, sayı: 30, s. 115-152.
- Ebû Yusuf Midhat b. El-Hasan Âl-i Ferrâc (cemea'), *Fetâva'l-Eimmeti'l-Mecdiyye*, I-IV, Riyâd:Rüşd, 2.bs., 1428/2007.
- Fûde, Saîd, *Min Tehâfütü't-Teymiyye maa Şems es-Selefi*, http://archive.org/download/rodoud_Ach3ariya2/tahafottaymia.pdf
- el-Gaffârî, Nâsır, *Meseletü't-Takrîb beyne Ehli's-Sunneve's-Şia*, I-II, 2.bs., Riyad, 1413.
- el-Gâmidî, Hâlid, *Nakz Akâidi'l-Eşâira ve'l-Mâtüridiyye*, Riyâd: Atlasu'l-Hadrâ, 1430/2009.
- Hakyemez, Cemil, *Osmanlı İran İlişkileri Çerçevesinde Şii-Sünni İttifak Arayışları (1514-1909)*, Çorum, 2009.
- Lav, Daniel, *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*, Cambridge University Press, 2012.
- Muğniyye, M. Cevâd, *eş-Şiafi'l-Mizân*, 10.bs., Beyrut, 1409/1989.
- Muhibbuddin Hatib, *el-Hutûtu'l-ariza li'l-uses elleti kâme aleyhâ dinü's-Şia el-İmâmiyye el-İsnâaşeriyye*, (takd., Muhammed Nasif), t.y., yy. s. 43. Çevirileri: "İslâm Mezhep ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu", çeviren: M.H. Kırbasoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1988, cilt: XXX, s. 293-327; *Ana Hatlarıyla İmâmiyye Siyasî'nun Dini Esasları ve Onlarla Diğer İslâm Mezhepleri'nin Uzlaştırılmasının İmkansızlığı*, Riyad: National Offset Printing Press, 1408/1988.

- Sâlih b. Abdilaziz Âlû's-Şeyh, *el-Leâlî'l-Behiyye fî Şerhi'l-Akîdeti'l-Vâstıyye*, thk: Adil Rifâî, Riyad: Âsime, 1431/2010.
- es-Seffârîni, Şemsuddin Ebu'l-Avn Muhammed, *Levâmiu'l-Envârî'l-Behiyye*, I-II, 2. bs., Dimaşk, el-Hâfîkin, 1402/1982.
- es-Süveydi, Ebu'l-Berkât, *el-Hucecû'kat'ıyye l'ittifâki'l-Fıraki'l-İslâmiyye*, çev. Mustafa Çağrıncı ("Sünnî-Şîî İttifakına Doğru" başlığıyla Bekir Topaloğlu'nun *Kelam İlmi* : Giriş adlı kitabına ek olarak yayınlanmıştır. 5.bs., İstanbul: Damla Yayınevi, 1996, ss. 317-349).
- Şehîdî, Cafer, "Hutuvâtun Nahve't-Takrib", *Risâletü't-Takrib*, yıl:1, sayı: 1, Tahran, 1413/1992, (ss. 50-55).
- Şemsüddin es-Selefi el-Afganî, 'Adâü'l-Mâturidiyye li'l-Akîdeti's-Selefiyye, I-III, Taif, 1419/1998.
- et-Tahzîr mine'l-İrcâ ve Bazî'l-Kütübi'd-Dâiye ileyh, Mekke: Âlemi'l-Fevâid, 1422.
- et-Tebrizî, Mirza Cevad, (maa ta'lika ve mülhak), *Sırâtü'n-Necâ fî Ecvîbeti'l-İstiftâât li-Ayetullah el-Uzmâ el-Hûî*, 1. bs., Kum, 1418/1997.
- Üzüm, İlyas, "Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârü't-Takrib Tecrübesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1998, sayı: 2, s. 171-185.
- Üzüm, İlyas, "Takribü'l-mezâhib", *DİA*, XXXIX, (ss. 467-469).

Web Siteleri

- http://www.oic-oci.org/arabic/conf/is/ex-4/is_ex4_fc_ar_02.pdf, 04.10.2013
- <http://www.mofa.gov.sa/ServicesAndInformation/news/TwoHolyMosquesSpeeches/Pages/ArticleID20131016211233265.aspx>, 19.10.2013
- <http://www.alriyadh.com/2012/08/17/article760569.html>
- <http://www.alriyadh.com/2012/08/17/article760573.html>
- King Abdullah Bin Abdulaziz International Center for Interreligious and Intercultural Dialogue, www.kaicid.org
- Merkezü'l-melik Abdülaziz lil-hivârî'l-vatanî, www.kacnd.org
- el-Cemiyetü'l-İlmiyyetü's-Suûdiyye li-ulûmi'l-akîdeti ve'l-edyân ve'l-fırak ve'l-mezâhib, www.aqeeda.org, 11.09.2013.
- <http://www.binbaz.org.sa/mat/1744>, 22.09.2013
- <http://albarrak.İslâmlight.net/index.php?option=content&task=view&id=1364>, 10.10.2013
- http://albarrak.İslâmlight.net/index.php?option=com_ftawa&task=view&id=18080
- <http://taghrib.org/pages/news.php?nid=248>
- <http://www.taghribnews.com/vdcwqaz5t1aup2.scct.html>, 25.09.2013.
- <http://www.saffar.org/?act=artc&id=3221>, 02.10.2013.
- <http://www.alriyadh.com/2013/10/01/article871902.html>, 02.10.2013.
- <http://www.taghribnews.com/vdcflvdy0w6dxca.kiiw.html>, 25.09.2013.
- <http://www.almahatwary.org/p8-3-12.htm>, 04.10.2013.
- <http://www.alquds.co.uk/?p=87671>, 20.09.2013.
- <http://www.oic-oci.org/arabic/conf/iraq-meeting/mak-doc.pdf>, 06.10.2013.
- <http://www.aljazeera.net/programs/pages/ff15cf38-3fba-434d-b047-4d8208ccab90#L2>, 14.04.2013.
- <http://www.ibn-jebreen.com/fatwa/vmasal-4174-.html>, 10.10.2013.
- <http://www.aljazeera.net/news/pages/4d7eadf8-bfba-47e0-8b7d-6f3e580a002a>, 01.10.2013.
- <http://alhayat.com/Details/519555>, 26.09.2013

- http://www.themwl.org/Common/Forms/Download.aspx?aid=1&fid=1&atid=517&-cname=PUB_PD, 26.09.2013
- <http://www.oic-oci.org/arabic/conf/iraq-meeting/mak-doc.pdf>, 06.10.2013.
- <http://www.aawsat.com/details.asp?issueno=9896&article=388351#.UIFFu9LIZ2k>, 06.10.2013.
- <http://www.qatarconferences.org/mazaheb/program.php>, 24.09.2013.
- <http://www.qatarconferences.org/mazaheb/bayan.pdf>, 24.09.2013.
- <http://www.taghribnews.com/vdcauon6m49nuu1.zkk4.html>, 26.09.2013.
- <http://www.alsumaria.tv/news/75277>, 04.10.2013.
- http://www.taqrrib-london.com/show_news.asp?idnum=1267&state=news, 26.09.2013.
- http://www.taqrrib-london.com/show_news.asp?idnum=1264&state=news#sthash.nHVBfdfs.dpuf
- "Hareketü't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye"
- <http://www.isesco.org.ma/templates/isesco/Islamtoday/ar/29/İslâm29.pdf>.
- http://www.taqrrib-london.com/show_news.asp?idnum=1263&state=news, 26.09.2013.
- http://www.isesco.org.ma/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=6&Itemid=60&lang=ar, 26.09.2013.
- Suat Yıldırım, "Ma'rib'den Ma'rik'a", <http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/maribden-marika>, 26.09.2013.
- <http://www.isesco.org.ma/templates/isesco/generalConferences/cgl1/ar/index.html>, 26.09.2013.
- <http://www.isesco.org.ma/templates/isesco/confSpec/ar/resum4.pdf>, 26.09.2013.
- http://yenisafak.com.tr/yazarlar/Faruk_Beser/a-benim-sii-kardesim/39426, 06.09.2013
- http://yenisafak.com.tr/yazarlar/Faruk_Beser/sii-sunni-yakinlasmasi-mumkunmu/39459, 08.09.2013.
- <http://www.mofa.gov.sa/ServicesAndInformation/news/TwoHolyMosquesSpeeches/Pages/ArticleID20131016211233265.aspx>, 19.10.2013.

IV. Oturum
Ortadoğu'da
Mezhep Coğrafyası

ŞİİLİK-SÜNNİLİK İLİŞKİSİNİN KAPSAMI VE SINIRLARINA DAİR BAZI METODİK MÜLAHAZALAR*

Mehmet KALAYCI**

Giriş

İslâm düşüncesi, dinamizmini ve üretkenliğini büyük ölçüde fikir özgür-
lüğüne borçludur. Belirli bir ruhban sınıfının olmayışı, İslâm'a mensup her
bir bireyin dinî problemler üzerinde düşünebilmesine ve farklı bakış açıları
ortaya koyabilmesine imkân tanımıştır. Bireysel düzeydeki farklılaşmaların
kurumsallaşması ise neticede mezhepleri ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede
İslâm düşünce tarihi içerisinde çok sayıda siyasi, itikadi, fikhî ve tasavvufî
oluşum kendini göstermiş ve İslâm'ın etrafındaki hâle zamanla genişleyerek
günümüze kadar gelmiştir. Şiilik ve Sünnilik, bu hâlenin en önemli ve ka-
lın halkalarından birini oluşturmakta ve İslâm düşüncesini pek çok açıdan
çepeçevre kuşatmaktadır. Bu durum söz konusu iki eğilimi klasik mezhep
sınıflamalarının dışına taşımakta ve meseleye çok daha geniş bir düzlemde
bakmayı gerekli kılmaktadır.

Şiilik ve Sünnilik birer simge kavramlardır. Simgeler yalnızca başka bir şey-
lerin yerini tutmaktan ya da başka bir şeyleri temsil etmekten daha fazlasını
yapar. Simgeler anlam ifade etmekten daha ziyade anlam yaratma kapasitesi
sağlar; bu yüzden de kendilerini kullananlara, yeni anlamlar kazandırmaları
için izin verir.¹ Bu durum Şiilik ve Sünnilik kavramlarını tahmin edilenin de
ötesinde kaygan bir zemine taşımakta ve bir perspektif sorununu beraberinde
getirmektedir. Sorun, geçmişe bakıldığında ne görüldüğü değil, geçmişe nasıl
bakıldığıdır. Bu tebliğe konu olan içerik, tam da bu nokta üzerinde yoğunlaş-
makta ve başta Şiilik-Sünnilik aidiyetleri ve ilişkisi olmak üzere mezheplere veya
dinî oluşumlara nasıl yaklaşılması gerektiğine dair yeni bir perspektif denemesi
sunmaya çalışmaktadır. Bu çerçevede dört temel hususun altı çizilmiş ve çeşitli
örnekler üzerinden bunları mümkün veya gerekli kılan boyut sorgulanmıştır.

1. Mezhepleri Tümevarımcı Yaklaşımla Ele Almak

Tarih ile ilgili çalışmalar, geniş bir bahçeyle çevrili müstakil bir evi ince-
lemeye benzetilebilir.² İncelemeye evin neresinden başlanacağı sorusu kri-

* Bu tebliği henüz müsvedde aşamasındayken okuyup değerli katkılarda bulunan Muzaffer Tan, M. Emin Eren ve Nuran Üçok'a bu vesileyle teşekkür ederim.

** Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mkalayci@divinity.ankara.edu.tr

1 Anthony P. Cohen, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. M. Küçük, Ankara: Dost Yayıncılık, 1999, s. 11-12.

2 Ev benzetmesini Fernand Braudel'den ödünç aldığımızı belirtmek gerekiyor.

tik sorudur. Tümdengelimci bir yaklaşımda, hareket noktası evin çatısıdır. Buna göre çatı, bütünü temsil etmektedir ve evi çepeçevre kuşatan ve bir arada tutan, dahası iç içe pek çok unsurun ya da malzemenin, evin varlığına katılabilmelerini sağlayan bir çapa işlevi görmektedir. Bu yüzden çatıyla ilgili bir değerlendirme, aynı zamanda evin en küçük yapı birimini ilgilendirmekte, böyle olunca da parçanın tarihi bütünün tarihi üzerinden içeriklenmektedir.

Tümevarımcı yaklaşımlarda ise hareket noktası evin bulunduğu çevredir. Evi çevreleyen bahçeden başlayan bir inceleme, tek tek her malzemeyi dikkate alarak önce evin katlarına, en son olarak da çatısına ulaşmayı dener. Bahçede veya evin katlarında karşılaşılan her malzeme, hem kendi tikellikleri hem de bütün içerisindeki konumları itibarıyla değerlendirmeye almır. Evet, bir köşede bir vazodur; bunun ne için oraya konulduğu kadar, nerede ve ne zaman imal edildiği ve ne şekilde buraya getirildiği de önemlidir. Vazonun evin bir parçası olmalığı üzerinden sahip olduğu tarih ile kendi tarihi birbirinden farklıdır. Tümevarımcı yaklaşım tarzı, parça ile bütünün, hem birbirinden bağımsız tarihleri hem de birliktelikleriyle meydana getirdikleri ayrı tarihsellikleri olduğunu hesaba katar.³ Bu yaklaşım, yapısalcı yaklaşımları belirli ölçüde karşısına alır. Parçaların içinde yer aldığı bir yapının varlığını yadsımaz; ancak parçaları tümüyle yapı üzerinden anlamlandırmaz veya tahlile tabi tutmaz. Parçalardan yapıya yönelen bir süreç izler.

Şiilik ve Sünnilik kavramları İslâm düşüncesinin tavan arasında yer almaktadır. Bu durum, incelemeye evin çevresinden başlamayı ve parçadan bütüne yönelen bir süreci takip etmeyi gerektirir. Tüm ana unsurları içinde barındıran bir dünya haritasını ele alalım. Şiilik veya Sünnilik bu harita içerisinde bir kıtayı temsil etmiş olsun. Her şey ne kadar da bir arada ve birbirinin ayırt edilemez bir parçası gibi durmaktadır. Kıtaya yavaş yavaş odaklanalım; yekvücut gözüken kıtanın çizgilerle bölümlendiği ve parçalara ayrıldığı görülecektir. Parçalardan bir tanesine odaklanalım. Ölçek büyüdükçe ayrıntılar belirginleşmeye başlayacak ve tepeden bakınca farkına varılmayan gerçeklikler kendini açığa vuracaktır. Odaklanma işini bir şehir, bir kasaba veya bir köyde neticelendirip burayı incelemeye başlayalım. Belirli bir geçmişten bu zamana kadar geçen sürede bu küçük yerleşim merkezinin tarihini, coğrafi özelliklerini, iklimini, bitki örtüsünü, demografik yapısını, ekonomik yapılanmasını vs. derinliğine inceleyelim. Böylesine bir tetkik, söz konusu yerleşim merkezine dair somut ve gerçekçi bir tasvir oluşturmakla kalmayacak, aynı zamanda onu var eden süreç de tüm hatlarıyla anlaşılır hale gelecektir. Bununla birlikte bu çalışmadan hareketle, o şehrin içinde bulunduğu ülke veya o ülkenin içinde bulunduğu kıta parçasıyla ilgili genellemelerde bulunmak mümkün müdür? Daha açık ifade etmek gerekirse, bu şehrin tarihinin tüm kıtanın tarihi olduğu iddia edilebilir mi? İncelenen yerleşim biriminin tarihini sırf o kıtaya ait

3 Fernand Braudel, *Akdeniz ve Dünyası*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 1993, I/26.

olmaklık üzerinden kıtanın tamamına genellemek söz konusu kıtayı anlaşılır kılmayacak, aksine daha da anlaşılabilir hale getirecektir.

Parça ile bütün arasındaki ilişkinin doğru şekilde tesisi, İslâm Mezhepleri tarihi alanındaki çalışmalar açısından son derece önemlidir. Bu noktada esas bağlantılara bakmaya çok daha fazla istekli olunduğunu belirtmek gerekiyor. Öyle ki zaman zaman bütünü tarihî parçalara dayatılabilmekte veya bütünü tarihî onu oluşturan tek bir parça üzerinden dokunup sonra da bu, diğer parçalara genellenmektedir. Bunun bir örneğini George Makdisi'nin Bağdad özelinde yaptığı çalışmalarda görebilmek mümkündür. O, Bağdad'ı merkeze alan çalışmalarında şehirde Sünnilik adına yaşanan hareketliliğin merkezine Hanbelileri yerleştirmektedir. Ona göre Şii dirilişe karşı bir Sünnî yükseliş söz konusu olduysa bunun gerçek şampiyonu Hanbelilerdir.⁴ Makdisi'nin bu tespitinin yalnızca Bağdad için bir karşılığı bulunmaktadır. Zira Sünnilik aidiyetinin bu şehirdeki taşıyıcıları, gerçekten de blok halinde Hanbelilerdir. Eş'ariliğin bu şehirde, en azından ilgili dönemde, güçlü bir tabanı bulunmamaktadır. Ne var ki Makdisi, Bağdad özelinden hareketle Sünniliği Hanbelilere has kılmakta, sonra da bunu İslâm düşüncesinin tamamına genellemeye kalkışmaktadır. Dahası o, Eş'ariliğin zannedildiği gibi İslâm düşüncesine veya Sünniliğe damgasını vurmuş bir mezhep olmadığını, bu noktadaki gerçek payenin Hanbeli Hadis taraftarlarına ait olduğunu dile getirmektedir. O, Eş'arî ve Eş'ariler arasındaki ilişkiyi ele aldığı meşhur makale dizisinde⁵ sadece İbn 'Asâkir ve Tacüddin es-Sübkî'nin ortaya koyduğu Eş'arilik algısı ile yetinmekte ve konuyla ilgili değerlendirmelerini bu iki şahsın sunduğu genel tasvire hapsetmektedir. Ancak Eş'arilik yalnızca bundan ibaret değildir ve Doğu'da felsefe zemininde gittikçe genişleyen ve İslâm düşüncesinin sonraki seyrine doğrudan etki eden bir gelişim çizgisine sahiptir. Bu yüzden Makdisî, Eş'ariliği hadis taraftarlığı bağlamında Hanbelilik üzerinden okumaya çalışmakta; bunu genelleştirmek suretiyle de İslâm düşüncesi geleneğinin oluşumunda Eş'ariliğin sanıldığı kadar rol oynamadığını ileri sürmektedir.⁶ Bu haliyle onun, Sünniliği tek bir düşünsel kesitten hareketle içeriklendirme çabası kabul edilebilir olmaktan uzaktır.

Parçacı yaklaşımların genelleştirilmesi yönündeki tutum, en belirgin şekilde Büveyhîlere dair algıda kendisini açığa vurmaktadır. Büveyhî iktidarı-

4 George Makdisi, "Sunni Revival", *Islamic Civilisation 950-1150*, ed. D. S. Richards, London 1973, s. 155, 157; "Remarks on Traditionalism in Islamic Religious History", *The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim East*, ed. Carl Leiden, Texas 1965.

5 George Makdisi, "Ashari and the Ash'arites in Islamic Religious History I", *Studia Islamica* (1962), XVII, 37-80; Makdisi, "Ashari and the Ash'arites in Islamic Religious History II", *Studia Islamica* (1963), XVIII, s. 19-39.

6 Makdisi'nin Ashabu'l-Hadis'i İslâm düşünce tarihin merkezine alarak yaptığı okumanın yanlışlığına dikkat çeken Başoğlu, bunun Corbin'in Şiiliği merkeze alan okumasında görülen kusurlara benzer hataları barındırdığını kaydetmektedir. Bkz. H. Tuncay Başoğlu, "George Makdisi (1920-2002)", *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev. H. T. Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 22.

nın Abbasîlerin başkenti Bağdad'da Şii popülasyonu desteklediği ve bunun Şiilik-Sünnilik ilişkilerinin temel zemini konusunda zaman zaman bir milat olduğu düşünülür. Çoğu kez Büveyhîlerin bu tutumlarının Sünniliği sekteye uğrattığı ileri sürülmekte ve Selçukluların, Büveyhîlerin siyasi varlığına son vererek Sünniliği yeniden ihya ettiği vurgulanmaktadır. Buradan hareketle de Büveyhîler, Şii veya Şii yanlısı bir yönetim olarak nitelenmektedirler. Bu kabul, kendi içinde bazı problemler barındırmaktadır. Büveyhîler, Bağdad'ı ele geçirmelerinin hemen akabinde şehirde kendisine yaslanabilecekleri toplumsal bir zemin arayışı içerisinde olmuşlar; siyasi otoritelerini kabul etmeye yanaşmayan Hanbelîler karşısında da Kerh mahallesinde meskûn bulunan İmâmiyye mensuplarına destek vermişlerdir. Ancak Büveyhîlerin Bağdad öze- lindeki bu politikalarını ve Hanbelîler karşısında İmâmiyye mensuplarına yö- nelik desteklerini onların ayırt edici vasfı haline getirmek ve bu vasıftan hare- ketle onlara İslâm düşünce tarihi içerisinde Şii yanlısı bir rol biçmek fazlasıyla aldattıcıdır. Zira onlar, Bağdad'daki politikalarının aksine kendi başkentleri olan Şiraz ve havalisinde Mu'tezili âlimlere kol kanat germişlerdir. Görüldüğü üzere Büveyhî iktidarını ve uygulamalarını sadece mezhebi saiklerden besle- nen koşulsuz bir destek olarak izah etmeye çalışmak hem yetersiz hem de al- dattıcıdır. Onların temel amacı, bir denge siyaseti oluşturabilmek ve bu sayede daha geniş bir düzlemde meşruiyet kazanabilmektir.⁷ Bu yüzdendir ki Eş'arîler de zaman zaman bu denge siyaseti içerisinde kendilerine yer bulabilmişlerdir. Zira Eş'arîliğin bir kelim mezhebi olarak sistemleştirilmesinin ve Şafilik ve Sufilikle irtibatı sayesinde Horasan bölgesinde toplumsal tabanını genişletme- sinin Büveyhîlerin iktidarına denk düşmesi tesadüfle açıklanamaz. Örneğin Bâkılânî, Büveyhîhükümdarı 'Adududdevle'nin huzurunda Mu'tezili âlimlerle tartışmış ve onun takdirini kazanmıştı. O, bu yüzden 'Adududdevle'nin oğlu Simnânuddevle'ye hoca tayin edilmiş ve bu çerçevede birkaç yıl Büveyhî sa- rayında kalmıştı. 'Adududdevle'nin Bâkılânî'yi birkaç kez Bizans yönetimine kendisini temsilen elçi olarak göndermesine bakılırsa, Bâkılânî'nin Büveyhî yöneticiler nezdindeki itibarı azımsanacak türden değildir.⁸ O dönemin Mu'te- zili bir ismi olan Tennûhi'nin, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin uzun süre öğrenciliğini yapan ve o öldükten sonra da memleketine giderek tasavvufi faaliyetlerde bu- lunan İbn Hafîf eş-Şirâzî'ye dair verdiği bilgiler, etrafında binlerle ifade edilen bir topluluğun bulunduğunu ortaya koymaktadır.⁹ Eğer Mu'tezile'ye dönük bir resmî destek söz konusuysa bu geleneğin hasmı konumundaki Küllabi-Eş'arî geleneğin temsilcilerine müsamaha gösterilmemesi gerekirdi.

Bir olgunun tek bir boyutunun merkeze alınarak bir kanaat oluşturulması, ardından bunun genelleştirilerek başka boyutlarının tahlili için kullanılması,

7 Muharrem Akoğlu, "Büveyhîlerin Mezhebi Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2009/2, c. 7: 17, s. 135-138.

8 Şerafeddin Gölçük, "Bâkılânî", *DİA*, IV/532.

9 Kâdî Ebu'l-Muhassin b. 'Alî et-Tennûhi (ö. 384/994), *Nişvârü'l-Muhâdara ve Ahbârü'l-Müzâkere*, thk. Abbûd es-Sâlicî, 1972, III/228.

kimisi zaman çeşitli anlam ve bağlam kaymalarına yol açabilmektedir. Örneğin hicri IV-VI. asırlar arasında Nisabur, Merv ve İsfahan gibi şehirleri çalışan bir tarihçinin, dönemin tarihsel kaynaklarından hareketle şehirdeki mezhep hareketliliği ile ilgili şu değerlendirmelerde bulunması muhtemeldir: "Şehir ağırlıklı olarak Şafilerden ve Hanefilerden oluşmakta, az da olsa Şii nüfus bulunmaktadır. Bu yüzden söz konusu şehirlerin Sünni olduğu söylenebilir." Bu şekilde bir değerlendirme ilk bakışta gayet masum ve makul görünmektedir. Ancak biraz özele inildiğinde tablo farklılaşmaktadır. İlgili dönemde Şafilerin neredeyse tamamının Eş'arilik üzerinden ortak bir itikadi kimliğe sahip oldukları söylenebilir. Ancak Hanefiler için bu iş biraz çetrefillidir. Söz konusu dönemde Hanefi olmak itikadi açıdan üç veya dört farklı aidiyeti içinde barındırmaktadır.¹⁰ Bu şehirlerdeki Hanefilerin Kerrami, Neccari veya Mu'tezili olma olasılıkları, Mâturidi olma olasılıklarından daha fazladır. Bu durumda sırf Hanefi olmaları, Sünni olarak nitelenebilmeleri için tek başına yeterli değildir.

Buna benzer bir yaklaşımın izlerini; Haricilik, Hadarilik-Bedevilik ikilemi üzerinden tahlil etmeye çalışan ve çetin çöl şartlarında şekillenen bedevi yaşam tarzını Hariciliğin tahlilinde en temele yerleştiren Watt'ın tutumunda da görmek mümkündür. Buna göre Hariciler, çöldeki yaşam tarzlarını kentlerde sürdüremeyen ve yeni muhitlerine intibak edemeyen kimselerdir. Hariciliğe bu şekilde yaklaşılması, onu kendi parçalarından ayırtırmakta ve İslâm düşünce tarihinin herhangi bir kesitine bile rahatlıkla genellenebilecek bir zihniyete, bir başka ifadeyle kendisinden gelinebilecek bir tüme dönüştürmektedir. Haricilik bu zeminde inşa edildiğinde, İbadilerin bu resim içerisindeki yeri belirsiz kalmaktadır.

Benzer bir durum Şiilik için geçerlidir. Nass ve tayin, Şiiliğin ayırt edici vasfı olarak düşünüldüğünde ve bu vasf üzerinden Şiilik tanımlandığında Carudiyiye kolu dışındaki Zeydileri Şii olarak niteleyebilmek mümkün değildir. Aynı şekilde beklenen imam nazariyesi (gaybet) Şiiliğin en temel unsurlarından biri olarak kabul edildiğinde, Hz. Peygamber'den itibaren imamlarının kesintisiz bir şekilde günümüze geldiğini savunan ve bunu İmâmiyye'ye karşı bir üstünlük vesilesi olarak gören İsmaililerin Şiilik resmi içerisindeki yeri tartışmalı hale gelecektir.

Mezhepleri Tamamlanmamış Süreçler Olarak Okumak

Tarih söz konusu olduğunda zamanın homojenliğinden ve perspektifin tekilliğinden bahsedebilmek oldukça güçtür. Böyle bir bakış açısından hareket edildiğinde olayları tek bir zaman içerisinde yalıtılmış bir tarzda görmek ve her şeyi sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde evrimsel olarak açıklamaya çalışmak kaçınılmaz hale gelmektedir. Oysa bu yaklaşım tarzının tarihsel olayları

10 Abdülcelil b. Ebî'l-Hüseyin Kazvîni, *Kitâbü'n-Nakz*, thk. S. C. H. Urmevi, y.y. 1952, s. 74

anlamada en büyük engellerden birisini oluşturduğu belirtilmelidir. Bu noktadaki temel yanlış, tarih içinde, bir uçtan diğer bir uca uzanan belli bir örgü ve rasyonalite olduğu düşüncesi ve tarihin hep iyiye doğru ilerlemekte ve gelişmekte olduğu varsayımdır. Ancak tarih söz konusu olduğunda ilerleme fikrinden kesin olarak uzak durmak gerekmektedir.

İlerleme, tek yönlü bir süreç olup, tüm zamanlarda ve tüm toplumlarda yaşamın tüm alanlarında, homojen bir zincirleme şeklinde uygulanan bir tabiat yasasını izler.¹¹ İlerlemeci tarih anlayışıyla meseleye bakıldığında evren, her yerinde aynı şekilde ve aynı ritimde ilerleyen mekanik bir saat olarak görünür. Bu evren içerisinde yer alan her unsur bu mekanik yasaya tabidir ve dışarıdan bakan bir kimse için her şey tek bir düzlemde aynileşir. Oysa tarih, geçmişten geleceğe doğru ilerleyen tek boyutlu bir zaman değildir; aksine çok katmanlıdır.¹² Yalnız farklı uygarlıklar arasında değil, her bir uygarlığın kendi içinde de bir arada var olan çoğul zamanlar söz konusudur.¹³ Bu husus tek doğrultulu bir zaman anlayışı yerine toplumsal zamanın çoğulluğu anlayışı ve tarihin farklı düzlemler üzerinden aktığı kabulü ile tarihe bakmayı gerektirir. Böyle bir yaklaşım, tarihsel olayların incelenmesinde dikey ve yatay mukayeseleri gerekli kılar. Dikey mukayese, değişik zaman dilimleri arasında, yatay mukayese ise eş zamanlı toplumlar ve medeniyetler arasındaki karşılaştırmayı ifade etmektedir. Bu yaklaşımdan hareket edildiğinde zaman heterojen, perspektif ise çoğuldur.

Kelam ilminde genellikle başvuru alan "mütekaddimün-müteahhirün" ayrımı bu noktada iyi bir örnektir. Kelamcılar, kelami düşüncenin gelişimini ilerlemeci bir yaklaşım tarzıyla ele almışlar ve çoğu kez Gazali öncesini mütekaddimün, sonrasında ise müteahhirün dönemi olarak tanımlamışlardır.¹⁴ Ancak bu ayrım, Eş'ariliğin felsefeyle temasının belirleyici olduğu Horasan bölgesi için geçerlidir. Gerçekten de bu bölgede Cüveyni ile birlikte başlayan mantığın bir mücadele aracı olarak kelama taşınma süreci, Gazali sonrasında felsefenin de kelama taşınmasını beraberinde getirmiş ve kelamın çerçevesi sonraki asırlarda gittikçe genişlemiştir. Kelamcılar için bu ayrımı doğrudan dile getiren Teftazani'nin yaşadığı dönemde, kelam felsefeden neredeyse ayırt edilemeyecek hale gelmiştir.¹⁵ Ancak sonrasında Cürcani'den Devvani'ye kadar uzanan süreçte bu genişleme varlığını sürdürmüştür. Buna karşın Eş'ariliğin siyaset ve tasavvufu temasının belirleyici olduğu Mısır ve Şam bölgelerinde bu ayrımın herhangi bir karşılığı bulunmamaktadır. Eş'arî-

11 Abdulvahab el-Messiri, *Önyargı: Fen ve Sosyal Bilimlerde Epistemolojik Önyargı*, İstanbul: Mahya, 2013, s. 66.

12 Georg G. Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Ç. Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007, s. 51.

13 Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, s. 57.

14 Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmî*, İstanbul: Damla Yayıncılık, 1996, s. 28.

15 Sa'duddin Mes'ud b. Ömer et-Teftazânî (ö. 792/1390), *Kelam İlmî ve İslâm Akaidi: Şerhu'l-Akâid*, çev. S. Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999, s. 99-100.

lik Doğu'da felsefe ile temasında genişlerken, bu bölgelerde bir daralmaya maruz kalmış ve mütekaddimun olarak tanımlanan çizgide bir akide olarak varlığını sürdürmüştür.¹⁶ Daha açık bir ifadeyle, hieri VIII. asırda Eş'arilik, Doğu'da müteahhirun dönemindeyken, Batı'da hala mütekaddimun döneminin paradigması üzerinden varlığını sürdürmektedir. Aynı dönemde biri batıda diğeri de doğuda yaşayan Celalüddin Süyuti ve Celalüddin Devvani gibi iki Eş'arî'nin eserlerine yansıyan içerik arasında çok ciddi bir söylem farklılığının bulunması bunu doğrular niteliktedir. Bu durumda, mütekaddimun - müteahhirun şeklindeki bir ayrımın aynı anda her yerde geçerli olduğunu ve kelami düşünme biçiminin her yerde aynı doğrultuda gerçekleştiğini ileri sürebilmek veya bir bütün olarak Eş'ariliğin olumlu anlamda ilerlediğini iddia edebilmek mümkün değildir.

Çoğul zaman tezi, mezhepleri statik, sabit ve kapalı sistemler olarak algılamak yerine, sürekli değişen ve tamamlanmamış süreçler olarak görmeyi gerektirmektedir. Bu noktada mezhepler için sıklıkla kullanılan "teşekkül" veya "teşekkül dönemi" ifadeleri üzerinde durmak gerekir. Bu kavrama yüklenen anlam, mezhepleri ve sonraki gelişim seyirlerini görebilme noktasında zaman zaman bir engele dönüştürebilmektedir.¹⁷ Zira bu şekilde bir mezhebin belirli bir tarihsel kesiti merkeze alınmakta ve bu kesit teşekkül adı altında kristalize edilmektedir. Teşekkül ettiği söylenen zaman dilimi üzerinden mezhebin tanımını yapılmakta ve böyle bir tanım ise zamansal ve mekânsal bağlamlardan soyutlanarak önceki veya sonraki asırlara aynı içerikte taşınmaktadır. Ancak sorun tam da burada başlamaktadır. Belirli bir tarihsel kesit özelinde yapılan bir tanım, önceki veya sonraki asırlara vurulduğunda veya bu tanım üzerinden mezhebin izi sürüldüğünde artık olaya süreç merkezli bakabilmek neredeyse imkânsız hale gelmektedir. Çünkü bu tanım, karanlığa veya belirsizliğe yöneltilen bir fener işlevi görmektedir. Hâlbuki mezhepler pasif çerçevelerdir; zamansal ve mekânsal bağlamların değişmesine paralel olarak içerikleri veya kabulleri değişebilmektedir.¹⁸ Kristalize edilmiş bir tanım üzerinden olaya bakmak, bu değişimi görebilmeyi engellemektedir. Bu yüzdendir ki bir mezhebin sonraki temsilcilerinin ortaya koydukları çabalar veya farklı yaklaşımlar doğru bir şekilde okunamamaktadır. Sırf tanım ekseninde bir okuma yapıldığında, mezhebin sonraki temsilcilerinin farklı yaklaşımları, bir inhiraf, yozlaşma, dağılma veya savrulma olarak görülebilmektedir. Hâlbuki bunlar öyle ya da böyle bir sürecin günümüze taşıdığı farklılaşmalar ve değişimlerdir. Sonraki her farklılaşmanın bir teşekkül niteliği taşıdığını ve önceki teşekküllerin de nihayetinde bir farklılaşma olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Zamanla yeni ter-

16 Mehmet Kalaycı, "Eş'arilik", *İslâm Mezhepleri Tarihi (El Kitabı)*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, 403, 405.

17 Bu kavramın literatürdeki en güçlü karşılığı kuşkusuz Watt'ın *The Formative Period of Islamic Thought* adlı eseridir. Ancak bu kitabın başlığına yansıyan "formative" ifadesinin çoğu kez ve farkında olmaksızın "formed" olarak anlaşıldığına dikkat çekmek gerekmektedir.

18 Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995, s. 14.

kipler ve sentezler söz konusu olabilmekte ve mezhebin varlığı veya temsili de bu sentezler doğrultusunda yeniden şekillenebilmektedir. Bu yüzden mezhepleri sabit bir içerikte algılamamak ve onları sabit ve değişmez kimi fikirler veya uygulamalar bütünü olarak görmemek gerekmektedir. Aksi takdirde mezhepleri günümüze taşıyan orta dönem belirsiz kalacak, bu ise bir mezhebin aktüel durumunun klasik formu üzerinden içeriklendirilmesini ve erken dönemdeki tezahürünün mücerret olarak yaşatılmasını beraberinde getirecektir.

Mâturîdî üzerinden bir Mâturîdîlik tanımı yapıldığında bunun kurumsal anlamda tasavvufa karşı olması beklenir. Zira Mâturîdî, sufilik açısından merkezî bir konuma sahip olan ilham ve keşfe, bilgi kaynakları arasında yer vermeyerek sufilikle arasına en büyük mesafeyi koymuştu. Ona göre bu türden bilgiler kişiden kişiye değişen öznel bir hüviyete sahiptir ve bunların doğruluğunun veya yanlışlığının akılla temellendirilebilmesi mümkün değildir.¹⁹ Mâturîdî'nin keşf ve ilhama bilgi kaynakları arasında yer vermeme yönündeki tutumu, onun çizgisini takip eden Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Mu'in en-Nesefî gibi Hanefiler tarafından da sürdürüldü.²⁰ Keşf ve ilhama mesafe koyan bu yaklaşımın Sufilikle Mâturîdîlik arasında karşılıklı bir mesafe oluşturmuş olması muhtemeldir.²¹ Bundan dolayıdır ki, Mâturîdîliğin sonraki süreçte Yesevîlik, Bektâşîlik ve Nakşibendîlik gibi tasavvufi oluşumlarda karşılık bulmuş olması anlaşılabilir ve tuhaf gelir. Yine Mâturîdî üzerinden inşa edilen bir Mâturîdîlik, mukallidin imanı konusuna olumsuz yaklaşacak ve tasdik olgusunun gerçekleşebilmesi için imanda tahkike vurgu yapacaktır.²² Bu algının Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'de de güçlü bir karşılığı bulunmaktadır.²³ Ancak ondan sonraki dönemde bu algı tersine dönmekte ve Mâturîdî çevrelerde mukallidin imanı geçerli sayılmaktadır.²⁴ Öyle ki bu durum Eş'arîlerle yaşadıkları görüş ayrılıklarına da yansımakta ve bu amaçla oluşturulan sonraki eserlerde Eş'arîlerin mukallidin imanını geçersiz saydığı, buna karşın Mâturîdîlerin bunu kabul ettiği dile getirilmektedir.²⁵ Bu durumda bu yeni

19 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (ö. 333/945), *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2005, s. 9.

20 Ebû'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 493), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul: Kayhan Yayınları, 1988, 12; Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ö. 508/1114), *Tebşîratu'l-Edille fî Usûlû'd-Dîn*, I. cilt thk. H. Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, I/34-35.

21 Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâturîdî", İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik içinde, haz. S. Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2011, s. 59.

22 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 3; Nesefî, *Tebşîra*, I/39.

23 Nesefî, *Tebşîra*, I/42.

24 Celâlüddîn Ömer b. Muhammed el-Habbâzî el-Hocendî (ö.691/1291), *Kitâbu'l-hâdî fî usûlî'd-dîn*, nşr. Adil Bebek, *Habbâzî Kelâmî Görüşleri ve el-Hadî Adl Eseri* içinde, İstanbul: İFAV Yayınları, 2006, (Arapça Kısım), s. 274.

25 Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Âlî es-Subkî, "Nüniyyetu's-Subkî," Edward Baden (ed.), *Sunnîtişce Theologie in osmanische rZeit*, Würzburg: ErgonVerlag, 2008, s. 13; Mehmet Kalaycı, "Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi ve Eş'arîlik Mâturîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/1, c. 11, sayı: 21, s. 127; Mesteizâde 'Abdullah b. Osman b. Mûsâ (ö.1150/1737), *el-Mesâlikü'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîne'l-hukemâ*, nşr. S. Bahçıvan, İstanbul: Daru'l-İrşâd, 2007, s. 158;

algıya önceki Mâtürîdîliğin yozlaşması olarak mı, yoksa Mâtürîdîliğin az önce zikredilen tasavvufi oluşumlarla ortak bir potada eritilip yeni bir form kazanması olarak mı bakmak gerekir?

Bu durumun en güçlü yansımalarını veya çağrışımlarını günümüzde varlığını sürdüren Yezidilik, Dürzilik, Nusayrılık gibi mezheplerde veya Alevilikle ilgili tartışmalarda daha net bir şekilde görebilmek mümkündür. Bu oluşumların erken dönem kaynakları üzerinden bir profil geliştirilip, günümüzdeki gerçeklikleri bu profil doğrultusunda sorgulanmaya çalışıldığında, dahası bu profil veya tanım onların günümüzdeki meşruiyetlerini test etmede merkezi bir mekanizmaya dönüştürüldüğünde, çoğu kez bunlar kendi özlerinden kopmuş ve kendi bağlamlarından savrulmuş akımlar veya mezhepler olarak algılanacaktır.

Mezhepleri Kendi Düşünsel Gelenekleri İçerisinde Ele Almak

Söylemler boşlukta durmaz, bir bağlam içinde gelişirler. Söylemler, anlamlar toplamlarının bir yerinden çıkarılması değil, bir sosyal bağlamda hareketi sağlayan, bağlamca belirlenen ve bağlamın varlığını devam ettiren ifadeler ve cümle gruplarıdır.²⁶ Bu bütünde her öge değerini yalnız kendi nitelik ve biçiminden değil, aynı zamanda bütün içindeki yerinden alır.²⁷ Bilginin de söylemle yakından ilişkisi bulunmaktadır. Bilgi, söylem tarafından gösterilmiş kullanım ve uyum olanaklarıyla tanımlanır. Bilimlerden bağımsız olan bilgiler vardır, fakat belirlenmiş bir söylemsel uygulama olmaksızın bilgi yoktur.²⁸ Bu açıdan bakıldığında söylem bilgi için bir olasılıklar sistemi olarak anlaşılabilir. Daha açık bir ifadeyle söylem bir bilgi alanını olası kılan şeydir.²⁹

Michel Foucault'un *Kelimeler ve Şeyler* isimli kitabının esin kaynağı olarak nitelediği Borges'ten alıntılanan bir metin bu noktada zikredilmeye değerdir.³⁰ Bu metin bir Çin ansiklopedisinde yer alan bir tasnife referansta bulunmaktadır. Bu eserde hayvanlar: "a) imparatora ait olanlar, b) içi saman doldurulmuş olanlar, c) evcilleştirilmiş olanlar, d) süt domuzu olanlar, e) denizkızları, f) masalsı hayvanlar, g) başıboş köpekler, h) bu tasnifin içinde yer alanlar, i) deli gibi çırpınanlar, j) sayılamayacak kadar çok olanlar, k) devetüyünden çok ince bir fırçayla resmedilenler, l) ve saire, m) testiye kurmuş olanlar, n) uzaktan sineğe benzeyenler" olarak tasnif edilmişlerdir. Bu sınıflandırmanın ilk başta tuhaf gelmesinin nedeni, gerçekten tuhaf oluşu değil, insanın sahip olduğu düşünce sisteminin kendisine sunduğu sınırlı

26 Edibe Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mücadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*, İstanbul: Paradigma, 1999, s. 27.

27 Pierre Guiraud, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual, 1999, s. 85.

28 Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 232- 233.

29 Mark Philip, "Michel Foucault", *Çağdaş Temel Kuramlar*, ed. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi Yayınları, 1991, s. 74.

30 Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 1994, s. 11.

çerçevedir. O, bu düşünce sınırlılığı içerisinde düşünmekte ve doğru-yanlış, iyi-kötü, hak-batıl gibi değerlendirmelerini bu çerçeve içerisinde yapmaktadır. Bundan dolayıdır ki daha önce yaşayanların veya günümüzde yaşamakla birlikte hayatı farklı algılayanların kategorileri kimi zaman oldukça saçma ve tutarsız gelir. Hâlbuki onların zihinlerinin hareket ettiği kavramsal çerçeve bunu hiç de yadsımaz. Genellikle ayrıntı olarak görülen, bu nedenle de çoğu kez yüz çevrilen imgeler, çok renkli bir tarihin yalnızca resimsel tonları değil, onun çoğunluktaki gerçeklikleridir.³¹

Söylem merkezli farklılaşmalar, Şiilik ve Sünnilik arasındaki ilişkilerde fazlasıyla belirgindir. Öyle ki Şii kaynaklarda yer alan malzeme ile Sünni kaynaklardakiler aynı konudan bahsetmelerine karşın farklı bir gerçeklik zeminine sahiptir. Bunu söylemsel ve paradigmatik bir farklılaşma olarak algılamak da mümkündür. Dinin temel kaynaklarıyla ilgili tartışmalarda bu daha da belirgindir. Kur'an, tüm fırkalar açısından ortak bir zemin gibi durmaktadır. Ancak Kur'an'ın anlaşılma için herhangi bir ön şart getirmemiş olması, çok sayıda insana veya mezhebe oldukça geniş ve esnek bir hareket alanı sunmaktadır.³² Sorun, üzerine odaklanılan ya da bakılan gerçeklik değil, bakan kişinin sahip olduğu veya içinde yer aldığı perspektiftir. Bu açıdan bakıldığında mezheplerin her biri Kur'an'ı anlamada belirli bir perspektiften, ama çoğu kez kendi zihinlerinin üzerinde hareket ettiği düşünsel bir bağlamdan hareket etmektedirler.

İsmaililerin zahir ve batın şeklinde ayırım yapmaları ve bu ayırmadan hareketle hakikati iki zeminde inşa etme teşebbüsleri tam da bu türden bir paradigmatik farklılaşmadır. İsmaili öğretiyeye göre, şeriatın emir ve yasaklarının ifade edildiği lafzi form Kur'an'ın zahiri boyutunu ifade ederken, bir de bunların asıl özünü teşkil eden batini boyutu bulunmaktaydı.³³ Onlara göre hakikate birtakım zihinsel uğraşlarla ve mantuki çabalarla ulaşılamazdı; aksine hakikat, imamın ve temsilcileri konumundaki dâilerin otoritesine koşulsuz olarak boyun eğmekle elde edilebilen irfani bir şeydi.³⁴ Daha sonra tasavvufi kültürde de geniş şekilde karşılık bulan bu algı biçiminin beraberinde getirdiği yorumlar, ilk bakışta çok tuhaf ve tutarsız gelir. Böyle bir noktada herhangi bir ayetten ne türden farklı sonuçlar çıkarıldığı değil, bu sonuçları çıkarmaya imkan tanıyan düşünsel bağlam, yani paradigma ön plana çıkmaktadır. Hal böyle olunca İsmaililerin Kur'an'ın batınından intaç ettikleri yorumları bir tür saçmalama olarak görmek ve itibarsızlaştırmak bir anlam ifade etmemektedir. Önemli olan ayetlerle ilgili belirli sonuçlara götüren bu

31 Braudel, *Akdeniz ve Dünyası*, I/130.

32 Onat, Hasan, "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kuran'ın Rolü", *I. Kuran Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara 1994, s. 426

33 Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, London: The Institute of Ismaili Studies, 1997, s. 49.

34 Joseph Van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden 1970, s. 46.

algının, yani söylemsel ve düşünsel çerçevenin nasıl şekillendiğini ve bunun nasıl işlediğini tespit edebilmektir.

Kur'an'la ilgili sıkıntı sünnet söz konusu olduğunda daha da büyümektedir. İmâmiyye ve İsmaili gelenekte imamların sözlerinin de bağlayıcılık değeri olması, dahası Allah veya ulvi âlemle sürekli iletişim içerisinde oldukları düşüncesi, sünnet olgusuna bakışlarını farklı bir boyuta taşımaktadır. Örneğin İsmaili gelenekte *Nâtık* olarak isimlendirilen peygamberler, dinin zahiri boyutunu insanlara bildirmekle yükümlüyken, *sâmî* veya *vasî* olarak adlandırılan ve peygamberlerin yardımcıları olarak görülen imamlar ise dinin zahiri formu altında yatan batını yönü açıklamakla vazifeliydiler. Peygamberlerin görevi dinin zahiri yönünün tenziline aracılık etmek iken imamların görevi dinin batını yönünün *tevil*ini gerçekleştirmeleriydi.³⁵ Bu taksimatta *tevil* görevini gerçekleştirmekle sorumlu imamlara oldukça geniş ve esnek bir hareket alanı bırakılmaktaydı. Böyle olunca Hz. Peygamber ve ilk nesil üzerinden statik ve çerçevesi belirli bir dinî bilgi değil, imamlar üzerinden sürekli genişleyen bir bilgi zemini söz konusu olmaktadır. Her iki geleneğin de icma ve kıyasa kapalı oluşu, bu açıdan bakıldığında anlaşılabilir bir durumdur.³⁶ Esasında kıyas, dinî bilgi zeminlerinde yaşanan tıkanmaya yönelik bir çözüm arayışıdır. Ancak imamların sahip oldukları sınır getirilemez bilgi nosyonu, İsmailî ve İmâmî gelenek açısından bunu gereksiz kılmaktadır.

Yezidilik, Nusayrılık veya Dürzilik gibi İslâm kültürü içerisinde ortaya çıkan, bununla birlikte İslâm dışı oluşumlardan da beslenen mezheplerde veya akımlarda bu hususun güçlü yansımalarını görmek mümkündür. Bu mezheplerin sahip oldukları söylemsel çerçeve, mitolojik bir karakter arz etmektedir. Bu çerçevede bize tuhaf gelen pek çok mitolojik anlatının, bu mezheplerin temel inanç esaslarını oluşturması da bununla ilişkilidir. Kendi düşünsel çerçevemizi hareket noktası kılıp, onların bu türden anlatılarını doğruluk veya yanlışlık sınıflamasına tabi tutmak ve kendi zihnimizin dayattığı bir rasyonalite ile olaya bakmak, bilimsel olmaktan uzaktır. Önemli olan, onların zihinlerinin hareket ettiği söylemsel çerçeveyi yakalayabilmek ve bunu oluşturan veya besleyen unsurları ortaya koyabilmektir.

Sünnilik kavramı altında konuşlandırılmalarına karşın, Mâturidilikle Hanbeliliğin aynı paradigmayı ve söylemi paylaştığını ileri sürebilmek mümkün değildir. Bir tarafın akli temel bilgi kaynakları arasında gören tutumuna karşılık, diğer tarafın her ne surette olursa olsun akla ve akıl yürütmeye karşı çıkan tutumu telif edilebilir olmaktan uzaktır. Yine Eş'arilikle Mâturidilik arasında yaşanan keşf ve ilham tartışması, basit bir görüş ayrılığı değil, aksine para-

35 Sâmi N. Makarrem, *The Doctrines of the Ismailis*, Beirut: The Arab Institute for Research and Publishing, 1972, s. 49-50.

36 Metin Bozan, İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, s. 66-67.

dogmatik bir farklılaşmadır.³⁷ Bu yüzden her ne kadar Sünnî de olsalar, bu mezhepler arasındaki farklılaşmaları, sadece belirli konularda yaşanan basit görüş ayrılıkları olarak görmemek ve bunların söz konusu mezheplerin sahip oldukları söylemsel çerçeve ile ilişkili olduğunu görmek gerekiyor.

Mezhepleri Muhataplık İlişkileri Üzerinden Okumak

Mezhepler birbirleriyle sürekli etkileşim ve iletişim içerisindeyler. Bu durum onların bakış açılarına ve söylemlerine doğrudan tesir etmektedir. Bu yüzden bir mezhebi doğru anlamak için onun muhatabı olduğu diğer grupları veya mezhepleri de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Öyle ki İslâm düşünce tarihi içerisinde bir mezhebin farklı bağlamlarda girdiği muhataplık ilişkisinin, söz konusu mezhep içerisinde farklı düşünme kalıplarına veya söylemlere kapı araladığı, bir mezhebin her yerde aynı tonda ve biçimde temsil imkânı bulamadığı görülmektedir.

Şiilikle Sünnilik arasındaki muhataplık ilişkisinin mahiyeti ve niteliği üzerinde durmak gerekir. Şiilikle Sünnilik arasındaki ilişki, birbirlerinden çok temelli bir şekilde ve birbirine indirgenemezcesine farklı olmalarını beraberinde getiren dikotomik bir ilişki midir? Yoksa birbirlerini besleyen ve birinin varlığının diğerinin varlığını gerekli kıldığı diyalektik bir ilişki mi? Bu soruların cevabı, ilk beş asrın süreç merkezli tahlilinde ve bu çerçevede oluşan temel kutuplaşmaları tespit etmede gizlidir. Şiilik ve Sünnilik arasında günümüzde var olan mevcut içeriğin ta baştan beridir var olan ve değişmeden günümüze intikal eden bir ilişki biçimi olduğunu söyleyemeyiz. Bu çerçevede İslâm düşünce tarihinde oluşmuş dört temel kutuplaşmadan bahsedilebilir:

Bunların ilki, "cemaat – fırka" kutuplaşmasıdır ve özünde siyasi ve sosyolojik bir karakter arz etmektedir. Bu kutuplaşmanın fırka olarak ilk aktörü kuşkusuz Hariciliktir. Cemaat ise kendi içinde farklı eğilimler ve henüz fırkalaşmamış siyasi görüş ayrılıkları barındırmakla birlikte Müslümanların çoğunluğudur. Hasan b. Ali b. Ebi Talib'in, iktidarı Muaviye'ye devretmesiyle birlikte bu ana bünye içerisindeki ayrılıklar ortadan kaldırılmaya çalışılmış

37 Mâtürîdî-Hanefîlerin ilhama dayalı bilgiye karşı çıkan yaklaşımlarının arkasında muhtemelen Samanîlerin son zamanlarında bölgede temsil gücü yükselen Karmatîlerin rolü bulunmaktaydı. Bölgedeki Hanefî âlimlerin sufilere tartışmalarında, muhataplarının ilhama başvurmaları onların Karmatî ve Rafizî olarak görülmesi için yeterli bir kriterdi. Örneğin Pezdevî bu kişilerden birisinin 479/1086 yılında Buhara'ya geldiğini ve sufilere etrafında topladığını kaydetmektedir. Önceleri Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere olan bu şahıs, bir ara Mu'tezile'ye de meyletmisti. Pezdevî, bu kişiye iki arkadaşını yollayarak, "rükûda ve rükûdan başını kaldırdığında niçin ellerini kaldırdığını sormalarını" ister. Söz konusu kişinin buna vereceği cevap, "İşte bu bana zahir oldu." şeklindedir. Pezdevî bu cevapla o kişinin sırtını açığa vurduğunu ve bu yaklaşımın Rafizîlerin ve Karmatîlerin yaklaşımı olduğunu belirtmektedir. (Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 367) Pezdevî'nin ilgili şahsın tutumu karşısında yaptığı niyet okuması oldukça dikkat çekicidir ve Mâtürîdî-Hanefî çevrenin ilhamı bir bilgi kaynağı olarak gören kesimlere bakışımı ortaya koyması bakımından önemlidir. Mâtürîdî-Hanefî çevrenin keşf ve ilham konusunu Rafizîlik ve Karmatîlikle ilişkilendiren bakış açıları, onların muhtemelen Gazâlî sonrası süreçte Eş'arîliğin tasavvula teması ile kazandığı yeni muhtevaya karşı bakış açılarına da doğrudan yansımış olmalıdır.

ve hicretin 40. yılı cemaat yılı olarak kabul edilmiştir.³⁸ Ne var ki ilerleyen süreçte, özellikle de Muaviye'nin, iktidarı oğlu Yezid'e devretmesiyle birlikte ana bünye içerisindeki görüş ayrılıkları derinleşmeye başlamıştır. Önce Abdullah b. Zübeyr'in, Kerbelâ olayından sonra da Ali b. Ebi Talib'in taraftarlarının başını çektiği bir dizi muhalefet hareketleri bunun temel ayaklarıdır. Öte yandan Hz. Peygamber sonrası süreçte yaşananları kabullenemeyen ve Müslümanların kısa bir süre zarfında düştüğü ayrılıkları anlamakta zorlanan önemli bir kesim bulunmaktadır.³⁹ Bunlar böyle bir ortamda cemaate ve birliğe vurgu yapmış⁴⁰ ve Müslümanların yaşadıkları pek çok olayın üstünü kapamaya çalışmıştır. Yaşananları uzak bir geleceğe, yani Allah'ın takdirine bıraktıkları için erteleyenler anlamında Mürchie olarak isimlendirilmişlerdir. Bu ilk kutuplaşmada Mürchie'nin yeri cemaattir ve bundan dolayıdır ki daha sonra itikadi görüşlerinden dolayı Mürchie'ye eleştiriler yönelten pek çok kesim tarafından irca fikrinin bu ilk formu desteklenmiştir.⁴¹ Bu süreçte birlikten yana olanların etiketi Ehlü'l-Cemaat, ayrılanlarınki ise Ehlü'l-Furkat'tır.

Siyasi ve sosyolojik nitelikteki bu ilk kutuplaşmanın teorik muhasebesi, I. asrın sonlarında "bidat-sünnet" şeklinde yeni bir kutuplaşmanın zeminini hazırlamıştır. İslâm toplumunda oluşan yeni fikirleri sorgulamaya ve geçmişte yaşanan olayları izah etmeye yönelik kimi söylemler, dinin çerçevesinin tespiti sorununu gündeme getirmiştir. Örneğin Emevîlerin kendi uygulamalarını Allah'ın iradesi ve takdiri ile izah eden girişimleri karşısında ortaya çıkan kader tartışması⁴², yine Mürchie'nin, mevalinin Müslümanlığının Emevîler tarafından sorgulanması karşısında bu kimselerin imanını sahiplenen tutumu,⁴³ dinin daha farklı düzlemlerde tartışılmasını ve dinin problematik alanının genişlemesini beraberinde getirmiştir. Ayrıca İslâm toplumunun sınırlarının genişlemesi ve yeni kültür ve medeniyetlerle karşılaşması neticesinde yaşanan etkileşimin hazım süreci, bu tartışmanın çerçevesini genişletmiştir. Yeni fikirlerle ve dinin bunlar ekseninde tartışılmasına gösterilen tepki, Hz. Peygamber ve sahabeler özelindeki ilk tecrübenin Sünnet adı altında idealizasyonuna yol açmış ve dinin sınırları bu ilk tecrübe üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Yeni olan her türlü fikir ve düşünce bidat olarak etiketlenmiş, dinin sınırları

38 Halife b. Hayyât, *Tarih*, çev. Abdulhalik Bâkır, Ankara 2001, s. 250

39 Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitabiyat, 2000, s. 36.

40 Haricî Salim b. Zekvân, İrca fikrinde olan kimseleri, dinî birlik ve beraberlikten (Cemaat) ibaret görmeleri sebebiyle eleştirmektedir. Bkz. Sönmez Kutlu, "Salim b. Zekvan'ın Sire Adlı Eserindeki Mürchie ile İlgili Kısımın Tercümesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXV, s. 475.

41 Örneğin irca fikrini temellendirmek için kaleme alınan ilk eser olan Hasan b. Muhammed'in İrca adlı eserini, muhtemelen bu özelliği dolayısıyla hiçbir sakınca görmeden Hadis taraftarı birisi olan İbn Ebi Ömer el-Adenî nakletmiştir. Bkz. Muhammed b. Yahya b. Ebi Ömer el-Adenî (ö.243), *el-İmân*, thk. Hamd b. Hamdi el-Câbirî, Kuveyt 1407, s. 145-149.

42 Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 43-90.

43 Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 90

farklı söylemlere kapatılmak istenmiştir. Sünnet taraftarları anlamında Ehl-i Sünnet'in ilk kullanımları böyle bir bağlamda karşılık bulmuş, kutuplaşmanın diğer kanadı ise Ehlü'l-Bidat olarak nitelenmiştir. İlk kutuplaşmada siyasi referanslar belirgin iken, bu kutuplaşmada dinî referanslar, siyaset kadar, belki de daha fazla olaya rengini vermiştir. Özellikle Ömer b. Abdilaziz'in idaresi sırasında siyasi ve dinî referanslar iyice iç içe geçmiştir.⁴⁴ Bu süreçte Ehl-i Sünnet'e mensup olmanın epistemolojik çerçevesi, diğer yaklaşımlara mensup olmamak üzerinden biçimlenmiştir. İlk dönemdeki tariflere bakıldığında, Ehl-i Sünnet'in ne olmaklık üzerinden değil, ne olmamaklık üzerinden izah edilmesi bunu teyit etmektedir.⁴⁵ Bu bir negatif teolojidir. Bu süreçte Şiiilik bidat zümreler içerisinde; buna karşın Ehl-i Sünnet'in tek ötekisi değil, çok sayıda ötekisinden yalnızca bir tanesidir.⁴⁶

Üçüncü kutuplaşma, ikinci asırda ilmekleri dokunan, ancak üçüncü asrın başlarında özellikle de Mihne sürecinde iyice keskinleşen zihniyet odaklı "rey taraftarlığı-hadis taraftarlığı" kutuplaşmasıdır. Birinci asrın problemleri ikinci asrın gerçekleri haline gelmiş ve dinin hukuki alanı sünnet-bidat kategorizasyonu ile izah edilemeyecek yeni sorunlar ve gerçekler dayatmıştır. Bu sorunların tespiti ve çözümüne yönelik aklın veya naklin sınırlarına dair gelgitler, üçüncü kutuplaşmanın temelini oluşturmuştur. Her ne kadar Mihne sürecinde yapay bir şekilde siyasallaştırılmak istense de bu kutuplaşmada siyasetin rolü oldukça sınırlıdır. Bu yüzdendir ki başta ana zümre olmak üzere her kesim içerisinde karşılık bulabilmiştir. Hanefilik ve Şafîilik arasında yaşanan metodik farklılaşma temelde buradan beslenmektedir. İmâmîyye içerisindeki usuli-ahbari ayrımı ve Malikîler içerisindeki rey ehli-hadis ehli ayrımı bunu destekler niteliktedir. Şafîî geleneğe İbn Süreyc'in başını çektiği akılcı damar, Eş'arî kelamının en önemli varlık zeminini oluşturmuştur. Maverâünnehir Hanefîleri içerisinde yaşanan Buhara ve Semerkand fakihleri şeklindeki ayrım da bunun yansımalarını görmek mümkündür. Bu ayrım

44 Ömer b. Abdilaziz'in resmi bir talimat ile bidat olarak adlandırılan bu yeni görüşlerin yok edilmesini ve sünnetlerin diriltilmesini emrettiği, bu amaçla ez-Zührî'yi görevlendirdiği ve Kaderiyyeyi reddiye amacıyla bir risale yazdığı kaydedilmektedir. Bkz. Mehmet Kalaycı, *Hicri V. Asırda Ehl-i Sünnet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s. 31.

45 Erken dönemdeki Ehl-i Sünnet tanımlarındaki farklılaşmaların temelinde bunların, hangi grup muhatap alınarak ve hangi kaygı ön planda tutularak yapıldığı hususu yatmakta ve getirilen tanımlarda aslında o muhatapla girilen bilişsel ilişki ve bu ilişki neticesinde ortaya çıkan kategorik ayrışmanın ön plana çıktığı görülmektedir. Kalaycı, *Hicri V. Asırda Ehl-i Sünnet*, 17; Watt'a göre çoğunluğu teşkil eden merkezî Müslümanlar, fırkaların ayrı görüşlerini yazmaktan hoşlanırlar, sıra kendilerine gelince kendilerinin Muhammed'in ve ashabının görüşleriyle aynı olduklarını söyleyip, herhangi bir değişikliği veya gelişmeyi gizlemeye ve üzerinden hafifçe geçmeye meylederlerdi. Bkz. W. Montgomery Watt, *İslâmî Tetkükler: İslâm Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s. 35.

46 Örneğin Medine'de zındıklıkla suçlanan bir kimse için, Mürcî, Kaderî, Nasîbî ve Rafîzî nitelemelerinin birlikte kullanılmış olması bu durumu açıklamaktadır. Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin el-Mes'ûdî (ö.346), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muh-yiddin Abdulhumeyd, Kahire 1964, III/42.

en hadisçi kesim olan Hanbeliler arasında bile yaşanmış ve beşinci asırda Ebu Yala el-Ferra, İbn Akil gibi bazı şahıslar tarafından Hanbeliliğe akılcılık temelinde yeni bir soluk getirilmek istenmiştir.⁴⁷

Dördüncü ve son kutuplaşma ise siyasetin belirleyici olduğu "Fatimi-Abbasi" kutuplaşmasıdır. Bunun temelinde ise Fatimilerin Mısır'da devletleşmeleri ve Abbasi Halifeliğinin bir ötekisi ve alternatifi olarak kendilerini inşa etmeleri yatmaktadır. Büveyhilerin Bağdad'da gerçekleştirdikleri Hanbelilik ve Abbasi karşıtı politika bu algıyı belirli ölçüde derinleştirse de, bu noktada başat rol, Fatimilere ve Mısır bölgesindeki üç asırlık siyasetlerine aittir. Fatimilerin sistematik davet yapılanması özünde siyasî bir projeydi. Özellikle Halife el-Hâkim'in iktidarı sırasında Fatimi daveti, büyük bir yayılma göstermiş, *Dâru'l-Hikme*'de ve Kahire'deki başka kurumlarda bizzat halifenin gözetiminde özenle seçilen ve eğitilen dâiler, hem Fatimi hâkimiyetindeki ülkelere hem de bu hâkimiyet dışında kalan Müslüman ülkelere gönderilmişti. Bu dâiler kısa zaman zarfında önemli kazanımlar elde etmişler ve mezhebe çok sayıda taraftar kazandırmışlardır. Dahası Abbasîlerin hâkimiyeti altındaki Irak'ta Abbasi halifeliğini ortadan kaldırmak için gizliden gizliye faaliyetlerde bulunmuşlardır.⁴⁸

Fatimi halifeliğinin tesis edildiği dönemde, Abbasi halifeliği siyasî açıdan silikleşmiş ve kendi otoritesini Horasan & Maverâünnehir bölgesindeki yarı otonom devletlerle paylaşmak durumunda kalmıştı. Fatimilerin devletleşmeleri ve halifelik iddiasında bulunmaları, Abbasi halifeliğine sembolik de olsa yeni bir fırsat sundu. Abbasi halifeliği bu süreçte Sünnilikle özdeşleşti. Öyle ki Abbasi halifeliğinin siyasî yetkilerini budamalarına karşın, onların Sünnilikle özdeşleşen sembolik misyonları Selçuklular ve Gazneliler gibi devletler için hep değerli ve vazgeçilmez oldu. Aynı şekilde Fatimilerle siyasî mücadeleye giren Selçuklular, Zengiler ve Eyyübîler, Sünniliği bir siyaset malzemesi olarak kullandılar ve bölgede Fatimilerin üç asırlık izlerini silmeyi siyasetlerinin temeline yerleştirdiler. Bundan dolayı Mısır ve Şam bölgesinde mezhebi aidiyetler genellikle Sünnilik üzerinden propaganda edildi.⁴⁹ Siyasallaştırılan Sünnilik algısı, halife Kâdirbillah tarafından Hanbeliler üzerinden, Selçuklular ve Eyyübîler tarafından ise Eş'arilik üzerinden içeriklendirildi. Zengiler ve Memlûkler Hanefî kimliklerine karşın, Hanefiliği merkeze almadılar; aksine mezhepler üstü bir siyaset arayışında Hanefîleri, bölgede güçlü bir taraftar kitlesine sahip olan Şafiîlerle ortak bir zeminde buluşturmayı denediler. Memlûklere kadarki süreçte, Halife Nasırlidinillah zamanındaki kısmi

47 İbrahim Aslan, "el-Usulu'l-Hamse'nin Hanbeli Yorumu: el-Kadı Ebu Ya'la el-Ferra Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(2012), 53:1, s. 55-83.

48 Farhad Daftary, *Muhali'f İslâm'ın 1400 Yılı: İsmatîler, Tarih ve Kuram*, çev. E. Özkaya, Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001, s. 228.

49 Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik-Mâturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 167-181.

kıpırdanmış istisna tutacak olursak Abbasîlerin sembolik kimlikleri varlığını korudu. Moğol istilasının Abbasî halifelliğini ortadan kaldırması karşısında, Memlûkler bu kimliğe mirasçı oldular. İlhanlıların Şiiliğe verdikleri destek karşısında Sünniliğin yegâne siyasî hamisi haline geldiler. Bu misyon daha sonra Osmanlılar tarafından devralındı. Sonraki dönemde aktörler değişmekle birlikte bu kutuplaşma varlığını korumuştur. Günümüzde yaşanan Şiilik-Sünnilik geriliminin referans çerçevesi bu kutuplaşmada aranmalıdır.

Bu dört kutuplaşma aslında İslâm düşüncesinde yaşanan temel eksen kaymalarını temsil etmektedir. Buna, kartların yeniden karılması ve oyunun yeniden şekillenmesi olarak bakmak da mümkündür. Bu yüzdendir ki her kutuplaşmada aktörler yeniden şekillenmektedir. Örneğin birinci kutuplaşmada cemaat içerisinde yer alan Mürcie, ikinci kutuplaşmada bidatçilikle etiketlenmekte, üçüncü kutuplaşmada birbirlerine hasım olan Hanefiler ve Şafililer dördüncü kutuplaşma söz konusu olduğunda Sünnilik çatısı altında aynı safta birleşebilmektedirler. Bu noktada önemli olan kutuplaşmaların odağında neyin yattığının ve neyin bu kutuplaşmaları doğurduğunun tespit edilmesidir. Bununla birlikte bu kutuplaşmaların birbirinin alternatifi gibi de düşünülmemesi gerekmektedir. Kutuplaşmalar yerlerini diğerlerine bırakmış değillerdir; aksine her bir kutuplaşma bir önceki veya öncekilerle eklemlenebilmekte, bu sayede meşruiyet zeminini sağlam bir şekilde inşa edebilmektedir. Örneğin Abdülkahir Bağdadi, Ehl-i Sünnet & Ehl-i Bidat kutuplaşmasını Fatimi-Abbasî kutuplaşmasının meşruiyet zeminine yerleştirebilmektedir.⁵⁰

Sonuç

Mezhepler tarihçileri olarak bizlerin amacı mezhepleri oluşturmak mıdır?⁵¹ Yoksa anlaşılabilmeleri için çözümdürmek midir? Bu sorunun cevabı bizim genelde mezheplere özelde de Şiilik-Sünnilik ilişkilerine bakışımızı belirleyen en önemli noktadır. Sünnilik ve Şiilik birer çatı ve simge kavramlarıdır. Bir kavramın simgeleşmesinin, onu kaygan bir zemine taşıdığını ve belirli bir anlam ifade etmekten ziyade, anlam yaratma kapasitesi sağladığını tekrar vurgulamak gerekir. Şiilik ve Sünnilik kavramlarını çatıdan bahçeye değil, bahçeden çatıya yönelen bir yaklaşım tarzıyla incelemek son derece önemlidir. Bunu gerçekleştirebilmenin en önemli anahtarı ise meseleye geleneğin

50 Örneğin, Bağdadi kitabının sonunda Ehl-i Sünnet'e ait eserleri saydığı başlık altında sarf ettiği birkaç cümlelik şu ifade böyle bir cevabın en güzel örneğini sunmaktadır: "Ubeydilerden bir kısmının imar konusundaki çalışmalarına gelince... Muhtelif devletlerdeki Sünni hükümdarların işleri karşısında onların dile getirilebilecek bir şeyleri yoktur. Ayrıca inançlarının kötülüğü göz önüne alınınca, yaptıkları işlerin bir yeri ve değeri yoktur." Bkz. Ebu Mansûr Abdulkâhîr b. Tahir el-Bağdâdî (ö.429), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fırlâh, Ankara 1991, s. 293.

51 Bu noktada Watt'ın, Makalat yazarlarının mezhep algılarının objektif bir tarihten çok, oluşturulmuş ve kurgulanmış bir tarihe dayandığı yönündeki tespiti anlamlıdır. Bkz. Watt, W. Montgomery, "The Great Community and the eSects", *Theology and Law in Islam*, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden 1971, s. 36.

birlikteliği bağlamında bakabilmektir. Tarihsel ve toplumsal gerçeklikleri inceleyenken, bunları birbirinden kopartmadan incelemek, incelemeye konu olan olay ve sorunları sadece bir mezhepler tarihçisi veya bir kelamcı, ya da bir felsefeci veyahut fıkıhçı gibi davranarak değil, geleneğin birlikteliği bağlamında tahlil etmek gerekiyor.

Kaynakça

- Akoğlu, Muharrem, "Büveyhiler'in Mezhebi Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2009/2, c. 7:17.
- Aslan, İbrahim, "el-Usulu'l-Hamse'nin Hanbeli Yorumu: el-Kadı Ebu Ya'la el-Ferra Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), 53:1.
- Aydın, Osman, *İslâm Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Başoğlu, H. Tuncay, "George Makdisi (1920-2002)", *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. H. T. Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Braudel, Fernand, *Akdeniz ve Dünyası*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 1993.
- Bozan, Metin, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009.
- Cohen, Anthony P., *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. M. Küçük, Ankara: Dost Yayıncılık, 1999.
- Daftary, Farhad, *Muhallif İslâm'ın 1400 Yılı: İsmaililer, Tarih ve Kuram*, çev. E. Özkaya, Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001.
- el-Adenî, Muhammed b. Yahya b. Ebi Ömer, (ö.243), *el-İmân*, thk. Hamd b. Hamdi el-Câbirî, Kuveyt 1407.
- el-Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkâhîr b. Tahir, (ö.429), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fırlah, Ankara 1991.
- el-Hocendî, Celâlüddin Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, (ö.691/1291), *Kitâbu'l-hâdî fî usûlî'd-dîn*, nşr. Adil Bebek, *Habbâzî Kelâmî Görüşleri ve el-Hadî Adlı Eseri* içinde, İstanbul: İFAV Yayınları, 2006.
- el-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, (ö. 333/945), *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2005.
- el-Messiri, Abdulvahab, *Önyargı: Fen ve Sosyal Bilimlerde Epistemolojik Önyargı*, İstanbul: Mahya, 2013.
- el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn, (ö.346), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhameyd, Kahire 1964, III.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed, (ö. 493), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölçük, İstanbul: Kayhan Yayınları, 1988.
- en-Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, (ö. 508/1114), *Tebseratu'l-Edille fî Usûlû'd-Dîn*, I. cilt thk. H. Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, I.
- es-Subkî, Tâcuddin Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali, "Nüniyyetu's-Subkî," Edward Badeen (ed.), *Sunnîtişce Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg: Ergon Verlag, 2008.
- et-Teftazânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer, (ö. 792/1390), *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi: Şerhu'l-Akâid*, çev. S. Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- et-Tenûhî, Kâdi Ebû'l-Muhassîn b. 'Ali, (ö. 384/994), *Nişvârû'l-Muhâdara ve Ahbârû'l-Müzâkere*, thk. Abbûd es-Sâlicî, 1972, III.
- Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 1994.

- Gölcük, Şerafeddin, "Bâkılânî", *DİA*, IV.
- Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual, 1999.
- Halife b. Hayyât, *Tarih*, çev. Abdulhalik Bâkır, Ankara 2001.
- Halm, Heinz, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, London: The Institute of Ismaili Studies, 1997.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Iggers, Georg G., *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Ç. Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Kalaycı, Mehmet, "Eş'arilik", *İslâm Mezhepleri Tarihi (El Kıtâbı)*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kalaycı, Mehmet, *Hicri V. Asırda Ehl-i Sünnet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- Kalaycı, Mehmet, "Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi ve Eş'arilik-Mâturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", *Hittî Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, c. 11, sayı: 21.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik-Mâturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kazvîni, Abdülcelil b. Ebî'l-Hüseyin, *Kitâbü'n-Nakz*, thk. S. C. H. Urmevi, y.y. 1952.
- Kutlu, Sönmez "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâturidî", İmâm Mâturidî ve Mâturidilik içinde, haz. S. Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Kutlu, Sönmez, "Salim b. Zekvan'ın Sire Adlı Eserindeki Mürcie ile İlgili Kısımın Tercümesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXV.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Makarrem, Sâmî N., *The Doctrines of the Ismailis*, Beirut: The Arab Institute for Research and Publishing, 1972.
- Makdisi, George, "Sunni Revival", *Islamic Civilisation 950-1150*, ed. D. S. Richards, London 1973.
- Makdisi, George, "Remarks on Traditionalism in Islamic Religious History", *The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim East*, ed. Carl Leiden, Texas 1965.
- Makdisi, George, "Asharî and the Ash'arites in Islamic Religious History I", *Studia Islamica* (1962), XVII.
- Makdisi, "Asharî and the Ash'arites in Islamic Religious History II", *Studia Islamica* (1963), XVIII.
- Mestcizâde 'Abdullah b. Osman b. Mûsâ (ö.1150/1737), *el-Mesâlikü'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîne'l-hukemâ*, nşr. S. Bahçıvan, İstanbul: Daru'l-İrşâd, 2007.
- Onat, Hasan, "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kuran'ın Rolü", *I. Kuran Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara 1994.
- Philip, Mark, "Michel Foucault", *Çağdaş Temel Kuramlar*, ed. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi Yayınları, 1991.
- Sözen, Edibe, *Söylem: Belirsizlik, Mücadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*, İstanbul: Paradigma, 1999.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, İstanbul: Damla Yayıncılık, 1996.
- Van Ess, Joseph, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden 1970.
- Watt, W. Montgomery, *İslâmî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Watt, W. Montgomery, "The Great Community and The Sects", *Theology and Law in Islam*, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden 1971.

İSLÂM KAYNAKLI MEZHEPLERİN ORTADOĞU'DAKİ COĞRAFİ DAĞILIMI VE TAHMİNİ NÜFUSLARI

Mehmet Ali BÜYÜKKARA*

Giriş

19. yüzyılın ortalarından itibaren İngiliz sömürgeciliği tarafından Avrupa-merkezli bir coğrafi terim olarak tedavüle sokulan Ortadoğu,¹ dar planda Arap Yarımadası ve bunu çevreleyen kuzeyde Türkiye, batıda Mısır, doğuda ise İran topraklarını kapsayan alana işaret eden bir bölgedir. Burası İslâmiyet'in doğduğu ve ilk asırda yayıldığı coğrafyadır.

Yaygın olarak kullanılan diğer bir terim olan Büyük Ortadoğu ise genel olarak Mali, Nijer, Nijerya, Tanzanya gibi bazı Afrika ve Malezya, Endonezya gibi Güneydoğu Asya ülkeleri ile Balkanlar haricinde kalan İslâm coğrafyasına işaret etmektedir. "Marakeş'ten Bangladeş'e" veya "Kazablanka'dan Kalküta'ya" ifadeleri, aslında Müslümanların kahir ekseriyetinin yaşadığı bu büyük alanı, yani Büyük Ortadoğu'yu ifade etmektedir. Günümüz siyaset literatüründe Ortadoğu, daha çok İslâm âlemi kastedilerek söz konusu genişletilmiş şekline referansla kullanılan bir isim haline gelmiştir. Bu haliyle Ortadoğu, Moritanya dâhil Kuzey Afrika'yı, Somali ve Sudan'ı, Kafkasya ve Orta Asya'yı, ayrıca Hint alt-kıtası dediğimiz Hindistan, Pakistan, Afganistan, Bangladeş ve Sri Lanka'yı içine almaktadır.

İslâm âleminde yüzde 85-90 gibi bir oranda çoğunluğu oluşturan Sünnî Müslümanlar dışındaki gayr-i Sünnî mezheplerin tamamının doğup geliştikleri ve günümüzde varlıklarını sürdürdükleri bölgelerin Ortadoğu dâhilinde olması, bu coğrafyanın konumuz açısından çok önemli bir özelliğidir.

1. Şii Ortadoğu

Şia mezhebi, bilindiği gibi bugünkü Irak topraklarında doğmuş, ilk zümreleşmeler, iç ihtilaflar ve büyük isyanlar yine bu bölgede vuku bulmuş, Şii liğin örgütlü ve örgütsüz çeşitli tezahürleri İslâm'ın birinci asrından itibaren bu bölgeden diğer coğrafyalara taşınmışlardır.

1.1. İsnâaşeriyye Mezhebi

Ortadoğu'da Şii Müslümanların çoğunluğu teşkil ettiği ülkeler İran, Irak, Bahreyn ve Azerbaycan'dır.

* Prof. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi. E-mail: buyukkara@excite.com

1 Bkz. Roger Adelson, *London and the Invention of the Middle East*, Yale, 1995.

Irak: Hz. Ali'nin Emevîlerle olan siyasi kavgasında Irak halkı ona en büyük desteği veren kesimi oluşturunuyordu. Başkenti yaptığı Kûfe'de öldürülen ve Necef'e defnedilen Hz. Ali'den sonra, Hz. Hüseyin'in de Kerbelâ'da şehit edilişi, Irak'ı Şia'nın ana vatanı haline getirmiştir. Daha sonra ise İsnâaşeriyye Şiiliğinin yedinci ve dokuzuncu imamı Musa Kâzım ile Muhammed Takî Bağdad'da, on ve on birinci imamı Ali en-Nakî ile Hasan el-Askerî Sâmarrâ'da vefat etmiş ve bu şehirlere defnedilmiş, İmam Mehdi de Sâmarrâ'da gaybete intikal etmiştir. Söz konusu türbeler Şiiliğin ana ziyaret mekânlarıdır.

Büveyhiler zamanında Bağdad Şia'nın ilmi merkezi haline gelmiş, Selçuklular döneminde Irak Şiiliği zor dönemler geçirse de Moğol işgalini takip eden yıllarda, özellikle İlhanlılar zamanında yeniden parlak yıllara geri dönebilmiştir. Osmanlılarla Safevîler arasındaki hâkimiyet mücadelesinde arada kaldıkları için bazı mağduriyetler yaşamak durumunda kalsalar da, bu ülkedeki Şii varlığı Osmanlı devletince büyük bir toleransla tanınmış, Iraklı Şiiler mezheplerinin gereğini olağanüstü haller müstesna geniş bir hürriyet içerisinde ciddi bir baskıyla karşı karşıya kalmadan yaşamışlardır.

Ülkenin Sünnî liderlerinin bu rakama itirazları bulunsa da, mevcut istatistiklerde genel olarak Irak nüfusunun yüzde 60'ının Şiilerden oluştuğu belirtilmektedir. Bağdad'ın güneyinde kalan şehir ve kasabalarda Şiiler çoğunluktadır. Arap kökenli bu nüfusun yanı sıra kuzeyde çok az sayıda Türkmen ve Kürt'ün de bu mezhebe mensubiyeti bilinmektedir.

Iraklı Şii Arapların önemli sayılacak bir kısmının Şiileşmesi çok eski olmayan bir tarihte gerçekleşmiştir. Bedevi Sünnî Arap kabilelerinin 19. yüzyıldan itibaren göçebeliği bırakarak güneydeki şehir ve kasabalara yerleşmeleri sonucunda bu zümreler, Necef ve Kerbelâ'daki Şii âlimlerin tesir sahasına girmiş oldular ve zaman içerisinde Şiileştiler. Safevî devletinin çöküşüyle birlikte önemini kaybeden İsfahan'dan Irak'a göç etmiş âlimler bu Şii merkezlerle tekrar canlılık kazandırdılar ve bir çekim gücü yarattılar. Yine aynı süreç içerisinde bazı Sünnî kabilelerin güneyde Necd tarafından gelen Vehhabîlerin tecavüzüne maruz kalmaları ve aynı saldırıların hedefi olan Şiiler ile söz konusu Sünnîlerin yakınlaşmaları bölgedeki Şiileşme olgusunun arkasındaki diğer bir faktör olarak kayda değer.²

2003'deki ABD işgaliyle birlikte Saddam rejiminin yıkılması, siyasi baskı altındaki Şii kesimi rahatlatmış, arkasından yapılan serbest seçimlere çoğunluk olmalarının getirdiği avantaj yansımış, fakat özellikle başbakan Nuri el-Mâlikî'nin izlediği mezhepçi politikalar ülkede Sünnîler ile Şiiler arasında ciddi bir gerginliğin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

2 Geniş bilgi için bkz. Yitzhak Nakash, "The Conversation of Iraq's Tribes to Shiism", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 26 (1994), s.443-463. Irak Şiiliği için ayrıca bkz. a.mlf., *The Shias of Iraq*, Princeton, 2000; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven, 1985, s.261-4.

Bahreyn ve Körfez Ülkeleri: Şii Irak'ın güneyinde yer alan ve Bahreyn diye anılan bölge, eski kaynaklarda günümüzde aynı adı taşıyan ada ülkesiyle sınırlı olmayıp özellikle bugünkü Suudi Arabistan'ın el-Ahsa (el-Hasa) bölgesini içine almaktaydı.

Bu yöredeki Şii faaliyetler ikinci hicri yüzyılda İsmaililer etrafında yoğunlaşmıştı. Hamdan Karmat ve kardeşi Abdan ile birlikte Irak'ta 260'lı yıllarda başlayan İsmaili propaganda bölgenin güneyine taşınarak, dâi Ebû Said el-Cennâbî'nin (ö.300/913) önderliğinde Bahreyn, Ahsa ve çevresinde İsmaili bir kurtarılmış bölge, başka bir deyişle dârü'l-hicre oluşturulmuştu. Bölgedeki bedevi kabilelerden destek gören bu bâtinî oluşum, Ebû Said'in oğlu Ebû Tahir el-Cennâbî'nin (ö.332/944) elinde Karmatiler adı altında küçük ama etkili bir devlet gücüne dönüştü. Mezhepdaşları Fatimîlerle olan yapısal ve inançsal farklılıklarını koruyan bu siyasal güç, Cennâbî ailesinden dâiler vasıtasıyla bölgedeki varlığını 14. yüzyıla kadar sürdürdü. Bundan sonra ise İsmâililik kuzeyden Irak Şiası'nın ve bilhassa Safevîler zamanında İran'ın etki alanı içerisinde İsnâaşeriliğe dönüşerek zamanla kayboldu.

Nâdir Şah'tan sonra İran'ın kontrolünden çıkan Bahreyn adaları, 18. yüzyılın sonunda Sünnî kökenli Halife kabilesi tarafından ele geçirildi. Halife'ler hâlen ülkeyi yönetmektedir.³ Osmanlı sınırlarına dâhil olan Ahsa eyaleti ise 1913'ten itibaren Suudilerin hâkimiyetine geçti.

Bugün Bahreyn'in ülke nüfusunun yaklaşık yüzde 60'ını,⁴ Suudi Arabistan'ın Ahsa bölgesinin Katif şehri halkının neredeyse tamamını, Hufuf'un yarısını, Dammam, Dahrân gibi büyük endüstri kentlerinde de önemli bir azınlığı teşkil eden İsnâaşeri Şiilik böyle bir tarihi geçmişe sahiptir. Şiilerin Suudi Arabistan'ın genel nüfusu içindeki oranının yüzde 15 kadar olduğu belirtilmektedir.⁵ Bu nüfusun büyük bölümü Ahsa'da yerleşiktir. Nehâvile denilen Hicazlı küçük bir Şii topluluk ise Medîne'de yaşamaktadır. Pakistan ve Lübnanlı yabancı işçileri de bu orana dâhil etmek gerekir.⁶ Bölgenin yerli Şiileri, 18. yüzyıldan itibaren Necd kaynaklı Vehhabî saldırıların hedefi olmuş, tarihi süreç içinde Irak ve İran'a göç vermek durumunda kalmıştır. Daha çok Bahranî lakaplı Bahreyn ve Ahsa uleması Necef, Kerbelâ veya Kum'a kaçarak ilmi faaliyetlerini bu merkezlerde sürdürmüştür.

3 Bahreyn'de Şiilik hakkında bkz. Momen, *age.*, s. 129, 272-4.

4 Bu oran hükümet kaynaklarına göre %35'e kadar düşmektedir, bkz. Werner Ende, "Shi'ites in Arabia", *Encyclopaedia Iranica*, (on-line edition).

5 Geniş bilgi için bkz. Hamza el-Hasan, *eş-Şi'a fî'l-Memleketi'l-'Arabîyyeti's-Sa'ûdiyye*, y.y., 1413/1993; J. Goldberg, "The Shi'i Minority in Saudi Arabia", [J.R.I. Cole, N.R. Keddie (eds.), *Shi'ism and Social Protest*, New Haven, 1986] içinde, s.230-246; Momen, *An Introduction*, s.274-5; Heinz Halm, *Shiism*, Edinburgh, 1991, s.133-4.

6 Nehâvile hakkında bkz. Werner Ende, "The Nakhâwila: A Shiite Community, Past and Present", *Die Welt Des Islam*, 37/3 (1997), s.263-348; Yousif al-Khoel, "The Marja' and the Survival of the Community: The Shi'a of Medina", [Linda S. Walbridge (ed.), *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford, 2001] içinde, s. 247-251.

Söz konusu iki ülkenin yanı sıra Kuveyt ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde yaklaşık yüzde 20, Katar'da yüzde 15'lik bir Şii nüfusun olduğu tahmin edilmektedir. Uman'daki Şii nüfus ise dikkate alınacak bir oranda değildir. BAE ve Katar'daki Şiiler daha çok petrol endüstrisinde çalışan Pakistan ve Lübnanlı yabancı işçilerden oluşmaktadır. Kuveyt Şiileri ise genellikle İran, Irak ve Ahsa kökenli Kuveyt vatandaşlarıdır.

Körfez ülkelerinde Sünnilerin başında olduğu monarşik yönetimler altında demokratik haklarının önemli bir kısmını kullanamayan Şiiler, 1970'li yıllardan bugüne zaman zaman isyan hareketlerinin de eşlik ettiği siyasal hak arayışlarını sürdürmektedirler. Bahreyn Şiilerinin siyasal partisi el-Vefâk 2010 seçimlerinde en fazla oyu alarak İslâmcı ve Selefi partileri geride bırakıp parlamentoda çoğunluğu ele geçirmiştir. Kuveyt'teki Aralık 2012 genel seçimlerinde Şii adaylar meclisteki 50 sandalyeden 17'sini kazanmayı başarmıştır. Siyasal partilere izin verilmeyen Suudi Arabistan'da ise Şeyh Hasan es-Saffâr gibi âlimler etrafında hak arama mücadelesi sürmektedir. Konumuz olan ülkelerdeki Şii Müslümanların siyasal ve kültürel faaliyetlerinin arkasında İran İslâm Cumhuriyeti'nin büyük desteği bulunmaktadır.

İran: 2. yüzyıldan itibaren Şiiliğin önemli bir merkezi olma özelliğini koryan Kum şehrini hariç tutarsak, Safevî devletine kadar İran coğrafyası büyük ekseriyetle Sünniliğin hâkim olduğu bir alandı.⁷ Safevi devleti zamanında (1501-1736) bölge nüfusunun büyük bölümü Şiileşti ve bu dönüşüm Kaçarlar döneminde (1785-1925) de hızla devam etti. Şah İsmail'in zamanında Lübnan'ın Şii merkezi Cebel-i Âmil'den İran'a gelen Ali el-Kereki (ö. 1533) ile başlayan, bilahare Irak ve Bahreyn ulemasını da içine alan âlimler göçü, söz konusu değişimin arkasındaki en önemli faktördür.⁸ Siyasî iradenin büyük desteğiyle İran şehirlerinde iskân edilen ve önemli görevlere getirilen İsnâaşerî-Şii ulemanın ve onların kurdukları sistem içerisinde yetişmiş sonraki âlimlerin elinde bu büyük mezhebi dönüşüm yüzyıllar içinde başarıyla gerçekleştirildi.

Yerel Farisi unsurların yanı sıra İran şehirlerinde yoğun biçimde yerleşik Sünni Türkler ile ekseriyetle gayr-i Sünni inançlara sahip göçebe Türkmenler bu süreçte Şiileştiler. Azerbaycan'dan yayılan Kızılbaşlık etkisindeki yine çoğunluğu Türk olan kesimler, aynı şekilde zaman içerisinde bu dönüşümü yaşadı. Bugün İran'da gerek Fars gerekse Türk kökenli unsurlar arasında Kızılbaşlık/Alevilik tamamıyla ortadan kalkmış durumdadır.

Günümüz İran nüfusunun yaklaşık yüzde 80'ninin Şiilerden oluştuğu tahmin edilmektedir. Bu nüfusun ana unsurları ise Lurları da ihtiva eden Farslar, kuzey-batıda Azeriler, güney-batıda Ahvaz ve çevresindeki Araplar,

7 Hamid Algar, "Iran ix: Religions in Iran (2) Islam in Iran (2.1.) Advent of Islam", *Encyclopaedia Iranica*, viii, s.444-5.

8 Geniş bilgi için bkz. Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, New York, 2004.

Hazer Denizi'nin güney sahilinde meskûn Gilân ve Mâzenderânlılar ile merkezde ve güneyde kalan çoğu Türk kökenli diğer halklardır.

Buna karşılık kuzey-doğuda Türkmenistan sınırında yerleşik Türkmen, doğuda Afganistan ile Pakistan sınırında yerleşik Beluc ve batıda Türkiye ile Irak tarafında yerleşik Kürt nüfusun neredeyse tamamı Ehl-i Sünnet mezhebine mensuptur. Yine güneyde Basra Körfezi kıyısındaki Bûşehr ve Hürmûzgân eyaletlerindeki bazı şehir ve kasabalarda Arap kökenli Sünnî Müslümanlar çoğunluktadır.

Sünnilerin farklı etnik kökenlerden gelmeleri, ülkenin daha çok sınır bölgelerinde ve birbirlerinden uzak coğrafyalarında yaşamaları, kendi aralarındaki etkileşim ve irtibatı zorlaştırmış, birlikte hareket etme imkânlarını kısıtlamıştır. 1979 İran İslâm İnkılabı'nın bir ürünü olan anayasada "ebediyen değişmeyecek" madde olarak geçen "devletin mezhebinin İsnââşeriyye olduğu" şeklindeki ifade,⁹ diğer İslâm mezhepleri açısından ister istemez dezavantajlı bir durumu ortaya çıkartmaktadır.

Azerbaycan: Azerbaycan'daki Şii/Sünnî nüfusun yaklaşık yüzde 70/30 oranında olduğu tahmin edilmektedir. Şii nüfusun oranını yüzde 85-90'a kadar çıkartan istatistikler de mevcuttur.¹⁰ İran gibi Azerbaycan da Safevi Devleti'nin kuruluşuna kadar Sünnî bir ülkedir. Safevilerin temeli sayılan Safeviyye, 13. yüzyılın sonlarında bir Azeri şehri olan Erdebil'de Sünnî bir tarikat olarak doğmuştu. Fakat bu tarikatın şeyhi, sonra da yeni devletin şâhı olan İsmail ile birlikte Azeri Müslümanlar Şiileşmeye başladı.

Başkent Bakü ve güneydeki Lenkeran şehirleri civarı ile Nahcivan, Şii nüfusun yoğun bulunduğu bölgelerdir. Azeriler ve güneydeki Talışlere ilaveten Ermenistan'a yakın bölgelerde yaşayan Kürtler, ülkenin Şii kompozisyonunun önemli unsurlarıdır. Daha çok Dağıstan ve Kafkas kökenlilerin (özellikle Lezgi ve Avarların) yaşadığı Şeki ve Guba gibi şehirlerde ve Gürcistan sınırına yakın kuzey bölgelerde ise Sünniler çoğunluktadır.

Şeyhülislâm Allahşükür Paşazâde, kendisi Şia mezhebinden olmasına rağmen "Tüm Kafkasya'nın Büyük Müftüsü" unvanıyla ülkedeki Sünnilerin de dinî lideri kabul edilmektedir. Azerbaycan, İslâm âleminde sekülerleşmenin en fazla hissedildiği ülkelerin ilk sıralarında bulunduğundan dolayı, bu ülkedeki mezhepsel Şii bilincin komşu ülke İran'daki kadar gelişmemiş olduğu söylenebilir.

Lübnan: Çok dinli ve çok mezhepli Lübnan'da Sünnilerle birlikte ülkedeki en büyük dini toplumu oluşturan İsnââşerî Şiiler, yoğun olarak bulundukları başkent Beyrut'un güney banliyöleri dışında kalabalık şekilde (%)

9 İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası: Madde 12.

10 Örneğin bkz. P. Heine, R. Spielhaus, "The Distribution of Muslims throughout the World", [W. Ende, U. Steinbach (ed). *Islam in the World Today*, Ithaca, 2010] içinde, s.117.

80) ülkenin güneyindeki Cebel-i Âmil yöresinde, biraz da kuzey doğudaki Bekaa vadisinde yerleştiler. Şiiilerin bölgedeki mevcudiyetinin 3/9. yüzyıla kadar geriye gittiği belirtilmektedir. Osmanlılar zamanında İran'a göç eden ve çoğunlukla Âmilî lakabını kullanan bölge uleması, Safevîlerin ülkeyi şiiileştirme faaliyetlerine büyük katkı sağlamıştır.¹¹ Momen'e göre, Lübnanlılar içinde yüzde 60'ı teşkil eden Müslümanların yüzde 45'i Şii, yüzde 35'i Sünnî, yüzde 17'si Dürzî, geri kalanı da Nusayrî, İsmailî vs. nüfustan oluşmaktadır.¹² Ancak Statistics Lebanon adlı bir ölçüm kuruluşu tarafından en son yapılan bir araştırmada Şiiiler ile Sünnîlerin tüm ülkede yüzde 27'lik eşit bir nüfus oranına sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu oran yüzde 21'lik Marunî Hristiyan nüfusun önündedir.¹³

Şehirli bir kimliğe sahip Sünnîlerin aksine Şiiiler son yıllara kadar Lübnan'da kırsal alanlarda meskûn, az eğitilmiş ve gelir seviyesi düşük bir kesimi oluşturmaktaydı. Lübnan'daki tüm Müslümanları temsilen Suriye ile birleşmek isteyen Sünnî liderlerin bu girişimine engel olmak için Hristiyanlar, 1926'da Şiiilere Sünnîlerden farklı bir mezhebi statü tanınmasını sağladılar. Bu adım, Şiiiliği bu küçük ülkede önemli bir siyasî unsur haline getiren sürecin başlangıcıydı. Abdül-Hüseyn Şerefüddin'in (ö.1957) başlattığı ve İran'dan bölgeye gelen Musa es-Sadr'ın (ö.1978) devam ettirdiği eğitim ve öğretim faaliyetleriyle Lübnan Şiiileri, eskisine göre siyasal, kültürel ve ekonomik bakımdan daha iyi seviyeleri yakalamayı başardı.¹⁴

Bilhassa es-Sadr'ın gayretleriyle Şiiilik bilinci hızla yükselmeye başladı. Önce Emel, daha sonra ise İran İslâm Cumhuriyeti'nin arka çıkmasıyla kurulan Hizbullah teşkilatı sayesinde Lübnan Şiiiliği, sadece bu ülkede değil, İsrail'e karşı bir direniş hattı oluşturması ve Suriye iç savaşında Baas rejimi yanında durması dolayısıyla tüm Ortadoğu'da sürekli dikkate alınması gereken bir siyasal ve askeri unsur olarak ön plana çıktı.

Kimilerince Hizbullah'ın kurucu manevi lideri sayılan Ayetullah Muhammed Hüseyin Fazlullah'ın (ö.2010), İran İslâm Cumhuriyeti'nin Humeyni'den sonraki rehberi Ali Hamaney'in merceiyyetini kabul etmemesi ve kendisini bağımsız bir merce' statüsüne yerleştirmesi konumuz açısından kayda değer bir gelişmedir. Fakat neredeyse tüm Lübnan Şiası'nın sözcüsü konumuna geçen Hizbullah'ın bugünkü lideri Hasan Nasrallah'ın İran'la tamamen uyumlu bir politika izlemesi, Fazlullah'ın takipçilerini Lübnan Şiası bünyesinde marjinal bir konuma itmiştir. Önceleri daha az politize olmuş Necef

11 Bkz. Sabrina Mervin, "Shi'ites in Lebanon", *Encyclopaedia Iranica*, (on-line edition); Rula Abisaab, "Jabal 'Âmil", *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, xvi, s.305-9.

12 Momen, *An Introduction*, s.267.

13 Bkz. < <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2010/148830.htm> > (21.06.2013). Bu datada Dürzîler yüzde 5 oranında gösterilmektedir. Geri kalan yüzde 1 de diğer küçük mezheplere ayrıldığı takdirde yine yaklaşık yüzde 60'lık bir Müslüman nüfus oranına erişilmektedir.

14 Momen, *An Introduction*, s.265; Halm, *Shiism*, s.131-2.

havzasından beslenen Lübnan uleması, aynı nedene bağlı olarak son yıllarda Kum havzasıyla ilişkilerini epeyce kuvvetlendirmiştir.

Hindistan, Pakistan ve Afganistan: Hint alt-kıtasına Şiiğin ilk girişi-nin Moğollar döneminde olduğu belirtiliyor olsa da, bölgedeki asıl ve yoğun Şiileşmenin, Safeviler dönemi (16. yüzyıl) ve sonrasında İran'dan gelip yerleşen bazı âlim, sufi, tüccar ve seyyid aileleri eliyle ve aşağıda kaydettiğimiz bölgesel hânedânlıklar marifetiyle gerçekleştiği düşünülmektedir.¹⁵ Eğitimini Necf, Kerbelâ ve Meşhed'de tamamladıktan sonra memleketi Lucknow'a dönen Seyyid Dildâr Ali Nâsırâbâdi (d.1235/1820), Hindistan'ın ilk muteber müçtehidî ve merce-i taklidi kabul edilmektedir.¹⁶

Lucknow şehri ve bağlı olduğu Uttar Pradesh eyaleti, Hindistan'da Şii nüfusun en yoğun olduğu yerlerdir. Bölgede mezhebin yayılışı Şiiliği kabul etmiş Avaz Nevvâbları'nın hâkimiyet dönemine (1720-1856) rastlar. 1947'de Pakistan ayrıldıktan sonra Lahor ve Peşaver şehirlerine Avaz bölgelerinden önemli sayıda Şii göç etmiş, bu da Pakistan'da ciddi bir Şii-İsnâaşeri nüfusun birikmesine neden olmuştur.

Daha güneyde, başta Haydarabad olmak üzere bazı Dekkan şehirlerinde Şii yoğunlaşmanın kaynağı ise, 16 ve 17. yüzyıllarda bölgede hüküm süren Âdilşâhi, Nizamşâhi ve Kutubşâhi hanedanlarının faaliyetleridir. Alt-kıtanın en kuzeyinde kısa bir süre de olsa (1561-1589) hüküm sürmüş olan Çâk hanedanı benzer bir dönüşümü Keşmir'de yaşatmıştır.

Hindistan'da Uttar Pradesh, Dekkan ve Keşmir'den başka, bugünkü Pakistan'ın kuzeyindeki Hayber ve Kabileler eyaletlerinde sâkin Bengaş Peştunları'nın bazı alt kolları, Turi Peştunları, bir kısmı Nurbahşiyye tarikatı etkisindeki Gilgit-Baltistan Müslümanlarının önemli bir bölümü (yüzde 45-50) İsnâaşeriyye Şiiliğine mensuptur.¹⁷

Ayrıca Batı Hindistan'da Gucurât eyaletindeki İsmaili Hoca toplumunun bir bölümü İsnâaşeriliğe geçmiştir. 1800'lerin başında Necf ve Kerbala'ya ziyarete giden bazı İsmaili Hocaların, oradan Şeyh Zeynülâbidin Mâzen-derâni'yi, dinlerini öğretmesi için Hindistan'a getirmeleri ve onun rehberliğinde mezhep değiştirmeleriyle başlayan bu farklılaşma halen devam etmektedir ve bu toplumun nüfusunun 100 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir.¹⁸ İsnâaşeri Hocalar, 19. ve 20. yüzyılda Doğu Afrika'da Şiiğin yayılmasında başrolü oynamışlardır.

¹⁵ Momen, *age.*, s.103.

¹⁶ Momen, *age.*, s.145.

¹⁷ Geniş bilgi için bkz. Momen, *age.*, s.276-8; Halm, *Shiism*, s.136-7; J. N. Hollister, *The Shia of India*, London, 1953; S. A. A. Rizvi, *A Socio-Intellectual History of the Isnâ 'Asharî Shî'is in India*, Delhi, 1986; Toby M. Howarth, *The Twelver Shi'a as a Muslim Minority in India: Pulpit of Tears*, Abingdon, 2005; Juan R. I. Cole, "Conversion III: To Imâmî Shi'ism in India", *Encyclopaedia Iranica*, vi, s.234.

¹⁸ Dünya Hoca İsnâaşeri Müslümanları Federasyonu'nun web sitesi olarak bkz. <<http://www.world-federation.org/default.htm>> (02.08.2013).

Şîîler, laik ve çok hukuklu Hindistan'da Pakistanlı mezhepdaşlarına göre daha özgür ve rahat bir hayat sürmektedirler. Aşure günü tüm Hindistan'da, Hz. Ali'nin doğum günü ise Uttar, Pradesh ve Bihar eyaletlerinde resmi tatil sayılmaktadır. Hindistan'daki tüm Müslümanların şahsi hukuk uygulamalarında hükümet nezdinde karar mercii olan All India Muslim Personal Law Board'dan 2005 yılında ayrılan Şîî Müslümanlar, ahvâl-i şahsiyye meselelerinde artık All India Shia Personal Law Board¹⁹ tarafından temsil edilmektedirler.

Pakistan'daki Şîîler ise özellikle son yirmi yıl içinde siyasî, medeni ve mezhebi özgürlüklerinde ciddi kayıplar yaşamışlardır. Silahlı tedhiş yöntemleri kullanan Tahrîk-i Sipâh-i Sahâbe, Tahrîk-i Tâlibân-ı Pakistan, Cundullah gibi Sünnî kökenli örgütlerin hedefindeki bu Şîî toplum, 1979'dan itibaren Tahrîk-i Caferiyye adı altında bağımsız siyasî bir örgütlenmeye gitmiştir. Zaman zaman militer eylemlere de karışan bu teşkilat bugün yasaklı durumdadır.

Hindistan'da genel Müslüman nüfusun içinde en fazla yüzde 5-10; Pakistan'da ise yüzde 10-15 kadar bir orana sahip oldukları tahmin edilen İsnâaşerî Şîîlerin Afganistan'daki oranı yine tahmini olarak yaklaşık yüzde 6-7 kadardır. Afganistan'daki en kalabalık İsnâaşerî etnik grup Hazara'lardır. Kabîl'in batısında ve ülkenin tam ortasında Hazarajat veya Hazaristan denilen bölgede sakin olan ve sayılarının 1 milyon kadar olduğu sanılan Türk-Moğol kökenli bu topluluk içinde az da olsa İsmailî ve Sünnî Müslümanlar yer almaktadır.

Daha çok İran sınırına yakın bölgelerde, Herat gibi büyük şehirlerde yaşayan Farsivân toplumu, Afganistan'daki ikinci İsnâaşerî etnik topluluktur. Nüfuslarının 600-800 bin kadar olduğu tahmin edilmektedir. Üçüncü topluluk ise, kendilerine Kızılbaş denilen fakat büyük Tacik toplumu içinde gözüken, genellikle büyük şehirlerde yerleşik Türk-İran kökenli toplumdur. Nâdir Şâh (ö.1747) zamanında Afganistan'a getirilmiş İran askerlerinin soyundan geldiği düşünülen Kızılbaş toplumu, eğitimlilik ve ekonomik imkânlar bakımından Afganistan ortalamasının üzerinde bir üstünlüğe sahiptir. Afganistan Kızılbaşlarının, isim benzerleri olan Türkiye'deki Kızılbaş Alevîler ile inanç ve dinî pratikler açısından hiçbir benzerliği bulunmamaktadır. Her üç İsnâaşerî toplum da Dari Farsçası konuşmaktadır.²⁰ 1994'den itibaren Talibân hareketinin ayrımcılığına maruz kalan Afganistan Şîîleri ciddi sosyal, siyasî ve ekonomik kayıplar yaşamıştır.

Diğer Ülkeler: Genel nüfus içinde önemli bir oranı teşkil ettikleri yukarıdaki ülkeler dışında İsnâaşerîyye Şîîsi, Ortadoğu'nun diğer ülkelerinde dikkate değer bir nüfus oranına ulaşmamaktadır. Türkiye'deki İsnâaşerî, yahut ülkedeki yaygın kullanımıyla Caferî toplumu, Azeri Türklerinden oluşmakta-

19 Web sitesi için bkz. < <http://aisplb.org> > (02.08.2013).

20 Geniş bilgi için bkz. Library of Congress Country Studies: "Afghanistan", <<http://lcweb2.loc.gov/frd/cs/cshome.html>> (02.08.2013).

dır. Kars'ın Akyaka ilçesinde çoğunluğu oluşturan Caferîler, aynı ilin Arpaçay ilçesinde de önemli bir orana sahiptir. İl merkezinde ise bu oran yüzde 30'ların altına düşmektedir. İğdir il merkezi otuz yıl öncesine kadar yüzde seksenleri bulan bir Caferî nüfusa sahip iken, büyük kentlere verdiği göç ile birlikte bu oran yüzde 50 seviyelerine gerilemiştir. Aynı ilin Karakoyunlu ilçesinde çoğunluğa sahip olan Caferîler, Tuzluca ve Aralık ilçelerinde ve yine Ağrı ilinin Taşlıca ilçesinde nüfusun yaklaşık yarısına tekabül eden bir orana sahiptirler. Bu yerleşim yerlerindeki yerli unsurlar ile Kafkasya kökenliler (mesela Terekemeler) ve Kürtler, Ehl-i Sünnet mezhebine mensupturlar.

İstanbul, İzmir, Ankara, Bursa gibi büyük kentlerdeki Caferî nüfus, yukarıda adı geçen yerleşim yerlerinden buralara doğru olan iç göçün sonucunda oluşmuştur. Yurt çapında 300 kadar olduğu belirtilen Caferî camilerinin 30 kadarı İstanbul'dadır. Caferîler Türkiye'deki nüfuslarını 3 milyona kadar çıkarsalar da,²¹ gerçek rakamın bunun çok altında olduğu, yoğun olarak yaşadıkları yerleşim yerlerinin geçmişteki (göç öncesi) ve bugünkü nüfusları dikkate alınmak suretiyle yarım milyonun biraz üzerinde bir nüfusa sahip oldukları tahmin edilmektedir.

Büyük Suriye vilayetinden Lübnan'ın ayrılmasından sonra Şiiilerin çoğunluğu Lübnan'da kalmış, Suriye'de kalanlar ise Halep'in güney batısındaki İdlîb kırsalında yoğunlaşmıştır. Momen'a göre nüfusları 50 bin kadardır.²² Ülke nüfusuna oranları yüzde 1'den azdır. Ancak son yıllarda Nusayrîler içerisinde Şiiileşme temayülü dikkat çekmektedir. Hz. Ali'nin kızı ve Kerbelâ'nın tanığı Zeyneb'in Şam'daki türbesi, tüm dünyadan kalabalık Şii ziyaretçileri bu ülkeye çekmektedir.

Hz. Zeyneb'e ait olduğu söylenen diğer bir türbe de Mısır'ın başkenti Kahire'de bulunmaktadır. Mısır'daki Şii nüfusun 800 bin - 1 milyon kadar olduğu iddia edilmektedir.²³ Bölgedeki diğer ülkelerde dikkati çeken bir İsnâaşerî Şii nüfus varlığı bulunmamaktadır.

Ahbarilik: Bilindiği gibi günümüz Şia dünyasında İsnâaşerîliğin Usûlî yorumu hâkimdir. Başta Kum ve Necef olmak üzere ilim havzalarının neredeyse tamamı Usûlîlik üzere eğitim-öğretim yapmaktadır. Buna rağmen, Usûlîlik karşısında mağlup olan ve son iki yüz yıl içinde yok olmaya yüz tutan Ahbarîliği hâlâ yaşatmaya çalışan küçük topluluklar varlıklarını korumaktadır. Kendilerine mahsus az sayıdaki medreseleriyle faaliyet yürüten Ahbarî grup-

21 Mesela Selahattin Özgündüz'ün verdiği bu rakam için bkz. "Özgündüz La Monde'e Konuştu", <http://www.zeynebiye.com/79054_Ozgunduz-La-Monde-e-Konustu.html> (04.07.2013).

22 Momen, *An Introduction*, s.269.

23 Raghda el-Halawany, "Egypt's Present-day Shias live on Fatimid Legacy", <<http://simerg.com/literary-readings/egypt-present-day-shias-live-on-fatimid-legacy-2/>> (04.07.2013); Zeinab El-Gundy, "The Shias: Egypt's Forgotten Muslim Minority", <<http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/67170/Egypt/Politics-/The-Shias-Egypt-forgotten-Muslim-minority.aspx>> (04.07.2013).

lar içinde en köklüleri Bahreyn'dekilerdir. Zeynüddin, el-Uşûr (veya el-Asfûr), el-Vidâ'i ve el-Mubarek gibi köklü Ahbarî ulema ailelerinin soyundan gelen mollalar Bahreyn'de bu geleneği sürdürmektedirler. Al-Jamrî'nin tespitine göre Ahbarilik Bahreyn'de keskin hükümlerden uzak ılımlı görüşlere sahiptir.²⁴ Suudi Arabistan'ın Katif ve Irak'ın Basra şehri civarında da birkaç Ahbarî medrese bulunmaktadır.²⁵ Hindistan Haydarabad'daki Ahbarî varlığı ise internet sitelerinin muhteviyâtından anlaşıldığı kadarıyla aşırı ve çatışmacı unsurlar içeren bir kimliğe sahiptir.²⁶

Şeyhlik ve Diğer Şii Tarikatlar: Bâbîlik ve arkasından Bahâiliğin ilk çıkış formu olan Şeyhiyye düşüncesi ve geleneği günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Kalabalık oldukları yerler, Basra başta olmak üzere Güney Irak, Kuveyt ve biraz da Şeyh Ahmed Ahsâi'nin (ö.1826) memleketi olan Suudi Arabistan'ın Ahsa bölgesidir. Sayıları az da olsa İran'da, Pakistan ve Hindistan'da tanınan bir topluluktur.²⁷ Momen'a göre Irak ve Körfez ülkelerinde 300 bin, İran'da ise 200 bin Şeyhi bulunmaktadır. İran'da Körfez'e yakın Hürremşehir, Abadan gibi şehirlerde, Kirman, Tebriz, Şiraz ve Tahran gibi daha büyük kentlerde Şeyhiyye mensuplarına rastlanmaktadır.²⁸ Basra'da Benû 'Âmir kabilesi Şeyhiyye'nin ana unsurunu teşkil etmektedir. Seyyid Ali el-Müsevî el-Basrî, bugün Şeyhiyye'nin lideri kabul edilmektedir.²⁹ 1981'de inşa ettikleri Müseviyye ya da Benû 'Âmir Mescidi diye anılan cami, Basra'nın en büyük mabedidir.

Irak ve Körfez'le birlikte Hindistan ve Pakistan'da Ahbariliğin yanı sıra Şeyhiliğin de mevcut olması, belki de Usûliliğin tam olarak hâkim olduğu İran'a kıyasla bu bölgelerde gulât Şii inanç ve pratiklerin belirgin tezahürüne sebep olmaktadır. Bu ülkelerde Aşure merasimlerinde şahit olunan aşırılıklar bu tespite dair bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Momen, üç Şii tarikatın mevcudiyetinden bahsetmektedir. Bunlardan Hâksâriyye ve Zehebiyye tarikatlarının İran'da 3000 kadar, daha büyük ve daha köklü bir tarikat olan Nimetullahiyye'nin ise 50 bin ila 350 bin kadar müridi bulunduğu belirtilmektedir.³⁰ Fakat Kalenderiyye geleneğinden gelen ve Hz. Ali'ye uluhiyyet isnadı gibi aşırılıkları benimseyen Hâksâriyye'yi İsnâaşerilikten ziyade Ehl-i Hak içinde mütalaa etmek daha doğru gözükme-

24 Mansoor al-Jamrî, "Shia and the State in Bahrain: Interpretation and Tension", *Alternative Politics*, 2 (November 2010), s.7-9. <http://www.alternatifpolitika.com/page/index.php?option=com_content&view=article&id=50&Itemid=58&lang=en> (05.07.2013).

25 Momen, *An Introduction*, s.225; Halm, *Shiism*, s.103.

26 Bkz. <www.akhbari.org> (05.07.2013).

27 Bkz. Syed Hussain Arif Naqwi, "The Controversy about the Shaykhiyya Tendency Among Shia Ulama in Pakistan", [R. Brunner, W. Ende (eds.), *The Twelver Shia in Modern Times*, Leiden, 2001] içinde, s.135-149.

28 Momen, *An Introduction*, s.230-1.

29 Bkz. <<http://maktabsayji.blogspot.com/2012/08/sayyid-ali-musawi-al-basri.html>> (05.07.2013).

30 Momen, *An Introduction*, s.208-216.

tedir.³¹ Aslında bir Şii tarikat olmayan ama Şii eğilimleri güçlü olan Nurbahşiyye'nin müridlerine ise Pakistan'ın kuzeyinde Gilgit-Baltistan bölgesinde rastlanmaktadır. Bu tasavvufi grup bölgede bir tarikatten ziyade farklı bir mezhep olarak algılanmaktadır.³²

1.2. Zeydiyye Mezhebi

Zeydiler, Hazar Denizi'nin güneyinde, bugünkü İran'ın Gilan, Mazenderan ve Gulistan vilayetlerinin yer aldığı bölgede 250/864 yılından itibaren hâkimiyet kurmayı başarmışlarsa da, tarihe Taberistan Zeydiliği diye geçen bu hükümetler, varlıklarını ancak 6/12. yüzyıla kadar sürdürebildiler. İktidatlarını kaybettikten sonra Taberistan Zeydileri bilhassa Safeviler dönemindeki İmâmî Şiiiliğin baskısı altında zaman içinde kimliklerini kaybederek eridiler. Zeydiliği günümüze taşıyanlar Yemen Zeydileri olmuştur. Bugünkü Yemen'in kuzeyi, Zeydiliğin ana vatanı olarak kabul edilebilir.

Zeydiyye'ye mezhebî kimliğini kazandıran kişi olan meşhur âlim Kâsım b. İbrâhim er-Ressi'nin (ö.246/860) torunu Hâdî li'l-Hak lakaplı Yahya b. Hüseyin (ö.298/910), Yemen'deki ilk Zeydî devletinin kurucusudur. Türbesi, Zeydiyye'nin başkenti sayabileceğimiz Sa'de şehrinde yer almaktadır. Yüzyıllar süren Zeydî imameti sonrasında 1962 yılında Yemen Arap Cumhuriyeti adı altında ulusalcı-Nâsırîst kimlikli cumhuri bir yönetime kavuşan Kuzey Yemen ülkesinin tamamına yakını Müslüman olup bu nüfusun yaklaşık yüzde 40-50'sinin Zeydiyye'ye mensup olduğu tahmin edilmektedir. Bu nüfus başta Sa'de olmak üzere kuzeydeki Hacce, El-Cevf, 'Amrân, Zemâr ve başkent San'a'nın da bağlı olduğu Emâne vilayetlerinde yoğunlaşmaktadır. Nüfusun diğer yarısı ise Sünnî olup geleneksel olarak Şâfiî mezhebini takip etmektedir.

1967'ye kadar İngiliz manda idaresi tarafından yönetilen ve bağımsızlık sonrasında Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti adı altında Sovyet destekli Marksist bir idarenin eline geçen Güney Yemen ülkesinde de Şâfiilik hâkim mezhep durumundadır. Kuzey ile Güney Yemen 22 Mayıs 1990'da birleşmiş ve bugünkü Yemen Cumhuriyeti kurulmuştur. Günümüz birleşmiş Yemen'i esas alındığında ise, tüm ülke nüfusu içinde Zeydî Müslümanların oranı üçte bire tekabül etmektedir.

Zeydiyye Yemen'de hiçbir zaman kendisini Şia olarak lanse etme eğiliminde olmamıştır. Onun yerine Zuyûd (Zeydiler) ismi mezhep içinde ve dışında yaygın olarak tercih edilmektedir. Sünnilikten pek de uzak olmayan teorik ve pratik bir zeminde, hak mezheplerden beşincisi kabul edilmenin avantajlarından faydalanma yoluna giden Zeydiyye'nin bu uzlaşmacı tutumu samimiyetle karşılık görmüştür. Yemen camilerinde bugün Zeydî-Şâfiî ayrımı yoksa, yahut kız alıp vermelerde Zeydî ya da Şâfiî olmaktan çok kabilevî statüler

31 Hâksâriyye hakkında bkz. Zehra Tâhirî Hakîkî, "Hâksâriyye", *DİA*, xv, s.209.

32 Bkz. Necdet Tosun, "Nurbahşiyye", *DİA*, xxxiii, s.248.

belirleyici oluyorsa, bu durum, söz konusu tarihi uzlaşmanın dikkate değer bir sonucudur.

Ancak son 20-30 yıl süresinde yaşanan hızlı Selefileşme olgusunu, Zeydîlik ve Sünnîlik arasındaki zikrettiğimiz tarihi uyum ve barışı bozan bir faktör olarak değerlendirmek gerekir. Kuzey Yemen'deki Suudî Arabistan destekli agresif Selefi faaliyetler ve bu bölgenin ekonomik bakımdan ihmal edilmişliği, 2004 yılında Sa'de merkezli Zeydî Hüsî isyanını doğuran sosyo-ekonomik nedenlerin en önemlileridir.³³ Hüsîler 2012 başından beri Sa'de'yi ve çevresindeki birkaç vilayeti elinde tutmaktadır. Bu olay birleşik Yemen idealine zarar veren önemli bir durumdur.

1.3. İsmailiyye Mezhebi

İsmailiyye ikinci hicri yüzyılın ortalarında Irak'taki gûlât Şîi faaliyetler zemininde doğmuş, bir yüzyıldan fazla süren gizli davet faaliyetleriyle İran ve Horasan'a, güney Irak ve Bahreyn'e, Yemen'e, Suriye'ye, Mısır ve Kuzey Afrika'ya yayılmış, Mısır merkezli olarak yaklaşık iki buçuk asır (909-1171) ömür süren İsmailî Fâtûmî devleti kurulmuş, bu süreçte çeşitli bölünmeler yaşamış, Fâtûmîlerin sükûtundan sonra ise Ortadoğu'nun çeşitli bölgelerinde azınlık cemaatler olarak hayatini devam ettirmiştir. Fâtûmîler içerisindeki bir taht kavgasının neticesinde 1094 yılında çıkan Nizârî-Musta'li ayrılığı bugün de varlığını sürdürmektedir.

Nizârî İsmâiliyye: Dağınık olarak yaşadıklarından dolayı dünya üzerindeki nüfuslarının tam olarak tespitinde güçlük çekilen, fakat geniş bir aralıkta 5 ila 15 milyon arasında tahmin edilen³⁴ Nizârîyye-İsmailiyye bağlarının büyük çoğunluğu, Hindistan'ın Gucurat ile Racistan eyaletlerinde ve Haydarabad şehrinde, Pakistan'da ise Sind'de, ekseriyetle Karaçi kentinde yaşamaktadır. Nizârîliğin Hint alt kıtasında ortaya çıkışının 15. yüzyılda yaşamış bir dâî olan Pir Sadreddin'in Hindular arasındaki davet faaliyetleriyle gerçekleştiği bilinmektedir. I. Ağa Han'ın (ö.1881) İran'dan Hindistan'a gelişiyle ve ailenin buraya yerleşimiyle birlikte Hindistan'daki Nizârîler sağlam bir sosyal zemine kavuşmuş, mezhebi kimlikleri pekişmiştir. Hocalar olarak anılan bu toplum, başta Avrupa ve Amerika olmak üzere, Doğu Afrika ve Basra Körfezi ülkelerine, bilhassa Dubai'ye, ayrıca Sri Lanka ve Bangladeş'e büyük göç vermiştir.

Ortadoğu Nizârîlerin yoğun olarak yaşadığı ikinci alan Pamir; Hindikuş ve Karakurum sıradağlarının kesiştiği bölgedir. Bu yer aynı zamanda Pakistan, Afganistan, Tacikistan ülkelerinin ve Çin'in Doğu Türkistan eyaletinin birleştiği bölgedir. Afganistan ve Tacikistan'ın Bedahşan eyaletinde, Pakistan'ın Gilgit-Baltistan eyaletinin özellikle nüfusunun tamamına yakını Nizârî olan

33 Geniş bilgi için bkz. M. A. Büyükkara, "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Hüsî Hareketi", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 30 (2011/1), s.115-152.

34 Bkz. John Steinberg, *Isma'ili Modern: Globalization and Identity in a Muslim Community*, The University of North Carolina, 2011, s. 35.

Ghizâr yöresinde, ayrıca Hunza vadisinde, Doğu Türkistan'da ise Taşkurgan, Kaşgar ve Yarkent kırsalında yaşayan, çoğunlukla Pamiri ve Vahi etnik kimliğinin oluşturduğu bu toplum, Daftary'in tespitine göre 50 bin civarında bir nüfusa sahip bulunmaktadır.³⁵ Gilgit-Baltistan Nizârilere, kendilerine Mevlâiler ismi vererek, birlikte yaşadıkları diğer dini-mezhebî kimliklerden kendilerini ayırt etmektedirler. Yine Afganistan'da çoğunluğu Sünnî olan 500 bin nüfuslu Peşeyîlerin küçük bir kısmı Nizâriyye mezhebine mensuptur. Bu toplum, kuzeydoğudaki mezhepdaşlarının biraz uzağındaki bir bölgede, başkent Kabil'in batısına düşen Bamyan ve çevresindeki köylerde yaşamaktadır.

Nizâriilerin yoğun olarak yaşadığı üçüncü alan İran ülkesidir. Nüfuslarının 20-30 bin kadar olduğu tahmin edilen İranlı Nizârilere, çoğunlukla Horasan vilayetinde Meşhed ve Nişapur çevresindeki köylerde yaşamaktadırlar. Merkezî İran'da, Tahran ve civarında yaşayan Nizârilere ise Alamut sonrası gizlilik döneminde önemli İsmailî merkezler olan Mahallat ve Encüdan çevresindeki Ağa Han bağlılarının asimile olmadan bugüne kadar yaşamayı başaran torunlarıdır. Daftary'nin deyişiyle "takiyye pratiğini sergilemek suretiyle", içinde oldukları geniş İsnâaşeri-Şii toplumla dostça ilişkiler geliştirmeyi başarmışlardır.³⁶

Dördüncü alan olan Suriye ise, ikinci-üçüncü hicri yüzyıldaki Fâtımiler öncesi setr/gizlilik döneminin davet merkeziydi. Ayrıca bir zamanlar Alamut-Nizâri hükûmetine bağlı faaliyet gösteren fidâî kalelerinin fazlaca bulunduğu bir ülkeydi. Reşidüddin Sinan'ın (ö.1192) bölgede kurduğu idari sistem, Memlûklüler tarafından yıkıldı ve Suriye'deki Nizâri varlığı tıpkı aynı kaderi paylaşan Dürziler ve Nusayrilerde olduğu gibi kırsal alana sıkıştı. Gizlilik ve takiyye sayesinde günümüze kadar hayatîyetini sürdürdü.

Suriye'nin Hama ve Humus kentleri arasında yer alan setr döneminin en önemli davet merkezi Selemiye, günümüzde de İsmailîlerin en yoğun bulunduğu yerleşim yeridir. Yedinci İmam İsmail b. Cafer'in kabrinin Selemiye'de olduğuna inanılmaktadır. Şehirdeki İmam İsmail'in adını taşıyan camii, 1991 yılında Hindistan'dan ziyaretçi gelen Bohralar tarafından yaptırılmıştır. 80 bin kadar oldukları belirtilen Selemiye Nizâri toplumu, yukarıda tanıttığımız üç ayrı alanda yaşayan mezhepdaşları gibi IV. Ağa Han Kerim Şah'ı imam kabul etmektedir.

Ağa Han başlı Nizârilere, tarihte Kâsımşâhiler olarak bilinmektedir. Günümüz Nizâriilerinin neredeyse tamamına yakını bu kola bağlıdır. Ancak Alamut dönemi sonrasında imamet hakkı üzerindeki bir ihtilafın neticesinde ortaya çıkmış Muhammedşâhî kola mensup Nizârilere de, 15 bin civarındaki nüfuslarıyla Suriye'de varlıklarını devam ettirmektedirler. Selemiye'nin ba-

35 Farhad Daftary, *The Ismâîlîs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 2007, s.495.

36 Daftary, *age.*, s.493-4.

tısındaki Masyâf ve Kadmûs kasabalarında yaşayan ve lokal olarak Caferîler diye anılan bu Nizârîler, Ağa Han'lara biatlı değildirler ve hâlen gâibdeki imamlarının dönüşünü beklemektedirler. İsmailiyye üzerindeki araştırmalarıyla bildiğimiz Arif Tamir (ö.1998) bu topluma mensup ünlü bir şahsiyettir.³⁷

Nizâriyye kökenli olan ve Pir Sadreddin'in torunu Pir İmâm Şâh (ö.1513) tarafından Hinduizm'den İslâmiyet'e kazandırılan, kendilerine İmâmşâhiler de denilen veya farklı bir mezhep olarak Setpens (Satpanth) mensupları³⁸ olarak bilinen grup da Ağa Han'lara bağlı değildir. Hindistan'ın Gucurat eyaletinde, özellikle Ahmedabad çevresinde mensupları bulunan bu küçük senkretik dinî topluluk, asırlar içinde İslâm'dan büyük ölçüde uzaklaşarak bir Hindu mezhebi şekline dönüştüğünden, beraber yaşadıkları Nizârî Hocalardan birçok hususta farklılık gösterirler.³⁹

Musta'li İsmâiliyye: İmam Müsta'li'nin torunu 21. imam Tayyib'in gaybetine/setrine inanan Musta'li İsmâilîler, Fâtımî devletinin yıkılışından sonra Yemen'e sığındılar. Dinî liderlik, gâib imamın vekili sayılan ve dâî mutlak diye anılan şahsiyetler tarafından günümüze kadar getirildi. Dâîlik makamı 1566'da Gucurat-Hindistan'a nakledildi. Bu ülkede Fâtımî Devleti'nin son döneminden itibaren taban bulmuş bir İsmâilî topluluk bulunmaktaydı. 26. dâî mutlakın 1591'deki vefatını müteakiben çoğunluk, Dâvud b. Burhaneddin'i yeni dâî mutlak olarak tanıdı. Fakat Yemen'deki Musta'lîlerin başında vekil olarak bulunan Süleyman b. Hasan'ın da aynı makama yönelik hak iddiası neticesinde Musta'li İsmâiliyye içerisinde Dâvûdî ve Süleymânî ayrılığı baş gösterdi. Bu tefrika hâlâ devam etmektedir.

Süleymânîler, Necranlı Yâm kabilesinin ve özellikle Mekremî ailesinin desteği sayesinde Sünnî ve Zeydî rakiplerine rağmen Yemen'de tutunmayı başardılar. Suudi Arabistan'ın kuruluşundan sonra Necran, Yemen'den ayrılarak bu ülkede kaldı. Bölgedeki nüfusları 50-60 bin kadar olan Süleymânîlerin büyük kısmı Suudi Arabistan'ın Necran vilayetinde yaşamaktadır.⁴⁰ Dinî liderleri olan baş dâînin ikâmetgâhı da buradadır. Geri kalanlar ise Yemen'de başkent San'a ile Kızıldeniz arasındaki Haraz Dağları kırsalında yaşamaktadır. Ayrıca Süleymânîler 4-5 bin kadar nüfuslarıyla Hindistan'ın Bombay, Baroda (Vadodara), Ahmedâbad, Surat, Haydarabad şehirlerinde, yine bir o kadar kalabalıkla Pakistan'da, bilhassa Karaçi şehrinde bulunmaktadır.⁴¹

37 Daftary, *age.*, s.490.

38 Bkz. < <http://www.satpanth.org/> > (26.07.2013).

39 Bkz. W. Ivanow, "The Sect of Imam Shah in Gujrat", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 12 (1936), s.19-70; Daftary, *A Short History of the Ismailis: Traditions of the Muslim Community*, s.179-185.

40 Bkz. Human Rights Watch, *The Ismailis of Najran: Second Class Saudi Citizens*, New York, 2008; Hein and Spielhaus, "The Distribution of Muslims", s.121.

41 Daftary, *The Ismailis*, s.298; Farhad Daftary and Azim Nanji, "Ismaili Communities-South Asia", *Encyclopedia of Modern Asia*, <http://www.iis.ac.uk/SiteAssets/pdf/ismailis_south_asia.pdf> (14.07.2013).

Gucurat dilinde ticaretle meşguliyet anlamındaki Bohra ismiyle daha çok anılan Dâvûdî Musta'îli toplum, nüfus olarak Süleymânîlerin çok üzerindedir. Diaspora ve Yemen'in Haraz kırsalında kalmış küçük bir cemaat hariç tutulursa Dâvûdî Bohralar Guçurat bölgesini mesken tutmuşlardır. Dâi Mutlak'ın ikamet ettiği Mumbai, ayrıca Ahmedabad, Surat ve Baroda (Vadodara) şehirleri, Pakistan'da ise Karaçi en yoğun bulundukları yerleşim yerleridir. Tıpkı Nizârî Hocalar gibi Sri Lanka'ya, Körfez ülkelerine, Doğu Afrika'ya, Avrupa ve Amerika'ya göç vermişlerdir. Toplam nüfuslarının 700 bin-1 milyon kadar olduğu tahmin edilmektedir. Bu sayının yaklaşık yarısı Guçurat'ta yerleşiktir.⁴²

Farklı bir hizip olarak varlığını sürdüren Alevî Bohraları 8 bin civarında çok daha küçük nüfusa sahip bir cemaattir. Merkezleri aynı eyalette, Baroda (Vedodara) şehrindeydir.⁴³ Tarihi süreç içinde Sünnileşen Bohralar da yine çoğunlukla Guçurat'ta yaşamaktadırlar.

2. Ortadoğu'daki Diğer Gayr-i Sünnî Mezhebi Unsurlar

Yaşadıkları coğrafyaları yukarıda inceleme konusu yaptığımız Şii mezheplerden başka, kimisi Şii kökenli olan kimisi olmayan büyüklü küçüklü başka mezhebi oluşumlar da Ortadoğu'da doğup asırlardır bu coğrafyayı mesken tuttuklarından, bu çalışmamıza pek tabii ki dâhil olmaktadır.

2.1. Dürzîler

Hâkim Biemrillâh'ın 1021'de öldürülmesi, Hamza b. Ali'nin gizlenmesi, Fâtımî halifesi Zâhir'in Dürzîliği yasaklaması ve Mısır şehirleri ile Halep vilayetinde Dürzîlere karşı takibat başlatması üzerine bu mezhebin mensupları günümüzde de hâlâ yaşamayı sürdürdükleri Lübnan, Filistin ve Güney Suriye'nin kırsal dağlık bölgelerine sığınmak zorunda kaldılar.

Dürzî Araştırmaları Enstitüsü'nün verdiği bilgilere göre yaklaşık 1 milyon kadar nüfusu olan Dürzî toplumunun yüzde 40-50'si Suriye'de, yüzde 30-40'ı Lübnan'da, yüzde 6-7'si İsrail'de, yüzde 1-2'si de Ürdün'de yaşamaktadır.⁴⁴ Suriye'nin güney batısı ile Ürdün'ün kuzey ucunu kapsayan Havran ve özellikle Duruz dağları ve Golan tepeleri, Dürzîlerin en yoğun yaşadıkları bölgedir. Ayrıca Beyrut'un güneyindeki Lübnan Dağı ile Teym vadisi, hâlen İsrail sınırları içinde kalan el-Celil tepeleri ile Kermel Dağı civarı, bu dini toplumun bulunduğu diğer yerlerdir.

2.2. Nusayrîler

3. hicrî asrın ikinci yarısında Irak'ta ilk defa örgütlenen Nusayriyye, liderleri Hüseyin b. Hamdân el-Hasibî (ö.346/957) zamanında Suriye'de de yapılandı. Tarihi süreçte Irak Nusayriliğinden bir iz kalmadı. Suriye'de ise

42 Daftary, *age.*, s.291-2; Daftary and Nanji, "Ismaili Communities -South Asia", *age.*.

43 Web siteleri için bkz. <<http://www.alavibohra.org/>> (14.07.2013).

44 <<http://druzestudies.info/index.php/druzes>> (19.07.2013).

el-Hasibî'nin de kabrinin bulunduğu Halep ve civarı ilk başlarda önemli bir merkez olmasına rağmen, tıpkı Dürziler gibi Nusayriler de maruz kaldıkları siyasal ve askeri takibatların zorlamasıyla şehirleri bırakarak dağlık bölgelere sığındılar. Günümüzde Suriye'nin batısında Akdeniz'e açılan sahada Alevî Dağları diye de anılan Cebel-i Ensâriyye civarı, etrafı tümüyle Sünnî yerleşim yerleriyle çevrili bir şekilde Nusayriyye mensuplarının en yoğun yaşadığı alandır. 2.5 milyon kadar olan sayılarıyla Suriye'nin toplam nüfusunun yaklaşık yüzde 10-2'sini teşkil etmektedirler. Lazkiye şehri, kentli Nusayrî topluluğa ev sahipliği yapan önemli bir yerleşim yeridir.

Cebel-i Ensâriyye'nin güneyinde kalan, Lübnan'ın en kuzeyindeki Akkâr'ın bazı köyleri ile Trablus'un Cebel-i Muhsin semti diğer önemli Nusayrî yerleşim yerleridir. Cebel-i Muhsin Nusayrileri, aralarının sadece bir cadde ile ayrıldığı Bâbü't-Tıbbâne'deki Sünniler ile Lübnan iç savaşından beri çatışma halini sürdürmektedir.⁴⁵

Cebel-i Ensâriyye'nin kuzeyindeki Antakya bölgesi ise Türkiye sınırları içinde kalmaktadır. Burada daha çok Hatay merkez ve Samandağ ilçelerinde ve bunlara bağlı bazı belde ve köylerde yaşamaktadırlar. Suriye ve Lübnan'daki mezhepdaşları gibi Arap olan Türkiye Nusayrileri, büyük şehirlere verdikleri göç sebebiyle İskenderun, Adana ve Mersin kent merkezlerinde de yerleşiktirler.

Eski Bilâdü's-Şâm'ın kapsamında olan andığımız tüm bu bölgelerde büyük çoğunluğu Suriye'de olmak üzere toplam 3 milyon kadar Nusayrînin yaşadığı tahmin edilmektedir.

2.3. Alevîler-Bektâşîler

Anadolu Alevîliği diye de adlandırılan bu gayr-i sünnî mezhebî toplum, bindiği gibi bazı Balkan ülkeleri haricinde büyük çoğunlukla Türkiye'de yaşamaktadır. Alevîler Türkmen ve Kürt-Zaza etnik kökenlerine mensupturlar.⁴⁶ Kendilerini Türk, Türkmen ya da Türk kökenli olarak ifade edenlerin Alevîler içinde yaklaşık yüzde 70'lik bir orana, Kürt ve Zaza olarak ifade edenlerin ise yüzde 22'lik bir orana tekabül ettiği belirtilmektedir.⁴⁷

Alevî yerleşim yerleri Türkiye coğrafyasının dört bir tarafına dağılmış durumdadır. Fakat Doğu Anadolu Bölgesi'nin Yukarı Fırat bölümü ile Orta Karadeniz kırsalı diğer bölgelere göre daha yoğun bir Alevî nüfusa ev sahipliği yapmaktadır. Tüm vilayetler içinde sadece Tunceli ilinde Alevî nüfusu çoğunluktadır.

2007'de KONDA'nın anket araştırmasına göre Türkiye nüfusunun yüzde 5.73'ünün Alevî olduğu tespit edilmiştir.⁴⁸ Çarkoğlu ve Toprak'ın 2006'da

45 Bkz. Mohamed Nazzal, "Lebanon's Alawi: A Minority Struggle in a Nation of Sects", < <http://english.al-akhbar.com/node/1309> > (19.07.2013).

46 Detaylı bilgi için bkz. İlyas Üzümlü, *Günümüz Alevîliği*, İstanbul, 1997, s.13-28.

47 "Biz Kimiz - 3", Konda Anketi, *Milliyet*: 21.03.2007.

48 "Biz Kimiz - 3", Konda Anketi, *Milliyet*: 21.03.2007.

TESEV için yaptıkları çalışmada bu oran yüzde 6,1 rakamıyla daha yüksek çıkmıştır. Bu araştırmacılar anketteki başka sorulara verilen cevaplardan hareketle bu oranın yüzde 11'e kadar yükseltilmesinin mümkün olacağı kanaatinde dirler.⁴⁹ Şaban Kuzgun başkanlığında üniversitelerden araştırmacı bir ekiple 2000 yılında yapılan ama sonuçları kamuoyuna açıklanmayan raporun sonucunda çıkan 8-9 milyon rakamı da TESEV raporu verileriyle büyük ölçüde paralellik arz etmektedir.⁵⁰ Avrupa'da yaşayan Alevî Türk vatandaşları da dikkate alındığında bu rakam biraz daha yükselebilir.

Tüm bu sonuçlar, Türkiye'deki Alevî nüfusu hakkında genellikle Alevî çevrelerce dillendirilen 20-25 milyon rakamının epey altındaki bir orana işaret etmektedir. KONDA anketi Alevîlerin üçte birinin İstanbul'da ikamet ettiğini tespit etmiştir.⁵¹

2.4. Şebekler

Dışarıdan Kürtleştirme, Araplaştırma veya Türkmen gösterme gayretlerine rağmen Şebekler, kendilerini, 16. yüzyılda Şah İsmail zamanında İran'dan gelip Kuzey Irak'a yerleşmiş, farklı bir dili (Şebekçe) konuşan ve farklı bir etnisiteye mensup ayrı bir kimlik olarak deklare etmektedirler.⁵² Dolayısıyla dinî veya mezhebî bir grup tanımı içine girmediklerini, 400-500 bine ulaşan nüfuslarının yüzde 65'inin Şii, yüzde 35'inin de Sünnî olduğunu belirtmektedirler.⁵³

Ancak daha objektif bulgular, Musul'un doğusunda kalan 60 kadar köyde yerleşik olan bu topluluğun gerçekte 100 bin civarında bir nüfusa sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁴ Yine Şebeklerin Şii veya Sünnîliği, kitabî olmaktan uzak olup güçlü senkretik özellikler arz etmektedir. Beraber yaşadıkları Yezidîlerin kutsal yerlerini ziyaretgâh kabul etmeleri bunun bir göstergesidir. Kutsal sayıp dinî ritüellerinde okudukları Kitâbü'l-Menâkıb ya da Buyruk, malum olduğu üzere Anadolu'da Kızılbaş-Alevîlerin okudukları Türkçe kitaplardır.

Bruinessen'e göre Anadolu Alevîliği ile tarihi ve mezhebî bağlantısı çok güçlü olan Şebeklerin, Yezidîler, Kâkâ'îler ve Şii Türkmenler gibi Kürdistan'ın diğer gayr-i Sünnî topluluklarıyla olan evlilik bağları bu toplumlar arasındaki sınırları belirsizleştiren bir unsur olmuştur.⁵⁵ Şebeklerin tamamına yakınının ana dili Goranî Kürtçesidir.

49 Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: Tesev Yay., 2006, s.37.

50 "Türkiye'deki Kürtlerin Sayısı", *Milliyet*: 06.06.2008.

51 "Biz Kimiz - 3", Konda Anketi, *Milliyet*: 21.03.2007.

52 Bkz. "Al-Çaddo accuses that political parties are behind classifying the shabak as a religion in primary school text books", < <http://www.shabaknews.com/> > (26.07.2013).

53 Bkz. "Who are the Shabak people", < <http://www.shabaknews.com/who%20are%20the%20shabak/index.html> > (26.07.2013).

54 Michiel Leezenberg, "Between Assimilation and Deportation: The Shabak and the Kakais in Northern Iraq", [K. Kehl-Bodrogi ve diğerleri (eds.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Leiden, 1997] içinde, s.159.

55 Martin van Bruinessen, "A Kizilbash Community in Iraqi Kurdistan: Shabak", *Les Annales de l'Autre Islam*, 5 (1998), s.185-196.

2.5. Ehl-i Hak / Yâresânlar / Kâkâ'iler

Başkaları tarafından Ali-ilâhiler ya da Aliyyullâhiler diye adlandırılan Ehl-i Hak zümreleri İran'da kendilerini genellikle Yâresân olarak tanıtmaktadırlar. Irak'ta ise Kâkâ'iler olarak bilinmektedirler.

İran'da Kirmanşah eyaletinde, Irak'ta ise Kirmanşah'a komşu Diyala eyaletinde, özellikle Hanekin, Mendeli gibi yerleşim yerlerinin çevresinde yaşayan Ehl-i Hak mensupları Kürtlerden oluşmaktadır. Bu bölge, 1 milyon kadar nüfusa sahip olduğu belirtilen⁵⁶ Ehl-i Hak'ın çoğunluğunun yaşadığı alandır. Ayrıca Diyala'nın daha kuzeyinde yer alan Halepçe, Kelar, Süleymaniye ve Kerkük civarında, İran'da ise Urmiye'nin kuzeyinde Makû'ye kadar ulaşan kırsal alanda dağınık olarak yaşamaktadırlar. Kerkük ve Tuzhurma civarında yaşayan Ehl-i Hak arasında Türkmenlere de rastlanmaktadır.⁵⁷ İran'ın Luristan eyaletinde Lurlar arasında da çok sayıda mensubu vardır.⁵⁸ Çoğunluk Ehl-i Hak köy ve mezralarda meskündür. Son yıllarda şehirleşme artmıştır.

2.6. Yezidiler

Yezidiliğin doğuş yeri olan Kuzey Irak günümüzde Yezidilerin en kalabalık olduğu bölgedir. Bugünkü Irak'ın Ninova eyaletinde iki ayrı bölgede Yezidi nüfusun yoğunlaştığı görülmektedir. Bunlardan ilki mezhebin büyük mabedine ve Şeyh Adî'nin kabrine ev sahipliği yapan Leleş'in de içinde olduğu Sincar bölgesidir. Burası Musul'un kuzey batısına düşen, Suriye sınırına yakın dağlık bir bölgedir. Diğer bölge, Musul'un kuzey doğusunda, Dohuk'un ise güneyinde kalan Şehan yöresidir. Iraklı Yezidi şeyhlerden Tahsin Said Bek'e göre ülkedeki nüfusları yarım milyon kadardır.⁵⁹ Fakat bu nüfusun Avrupa'ya verilen göçlerle çok azaldığı tahmin edilmektedir.

Türkiye'deki Yezidi nüfus da aynı şekilde 1980'lerden sonraki göçler neticesinde dramatik şekilde azalmıştır. Mardin, Urfa, Siirt, Batman, Diyarbakır kırsalında yerleşik bu dinî topluluğun nüfusu 30-40 binlerden üç yüz, dört yüzüzlü rakamlara kadar düşmüştür. Türkiye Yezidilerinin çok büyük kısmı bugün Almanya'da yaşamaktadır.

Suriye'de 5-10 bin kadar oldukları tahmin edilen Yezidi topluluk ise, Halep'in kuzeyi ile Türkiye sınırı arasındaki Kürt Dağı civarındaki köylerde yaşamaktadır.

56 Z. Mir-Hosseini, "Ahl al-Haqq", *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, ed. Philip Mattar, I, s.82.

57 Bkz. Necdet Yaşar Bayatlı, "Irak'ta Kakailik ve Bir Türkmen Kakai Şairi Hicri Dede", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/12 (2010), s.69-80.

58 Heinz Halm, "Ahl-e Haqq", *Encyclopaedia Iranica*, I, s.635-6; W. Schmucker, "Sects and Special Groups", [W. Ende, U. Steinbach (ed), *Islam in the World Today*, Ithaca, 2010] içinde, s.723-5. Ayrıca bkz. <<http://www.ahle-haqq.com/>> (28.07.2013) ve Leezenberg, "Between Assimilation and Deportation", s.166-171.

59 Abdul-Khaleq Dosky, "Head of Yazidi People in Iraq: We are Part of the Kurdish People", Tahsin Said Bek'le söyleşi, <<http://ikjnews.com/?p=5018>> (20.07.2013).

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında önemli sayıda Yezidi, maruz kaldıkları baskılar neticesinde Kürdistan'daki ana yurtlarından Güney Kafkasya'ya göç etmiştir. Bugün Ermenistan'da Hristiyan Ermenilerden sonra en büyük etnik-dini grubu oluşturmaktadırlar. 2001 nüfus sayımına göre 40 bin civarında oldukları belirtilen Yezidi nüfusun büyük kısmı Türkiye sınırındaki Ermavir bölgesinde yerleşiktir. Başkent Erivan'da 4700 kadar Yezidi'nin yaşadığı belirtilmektedir.⁶⁰ Karabağ savaşı sırasında Sünni Kürtlerin çoğunluğu sınır dışı edilmesine rağmen Yezidi nüfusa dokunulmamıştır. Yezidilerin Laleş haricindeki en büyük mabedleri Ermenistan'da bulunmaktadır.

1999 nüfus sayımına göre Azerbaycan'da yaşayan 13 bin kadar Kürt'ün ne kadarının Yezidi olduğu bilinmemektedir. Fakat rakamın çok küçük olduğu düşünülmektedir. Gürcistan'da, 2002 nüfus sayımına göre, 18 bin Yezidin yaşadığı belirtilmektedir. Bunlardan 17 bini başkent Tiflis'te ikamet etmektedir.⁶¹

2.7. Zikriler

Zikriyye ya da Mehdeviyye diye anılan bu mezhebin mensupları, Pakistan'ın Belucistan eyaletinde Turbet ve Gwader şehirleri civarında yaklaşık 750 bin kadar nüfuslarıyla varlıklarını sürdürmektedirler.⁶² Mensuplarının çok kutsal saydıkları Turbet yakınlarındaki Kûh-i Murâd ziyaretgâhı, bu özelliğini, Zikrilerce mehdi olduğuna inanılan Seyyid Muhammed Cûnpûrî'nin (ö.1505) bu yerde bir müddet kalışından kazanmaktadır.

2.8. Ahmediler

Dünyadaki toplam nüfusunun 10 milyon civarında olduğu bildirilen⁶³ Ahmediyye mezhebinin mensupları büyük çoğunlukla mezhebin doğuş yeri olan Hint alt-kıtası ülkelerinde yaşamaktadır. Pakistan'da 4-5 milyon, Hindistan'da ise 1 milyon kadar Ahmedi olduğu tahmin edilmektedir.

Kâdiyân Ahmedileri Pakistan'da hâlâ yasal olarak gayr-i müslim statüsünde görülmektedir. Genel merkezlerini bu ülkeden İngiltere'ye taşımak durumunda kalan ve çalışmalarını daha çok Afrika ve Batı ülkeleri üzerinde yoğunlaştıran Kâdiyâniler, İsrail dâhil Ortadoğu'nun birçok ülkesinde ve özellikle Orta Asya cumhuriyetlerinde küçük çapta da olsa faal olmaya gayret etmektedirler.⁶⁴

60 "Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucassus (Armenia, Georgia, Azerbaijan)", *Written Report*, May 2008, s.13, <<http://www.refworld.org/docid/485fa2342.html>> (20.07.2013). Ayrıca bkz. Jackie Abrahamian, "The Yezidi Movement in Armania", <<http://www.groong.com/orig/ja-19980702.html>> (20.07.2013).

61 "Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucassus", s.13.

62 Web siteleri için bkz. <www.mahdavia.com>; <www.promisedmehdi.com> (17.07.2013).

63 Bkz. James Minahan, *Encyclopedia of the Stateless Nations*, Westport, 2002, I, s.52-3.

64 Kâdiyânî kolunun cami ve merkezleri hakkında bilgi için bkz. *Ahmadiyya Muslim Mosques Around the World*, USA: Khilafat Centenary Edition, 2008. Ayrıca bkz. <<http://www.ahmadiyyamosques.com/>> (21.07.2013).

Kâdiyânilere kıyasla daha küçük bir mezhebi grup olan Lahorî Ahmedîlerin genel merkezleri ise hâlâ Pakistan'ın Lahor şehrinde bulunmaktadır. Diğer merkezlerini gösteren listeye bakıldığında, Pakistan'dan başka Ortadoğu'da sadece Hindistan ve Jammu-Keşmir'de örgütlü oldukları görülmektedir.⁶⁵

2.9. İbâdîler

2 milyon kadar yerli nüfusu olan Uman'ın yaklaşık yarısından fazlası İbâdiyye mezhebine mensuptur. İbâdiyye'nin "umdetü'l-mezheb" kabul ettiği Câbir b. Zeyd el-Ezdi'nin (ö.93/712) aslen Umanlı olduğu ve orada doğduğu, küçük yaşta ailesiyle Basra'ya göçtüğü bilinmektedir. Mezhebin gelişimi Basra'da olmuş fakat siyasal şartların kötüleşmesi nedeniyle Rebi' b. Habîb (ö.175-180/791-6) zamanında ulema Uman'a hicret etmeye mecbur kalmıştır. O tarihlerden itibaren bu ülkede İbâdiyye var olmayı sürdürmüştür. Uman günümüze kadar bu mezhebe mensup emir ve sultanlar tarafından yönetilmiştir. Bugünkü sultan Kâbüs b. Said de İbâdî bir Müslümandır.

Ortadoğu'da İbâdiliğin yaşadığı diğer alan Kuzey Afrika'dır. 776-909 yıllarında Rüstemîler adıyla devlet kurup geniş bir coğrafyayı idare eden, başta Havvâre, Nefûse ve Zenûte olmak üzere bazı Berberi kabilelerin desteği ile kendilerinden çokça söz ettiren İbâdîler, iktidardan uzak kaldıkları sonraki asırlarda azınlık olarak Şii ve Sünnî devletlerin himayesinde yaşamayı sürdürmüşlerdir. Cezayir'de başkent 600 km. güneyinde kalan Mzâb vadisi, Tunus'ta Cerbe adası, Libya'da Tripoli yakınlarındaki Nefûse dağları ile Zuvâra şehri ve civarı, Kuzey Afrika'daki başlıca İbâdî yerleşim bölgeleridir.

İbâdiliğin bugüne kadar yaşayan Vehbiyye ve Nukkâriyye adlı alt kolları, günümüz İbâdîlerine alt kimlik kazandırmaya devam etmektedir.

3. Sünnî Ortadoğu

Sünnî Müslümanlar İslâm âleminde yüzde 85-90 gibi bir oranda çoğunluğu oluşturmaktadır.

Hanefîler:

Türk kökenliler (Türkiye ve Kıbrıs Türkleri, Türkmenler, Özbekler, Kazaklar, Kırgızlar ve Uygurlar), Tacikler ve alt kıtadaki Afganistan, Pakistan, Hindistan, Keşmir ve Bangladeş Müslümanlarının büyük çoğunluğu Hanefî mezhebine mensuptur. Bu Müslüman topluluklar İslâm âleminde en fazla nüfusa sahip halklardır.

Tarihi olarak daha çok deniz üzerinden Yemen ve Uman Müslümanlarıyla muhatap olmuş Hindistan'ın güney-batı ve güney sahilindeki (Kerala, Karnataka, Maharashtra, Tamil Nadu eyaletleri) Müslümanlar ile Sri Lanka ve

65 Bkz. <<http://www.aafil.org/text/cntet/contact.shtml>> (21.07.2013).

Maldiv adaları halkı ise Şafii mezhebine mensuptur. Arap ülkelerinden Irak, Suriye, Lübnan ve Mısır'da yine Hanefi mezhebi Şafii mezhebi ile birlikte varlığını sürdürmektedir.

Şafiiler

Türkiye, İran, Irak ve Suriye'de yaşayan Sünni Kürtlerin tamamına yakını Şafii'dir. Irak, Suriye, Lübnan ve Mısır'daki Şafiilerden başka Filistin, Ürdün, Hicaz, Yemen ve Uman'daki Sünni Müslümanlar da ağırlıklı olarak Şafiidir. Afrika Boynuzu ülkelerinde (Somali, Cibuti, Eritre ve Etiyopya) yine Şafii mezhebi mensupları çoğunluktadır. Sudan'da ise Şafiiler ve Malikiler bir arada bulunmaktadır. Ayrıca Kuzey Kafkasya Müslümanlarının (Çeçen, İnguş, Avar ve diğerleri) ekseriyeti geleneksel olarak Şafii'dir.

Malikiler

Fas, Batı Sahra, Moritanya, Cezayir, Tunus ve Libya'da baskın olan Maliki mezhebi Sudan'da ve Güney Mısır'da Şafilik ile birlikte varlığını korumaktadır. Körfez'de (Kuveyt, Bahreyn ve Birleşik Arap Emirlikleri) geleneksel olarak Malikilik baskın mezhep olsa da son yüzyılda Suudi tesiriyle Selefilik, diğer Arap ülkelerinden gelen göçmenler vasıtasıyla da Şafilik etkinlik kazanmıştır.

Selefiler/Hanbeliler

Suudi Arabistan ve Katar'da Selefî Müslümanlar çoğunluktadır. Suudi Arabistan'ın Necd bölgesi Vehhabî hareketinin ana vatanıdır. Başta Yemen ve Mısır olmak üzere çoğu Arap ülkesinde Selefilik son yüzyılda diğer Sünni mezheplerin aleyhine işleyen bir tarzda etkinlik kazanmıştır.

Sonuç

Görüldüğü gibi Ortadoğu bölgesi İslâm kökenli mezheplerin hem doğduğu, hem gelişip yayıldığı, hem de bugüne kadar varlığını sürdürdüğü bir geniş bir coğrafyadır. Dünyanın en sorunlu bölgesi olan Ortadoğu'da kalıcı etnik ve dinî barışın sağlanmasında, sosyal ve siyasal istikrarın korunmasında dikkate alınması gereken en önemli unsurlardan birisi, söz konusu dinî ve mezhebî oluşumlardır. Sosyal bilimciler ve siyasal aktörler bu nedenle Ortadoğu mezhepleri hakkında hem tarihsel, hem teorik, hem de güncel malumata doğru bir şekilde erişmek durumundadırlar. Bilgi kirliliği ve yönlendirme amaçlı manipülatif ve-riler ölümcül ve telafisi zor hataların yapılmasına sebep teşkil edebilir.

Konu hakkında yapılan bilimsel çalışmaların çok büyük kısmının Batılı kurumlar ve araştırmacılar tarafından yapılmış olması, Ortadoğu'nun yerlileri için ciddi bir eksikliktir. Benzer araştırmaların yerli bilimsel kurumlarca objektif ölçülerde yapılması ve bu amaçla başlatılan çalışmaların hiç bir sansürle karşılaşmaması, ulaşılması arzu edilen bir hedeftir.

Çalışmamızda özellikle nüfus verilerinde çok ciddi tutarsızlıklar olduğu tespit edilmiştir. Alt gruplarıyla kompleks yapılar halinde olan ve iç ihtilaflar yaşayan dinî oluşumların varlığından söz etmekteyiz. Dolayısıyla mevcut enformasyonun modern bilimsel yöntemlerle sağlamasının yapılması ve ivedilikle güncellenmesi elzem görünmektedir.

Saha çalışmaları yapılmadan sağlıklı veriler toplamak çok mümkün olmadığından, bunun gerçekleştirilmesi için lazım olan finansal yardımların sağlanması, vizeler ve izinler hususundaki bürokratik engellerin ortadan kaldırılması, güvenlik tedbirlerinin alınması, araştırmacıların gücünü ve bütçesini aşan destekleri gerekli kılmaktadır. Ayrıca İslâm Mezhepleri tarihçilerinin, saha çalışması yürütebilecek, bilimsel gözlemler ve anketler yapabilecek, ulaştıkları neticeleri doğru ve hatasız biçimde konunun ilgililerine ve kamuoyuna sıhhatli şekilde aktarabilecek metodolojik ve yöntemsel yetkinliği kazanmaları, üzerinde durulması gereken diğer bir mühim noktadır.

Nüfus Oranlarının Mukayeseli Tespitinde Başvurulan Web Üzerindeki Bazı Enformasyon Kaynakları:

Pew Forum on Religion & Public Life: <religions.pewforum.org>
 Encyclopaedia Iranica (on-line volumes): < http://www.iranicaonline.org/>
 Library of Congress (Country Studies): < http://lcweb2.loc.gov/frd/cs/cshome.html>
 Wikipedia: <www.wikipedia.org>
 <http://www.adherents.com> (National & World Religion Statistics)
 <http://www.ahl-ul-bayt.org/> (Vaz'iyet-i Şi'yyân-ı Cihân bölümü)
 <www.abp-shiaworld.com>
 <http://www.everyculture.com/>
 <http://www.peoplegroups.org/>
 <http://gulf2000.columbia.edu/maps.shtml> (Dr. M. Izady'nin The Gulf/2000 projesi)
 <http://www.refworld.org/topic/50ffbbe57a2.html> (BM Mülteciler Konseyi'nden Dini Gruplar raporları)

Kaynakça

- Abisaab, Rula Jurdi, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, New York, 2004.
- Abisaab, Rula, "Jabal 'Âmel", *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, xvi.
- Abrahamian, Jackie, "The Yezidi Movement in Armania", <http://www.groong.com/orig/ja-19980702.html> (20.07.2013).
- Adelson, Roger, *London and the Invention of the Middle East*, Yale, 1995.
- Ahmadîyya Muslim Mosques Around the World*, USA: Khilafat Centenary Edition, 2008.
- Algar, Hamid, "Iran ix: Religions in Iran (2) Islam in Iran (2.1.) Advent of Islam", *Encyclopaedia Iranica*, viii.
- Bayatlı, Necdet Yaşar, "Irak'ta Kakaîlik ve Bir Türkmen Kakaî Şairi Hicrî Dede", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/12, 2010.
- "Biz Kimiz - 3", Konda Anketi, *Milliyet*: 21.03.2007.
- Bruniessen, Martin van, "A Kizilbash Community in Iraqi Kurdistan: Shabak", *Les Annales de l'AutreIslam*, 5, 1998.
- Büyükkara, M. A., "Sosyal, Siyasî ve Dini Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 30 (2011/1).
- Cole, Juan R. I., "Conversion iii: To Imâmî Shi'ism in India", *Encyclopaedia Iranica*, vi.

- Çarkoğlu, Ali, Toprak, Binnaz, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: Tesev Yay., 2006. Daftary, Farhad, *The Ismâîlis: Their History and Doctrines*, Cambridge, 2007.
- Daftary, Farhad, *A Short History of the Ismailis: Traditions of the Muslim Community*, Daftary, Farhad and Nanji, Azim "Ismaili Communities-South Asia", *Encyclopedia of Modern Asia*, <http://www.iis.ac.uk/SiteAssets/pdf/ismailis_south_asia.pdf> (14.07.2013).
- Dosky, Abdul-Khaleq, "Head of Yazidi People in Iraq: We are Part of the Kurdish People", Tahsin Said Bek'le söyleşi, <<http://ikjnews.com/?p=5018>> (20.07.2013).
- Ende, Werner, "Shi'ites in Arabia", *Encyclopaedia Iranica*, (on-line edition).
- Ende, Werner, "The Nakhâwila: A Shiite Community, Past and Present", *Die Welt Des Islam*, 37/3, 1997.
- Goldberg, J., "The Shi'i Minority in Saudi Arabia", [J.R.I. Cole, N.R. Keddie (eds.), *Shi'ism and Social Protest*, New Haven, 1986]
- el-Gundy, Zeinab, "The Shias: Egypt's Forgotten Muslim Minority", <<http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/67170/Egypt/Politics-/The-Shias-Egypt-s-forgotten-Muslim-minority.aspx>> (04.07.2013).
- Hakîkî, Zehra Tâhirî, "Hâksâriyye", *DîA*, xv.
- el-Halawany, Raghdâ, "Egypt's Present-day Shiaslive on Fatimid Legacy", <<http://simerg.com/literary-readings/egypts-present-day-shias-live-on-fatimid-legacy-2/>> (04.07.2013).
- Halm, Heinz, *Shiism*, Edinburgh, 1991.
- Halm, Heinz, "Ahl-e Haqq", *Encyclopaedia Iranica*, I.
- el-Hasan, Hamza, *eş-Şi'a fi'l-Memleketi'l-'Arabiyyeti's-Sa'ûdiyye*, y.y., 1413/1993.
- Heine, P., Spielhaus, R., "The Distribution of Muslims through out the World", [W. Ende, U. Steinbach (ed). *Islam in the World Today*, Ithaca, 2010]
- Hollister, J. N., *The Shia of India*, London, 1953.
- Howarth, Toby M., *The Twelver Shi'a as a Muslim Minority in India: Pulpit of Tears*, Abingdon, 2005.
- Human Rights Watch, *The Ismailis of Najran: Second Class Saudi Citizens*, New York, 2008.
- "Human Rights Situation of the Yezidi Minority in theTranscaucasus (Armenia, Georgia, Azerbaijan)", *Writtenet Report*, May 2008.
- Ivanow, W., "The Sect of Imam Shah in Gujurat", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 12, 1936.
- İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası: Madde 12.
- al-Jamri, Mansoor, "Shia and the State in Bahrain: Interpretation and Tension", *Alternative Politics*, 2 (November 2010).
- al-Khoei, Yousif, "The Marja' and the Survival of the Community: The Shi'a of Medina", [Linda S. Walbridge (ed.), *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford, 2001]
- Leezenberg, Michiel "Between Assimilation and Deportation: The Shabak and the Kakais in Northern Iraq", [K. Kehl-Bodrogi ve diğerleri (eds.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Leiden, 1997]
- Mervin, Sabrina, "Shi'ites in Lebanon", *Encyclopaedia Iranica*, (on-lineedition).
- Minahan, James, *Encyclopedia of the Stateless Nations*, Westport, 2002, I.
- Mir-Hosseini, Z., "Ahl al-Haqq", *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, ed. Philip Mattar, I.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven, 1985.
- Nakash, Yitzhak, "The Conversation of Iraq's Tribes to Shiism", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 26, 1994.

- Naqwi, Syed Hussain Arif, "The Controversy about the Shaykhiyya Tendency Among Shia Ulama in Nazzal, Mohamed, "Lebanon's Alawi: A Minority Struggle in a Nation of Sects", <<http://english.al-akhbar.com/node/1309>> (19.07.2013).
Pakistan". [R. Brunner, W. Ende (eds.), *TheTwelverShia in Modern Times*, Leiden, 2001]
- Rizvi, S. A. A., *A Socio-Intellectual History of the Isnā'Asharī Shī'is in India*, Delhi, 1986.
- Schmucker, W., "Sects and Special Groups", [W. Ende, U. Steinbach (ed). *Islam in the World Today*, Ithaca, 2010]
- Spielhaus, Heinand, "The Distribution of Muslims".
- Steinberg, John, *Ismaili Modern: Globalization and Identity in a Muslim Community*, The University of Nort Carolina, 2011.
- Tosun, Necdet, "Nurbahşiyye", *DİA*, xxxiii.
- "Türkiye'deki Kürtlerin Sayısı", *Milliyet*: 06.06.2008.
- Üzüm, İlyas, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul, 1997.

Web Siteleri

- <<http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2010/148830.htm>> (21.06.2013).
- <<http://www.world-federation.org/default.htm>> (02.08.2013).
- <<http://aisplb.org>> (02.08.2013).
- Library of Congress Country Studies: "Afghanistan", <<http://lcweb2.loc.gov/frd/cs/cshome.html>> (02.08.2013).
- "Özgündüz La Monde'e Konuştu", <http://www.zeynebiye.com/79054_Ozgun-duz-La-Monde-e-Konustu.html> (04.07.2013).
- <http://www.alternatifpolitika.com/page/index.php?option=com_content&view=article&id=50&Itemid=58&lang=en> (05.07.2013).
- <www.akhbari.org> (05.07.2013).
- <<http://maktabshayji.blogspot.com/2012/08/sayyid-ali-musawi-al-basri.html>> (05.07.2013).
- <<http://www.satpanth.org/>> (26.07.2013).
- <<http://www.alavibohra.org/>> (14.07.2013).
- <<http://druzestudies.info/index.php/druzes>> (19.07.2013).
- "Al-Qaddoaccuses that political parties are behind classifying the shabak as a religion in primary school textbooks", <<http://www.shabaknews.com/>> (26.07.2013).
- "Who are the Shabak people", <<http://www.shabaknews.com/who%20are%20the%20shabak/index.html>> (26.07.2013).
- <<http://www.ahle-haqq.com/>> (28.07.2013)
- <<http://www.refworld.org/docid/485fa2342.html>> (20.07.2013).
- <www.mahdavia.com>; <www.promisedmehdi.com> (17.07.2013).
- <<http://www.ahmadiyyamosques.com/>> (21.07.2013).
- <<http://www.aaiil.org/text/cntct/contact.shtml>> (21.07.2013).
- a.mlf., *The Shias of Iraq*, Princeton, 2000.

BİR ÖTEKİLEŞTİRME ARACI OLARAK İBAHA: İSMÂİLİLİK ÖRNEĞİ

Ali AVCU*

Giriş

İsmâîlilikten bahseden muhalif erken dönem kaynaklarının en önemli sorunlarından birisi, İsmâîlilikle ilgili herhangi bir meseleyi mümkün olduğunca genelleyerek, lokal bir iddiayı bütün İsmâîlî gruplara teşmil etmektir.¹ Bu tutumun temel hedefi, sınırlı çevreye ait aşırı bir iddiayı bütün İsmâîlî gruplara atfederek, İsmâîlîliğin imajını halk nazarında zedelemek ve ötekileştirmektir. Muhalif kaynaklardaki bu sıkıntı, doğruyla yanlış ayırt etmemizi zorlaştırdığı gibi, hangi iddianın kimin için doğru kimin için yanlış olduğunu tespit etmemizi de zorunlu hale getirmektedir.

İsmâîlilikle alakalı çarpıtılan önemli meselelerden birisi de, onlarla ilgili olarak gündeme getirilen ibaha iddiasıdır. İbaha kavramının sınırları ve anlam haritası oldukça geniştir.² Ancak biz İbaha kavramını iki türlü sapkınlığı ve aşırılığı içine alacak şekilde kullandık. Bunlardan birincisi, İsmâîlîlerin şeriatı iptal ettikleri için hukuki bir serbestlik getirdikleri; bu çerçevede babanın kızıyla, amcanın yeğeniyle ya da kardeşin kardeşle evlenmesi gibi birtakım hukuksuzlukları işledikleri iddiasıdır. İbahanın anlam haritasına dâhil ettiğimiz ikinci husus ise, İsmâîlîlerin cinsel birtakım sapkınlıkları meşru gördükleri iddiasıdır. Dolayısıyla ibaha kavramından kastımız, genel hukuk ve ahlak kurallarına aykırı birtakım aşırı uygulamalardır.

İbaha ile ilgili olarak öncelikle sorgulamamız gereken husus, bu iddianın İsmâîlîler için doğru olup olmadığıdır. Şayet böyle bir iddianın doğruluğu imkân dâhilinde ise bunun İsmâîlîlerin hangi grup ya da grupları için söz konusu olduğunu ve bu iddiaların doğruluğunun hangi dönemi kapsadığını tespit etmek durumundayız. Aksi takdirde klasik kaynakların bizi yönlendirmek istediği noktaya sürüklenerek doğru ile yanlış ayırt etmemiz imkânsız hale gelecektir.

İsmâîlî olsun ya da olmasın çağdaş araştırmacıların tamamı, İsmâîlîlere yönelik ibaha iddialarının aslının olmadığı kanaatindedirler. Çağdaş düşü-

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi/Sivas.

1 İslâm şeriatının nesh edilmesiyle ilgili olarak lokal bazı iddiaların nasıl bütün İsmâîlî gruplara teşmil edildiğine bir örnek için bkz. Ali Avcu, "Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII, s. 2, Sivas 2009, s. 267-287.

2 İbaha kavramının geleneksel İslâm düşüncesindeki algılanış biçimleriyle ilgili olarak bkz. İbrahim Agah Çubukçu, "Gazali'ye Göre İbahilik", *AÜİFD*, c. I-IV, Ankara 1958, s. 165-172; "İbahilik ve Batınlık", *AÜİFD*, c. XVIII, Ankara 1970, s. 67-70.

nürler, bu iddiaların, İsmâîlilerin muhalifleri tarafından onları karalama ve kitleleri onlardan uzaklaştırma hedefine matuf olarak gündeme getirildiğine vurgu yapmaktadır.³ Hatta Tâmir'e göre bu iddialar, ciddiye almayı bile gerektirmeyecek ölçüde önemsiz bir ayrıntıdır.⁴ Ancak günümüzde hala halk arasında muhalif bazı hareketler için bu tarz iddiaların gündeme getirilmeye devam edildiğini düşündüğümüzde, meselenin Tâmir'in algıladığı kadar basit olmadığını söyleyebiliriz. Bu nedenle konunun ilmi yöntemlerle incelenerek açıklığa kavuşturulmasında yarar görmektedir.

Çağdaş araştırmacılar, İsmâîlilere yönelik olarak gündeme getirilen ibaha iddialarının muhtemel nedenleri üzerinde de durmuşlardır. Lewis ve Gâlib'e göre bu tarz iddiaların temel nedeni, İsmâîlilerin kadını sosyal konum olarak erkeklerle eşit görmeleri ve bu nedenle onlarla ilgili olarak daha serbest bir ortam oluşturmalarıdır. Bunların başında, mezhebî toplantılara kadınlarla birlikte erkeklerin de katılmış olması gelmektedir. Bu durum devrin hâkim Müslüman kitlesi tarafından doğru algılanamadığı için birtakım aşırı iddialar gündeme getirilmiştir.⁵ Ekinci'ye göre ibaha iddialarının temelinde, İslâm âleminin İsmâîlilerin güçlü olduğu dönemde çift kutuplu bir yapı arz etmiş olması yatmaktadır.⁶ Zira bu dönemde İsmâîli mezhebine bağlı Fâtümîler ve Karmatiler ile İmâmî ya da Zeydî çizgiden hangisine mensup olduğu tartışmalı olan Büveyhîler, Sünnî Abbâsî iktidarı için ciddi bir tehdit unsuru haline gelmişti. Hatta Abbâsî iktidarı bu dönemde fiilen Büveyhîlerin eline geçmişti. Bu çift kutupluluk, bahsi geçen devirde kullanılan dilin son derece sertleşmesine sebebiyet vermiştir. Bezzûn ise, İsmâîlilerle ilgili ibaha iddialarının tarihî ve sosyal arka planına inerek, devrimci, siyasî ve dinî içerikli hareketlerin pek çoğuna karşı bu tarz taktik ithamların gündeme getirildiğine işaret etmiştir.⁷

Dile getirilen bütün bu açıklamaların bir yönüyle doğru olduğunu, ancak meseleyi tam olarak izah etmekte yetersiz kaldığını söyleyebiliriz. Bu noktada Buckley'in açıklamalarının daha kapsamlı ve doyurucu olduğunu düşünmekteyiz. Ona göre bu tarz suçlamaların temelinde, Gulat fırkaların yerilmesi gerektiği yönünde bir anlayışa sahip olan devrin Mezhepler Tarihi yazıcılığı yatmaktadır. Benzer yaklaşımlar, öteki olarak konumlandırılan tüm grup ve toplulukları tanımlarken bütün dinlerde kullanılan genel bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸ Bu izahtan hareketle İsmâîliler için gündeme getirilen ibaha iddialarının İslâm öncesi Ortadoğu toplumlarında temellerinin olup olmadığının ve İslâmî dönemde İsmâîlilik öncesi grup ve fırkalara yönelik olarak ibaha iddialarının gündeme getirilip getirilmediğinin açığa çıkarılması gerekmektedir.

3 Farhad Daftary, *A Short History of the Ismâîlîs*, Edinburg, 1998, s. 52; Mustafa Gâlib, *el-Karâmita beyne'l-Medd ve'l-Cezr*, Beyrut, trz., s. 444.

4 Ârif Tâmir, *el-Karâmita beyne'l-İltizâm ve'l-İnkâr*, Dimeşk, 1996, s. 141.

5 Krş. Mustafa Gâlib, *Hareketü'l-Bâtiniyye fi'l-İslâm*, Beyrut, 1982, s. 167; Bernard Lewis, *Tarihî Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., İstanbul, 2003, s. 147.

6 Abdullah Ekinci, *IX-XI. Yüzyıllarda Karmatiler'in Siyasî, Sosyal ve İktisadî Faaliyetleri*, F.Ü.S.B.E., Elazığ, 2002, s. 231.

7 Hasan Bezzûn, *el-Karâmita beyne'd-Din ve's-Sevrâ*, Lübnan, 1997, s. 250.

8 R. B. Buckley, "İlk Dönem Şii Gulatı", çev. Mehmet Atalan, *FÜİFD.*, c. 10, s. 2, Elazığ, 2005, s. 150.

I. İbâha İddiasının Tarihi Ve Kültürel Temelleri

a. İslâm Öncesi Durum

Buckley'in yukarıda işaret ettiği gibi, heretik/gulat olarak tanımlanan grupların hemen tamamı için bütün din ve düşüncelerde ibaha iddiaları gündeme gelmiştir. Amacımız ibaha iddialarının tarihini yazmak değildir. Ancak İslâm kültürüyle doğrudan muhatap olan ve karşılıklı etkileşimin yoğun olduğu Hristiyan ve İran kültürlerinde ibaha konusunun durumuna kısaca açıklık getirmek konunun daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

İsmâîlî düşünceyi etkileyen en önemli İslâm dışı unsurlardan birisi gnostik düşünce olmuştur. Gnostisizmin ne olduğu, ne zaman ortaya çıktığı ve sınırları konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur.⁹ Ancak İsmâîlîlik söz konusu olduğunda, Hristiyan tipi ve İran tipi gnostik akımların etkisinden söz etmek mümkündür. Arap kaynaklarında Markûniyye (Marcionism) ve Deysâniyye (Bardaisanizm) olarak anılan hareketler, Hristiyan tipi gnostik akımların İslâm âlemindeki tezahürleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar İslâmî dönemde de bir süre varlıklarını devam ettirmiş gnostik tabiatlı akımlardır. Özellikle Gulat Şia'nın ve İsmâîliyye'nin bu tarz gnostik akımların etkisiyle zuhur ettikleri açıktır.¹⁰

Diğer yandan İsmâîlîliği ve İslâm coğrafyasını etkileyen asıl gnostik akımlar İran tipi gnostik dinlerdir. Bunların en önemlileri Manihaizm ve Mazdekiliklerdir. Her ne kadar Mazdekiliğin başlangıçta tam anlamıyla gnostik bir din hüviyeti taşımadığı öne sürülmüşse de, özellikle İslâmî dönemde daha gnostik bir tabiat arz ettiği anlaşılmaktadır. Her iki akım da resmî Fars dini olan Mecûsîliğe karşı İslâm öncesi dönemde şiddetli bir muhalefet göstermiş, özellikle Mazdekiler Fars devleti tarafından şiddetle bastırılmıştır. Bu durum Mazdekiliğin isyancı ve devrimci ruhunu artırmış, hareket İslâmî dönemde de bu özelliğini devam ettirmiştir.¹¹

Hristiyanlık tarihinde Gnostisizmin zuhuru oldukça erken bir döneme tekabül etmektedir. Hz. İsa'dan yaklaşık 100-150 yıl sonra gnostik akımlar zuhur etmeye başlamıştır. Onlar eski Pagan kültürleriyle yeni dini mezcederek yeni bir Hristiyanlık yorumu geliştirmeye başlamışlardı. Ancak Floramo'ya göre Hristiyan gnostikler, Katolikler tarafından Hristiyanlığın bedenindeki bir ur olarak görülmüş ve bu urun bedenden acilen temizlenmesi gerektiğine

9 Gnostisizm'le ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, *Sâbüler Son Gnostikler*, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 1-216; "Gnostik Dinler", *Dinler Tarihi* içerisinde, Ekrem Sarıkçıoğlu, Kardelen Kitabevi, Isparta, 1999, (112-139 Arası); Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 1-342.

10 Markûniyye ve Deysâniyye'nin İslâm âlemindeki durumu ile İsmâîlîlik üzerinde gnostik akımların etkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yay., Sivas, 2011, s. 94-111.

11 Geniş bilgi için bkz. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 94-110. Bunların dışında İslâm coğrafyasında varlığını devam ettiren üçüncü bir gnostik din daha vardır ki bunlara "Sâbilîlik" adı verilmektedir. Bunlar Dicle ve Fırat nehirlerinin kıyılarında kendi başlarına yaşayarak günümüze kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir. Ancak konumuz olan ibâha açısından bunların herhangi bir önemini tespit edemediğimiz için burada ele almadık.

inanılmıştır. Zira resmi Hristiyan öğretisine göre gnostisizm, pagan kültürünün tedavisi mümkün olmayan salgın hastalığını taşıyan bir virüstü. Mesele böyle algılanınca doğal olarak bu virüsün ya da urun bedenden temizlenmesi gerektiği kanaatine ulaşılmıştı. Bu kanaatin bir neticesi olarak onlarla ilgili sihir ve büyü iddiaları gündeme getirilmeye başlanmıştır. Bu iddiaları en-
sest ilişki ve cinsel ahlaksızlık suçlamaları takip etmiştir.¹² Kilisenin en eski bilginleri, birisini heretik olmakla suçlayınca onunla ilgili cinsel ahlaksızlık iddiasında bulunmayı zorunlu görüyorlardı. Heretik olarak ilan ettikleri Berdeysan'a da doğal olarak bu iftiraları atmışlardır.¹³

Hristiyanlığın gnostik tarihine baktığımızda, İslâm'ın gulat ve bâtnî tarihiyle benzeştiğini görmekteyiz. Birinciler, eski pagan inançlarının etkisiyle kısa süre içerisinde Hristiyanlığı yeniden yorumlayarak yeni bir Hristiyan öğreti geliştirmişler; bu durum onların heretik damgası yemelerine sebebiyet vermiştir. İkinciler ise başta gnostik düşünce olmak üzere İslâm öncesi din ve itikatların etkisiyle İslâm'ı yeniden yorumlamışlardır. Bu ikincilere ise, bir anlamda heretik anlamına gelen Gulat adı verilmiştir. Her iki hareket de kısa bir süre içerisinde ensest ilişkilerin ve her türlü cinsel sapkının kol gezdiği ibahî merkezler olarak takdim edilmiştir. Dolayısıyla gerek Hristiyanlık ve gerekse İslâm tarihinde ibahîlikle suçlanmanın temel şartının, resmi öğretiden kabul edilmesi mümkün olmayan birtakım dinî yorumlara yönelmek olduğunu görmekteyiz. İbahîlikle suçlanmanın öncelikli şartı heretik ya da gulat olarak konumlandırılmak şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

İslâm'ın doğup geliştiği coğrafyada ibahîlikle suçlanan ikinci önemli grup, Fars gnostikleridir. Fars gnostisizmi denilince akla öncelikle resmî Fars dini olan Mecûsilikten çıkmış olan Manihaizm gelmektedir. Daha sonra Mecûsilik ve Manihaizm'in etkisiyle Mazdekîlik ortaya çıkmıştır. Her iki hareketin de ortak özelliği, resmi din olan Mecûsiliğe karşı aşırı muhalefetleridir. Özellikle Mazdekîlik, İslâm'ın zuhur etmesine yakın bir dönemde ortaya çıktığı için İslâmî dönemde çok daha dinamik ve etkin olmuştur. Resmî Hristiyan söylemin Hristiyan gnostiklere yaptıkları ithamların bir benzeri Manihaizm ve Mazdekîlik için de söz konusu olmuştur. İslâm'ın, İran topraklarını daha Hz. Ömer döneminde ele geçirmesiyle birlikte bu dinlerin salıklarının tamamı İslâm toprakları içerisinde kalmıştır. Dolayısıyla özellikle yeni teşekkül etmiş ve resmî dine karşı son derece sert söylemler geliştiren Mazdekîlere karşı yöneltilen ibaha iddiaları İslâmî dönemde de aynen korunmuştur. Diğer yandan Mazdekîlerin kalıntıları, Hürremîlik ve benzeri hareketlerle tepkilerini Müslümanlara karşı da sürdürmeye devam edince, Müslüman yazarlar onlara karşı daha önce kullanılan sert ve acımasız dili kullanmaya devam etmişlerdir.

Müslüman yazarların Manihaizm'le alakalı ibaha iddiaları çok daha sınırlıdır. Bunda Manihaizm'in iktidara ve onun resmî öğretisine karşı tepkisinin

12 Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, s. 34.

13 E. R. Hayes, *Urfa Akademisi*, çev. Yaşar Günenç, Yaba Yay., İstanbul, 2002, s. 97-98.

Mazdekîlerin gölgesinde kalmış olmasının etkisinin olduğu farz edilebilir. Gerçekten de Mazdekîler, Fars devletinin son dönemlerinde ve Abbasîlerin ilk dönemlerine kadar olan zaman diliminde oldukça sert bir dil kullanarak özellikle köylüleri ve yoksul halk kitlelerini iktidara karşı kışkırtarak iktidarlar için ciddi bir tehlike oluşturmuşlardır. Zira onlar, eşitliğe ve sosyal adalete dönük dinî söylemleriyle iktidara karşı muhalif olan ve kendilerini ezilmiş hisseden kitleler üzerinde önemli bir etki bırakmışlardır. Bu nedenle Müslüman yazarlar, Fars tarihinin Mazdekîlik öncesi dönemlerinde her ne kadar yaygın olarak kullanılmış olması muhtemel ise de Manihaistlere dönük ciddi bir ibaha iddiasıyla karşılaşmamışlardır. Bu nedenle Müslüman yazarların Manihaizm'e dönük ibaha iddiaları oldukça sınırlıdır. Hatta devrindeki doğu dinleri konusunda uzman olan Birûnî (440/1048), Mani'nin cinsel arzuları serbest bıraktığı yönündeki iddialara karşı çıkmıştır. Zira o, Mani'nin sıretinde bu iddianın tam tersini kanıtlayacak delillerle karşılaştığını ifade etmiştir.¹⁴

Yukarıda açıkladığımız nedenlerden ötürü Müslüman yazarlar Manihaizm'den ziyade Mazdekîlerle ilgili birtakım aşırı iddiaları rivayet etmeye devam etmişlerdir. Onların vurguladıkları ortak nokta, Mazdek'in, mal ve kadının mülkiyetinin tek elde toplanmasının doğru olmadığını ve bunların kullanımının ortak olması gerektiğini vurgulamasıdır. Rivayete göre onun kullandığı temel mantık, yeryüzündeki bütün kavgaların temelini kadın ve mal biriktirme hırsı yüzünden çıkmasıdır. Bu ikisi insanlar arasında eşit bir şekilde paylaştırılırsa adaletsizlik ve zulüm ortadan kalkacak, kavgalar sona erecektir.¹⁵

Müslüman yazarlar, Mazdek ve Mazdekîlikle ilgili olarak bu noktada durmamışlar ve muhtemelen eski Fars kültüründen miras aldıkları birtakım mitolojik hikâyeleri de eserlerine dâhil etmişlerdir. Bu hikâyelerden birisine göre Mazdek dinine mensup bir adamın evine yirmi kişi misafir olsa ev sahibi onların ekmeğini, yemeğini, şarabını, çalgısını hazırlar; misafirler bu ikramlardan yiyip içtikten sonra dileyen ev sahibinin eşine de sahip olabilirdi. Bu onlara göre ayıp sayılamayacak bir husustu.¹⁶

Bir diğer hikâyeye göre bir adam bir eve gidip evin hanımı ile anlaşır, şapkasını kapıya asıp içeri girerdi. Evin beyi eve gelip kapıda şapkaı görünce evinde bir başka erkeğin olduğunu anlayarak adam evden çıkana kadar eve girmezdi.¹⁷

14 Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Birûnî (440/1048), *el-Âsârü'l-Bâkiye 'anî'l-Gurûni'l-Hâliye*, thk. Eduard Sachau, Leipzig, 1923.

15 Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Mâlâtî eş-Şâfiî (377/987), *et-Tenbüh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, nşr. Muhammed Zâhid b. El-Hasan, Beyrut, 1968, s. 92; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyîni (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fıraki'n-Nâciyeti 'anî'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1983, s. 135; Muhammed el-Hüseynî el-Alevî Ebû'l-Me'âlî (500/1107 civarı), *Beyânü'l-Edyân*, çev. Yahya el-Haşşab, *Mecelletü'l-Külliyetü'l-Edeb* içerisinde, 1957, c. 19, s. 11, s. 26; Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî (548/1153), *el-Müel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Fustad, 1948, s. 85; Ebû Ali Hasan et-Tûsî Nizâmülmülk (1018-1092), *Siyasetnâme*, Dergah Yay., bsk. 5, İstanbul, 2003, s. 217.

16 Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, s. 217-218.

17 Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, s. 218.

Müslüman yazarların eserlerinin hemen tamamında bu tarz iddialara yer verilmesi çağdaş araştırmacıları da etkilemiş, genel olarak Mazdekilerle ilgili ibaha iddiası kabul görmüştür.¹⁸ Ancak istisnai bir durum olarak Lewis, mülkiyet ortaklığını kesin kabul etmekle birlikte kadın ortaklığının tartışmalı bir durum olduğu kanısındadır.¹⁹ Diğer yandan Azimli, farklı bir rivayete dikkat çekmektedir. Buna göre Mazdekiler, özellikle aristokrat ailelere saldırarak onların kadın ve kızlarını zorla alıkoyuyorlar ve onları kendilerinden bekâr olanlarla evlendiriyorlardı.²⁰ Bu rivayet, bir taraftan Mazdekilere duyulan nefretin ve onlarla ilgili olarak tedavülde olan mitolojik hikâyelerin sebebini açıklarken, diğer yandan Mazdekilerin toplumun alt tabakasına mensup insanlar olduğunu göstermektedir. Yine bu rivayetten hareketle Mazdekilerin kadını ortak kullandıkları yönündeki iddianın abartılı ve maksatlı olduğunu düşünebiliriz. Ancak mevcut delillerden hareketle bu tezimizi bilimsel olarak ispatlama şansına sahip değiliz. Lakin kesin olan husus, Müslüman yazarların Mazdekiyye ile ilgili ibaha iddialarını ve onlarla ilgili mitolojik içerikli kıssaları doğru kabul etmiş olmalarıdır. Gerçek ne olursa olsun, Müslüman yazarların bu tutumu İslâm toplumunda Mazdekiyye ile ilgili ibaha iddialarının yerleşmesi sonucunu doğurmuştur. Oluşan bu algı, İslâmi dönemdeki Mazdekî kökenli hareketlerle Keysani fırkalara da yөнeltilmiştir. Dolayısıyla İslâm toplumunda özellikle gulat Şii gruplar için gündeme getirilen ibaha iddialarının kültürel arka planı büyük oranda Mazdekilikle ilgili iddialara ve rivayetlere dayanmaktadır. Onlarla gulat gruplar arasında, başka hususlarda olduğu gibi bu noktada da bir müşterek tarih inşa edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla gerek ilk gulat fırkalara, gerekse İsmâîlilere ve daha sonraki gruplara yönelik olarak gündeme getirilen ibaha iddialarına ihtiyatla yaklaşmak zorunlu bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu halde İslâm geldikten sonra İsmâîlilik öncesi hangi gruplarla ilgili olarak ne tür ibahî iddialarda bulunulduğunu açığa çıkarmak meselenin tarihi köklerinin daha iyi tespit edilebilmesi açısından zorunludur.

b. İsmâîlilik Öncesi Durum

Müslümanlar, Fars topraklarını ele geçirince Fars devletinin gali ya da heretik unsuru olan Mazdekilere yönelik ibaha iddialarından haberdar olmuşlardır. Mazdekilerin kalıntıları, İslâm geldikten sonra da varlığını devam ettirdiği için onlara dönük ibaha iddiaları Müslüman halk tarafından da bilinir olmuştur. Klasik mezhepler ve dinler tarihi eserlerinde onların ibahiliği ile ilgili pek çok bilginin varlığı bunun en büyük kanıtıdır. İslâmi dönemde de Mazdekilerin heretik olarak tanımlanmaya devam edilmesi onlarla ilgili iddiaların kesinti-

18 Ekinci, IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler'in Siyasî, Sosyal ve İktisadî Faaliyetleri, s. 56; Hidayet Işık, "İslâm Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımı", *Dini Araştırmalar*, c.6, s. 18, Ankara 2004, s. 166; Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999, s. 270; Fuad Köprülü, "İzahlar ve Düzeltmeler", *İslâm Medeniyeti Tarihi* içerisinde, W. Barthold, Ankara, 1977, s. 175; W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuad Köprülü, Ankara, 1977, s. 12.

19 Bernard Lewis, *The Origins of İsmâ'îlism*, Cambridge, 1940, s. 96.

20 Bkz. Mehmet Azimli, *Abbâsîler Dönemi Babek İsyanı*, İlahiyât, Ankara, 2004, s. 32.

siz bir şekilde devam etmesini sağlamıştır. Diğer yandan İslâm içerisinde yeni heretik gruplar türemeye başlamıştır ki makâlât yazarları bunlara gulat adını vermiştir. Mazdekiler Mecûsiliğin heretik unsuru olarak kabul edilirken, gulat da İslâm'ın heretik unsuru olarak görülmeye başlanmıştır.

Bu bakış açısı, ilk öncülerinden itibaren gulat fırkalarla ilgili olarak ibaha iddialarının gündeme gelmeye başlamasına sebebiyet vermiştir. Kûfe merkezli gulat hareketin öncülerinden birisi olan Ebû Mansûr (v. 121-126 arası) ve Mansûriyye, bu ithama maruz kalanların başında gelmektedir. Eş'ari'ye göre Ebû Mansûr, taraftarlarına kadınları ve evlenilmesi haram olanları helal kılmıştır.²¹ Eş'ari'nin ya da onun kaynağının bu hükme nasıl ulaştığının delilleri, konuyla ilgili devam eden satırlarda gizlidir. Zira pasajın devamına baktığımızda, Mansûriyye'nin leş, kan, domuz eti, içki, kumar gibi haramları helal saydığından bahsedilmektedir. Ebû Mansur'a göre Kur'an'da geçen bu kavramlar, Allah'ın dost edinmeyi yasakladığı kişilerin isimlerini içeren batını içerikli ifadelerdir.²²

Bu izahlardan, Ebû Mansur'un batını tevilin ilk öncülerinden birisi olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Zira o, Kur'an'da geçen yasaklarla ilgili kavramların zahirine itibar etmemekte, bu kelimelerin batını anlamlar içerdiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla zina, içki, kumar gibi olumsuz bir içeriğe sahip olan kavramların batını anlamları, gnostik düalizmin etkisiyle zulmet taraftarları olarak görülen Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve benzeri şahıslar olarak tevil edilmiş olmalıdır. Makâlât yazarlarımız, bu tevilden hareketle onların zahiri inkâr ettikleri sonucuna varmışlardır. Örneğin Ebû Mansûr, zina kavramını Hz. Ömer olarak tevil etmişse, bu tevilden hareketle Ebû Mansur'un zinayı mübah gördüğüne hükmetmişlerdir. Oysa her ne kadar erken dönem gulatın zahiri benimseyip benimsemedikleriyle ilgili olarak elimizde kesin bir kanıt olmasa da, İsmâililik örneğinden hareketle bu tarz tevillerin zorunlu olarak zahiri anlamı inkâr etmeyi gerektirmediğini söyleyebiliriz.²³ Dolayısıyla Ebû Mansur da, bir taraftan zahiri anlamı kabul etmekle birlikte, diğer yandan bu kelimelerin hakiki manalarını içerdiğine inandığı batını anlamlarına işaret etmiş olabilir. Bu nedenle sırf bu tarz kavramların batını anlamlarına işaret ettiler diye onların zinayı, içki içmeyi, domuz eti yemeyi, kısaca şeriâtın yasakladığı şeyleri caiz gördüklerini iddia etmek mümkün değildir. Oysa makâlât yazarları bilerek ya da bilmeyerek meseleyi çarpıtmakta ve bu yanlış algının üzerine onlarla ilgili ibaha iddialarını bina etmektedirler. Örneğin Eş'ari'nin, Ebû Mansur'la ilgili olarak verdiği "kadınları ve evlenilmesi haram olanları helal kabul etmiştir" hükmü, Ebû Mansur'un zahir-batın ayırımına giderek Kur'an'ı batını bir tevil tabi tutmasının bir sonucu olarak karşımıza

21 Ebû'l-Hasen el-Eş'ari (324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 40.

22 Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 40.

23 Bu meseleyle ilgili bir değerlendirmemiz için şu makalemize bakılabilir. Avcu, "Erken Dönem İsmâililiğinde Şeriâtın Neshi Sorunu Üzerine", s. 267-287.

çıkılmaktadır. Diğer makâlât yazarları da benzer bir tutum sergilemektedir. Dolayısıyla Eş'arî ve diğer makâlât yazarlarının bu akıl yürütmenin sonucu olarak verdikleri hükümden hareketle ibaha ile ilgili tarihî realiteyi bu şekilde tespit ve kabul etmek en azından bir önyargının ifadesi olacaktır.

Mansûriyye'nin devamı niteliğindeki Hattâbiyye için de benzer ibaha iddiaları gündeme getirilmiştir. Hattâbiyye ile ilgili ithamlar da temelde Ebû Mansûr'a yönelik iddialarla paralellik arz etmektedir. Ancak Hattâbiyye ile ilgili ithamlarda bir adım daha ileri gidilerek, onların İslâm şeriatının yürürlüğüne son verdiklerine özellikle vurgu yapılmaktadır. Onunla ilgili rivayetlerde Ebû'l-Hattab'ın öncelikle anneleri, kızları, kız kardeşleri, erkek ve kız çocuklarını kendisine ve taraftarlarına mübah gördüğü üzerinde durulmaktadır. Bu iddianın akıl yürütmesi, Ebû Mansûr'da olduğu gibi, haram olan şeylerin onlar tarafından helal kılındığı iddiasıyla alakalıdır. Ancak rivayetin devamında onların namaz, zekât, oruç gibi ibadetleri terk ettikleri hususu üzerinde ısrarla durulur.²⁴ Bu ikinci husus, ibaha iddialarının ikinci bir kaynağının daha olabileceğini düşündürmektedir. Buna göre ibaha iddiasının ikinci önemli kaynağı, şeriatın iptal edildiği söylemidir. Makâlât yazarlarının burada kullandıkları temel argüman, bir insanın şeriatı uygulamaktan vazgeçmesi durumunda her türlü ahlaksızlığı benimseyeceği öncülüne dayanmaktadır. Bu bakış açısına göre Hattâbîlerin evlilik, boşanma, nikâh ve benzeri hususlardaki şeriatın uygulamalarını reddetmeleri, her türlü cinsel ahlaksızlığı mübah görmeleri sonucunu zorunlu olarak doğurmaktadır. Dolayısıyla makâlât yazarlarının Hattâbiyye'ye yönelik ibaha ile ilgili ithamları, doğrudan şahit olunan bir durumdan ziyade, şeriatı nesh etmelerinin zorunlu bir sonucu olarak onlara yüklenmiştir.

Makâlât yazarlarının bu çıkarımlarına iki açıdan karşı çıkmak mümkündür. Birincisi Hattâbiyye gerçekten makâlât yazarlarının iddia ettiği gibi İslâm şeriatını nesh etmiş midir? Zira yukarıda Ebû Mansur'la ilgili söylediklerimiz Hattâbiyye için de geçerlidir. Yani onlar İslâm şeriatının yürürlüğünü gerçekten sonlandırmışlar mıdır? Yoksa zahir-bâtın ayırımına gitmelerinden hareketle mi böyle bir sonuca ulaşılmıştır? Mevcut verilerden hareketle Hattâbiyye'nin İslâm şeriatının yürürlüğünü sonlandırdığına dair iddiaların gerçeği yansıtmadığını söyleyebilecek yeterli veriye sahip değiliz. Ancak bu, makâlât yazarlarının onlara yönelik ibaha iddialarının doğru olduğu anlamına da gelmemektedir.

Sayet Hattâbiyye'nin İslâm şeriatının yürürlüğünü sonlandırdığını kabul etsek bile buradan hareketle onların her türlü gayrı meşru ilişkiyi onayladıkları sonucunu zorunlu olarak çıkarmamız mümkün değildir. Daha sonraki dönemlerde zuhur edecek olan Bahreyn Karmatileri, İslâm şeriatının

24 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 42; Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kumî (300/912)-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (302/915'li yıllar), *Şii Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şîa*, çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kuflu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, s. 150, 167; Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, s. 301.

hükümünü kaldırdıkları halde evlilikle ilgili temel bazı kuralları korumaya ve içki gibi bazı zararlı şeylere karşı çıkmaya devam etmişlerdir.²⁵ Yaşanan bu tecrübe, şeriatın nesh edilmesinin zorunlu sonucunun birtakım ahlak dışı uygulamaları ve cinsel istismarları zorunlu kılmadığının açık bir örneğidir.

Yukarıda izah etmeye çalıştığımız çerçevede makâlât yazarları, hemen tüm batını içerikli gulat fırkalarla ilgili olarak ibaha iddiasında bulunmuşlardır. Horasan'da Keysâniyye'nin öncülerinden olan Hidaş ve ona atfedilen Hidaşîyye bu ithama maruz kalan fırkalardan birisidir.²⁶ Yine Cenâhiyye'ye de Hattâbiyye'ye yöneltilen ithamların aynı mantıksal çerçevesi içerisinde ibaha iddia edilmiştir.²⁷

İbaha ile itham edilen yukarıdaki grupların ortak özelliği, Mazdekiyye ile doğrudan bir temaslarının olmamasıdır. Bu durum, her ne kadar onlarla ilgili ibaha iddiaları gündeme getirilmiş olsa da, Mazdekilerde olduğu gibi cinsel ahlaksızlıklarının detaylarını gösteren mitolojik hikâyelere yer verilmesi sonucunu doğurmuştur. Sadece zahir-bâtın ayrımı ve şeriatın neshi ile ilgili görüşleriyle ibaha iddiası arasında bağ kurulmuştur. Oysa özellikle Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde ortaya çıkan ve Mazdekiyye'nin kalıntıları olarak değerlendirebileceğimiz Mübeyyida, Bâbekiyye ve benzeri hareketlere yönelik ibaha iddialarında kullanılan dil ağırlaşmaya başlamıştır. Mazdekiyye ile ilgili olarak tedavülde olan ibahaya yönelik iddialar, onun kalıntıları olan gulat Şîi hareketler için de neredeyse aynen kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla Mazdekiliğin kalıntısı olan gulat hareketlere yönelik ibaha iddialarının kaynağı, daha ziyade Mazdekiler için kullanılan malzemedir.

Keysâniyye kanalıyla Horasan-Mâverâünnehir'de yayılan gulat Şîilik, bölgedeki Mazdeki kalıntılarla irtibata geçerek zamanla Mazdekiliğin etkisinin çok daha yoğun olduğu Bâbekî-Hürremî hareketlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Geçiş döneminde, Ebû Müslim el-Horasânî adına hareket eden fırkalarla Mukannâ' ve Mübeyyida hareketleri önem arz etmektedir. Mukannâiyye ile ilgili ibaha iddiaları, temelde yine daha önceki batını zümrelere yönelik akıl yürütmelere dayanmaktadır. Onun, helal ve haramı bir tutarak kadınları mübah kıldığı iddiası ve devamında namaz, oruç, hac gibi ibadetleri inkâr ettiğinin belirtilmesi,²⁸ ibaha iddiasıyla ilgili olarak ona dönük akıl yürütmenin öncekilerle aynı olduğunun bir göstergesidir.

Diğer yandan kendi mezhebi de muhalifleri tarafından gulat kabul edilen İsmâiliyye'ye mensup Ebû Temmâm (4./10 Yüzyılın Ortaları) da Mukan-

25 Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 274-278.

26 Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (355/964), *el-Bed' ve't-Târih*, Nşr. Clement Huart, Bağdad, trz., s. 60-61.

27 el-İsferâyîni (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 126.

28 Krş. Ebû Bekr Muhammed b. Cafer Narşâhî (348/959), *Târihu Buhâra*, çev. Emin Abdülme-cid Bedevî-Nasrullah Mübeşşir, Kâhire, trz., s. 104; Ebû Mansûr Abdulkkahîr el-Bağdâdî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, T.D.V.Y., Ankara, 1991, s. 201; Nizâmülmülk, *Siyyasetnâme*, s. 259.

nâiyye'den bahseder. O, Mübeyyida adını verdiği Mukannâiyye ile tartıştığını; onların namaz, oruç, hac gibi İslâm'ın zahiri hükümlerine uymadıklarını belirtir. Ebû Temmâm'ın bu tespiti, onların gerçekten İslâm şariatını nesh ettiklerinin bir kanıtı olarak değerlendirilebilir. Ancak ilginçtir ki Ebû Temmâm onların İslâm şariatına uymadıklarına işaret ettiği halde, onlarla ilgili olarak herhangi bir ibaha iddiasına yer vermez. Hatta onların kendi içlerinden evlendiklerine ve cemaat dışı evliliklere karşı çıktıklarına işaret ederek onlarda aile ve evlilik müessesesinin devam ettiğine işaret eder.²⁹

İslâm tarihinde ibaha iddialarının, Mazdekilikte olduğu gibi, mitolojik birtakım hikâyelere büründürülerek gündeme getirilmesi, Bâbekî-Hürremî hareketlerin ortaya çıkmasıyla birlikte yaygınlık kazanmıştır. Muhtemelen bu hareketlerle ilgili ibaha iddiasının dilinin ağırlaşmasının öncüsü, Bağdâdî'dir. O, Bâbekiyye'nin senede bir defa bayram yaptığını, bu bayramda şarap ve çalgının serbest olduğunu, erkekler ve kadınların birlikte eğlendiklerini rivayet eder. Bu esnada yanan kandillerin ve ateşin sönmesi ile erkek ve kadınlardan kim kime denk gelirse onunla birlikte olur.³⁰ Gazâlî de bu rivayete, muhtemelen Bağdâdî'den aktararak yer verir, ancak bunun bir söylenti olduğuna işaret edemedi de geçemez.³¹

Bağdâdî'nin bu rivayetinin, İsmâîlilere yönelik ibaha iddialarının açığa çıkarılmasında oldukça önemli bir yeri vardır. Zira Bağdâdî, Mazdekilikle Bâbekî-Hürremî gruplar arasında kurduğu ilişkiye ve bağa, İsmâîlilerin bir kolu olan Karmatîleri de ilave ederek,³² Bâbekîlerle İsmâîlilerin birlikte ve aynı hareketin devamı olarak algılanması için çaba harcamıştır. Bu sayede İslâm toplumunun geneli tarafından heretik kabul edilen Bâbekî-Hürremîlerin kötü imajının İsmâîlilere de transfer edilmesi mümkün olacaktır. Bâbekî-İsmâîli algısı toplum nazarında birbirine yaklaştırıldıkça Bâbekîlere yöneltilen ithamların İsmâîlilere de yöneltilmesi kolaylaşacaktır.

İşte bu pratik faydalarından dolayı Bağdâdî, tarihen birlikte hareket etmeleri mümkün olmayan Karmatîlerle Bâbekîleri aynı saflarda buluşturmuştur. Zira Bâbek isyanı, III. hicrî asrın hemen başında patlak vermiş ve Bâbek'in 223/837 yılında öldürülmesi ile sona ermiştir. Oysa Karmatiliğin zuhuru en erken hicrî 260-270 yıllarından başlatılabilmektedir.³³ Kaldı ki bir başka yerde Bağdâdî, Bâbek isyanının zuhur ettiği Deylem bölgesine İsmâîli daveti ilk

29 Ebû Temmâm (4./10 Yüzyılın Ortaları), *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, thk. Ârif Tâmir, Beyrut, 1982, s. 76-79.

30 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 207.

31 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (505/1111), *Bâtınlığın İçyüzü*, çev. Avni İlhan, T.D.V.Y., Ankara, 1993, s. 9. Bâbekiyye ile ilgili olarak bu rivayet yaygınlık kazanmış, örneğin İbnü'l-Cevzî'de de aynen yer almıştır. Bkz. (Ebû'l-Feth Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî (597/1200), *el-Muntazam fi Tavârihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Süheyl Zekkar, Beyrut, 1995, s. 109-110.

32 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 221.

33 Karmatiliğin ortaya çıkışıyla ilgili olarak bkz. Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 153-212.

götüren kişinin Ebû Hâtım er-Râzî olduğuna işaret etmektedir.³⁴ Ebû Hâtım 322/934 yılında vefat ettiğine göre³⁵ Bâbek isyanına o ve adamlarının katılmış olması tarihen mümkün değildir. Şu halde Bağdâdî'nin bu hatası şayet tarihî bir yanılğı değilse, tarihin bilinçli bir tahrifi olarak değerlendirilmelidir. Onun heretik kabul ettiği gruplara karşı kullandığı sert ve katı dil, bu tahrifin bilinçli olarak yapılmış olduğu izlenimi uyandırmaktadır. İster bilerek, isterse bilmeyerek olsun, Bağdâdî'nin yaptığı bu tahrif kendisinden sonraki makâlât yazarlarını da etkilemiş, özellikle İsmâîlilere dönük ibaha iddiasının yaygınlık kazanmasında olumsuz katkı olarak önem arz etmiştir.

İsmâîliyye'nin tarih sahnesine çıkıp toplumun ve makâlât yazarlarının dikkatini çekmeye başlaması, III. hicri asrın ikinci yarısına rastlamaktadır. İsmâîliyye ile ilgili ibaha iddiaları ise, IV. hicri asrın ilk yarısından itibaren söz konusu olmaya başlamıştır. İsmâîlîlik öncesi İslâm toplumundaki ibaha algısının geldiği son noktayı yukarıda tarihî seyri içerisinde ele aldık. Şimdi bu algının İsmâîlilere yönelik ibaha kültürünün teşekkül etmesindeki yerini tespit etmeye çalışalım. Öncelikle İsmâîlilerle ilgili rivayetlerin tarihî seyrini ele alarak işe başlayalım.

II. İsmâîlilere Yönelik İbâha İddiaları

a. İsmâîlilere Yönelik İbâha İddialarıyla İlgili Rivayetler

İsmâîlilerin teşekkül süreci Câfer-i Sâdık dönemine kadar geriye götürülebilir. Başlangıçta Mübârekiyye olarak zuhur eden İlk İsmâîliler, 286/899 yılında Fâtımî ve Karmatî kollara ayrılmışlardır. İlk İsmâîlilerin önderleri daha sonra Fâtımî saflarında yer aldığı için Fâtımîler yekvücut bir hareket olarak ortaya çıkmışlar ve tek merkezden yönetilmişlerdir. Ancak başlangıçta davetin önderlerine bağlı kalan Karmatîler, 286/899'da daveti yürüten ve Fâtımî devletinin kurucusu olan Ubeydullah el-Mehdî ile siyasi ilişkilerini sonlandırmışlardır. Bu tarihten itibaren Karmatîler, kendi bölgelerindeki liderlerinin etrafında toplanarak birbirinden büyük oranda bağımsız yerel hareketler şeklinde varlıklarını devam ettirmişlerdir.³⁶ Bu durum; Irak, Horasan-Mâverâünnehir, Bahreyn ve Yemen gibi bölgelerde farklı İsmâîlî yorumların gelişmesine sebebiyet vermiştir. Bu nedenle muhaliflerin İsmâîlilerle ilgili ibaha ithamlarını bölgesel farklılıkları gözetenek ayrı ayrı değerlendirmek daha sağlıklı olacaktır.

İsmâîlîlikten bahseden ilk makâlât yazarları olan Kummi-Nevbahtî ile Eş'arî, onlarla ilgili cinsel sapkınlığa dönük herhangi bir ibaha iddiasında bulunmazlar. Ancak Kummi ve Nevbahtî, Karmatîlerin İslâm şeriatını nesh ettiklerinden, bu nedenle her şeyi mübah olarak gördüklerinden söz eder.³⁷

34 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 220.

35 Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî (856/1452), *Lisânu'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebu Ğudde, Beyrut 2002, I, s. 448.

36 İsmâîlîliğin ortaya çıkışı ve Fâtımî-Karmatî bölünmesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 153-200.

37 Bkz. Kummi-Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, s. 203-204.

Mevcut verilere göre İsmâîlîlerle ilgili ibâha iddialarının asıl kaynağı, Ehû Muhsin rivayeti olarak karşımıza çıkmaktadır. IV. hicrî asrın birinci yarısında İsmâîlîlikle ilgili bir reddiye yazan İbn Rizam'a dayanan Ehû Muhsin, IV. hicrî asrın ikinci yarısında eserini kaleme almıştır. Ehû Muhsin rivayetine göre ibâha iddialarının temeli, Irak'taki Karmatî davetine dayanmaktadır. Buna göre bölgeye dâî olarak gelen Hüseyin el-Ehvâzî, davet faaliyetini belli aşamaları takip ederek yürütmüştür. O, taraftarlarına önce "fitre" adını verdiği bir dirhemlik bir vergiyi farz kılmıştır. Daha sonra "hicret" adını verdiği bir dinarlık yeni bir vergi koymuştur. Üçüncü aşama, yedi dinar değerindeki "bûlğa" adlı vergi olmuştur ki bu, onun Enfal Suresi'nin sekizinci ayetine dayanarak³⁸ farz kıldığı beşte bir vergisidir. Bu vergilerin hepsini, gaybette olduğunu iddia ettiği ve zuhuru yakın olan Mehdi adına topluyordu. Rivayete göre bu verginin bir ileri aşaması "ülfet" idi. Ülfet, Mehdi'nin zuhurunu bekleyen taraftarlarının, sahip oldukları bütün malları Mehdi adına bir merkezde toplamalarıydı. Ehû Muhsin'e göre bu aşamaların son halkası, Irak baş dâisi Hüseyin el-Ehvâzî'nin bir gece tertiplenmesini emretmesi oldu. Bu gecede kadınların toplanmalarını ve erkeklerle karışmalarını emretti. Bunu aralarındaki dostluk ve ülfetin sağlanması için yaptı.³⁹ Ehû Muhsin, kendi döneminde Büyük Fırat üzerinde bir grubun bu toplantıyı gerçekleştirdiğine şahit olduğunu da ilave etmiştir.⁴⁰

Rivayette dikkati çeken husus, Ehû Muhsin'in Irak Karmatîlerine dönük ibâha iddiasının sürekli bir durum arz etmeyip belli aralıklarla düzenlendiğini öne sürmesidir. Muhtemelen bu toplantılar, belli aralıklarla düzenlenen ve sadece mezhep taraftarlarının katıldığı, mezhebi sohbet, tören ve ayinlerin yapıldığı merasimlerdir. Bu toplantıları ilginç kılan ve ibâha ithamlarına sebebiyet veren iki önemli unsur söz konusudur. Bunlar; toplantıların sadece mezhep taraftarlarının katıldığı gizli bir organizasyon olması ve merasime kadın ve erkeklerin birlikte katılmasıdır. Orta çağ İslâm toplumunda kadınlı-erkekli bir grubun gizli bir şekilde toplantı yapması kabul edilebilir bir durum değildir. Zira devrin toplumsal yapısı bunu kabullenip kaldıracak bir durumda değildir. Bu toplantıların gizli ve sadece mezhep taraftarları arasında yapılıyor olması mevcut sıkıntıyı artırmış; bu durum dedikodulara ve ithamlara kapı aralamıştır.

Rivayette dikkati çeken bir diğer husus, sadece kadın ve erkeğin birlikte yer aldığı bir toplantının yapılıyor olmasından bahsetmekle yetinilmiş olmasıdır. Oysa aynı rivayetin sonraki versiyonlarında, bu toplantılarda pek çok gayri ahlaki davranışın sergilendiğine dair ayrıntılarla karşılaşmaktayız. Belki de Ehû Muhsin sadece kadın ve erkeğin birlikte toplanmasının ahlaki

38 "Bilin ki ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir." 8/Enfal, 41.

39 Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nuveyrî (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûnî'l-Edeb*, thk. Muhammed Câbir Abdül'al el-Hinî, Kâhire, 1948, XXV, s. 193-195; Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek İbnü'd-Devâdârî (713/1313), *Kenzü'd-Dürrer*, thk. Salahaddin el-Müneccid, Kahite, 1961, VI, s. 44-51; Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1442), *İttî'azu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, thk. Cemâluddin eş-Şeyyâl, Kahire, 1948, s. 209-212.

40 İbnü'd-Devâdârî (713/1313), *Kenzü'd-Dürrer*, VI, s. 51.

olmadığına vurgu yapmak istemişken, sonraki rivayetler meseleyi kendi ithamlarının temel dayanağı haline getirerek farklı bir zemine taşımışlardır.

İsmâîlilere yönelik ibaha iddialarının ikinci önemli merkezi olarak Bahreyn karşımıza çıkmaktadır. Buradaki ibaha iddiaları biraz daha çeşitlenmektedir. Birinci iddiaya göre bölgedeki Karmatî İsmâîliliği'nin öncüsü olan Ebû Sa'îd ve daha sonra onun yerine geçenler, çocuklarla, kızlarla, kız kardeşlerle, anneye evlenmeyi ve livatayı onaylamıştır.⁴¹ Bir diğer rivayete göre ise Ebû Sa'îd el-Cennâbî, davetin önemli temsilcilerinden olduğu anlaşılan Yahyâ b. Ali'ye bir ziyafet verdikten sonra evi boşaltarak karısına Yahyâ ile birlikte olmasını emretmiş ve onun isteklerini geri çevirmemesi konusunda karısını tembihlemiştir. Olayın valiye intikal etmesi üzerine Yahyâ yakalanarak dövülmüş, saç ve sakalı kazınmıştır.⁴²

Bahreyn'deki ibahayla ilgili birinci rivayetin, daha önce izah ettiğimiz üzere, Bahreyn Karmatîlerinin İslâm şeriatını nesh etmeleri ile doğrudan bir alakasının olduğu açıktır. Doğrudan şahıslar üzerinden ele alınan ikinci rivayet ise yeni bir iddia içermektedir ve Ehû Muhsin ile yaklaşık olarak aynı dönemlerde yaşamış olan Sâbit b. Sinan'a (365/973) dayanmaktadır. Ancak rivayetten kuşkulanmamızı gerektiren önemli bir neden vardır. Zira bu rivayeti nakleden İbrâhim es-Sâîğ'in başlangıçta Ebû Sa'îd'in adamlarından olduğunu ve onun Fars dâilğini yaptığını görmekteyiz. Ancak sebebini bilmediğimiz bir nedenden ötürü İsmâîli davetten ayrıldığı anlaşılan İbrâhim es-Sâîğ, Yahyâ'yı ve Ebû Said'i ibaha iddiasıyla valiye şikâyet eden şahıs olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu rivayet, Ebû Sa'îd ve taraftarlarına kişisel bir husumet besleyen bir şahıstan bizlere nakledilmiştir. Bu nedenle ravinin Ebû Said'e duyduğu kişisel kinin, onu bu tarz bir iftira ile Ebû Said'den öç almaya sevk etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Belki de erken dönem İsmâîlilerine yönelik ibaha iddialarının en ciddi ve en yaygın olanı, Yemen'deki Karmatî dâisi Ali b. Fadl'a yöneltilen ithamlardır. Kaynaklardaki ibaha ile ilgili ilk iddialar ona yöneliktir. Mevcut kaynaklar içerisinde Ali b. Fadl'la ilgili ibaha iddiasını ilk gündeme getiren kişi, tespit edebildiğimiz kadarıyla Ali b. Muhammed el-Alevî'dir. Zeydî imam Yahyâ b. Hüseyin'in amcaoğlu ve taraftarı olan ve Yemen'de Karmatîlere karşı verilen Zeydî mücadelelere şahit olan Ali b. Muhammed'in⁴³ 327/938 tarihinden sonra vefat ettiği dikkate alındığında⁴⁴ belki de ilk kez onun İsmâîlilere dönük ibaha iddiasında bulunduğu söyleyebiliriz.

41 Krş. Kadî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve*, thk. Abdülkerim Osman, Beyrut, trz., II, s. 378; Muhammed b. Hasan ed-Deylemî (8./14. asrın başları), *Beyânü Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihî*, Kavâidu 'Akâidi Ali Muhammed içinde, Thk. R. Strothmann, Riyad, trz., s. 84; Ahmed b. Yahyâ İbn Fadlallâh el-Umerî (749/1348), *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikî'l-Emsâr*, Thk. Bessam Muhammed Bârûd, trz., XXIV, s. 155.

42 Sâbit b. Sinan (365/973), *Târîhu Ahbârî'l-Karâmita*, Nşr. Süheyl Zekkar, Ahbârü'l-Karâmita içerisinde, Riyad, 1989, s. 193; Kadî Abdülcebbar, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve*, II, s. 378-379.

43 Yusuf Gökalp, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), A.Ü.S.B.E., Ankara, 2005, s. 8.

44 Bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 15.

Ali b. Muhammed'in iddiasına göre Yemen'deki Karmatî dâisi Ali b. Fadl, 297/908 yılında Müzeyhira'ya girince Mecûsilik izhar etmeye başlamıştır. Bu dönemde taraftarlarına anne ve kız kardeşlerle nikâhlanmayı ve içki içmeyi serbest bıraktı. Bütün helalleri yasaklayarak haramları da helal kıldı. Hz. Muhammed'i ve onun Allah'tan getirdiğini (Kur'ân-ı Kerim'i) inkâr etti. Ona "Âlemlerin Rabbi" adı verildi. Taraftarlarına mallarını ve haremelerini kendisine teslim etmelerini emretti. Yanındaki bütün kadınları bir eve doldurdu. Cuma gecesi olunca erkekleri topladı ve onları kadınların üzerine gönderdi. Anne oğluna, kız kardeş erkek kardeşine denk geliyordu. Bu gece boyunca günah işlediler. Ali bu uygulamaya katılmaktan kaçınanları öldürdü.⁴⁵

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İsmâîlîlere yönelik ibaha iddialarının en eski kaynağı olarak gözüken bu rivayetin sahibi Ali b. Muhammed, Zeydî imam Yahyâ b. Hüseyin'in amcaoğlu ve taraftarıdır. Yahyâ b. Hüseyin ise Ali b. Fadl'ın en çok karşı karşıya geldiği ve Sana bölgesinin hâkimiyeti için mücadele ettiği baş düşmanıdır. Dolayısıyla Ali b. Fadl'la ilgili iddiaların temel kaynağı, bölgede onun baş düşmanı ve rakibi olan Zeydiyye mensuplarına dayanmaktadır. Bu durum, Ali b. Fadl'la ilgili ibaha iddialarına kuşkuyla yaklaşmamızı gerektirmektedir. Rivayet büyük ihtimalle bu kanalla şöhret kazanmış, kısa bir süre sonra Ehû Muhsin tarafından da yinelenmiştir.⁴⁶ Daha sonraki kaynaklar da bu iddiayı tekrar etmeye devam etmişlerdir.⁴⁷

Her ne kadar Yemen Karmatîlerinin ana düşmanları olan Zeydîler kana-
lıyla geliyor olsa da, Ali b. Fadl'la ilgili rivayetleri inandırıcı kılan önemli ay-
rıntılardan birisi, günümüze kadar ulaşmış bir Şîirdir. Şîirde şu tavsiyelerde
bulunulmaktadır:

Ey Kadın! Defi al ve hazırla.
Yeni Nebî'nin faziletlerini anlat.
Zira Haşim Oğulları'nın Nebisi geçip gitti.
Ya'rub Oğulları'nın nebisi ise zuhur etti.
(Her geçen nebinin bir şeriatı vardır.
Bu hükümler de yeni Nebî'nin şeriatıdır.)
Artık Safa'da sa'y etmek istemiyoruz.
Medine'deki kabri ziyaret etmek de...
Onlar namaz kıldığında sen kalkma.
Oruç tuttuklarında ye, iç.
Kendini, inananlara haram sayma,
İster akraban, ister yabancı olsun...
Bir yabancıyı nasıl helal sayıyorsun da,
Babaya haram oluyorsun.
Fidan, sahibinin değil mi?
Kurak yılında onu sulayanın değil mi?

45 Ali b. Muhammed b. Ubeydullah el-Alevî (327/938'den sonra), *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin*, Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1972, s. 394.

46 Bkz. Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 245.

47 Bkz. Muhammed b. Mâlik el-Yemenî el-Hammâdî (5./11. asrın ortaları), *Bâtınlîğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, çev. İsmail Hatib Erzen, Ankara 1948, s. 80; Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Bullânihi*, s. 25.

sonra başlangıçta Fâtımilere sadık kalmışken, daha sonra Karmatî kana-da geçerek kendisini gaybeti beklenen Mehdî Muhammed b. İsmail olarak ilan etmiş ve İslâm şeriatının yürürlüğüne son vermiştir. Oysa aynı bölgede faaliyette bulunan Mansûr el-Yemen, başlangıçtan itibaren Fâtımilere bağlı kalmış ve diğer Fâtîmî gruplarla birlikte asla İslâm şeriatını nesh etmemiştir.⁵⁰ Muhalif kaynaklar bu gerçeği göz ardı ederek Ali b. Fadl'la ilgili iddiaları Mansûr el-Yemen'e de isnat etmişlerdir.⁵¹ Hiç kuşku yok ki Mansûr el-Yemen'le ilgili bu iddialar gerçeği yansıtmamaktadır.

Özel bir örneği genelleştirme anlayışı sadece aynı bölge için de söz konusu değildir. Başından beri işaret ettiğimiz gibi, İsmâîlilerle ilgili somut ibaha iddiaları daha ziyade Irak, Bahreyn ve Yemen'deki Karmatî grupları için gündeme getirilirken, zamanla bu rivayetler umuma teşmil edilmiş ve bütün İsmâîlî ve bâtinî gruplar ibaha ithamlarına maruz kalmıştır. Örneğin Mâlâtî ve Nizâmülmülk, Karâmîta'nın geneli için ibaha iddiasında bulunurken,⁵² Deylemî çıtayı daha da yukarı çekerek Bâtîniyye için böyle bir ithamda bulunmuştur.⁵³

b. İbaha ile İlgili Rivayetlerin Tahlili

İbahayla ilgili olarak yukarıda verdiğimiz rivayetlere dikkat ettiğimizde, İsmâîlîlikten bahseden ilk makâlât türü eserlerin onlarla ilgili herhangi bir cinsel istismara dönük ibaha iddiasında bulunmadıklarını görmekteyiz. Nitekim Nevbahtî, Kummî ve Eş'arî'nin eserlerinde İsmâîlilerle ilgili bu tarz ibaha iddiaları yer almamaktadır. Mevcut kaynaklara göre cinsel istismara yönelik ibaha iddialarını ilk kez dillendiren Ali b. Muhammed el-Alevî ile İbn Rizam-Ehû Muhsin'den birincisi Yemen Karmatîlerine karşı özel bir kin gütmektedir. İbn Rizam ve Ehû Muhsin ise İsmâîlîlere karşı reddiye yazmışlardır. Dolayısıyla her üç yazarın da meseleye ciddi bir önyargıyla yaklaştıklarını, en azından onlarla ilgili aşırı birtakım iddiaları dikkate değer bulduklarını söyleyebiliriz.

İbn Rizam-Ehû Muhsin kanalıyla yaygınlık kazanmaya başlayan ibaha iddiaları, 402/1011 yılında Abbâsî halifesi Kâdir Billâh zamanında çıkartılan bir fermanla meşruiyet kazanmış ve yaygınlaşmıştır. Zira bu fermana göre Batınîlerin İslâm'ı inkâr edip Mecûsîlerin iki tanrılı dinine ilgi duyduklarına; bütün yasak sınırlarını aşarak içki içmeyi, kan dökmeyi helal saydıklarına; Peygamberlere hakaret ederek kendilerine kutsallık atfettiklerine işaret edilmiştir.⁵⁴ Bu beyanname, İsmâîlilerle ilgili aşırı iddiaların devlet tarafından onaylandığı ve desteklendiği anlamına gelmektedir. Bu durum V./XI. Asrın başlarından itibaren İsmâîlîlere dönük ibaha iddialarının dilinin gittikçe aşırlaşması sonucunu doğurmuştur. Artık yukarıda verdiğimiz kişisel örnekler

50 Fâtımîlerin İslâm şeriatının yürürlüğüne asla son vermedikleriyle ilgili kanaatimiz için bkz. Avcu, "Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", s. 274-275.

51 Örnek olarak bkz. Hammâdî, *Bâtîniğin ve Karmatîğin İcyüzü*, s. 65.

52 Mâlâtî, *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, s. 21; Nizâmülmülk, *Stiyasetnâme*, s. 253.

53 Deylemî, *Beyânü Mezâhibi'l-Bâtîniyye ve Butlânihî*, s. 87.

54 Bkz. Alaaddin Ata Melik Cüveynî (681/1283), *Târîh-i Cihan Güşa* III, çev. Mürsel Öztürk, K.B.Y., Ankara, 1988, III, s. 106.

İçki, yağmur suyu gibi serbesttir.
Ve mezhep olarak da yüceltildin.⁴⁸

Kısaca içeriğini verdiğimiz bu Şiirde açıkça kadına dönük bazı ibaha iddialarına yer verilmektedir. Ancak Şiir bazı açılardan tartışmaya açıktır. Zira Ali b. Fadl hareketinden bahseden kaynakların genel kanaatine göre o, gerçekten de 297/908 yılında Müzeyhira'da İslâm şeriatını nesh ederek kıyameti ilan etmiştir. Zira İsmâilî itikadına göre, yedinci devir kıyamet dönemidir ve yedinci devri, dolayısıyla kıyameti ilan edecek olan kişi, Nâtık Muhammed b. İsmail b. Câfer es-Sâdık'tır. O, zulmet taraftarı olan Abbasiler hâkim konumunda olduğu için gizlenmiştir. Uygun ortam oluştuğunda zuhur ederek İslâm şeriatının yürürlüğünü kaldıracak ve insanlığın başlangıcından beri gönderilmiş olan şeriatların içerisinde gizli olan ve insanlığın kurtuluşunu sağlayacak gizli hakikatleri (Gnose) açıklayacaktır. Dolayısıyla kıyamet dönemi şeriatsızlık dönemidir. İşte Ali b. Fadl, muhtemelen kendisini gaybetteki Muhammed b. İsmail olarak ilan ederek İslâm şeriatının yürürlüğünü sona erdirmiş ve kıyameti ilan etmiştir.⁴⁹ Öncelikle belirtmeliyiz ki Şiirde Ali b. Fadl'ın ismi geçmemektedir. Şiirde geçen şahsın nebî olduğundan bahsedilmektedir ki bu iddia Ali b. Fadl'ın mehdilik ve kâimlik iddiasıyla örtüşmemektedir. Yine Şiirdeki şahsın Hz. Muhammed'in şeriatının yerine yeni bir şeriat getirdiğinden ve bu şeriatın Ya'rub Oğullarının şeriatı olduğundan bahsedilmektedir. Oysa Ali b. Fadl, İslâm şeriatını nesh etmekle birlikte yeni bir şeriat getirmemiş, kıyameti ilan ederek şeriatsızlık dönemini başlatmıştır. Şu halde bu Şiirin Ali b. Fadl'la ilgili olarak söylenmiş olmasına kuşkuyla yaklaşmamız gerekmektedir. Diğer yandan Yemen tarihine baktığımızda buradan Esved el-Ansî gibi yalancı nebilerin türediğini ve bunların kabile asabiyetinin etkisiyle nübüvvet iddiasında bulunarak yeni bir şeriat getirdiklerini görmekteyiz. Diğer yandan onlarla ilgili olarak pek çok Şiirin klasik kaynaklara yansıdığını görmekteyiz. Dolayısıyla yalancı peygamberlerle ilgili olarak söylenmiş olması kuvvetle muhtemel olan bu Şiir, bilerek ya da bilmeyerek Ali b. Fadl hareketine teşmil edilmiştir. Böylece Ali b. Fadl hareketinin heretik olduğuna yönelik vurgu iyice sağlamlaştırılmıştır.

İsmâililere yönelik ibaha iddialarıyla ilgili olarak karşımıza çıkan önemli sorunlardan birisi de, herhangi bir bölge ya da şahısla ilgili iddiaların daha sonraki kaynaklarca genele teşmil edilmesidir. Bunun en güzel örneklerinden birisi Yemen İsmâilileri ile ilgili olarak gündeme getirilen rivayetlerdir. Bölgeyle ilgili ibaha iddiaları, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, temelde Ali b. Fadl'la ilgilidir. Ali b. Fadl 286/899 yılındaki Fâtımi-Karmati bölünmesinden

48 Bkz. Ebû'l-Alâ Ma'arrî (449/1057), *Risâletü'l-Ğufrân*, Thk. Bintû's-Şâtî, Dâru'l-Mearif, Mısır, 1950, s. 373; Hammâdi (5./11. asrın ortaları), *Bâtınlîğin ve Karmatîliğin İcyüzü*, s. 72-73. (Parantez içerisindeki kısım Ma'arrî'de geçmemektedir.)

49 Ali b. Fadl hareketi ve kıyameti ilanı ile ilgili olarak bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 281-293; Sabri Hizmetli, "İtikadî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", *A.Ü.İ.F.D.*, XXVI, Ankara 1983, s. 511; Wilferd Madelung, "Karmati", *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), ed. Van Donzel-B. Lewis-Ch. Pellet, C. IV, E. J. Brill, 1978, s. 661; Süheyl Zekkâr, *Ahbârü'l-Karâmita*, Dâru'l-Kevser, Riyad, 1989, s. 74.

ğū'l-Ekber ve'n-Nāmūsu'l-A'zam⁵⁹ ya da *Kitābu's-Siyāse*⁶⁰ gibi farklı adlarla anılan ve davetin nasıl yürütüleceğine dair aşamaları içeren bir eser vardır. İbn Nedim'e göre eser yedi bölümden oluşmakta ve her bir bölüm mezhebe davet edilecekler için kademeli bir yapı içermektedir. İbn Nedim bu eseri okuduğunu, eserde sakıncalı şeylerin mübah görüldüğünü ve şeriatın aşağılandığını belirtmektedir.⁶¹ Ancak onun ifadelerinden, eserde kadınların ortak kullanıldığı, şeriatın kaldırıldığı ve benzeri iddialara yer verildiği sonucu zorunlu olarak çıkmamaktadır.

Diğer yandan Ehū Muhsin de bu eseri gördüğüne işaret eder. O, eserde bölünmeden önceki eski davetin anlatıldığını ve dâilere bazı nasihat ve tavsiyelerin yer aldığını belirtir.⁶² Şu halde muhalif yazarlarca farklı isimlerle anılan bu eser, dâilerin daveti nasıl yürüteceklerine dair bilgiler içeren bir el kitabı olmalıdır. Zira her iki yazar da eserde davet sistemiyle ilgili bilgilerin yer aldığı noktasında hemfikirdir.

Ehū Muhsin'e göre eserde İbn Nedim'in iddia ettiği gibi yedi değil, dokuz aşama bulunmaktadır.⁶³ İbn Nedim gibi o da bu aşamalar arasındaki farklılıkta davette kâdemin asıl olduğu kanısındadır. İsmâîlilerle ilgili ibaha iddialarının temelini oluşturduğu için bu dokuz aşamanın içeriğinin kısaca tanıtılmasında yarar vardır.

Ehū Muhsin'e göre davetin birinci kademesi, muhataba Kur'an'ın zahiri anlamının arkasında bir batını hakikati olduğunu, bu hakikati sadece Allah'ın izin verdiği kişilerin bilebileceğini kavratacak sorular sorarak onun kafasını karıştırmak ve ondan ahit almaktır.⁶⁴ İkinci aşamada muhataba imamet gerekliliği benimsenir. Üçüncü aşamada imamların sayılarının yedi olduğu, imamların yedincisinin Muhammed b. İsmail olduğu, onun gizli ve batını ilimlere sahip olduğu anlatılır. Dördüncü aşamada aynen imamların sayısı gibi yedi devir sahibi yedi Nâtık'ın olduğu, her Nâtık'ın kendisinden önceki devrin şeriatını nesh ettiği, yedinci Nâtık'ın Kâim olan Muhammed b. İsmail olduğu anlatılır. Beşinci aşamada sayıların önemi ve âlemin yaratılışı, yedi ve on iki sayılarının hikmeti, davetin bu sayılara göre teşkilatlandırılmış olduğu anlatılır. Altıncı aşamada namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerin batını anlamları anlatılır. Yedinci aşamada Kûnî-Kader çiftinin anlam ve önemi anlatılır. Sekizinci aşamada Kûnî ve Kader'in üzerinde tanımlanamaz, tasvir edilemez bir yaratıcının olduğu, Kûnî ve Kader'in Sâbık ve Tâli olduğu ve bunların âlemin yaratıcıları olduğu anlatılır. Dokuzuncu aşamada akıl, nefis, heyulâ gibi kavramlar kavratılarak Muhammed b. İsmail'in zuhurunun ruhanî âlemde gerçekleşeceği, bu âlemde ise onun zuhurunun evliyalarının lisanları aracılığı ile olduğu öğretilir.⁶⁵

59 Kadı Abdülcebbar, *Tesbütü Delâilü'n-Nübüvve*, II, s. 601.

60 El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 220.

61 İbn Nedim, *Fihrist*, s. 235.

62 El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 220.

63 El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 195-216, İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, s. 97-107.

64 El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 195-202.

65 El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 202-215.

ve sınırlı bir bölgeyi kapsayan iddialar bütün İsmâîlileri kapsayacak şekilde genelleştirilmeye başlanmıştır.

Her ne kadar ilk makâlât türü eserlerde ibaha iddiasına yer verilmemişse de, daha gizli davet döneminden itibaren halk arasında İsmâîlilerle ilgili bir takım ibaha iddialarının dolaştığını söyleyebiliriz. Bu iddiaların araştırmacılar tarafından ciddiye alınması ancak IV./X. asrın başlarından itibaren söz konusudur. Aslında ibaha iddialarının temeli, gizli davet dönemine dayanmaktadır. Zira bu dönemde İsmâîliler, davetlerini gizlice yürüttükleri için toplantılarını da gizlice yapmaktaydılar. Üstelik bu toplantılara kadınlar da katılmaktaydı. Kadın ve erkeğin birlikte katıldığı toplantı kültürü devrin anlayışına tezat teşkil etmektedir. Üstelik bu toplantılar gizli olduğu için İsmâîlilere muhalif kesimler arasında dedikodulara sebebiyet vermiştir. Muhalif kesim, onların niçin gizli toplandıklarını ve kadınları bu toplantılara niçin davet ettiklerini sorgulamakta, buradan hareketle bu toplantılarda gayri ahlaki davranışların sergilendiği sonucuna ulaşmaktadırlar. Gruba mensubiyeti olmayanları toplantiya almamalarının sebebi olarak da bunu görmektedirler.

Bahreyn Karmatilerinin önderlerinden Said'in Abbâsî halifesine yazdığı mektup, ibahayla ilgili bu çarpıtmaya işaret etmektedir. Ona göre kendileri gizli bir grup oldukları için insanlar onlara iftira etmişler; eşlerini ortak kullandıkları, ibahayı emrettikleri ve şeriati nesh ettikleriyle ilgili ithamlarda bulunmuşlardır. Oysa Said'e göre bunların hepsi kendilerine muhalif olanların uydurdukları iftiralarlardır.⁵⁵ Zira ona göre Bahreyn Karmatileri Müslüman bir topluluktur.⁵⁶

Bir taraftan kendileriyle ilgili ibaha iddialarının gizli bir davet yürütmelerinden kaynaklandığını izah eden Said; diğer yandan Abbâsî sarayında aşîkâr olan içki içme, çalgı çalma, kadınların yabancı erkeklerin karşısında çalıp oynamaları, erkeklerin boyunlarına sarılmaları ve benzeri uygulamaların İslâm'ın hangi hükmüne göre yapıldığını sormaktadır.⁵⁷ Aslında Said çok önemli bir ironiye dikkat çekmekte ve "Bizi ibaha ile suçlarken asıl ibahayı siz yapmıyor musunuz?" diye sormaktadır.

İsmâîlilerle ilgili ibaha iddialarının yaygınlık kazanmasındaki en temel unsurlardan birisi de, onlara yöneltilen yedi ya da dokuz aşamalı davet süreciyle ibaha iddiaları arasında bir bağ kurulmasıdır. Muhalif yazarların öne sürdükleri iddiaya göre, Karmatilerin elinde *el-Belâğu's-Seb'a*⁵⁸, *el-Belâ-*

55 Said dönemi, Bahreyn Karmatileri'nin tarihinde farklı bir dönemi içermektedir. Onun özellikle İslâm şeriati nesh etmedikleriyle ilgili iddiası doğru gözükmemektedir. Zira babası Ebû Said el-Cennâbî döneminde İslâm şeriati nesh edilmiştir. Ancak Said yeniden İslâm şeriati dönümüş, fakat onun bu tutumu kabul görmeyerek kısa süre içerisinde kardeşi Ebû Tâhir onun yerine geçmiş ve yeniden İslâm şeriati nesh etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 254-255.

56 Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîr*, II, s. 380; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, s. 439-440.

57 Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatiliğin İyüzü*, s. 77.

58 Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedîm (385/995), *el-Fihrist*, Thk. İbrâhîm Ramadan, Beyrut, 1994, s. 235.

İbn Nedîm, *Belâğ*'daki davet derecelerinin yedi olduğunu belirtirken Ehû Muhsin neden bunu dokuza çıkarmıştır? Oysa her iki yazar da eseri okuduğunu belirtmektedir. Ehû Muhsin, açıkladığı bu aşamaların davetin eski öğretisi olduğunu; davetin Mağrip, Mısır ve Şam beldelerinde yayıldıktan sonra (Fâtımîler) değiştiğini; buralarda, açıkladığı eski öğretinin kaldırıldığını belirtmektedir.⁶⁶ Gerçekten de Ehû Muhsin'in ilk yedi aşamasının, diğer delilleri de göz önünde bulundurduğumuzda, eski öğretiye uygun olduğunu söyleyebiliriz. Ancak sekizinci ve dokuzuncu aşamaların, bölünmeden sonraki döneme ait fikirler olduğunu ve bölünmeden önceki bir döneme ait olan *Belâğ*'da yer almasının mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Zira Ehû Muhsin'in sekizinci aşama olarak verdiği tanımlanamaz, tasvir edilemez bir tanrı anlayışı; Kûnî-Kader'in Sâbık ve Tâli olarak ele alınması; dokuzuncu aşamada ele alınan akıl, nefis, heyûlâ gibi kavramlar felsefenin İsmâîlî çevrelerde benimsenmeye başlanmasından sonra gündeme gelerek sistematik hale getirilmiştir. İsmâîlî çevrelerde Yunan felsefesinden ilk etkilenen kişinin Nesefî olduğu ve onun *Kitâbu'l-Mahsul*'ünün felsefî etki ile yazılmış ilk eser olduğu çağdaş araştırmacılarca ittifakla kabul edilmektedir. *Mahsul* ise, kesin olarak bölünmeden sonraki bir dönemde, muhtemelen 300/912 yılı civarında yazılmıştır. Şu halde bölünmeden önceki döneme ait olan *Belâğ*'da felsefî kavramların kullanılmış olması mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla IV./X. yüzyılın ikinci yarısında yazmış olan ve dönemindeki İsmâîlî felsefeden haberdar olduğu anlaşılan Ehû Muhsin, sekizinci ve dokuzuncu aşamaları eserin orijinalinde olmadığı halde esere ilave etmiştir. İbn Nedîm'in eserin yedi bölümden oluştuğunu belirtmesi bunun açık bir göstergesidir. Ehû Muhsin'in verdiği aşamalardan ilk yedisi eski öğreti ile tamamen uyumlu gözükmemektedir ve muhtemelen bu eserin bir özetini içermektedir. Ancak onun esere ilave ettiğini düşündüğümüz sekiz ve dokuzuncu aşamalar Horasan-Mâverâünnehir'de geliştirilen felsefî İsmâîlîliğin görüşlerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu aşamalar her ne kadar eserde olmasa da İsmâîlî orijinlidir.

Özellikle Ehû Muhsin rivayetinde dokuz aşamanın detayları net bir şekilde ortadayken Bağdâdî, davet dereceleriyle ilgili yeni bir kavramlaştırmaya gitmiştir. Ona göre davetin dokuz aşaması şunlardır: "Teferrûs, te'nîs, teşkîk, ta'lik, rabt, tedlîs, te'sîs, iman, misak ve ahd, hal' ve selh."⁶⁷ Bağdâdî'nin bu kavramlaştırmasını Gazâlî hemen hemen aynıyla benimsemiştir.⁶⁸ Bağdâdî'nin kavramlaştırması temelde dokuz aşamalı davet sürecini orijinal içeriğinden uzaklaştırıp kendi iddiasına malzeme oluşturan ve itham içeren kelimelerden oluşmaktadır. Gazâlî tarafından da benimsenen bu yeni kavramlaştırmada özellikle son aşama çok önemlidir. Her iki yazarın da *hal'* ve *selh* adını verdikleri bu son aşamada kişi hem şeriatların mükellefiyetlerinden hem de dinden kurtulmaktadır.⁶⁹

66 El-Nuveyri, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 216.

67 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 230.

68 Gazâlî, *Bâtınlîğin İchyûzü*, s. 13.

69 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 230; Gazâlî, *Bâtınlîğin İchyûzü*, s. 19.

Bağdâdî ve Gazâlî her ne kadar davet derecelerini asli yapısından uzaklaştırıp dokuzuncu davet derecesinde muhatabın dinden çıktığını iddia etmiş olsalar da, bu son aşamada kişinin cinsel sapkınlıkla ilgili ibaha iddialarına sahip olduğuna dair herhangi bir şey söylememişlerdir. Oysa onların açtığı bu yoldan ilerleyenler bir süre sonra dokuzuncu aşamayı, her türlü sapkınlığın mübah görülerek toplu ibahî uygulamaların gerçekleştirildiği bir aşama haline sokmuşlardır.

Hammâdî (5./11. asrın ortaları), Bağdâdî'nin yolundan ilerleyenlerden birisidir. Ona göre dokuzuncu aşamaya ulaşan kişi, kendisini davete kazandıran davetçinin eşi başta olmak üzere sırayla önde gelen bütün davetçilerin hanımlarıyla birlikte olur. Daha sonra cemaatin en büyük toplantısına katılarak burada bölgenin en büyük dâîsinin hanımına sahip olarak seyr-i sülukunu tamamlar ve böylece cinsel sapkınlık merasimi sona erer. Diğer müritler de eşlerini toplantıya getirerek çıraların sönmesini beklerler. Çıralar söndürüldükten sonra her türlü cinsel sapkınlığın işlendiği bir gece yaşanır.⁷⁰

İsmâîlî önderleri karalama niyeti aşikâr olan ve Ehû Muhsin tarafından izah edilen hakiki davet dereceleriyle hiç de alakası olmayan bu izah tarzıyla ilgili olarak dikkat çeken husus, Hammâdî'nin İsmâîlî davete katılarak bu olaylara bizzat şahit olduğunu iddia etmesidir.⁷¹ Bu iddiası doğruysa, onun dokuzuncu dereceye kadar yükselerek bu son toplantıya da bizzat katıldığını söyleyebiliriz. Yazar İsmâîlîleri ötekileştirmek için başvurduğu bu karalama kampanyasında kendisini de ibahanın bir parçası haline getirdiğinin muhtemelen farkında değildir. Zira onun iddiasına göre sadece dokuz aşamayı tamamlayanların katıldığı bu toplantıya herkes eşleriyle birlikte gelmek zorundadır. Dolayısıyla Hammâdî'nin kendisinin ve eşinin de bu ibaha gecesinden payına düşeni almış olması kaçınılmaz bir sonuçtur. Bu nedenle Hammâdî'nin dokuz aşamalı davet süreciyle ilgili kurgusunun, İsmâîlî yayılmacı politikasına karşı duyulan öfkenin bir tezahürü olarak gündeme geldiğini iddia edebiliriz.⁷²

Dokuz aşamalı davetin kaynağı olarak gözüken "Belâğ" ve benzeri adlarla anılan yukarıdaki eserle ilgili ikinci bir iddia daha vardır. Kadı Abdülcebbâr ve Bağdâdî'de geçen iddiaya göre, bu eseri Ubeydullah el-Mehdî Bahreyn'deki Karmatî dâîsi Ebû Tâhir için yazmış ve ona göndermiştir.⁷³ Kadı Abdülcebbâr'a göre, Ebû Tâhir'e gönderilen bu eserin içeriğinde davetin incelikleri bildiriliyor; ona Müslümanları öldürmesi ve Mushafları yakması emrediliyor-

70 Bkz. Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatiliğin İcyüzü*, s. 42-48.

71 Bkz. Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatiliğin İcyüzü*, s. 48-49.

72 Nitekim Büyükkara İsmâîlî yayılmacı politikasına duyulan öfkenin artmasına bağlı olarak davet süreciyle ilgili iddiaların da aşırılaşmasına dikkat çekmektedir. Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "İsmâîlîlere Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Davet Süreci' Üzerine", *İlam Araştırma Dergisi*, c. III, s. 2, 1998, s. 46.

73 Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, II, s. 601; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 227-228.

du.⁷⁴ Bağdâdi ise eserin içeriğini biraz daha genişleterek, burada kız kardeş ve kızlarla evliliğe cevaz verildiğini iddia etmiştir.⁷⁵

Kadı Abdülcebbâr ve Bağdâdi'nin iddia ettiği bu mektubun, dokuz aşamalı davetle ilgili olarak İbn Rizam ve Ehû Muhsin'in bahsettiği eserle aynı olduğu açıktır. Fakat eser artık orijinal halinden tamamen koparılacak aslı astarı olmayan iddialara mesnet teşkil eder hale getirilmiştir. Kaldı ki bu iddia, Bahreyn Karmatileri ile Ubeydullah el-Mehdi'nin birlikte hareket ettikleri tezine dayanmaktadır. Oysa yapılan bilimsel araştırmalar bu iki oluşumun siyaseten birlikte hareket etmediklerini ve 286/899 tarihinde kesin olarak birbirlerinden ayrıldıklarını göstermektedir.⁷⁶ Bu nedenle Ubeydullah el-Mehdi'nin Ebû Tâhir'e, davetle ilgili hangi yöntemleri takip edeceğine dair böyle bir mektup göndermiş olması tarihi gerçeklerle örtüşmemektedir. Dolayısıyla bahsi geçen mektubun, gizli davet döneminde yazılan ve davet decelerinden bahseden yukarıda ele aldığımız eser olduğu açıktır. Bağdâdi ve Kadı Abdülcebbâr'ın bu eseri farklı bir mecraaya kaydırmış olmaları, Fâtîmîlerle Karmatileri birlikte değerlendirerek her ikisini de toptan reddetme ve ötekileştirme çabalarının bir sonucu olarak gözükmemektedir.

Sonuç

Hâkim durumdaki din ya da mezhebin, heretik kabul ettiği inanç gruplarına ibaha iddiasında bulunması, bir ortaçağ geleneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu geleneğin temel amacı meşru iktidar, din ve mezhebin kabul etmediği ve heretik kabul ettiği dinî veya mezhebi grubu ötekileştirmektir. Müslümanlar bu geleneğe büyük oranda Mazdekiler kanalıyla sahip olmuşlardır. İslâmî dönemde Müslüman yazarlar erken dönemden itibaren kendi içlerinde ortaya çıkmaya başlayan gulat grupları heretik sayarak onlarla ilgili ibaha iddialarında bulunmuşlardır. Bu iddialar daha sonra ortaya çıkan bâtinî içerikli diğer mezhep ve akımlara da yöneltmiştir. İthamlara maruz kalan sonraki grupların başında İsmâîlîler gelmektedir.

İbaha ithamlarına maruz kalan Mazdekilik, Gulat ve İsmâîlîliğin ortak yönleri zahir-batın ayırımına giderek kurtuluşu batında görmeleridir. Onların bu bakış açısı çerçevesinde yaptıkları bâtinî tevil ve yorumlar, bu grupları zahiri inkâr ettikleri ithamıyla karşı karşıya bırakmıştır. Bu ön kabulden hareketle zahiri inkâr etmenin doğal olarak bazı hukuki ve ahlaki sapkınlıklar doğuracağı sonucuna varılmıştır.

İbaha ithamlarının bir diğer nedeni, bu grupların bazılarının zahiri, dolayısıyla şeriatın yürürlüğünü kaldırmış olmalarıdır. Buradan hareketle şeriatsızlığın ya da hukuksuzluğun her türlü ahlaksızlığı mübah görmeyi

74 Kadı Abdülcebbâr, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve*, II, s. 601.

75 Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 230.

76 Fâtîmî-Karmatî ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, "Fâtîmî-Karmatî ilişkisine Dair Bazı Mülâhazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII, s. 2, Sivas 2009, s. 243-265.

gerektireceği sonucu çıkarılmıştır. Örneğin İslâm şeriatının yürürlüğünün kaldırılması, evlenilmesi haram olan anne, kız kardeş, teyze, hala gibi yakın akrabayla evlenme sonucunu doğuracaktır. Bu mantıksal çıkarım sanki bizzat İsmâîlîler tarafından uygulanmış ve doğrulanmış gibi, onlarla ilgili bu tarz ithamlar gündeme getirilmiştir. İslâm şeriatının yürürlüğünün kaldırılması hususu bütün İsmâîlî gruplar için söz konusu olmadığı halde iddialar onların geneline teşmil edilmiştir. Diğer yandan Bahreyn Karmatileriyle ilgili bilgiler, İslâm şeriatının yürürlüğünün kaldırılmasının zorunlu olarak bahsedilen hukuki ve ahlaki ibaha uygulamalarına götürmediğinin açık bir örneğidir. Zira onlar, İslâm şeriatını nesh ettikleri halde bahsedilen ibaha iddialarından da uzak durmuşlar, kendi kurallarını geliştirerek genel ahlak ve hukuk kurallarına riayet etmişlerdir.

İsmâîlîlere yönelik ibaha söyleminin üzerine oturduğu üçüncü önemli husus, yedi ya da dokuz aşamalı davet süreciyle ilgili iddialardır. İlk muhalif kaynaklarda davet aşamalarıyla ilgili herhangi bir ibaha iddiası ve ithamı söz konusu değilken, sonraki kaynaklar konuyu sulandırarak son aşamada adayın ahlaki olmayan bazı ibaha uygulamalarına maruz kaldığını iddia etmişlerdir. Oysa özellikle İbn Rizam-Ehû Muhsin rivayetinde açıkça izah edilmiştir ki son aşamanın cinsel ve ahlaki herhangi bir sapkınlıkla alakası yoktur.

Sonuç olarak İsmâîlîlere yönelik ibaha iddia ve ithamları tarihsel bir gerçekliği ifade etmekten ziyade, onların din anlayışlarındaki bazı farklılaşmalardan yola çıkılarak yapılan akıl yürütmelerden ibarettir. Bu ithamların önemli bir kısmı müşahadeye dayalı bilgiden ziyade mantıksal çıkarımlara dayanmaktadır. Müşahadeye dayalı bir bilgiye dayandığı iddia edilen rivayetlerse ya geçmişte İsmâîlî iken onlardan ayrılmış kişilere ya da onlarla savaşmış olan düşmanlarına dayanmaktadır. Dolayısıyla bu rivayetler, İsmâîlîleri ötekileştirmek isteyen muhaliflerinin tedavüle sürdüğü, tarihi gerçekliği olmayan iddia ve ithamlardır. Bu iddia ve ithamların merkezinde de, artan Şîî-Sünnî çatışması karşısında Şiîliğe mensup olan İsmâîlîleri ötekileştirerek halkın gözündeki değerini azaltma hedefi vardır. Kendi sosyal şartları içerisinde gündeme gelmiş olan bu iddiaları sanki gerçekmiş ve günümüzde de hala gerçekliğini koruyormuş gibi ele almak, Müslümanı Müslümana kırdırmak isteyen zihniyetin ekmeğine yağ sürecektir. Bugün Müslümanların yapması gereken şey, farklılıkları ön plana çıkararak farklı olana tahammülsüzlük gösterip ötekileştirmek değil, farklılıkları zenginlik olarak görmektir. Böyle bir bakış açısı ayrıştırma ve ötekileştirme yerine, İslâm ortak paydasından hareketle ortak noktaları ön plana çıkarmamızı sağlayacak; Müslümanın kendi din kardeşini Müslümanlaştırma gayreti ve çabasından vazgeçmesi sonucunu doğuracaktır.

Kaynakça

- Alevî, Ali B. Muhammed B. Ubeydullah (327/938'DEN Sonra), *Sîretü'l-Hâdi İle'l-Hakk Yahyâ B. Hüseyin*, Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1972.
- Avcu, Ali, *Karmatîliğin Doğuşu Ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yay., Sivas 2011.
- "Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIII, S. 2, Sivas 2009, Ss. 267-287.
- "Fâtîmî-Karmatî İlişkinine Dair Bazı Mülâhazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIII, S. 2, Sivas 2009, Ss.243-265.
- Azimli, Mehmet, *Abbasîler Dönemi Babek İsyanı*, İlahiyât, Ankara, 2004.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Et-hem Ruhi Fırlalı, T.D.V.Y., Ankara, 1991.
- Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Çev. Fuad Köprülü, Ankara 1977.
- Bezzûn, Hasan, *El-Karâmuta Beyne'd-Dîn Ve's-Sevrâ*, Lübnan, 1997.
- Birûnî, Ebû'r-Reyhân Muhammed B. Ahmed (440/1048), *El-Âsârü'l-Bâkiye 'Ani'l-Gurûni'l-Hâliye*, Thk. Eduard Sachau, Leipzig, 1923.
- Buckley, R. B., "İlk Dönem Şîi Gulatı", Çev. Mehmet Atalan, *Füfîd*, C. 10, S. 2, Elazığ 2005, Ss. 137-159.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "İsmâîlîlere Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Davet Süreci' Üzerine", *İlam Araştırma Dergisi*, C. İn, S. 2, 1998, Ss. 35-49.
- Cüveynî, Alaaddin Ata Melik (681/1283), *Târih-İ Cihan Gûşa İn*, Çev. Mürsel Öztürk, K.B.Y., Ankara, 1988.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, "Gazalî'ye Göre İbahilik", *Aüfîd*, C. I-İv, Ankara 1958, 165-172.
- "İbahilik Ve Batnîlik", *Aüfîd*, C. Xvii, Ankara 1970, Ss. 67-70.
- Deylemî, Muhammed B. Hasan (8./14. Asrın Başları), *Beyânü Mezâhibi'l-Bâtıniyye Ve Butlânihî*, Kavâidu 'Akâidi Ali Muhammed İçinde, Thk. R. Strothmann, Riyad, Trz.
- Ebû'l-Me'Âli Muhammed El-Hüseyinî El-Alevî (500/1107 Civarı), *Beyânü'l-Edyân*, Çev. Yahya El-Haşşab, *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Edeb* İçerisinde, C. 19, S. 11, 1957.
- Ebû Temmâm (4./10 Yüzyılın Ortaları), *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, Thk. Ârif Tâmir, Beyrut, 1982. (Eser Yanlışlıkla Abdan'a Nispet Edilerek Neşredilmiştir.)
- Ekinci, Abdullah, *Ix-Xi. Yüzyıllarda Karmatîlerin Siyasî, Sosyal Ve İktisadî Faaliyetleri*, F.Ü.S.B.E., Elazığ, 2002.
- Eş'ârî, Ebû'l-Hasen (324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn Ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Floramo, Giovanni, *Gnostisizm Tarihi*, Çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, Lîtera Yay., İstanbul, 2005.
- Gâlib, Mustafa, *El-Karâmuta Beyne'l-Medd Ve'l-Cezr*, Beyrut Trz.
- Hareketü'l-Bâtıniyye Fî'l-İslâm*, Beyrut 1982.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed B. Muhammed (505/1111), *Bâtıniğin İçyüzü*, Çev. Aynî İlhan, T.D.V.Y., Ankara, 1993.
- Gökalt, Yusuf, *Zeydîlik Ve Yemen'de Yayılışı*, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2005, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Gündüz, Şinasi, *Sâbîler Son Gnostikler*, Vadi Yay., Ankara 1999.
- "Gnostik Dinler", *Dinler Tarihi* İçerisinde, Ekrem Sankıoğlu, Kardelen Kitabevi, Isparta 1999, Ss. 112-139
- Hammâdî, Muhammed B. Mâlik El-Yemenî (5./11. Asrın Ortaları), *Bâtıniğin Ve Karmatîliğin İçyüzü*, Çev. İsmail Hatib Erzen, Ankara 1948

- Hizmetli, Sabri, "İtikadi İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", *A.Ü.İ.F.D.*, Xxvi, Ankara 1983.
- Işık, Hidayet, "İslâm Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Dualist Dinlere Ve Mezheplere Yaklaşımı", *Dini Araştırmalar*, C.6, S. 18, Ankara 2004, Ss. 149-172.
- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Feth Abdurrahman B. Ali (597/1200), *El-Muntazam Fî Tavârihi'l-Mülûk Ve'l-Ümem*, Thk. Süheyl Zekkar, Beyrut, 1995.
- İbnü'd-Devâdârî, Ebû Bekr B. Abdullah B. Aybek (713/1313), *Kenzü'd-Dürer*, Thk. Salahaddin El-Müneccid, Kahire, 1961.
- İbn Fazlallah El-Umerî, Ahmed B. Yahyâ (749/1348), *Mesâlikü'l-Ebsâr Fî Memâlikü'l-Emsâr*, Thk. Bessam Muhammed Bârûd, Y. Y., Trz.
- İbn Hacer, Ahmed B. Ali El-Askalânî (856/1452), *Lisânu'l-Mizân*, Thk. Abdülfettah Ebu Ğudde, Beyrut, 2002.
- İbnü'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed B. İshak (385/995), *El-Fihrist*, Thk. İbrâhim Ramadan, Beyrut, 1994.
- İsferâyîni, Ebû'l-Muzaffer (471/1078), *Et-Tabsîr Fî'd-Dîn Ve Temyîzü'l-Fıraki'n-Nâciyeti 'An'l-Hâlikîn*, Thk. Kemal Yûsuf El-Hût, Beyrut, 1983.
- Kadı Abdülcebbâr B. Ahmed El-Hemedânî (415/1020), *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, Thk. Abdülkerim Osman, Beyrut, Trz.
- Köprülü, Fuat, "İzahlar Ve Düzeltmeler", İslâm Medeniyeti Tarihi İçerisinde, W. Barthold, Ankara 1977.
- Kummî, Sa'd B. Abdullah El-Eş'Arî (300/912)-Nevbahtî, Hasan B. Mûsâ (302/915'Lî Yıllar), Şii Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât Ve'l-Fırak-Fıraku's-Şîa, Çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazân Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004.
- Maarrî, Ebû'l-A'lâ (449/1057), *Risâletü'l-Ğufrân*, Thk. Bintü's-Şâtî, Dâru'l-Mearif, Mısır, 1950.
- Madelung, Wilferd, "Hamdan Karmat", *The Encyclopaedia Of Islam*, (New Edition), Ed. Van Donzel-B. Lewis-Ch. Pellet, C. In, E. J. Brill, 1986, Ss. 123-124.
- Makdisî, Mutahhar B. Tâhir (355/964), *El-Bed' ve't-Târih*, Nşr. Clement Huart, Bağdad, Trz.
- Makrizî Ahmed B. Ali (845/1442), İttî'azu'l-Hunefâ Bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ, Thk. Cemâluddin Eş-Şeyyâl, Kahire, 1948.
- Mâlâtî Eş-Şâfiî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed B. Ahmed (377/987), *Et-Tenbih Ve'r-Redd 'Alâ Ehli'l-Ehvâ Ve'l-Bida'*, Nşr. Muhammed Zâhid B. El-Hasan, Beyrut 1968.
- Narşâhî, Ebû Bekr Muhammed B. Cafer (348/959), *Târîhu Buhâra*, Çev. Emin Abdülmecid Bedevî-Nasrullah Mübeşşir, Kâhire, Trz.
- Neşşâr, Ali Samî, İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, Çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul 1999.
- Nizamülmülk, Ebû Ali Hasan Et-Tûsî (1018-1092), *Siyasetnâme*, Dergah Yay., (5. Baskı), İstanbul 2003.
- Nuveyrî, Ahmed B. Abdülvehhâb (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb Fî Fünûni'l-Edeb*, Thk. Muhammed Câbir Abdül'Âl El-Hinî, Kâhire, 1948.
- Es-Sâbiî, Sâbit B. Sinan (365/973), *Târîhu Ahbâri'l-Karâmita*, Nşr. Süheyl Zekkar, Ahbâru'l-Karâmita İçerisinde, Riyad, 1989, Ss. 183-247.
- Şehristânî, Muhammed B. Abdülkerim (548/1153), *El-Milel Ve'n-Nihal*, Thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Fustad 1948.
- Tâmir, Ârif, *El-Karâmita Beyne'l-İltizâm Ve'l-İnkâr*, Dimeşk 1996.
- Zekkar, Süheyl, *Ahbâru'l-Karâmita*, Dâru'l-Kevser, Riyad, 1989.

V. Oturum
Körfez Krizi Sonrası
Ortadoğu'da Şiîlik ve Sünnîlik

IRAK'TA Şİİ VARLIĞI

Muharrem AKOĞLU*

Giriş

Tarihte Mezopotamya olarak anılan Irak; Sümer, Akkād, Bâbil, Asur, Med-Pers, Grek, Roma-Bizans ve Sasanî İmparatorluğu gibi pek çok uygarlığa ev sahipliği yapan zengin tarihî bir mirasın adıdır. Bu miras, Hz. Ömer döneminde Sa'd b. Ebî Vakkas komutasındaki İslâm orduları tarafından İslâm topraklarına katıldı.¹ Hz. Ali döneminde yönetim merkezine dönüştürüldü. Emevî idaresinde yönetim merkezi Şam'a kaydırılrsa da doğudaki topraklar bu bölgeden yönetilmeye devam edildi. Bu da Irak'ın, merkezî konumunu sürdürdüğü anlamına geldi.

Irak, İslâm mezheplerinin tarihî serüvenini etkileyen bedbaht hadiselerin yaşandığı bir mekân olarak da görülmektedir. Nitekim Hz. Ali, burada şehit düştü. Kerbelâ hadisesi ve Hz. Hüseyin'in şehâdeti bu topraklarda vukua geldi. Bu haliyle Irak, siyasî ve fikrî pek çok kırılmanın mekânı oldu. Şîî düşünce de bu coğrafyada meydana gelen hadiseler üzerine inşa edildi. Bu haliyle Irak, bahsi geçen düşüncenin anavatanı oldu.

Abbasi propagandası bu topraklarda başladı. İktidar döneminde de Bağdad, yönetimin merkezi oldu.² Abbasi halifesi Müstekfî döneminde yayılma eğilimi gösteren Büveyh Oğulları, genişleme ideali taşıyan bütün beylikler veya sultanlıklar gibi bu topraklara ilgi gösterdi. Büveyhî kardeşlerin en küçüğü olan Ahmed, Muizzüddavle ünvanıyla Bağdad'a girerek Emiru'l-Umera sıfatını aldı. Bu şekilde Irak'ta yaklaşık 113 yıl sürecek olan Büveyhî hâkimiyeti başladı. Ancak süreç içerisinde Büveyhî yönetiminde siyasî istikrarın bozulması, Abbasi halifesinin daveti üzerine Büyük Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'e Bağdad kapılarını açtı (447/1055). Bu şekilde Irak yönetimi Selçukluların eline geçti.³

Moğolların şiddetli saldırılarına (656/1258) maruz kalan Irak, tarihsel süreçte Moğol kabileleri arasında zikredilen Celâyirlilerin (740/1340),⁴ ayrıca

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 İmaâduddin Halil et-Tâlib, "Tarih", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, s. 88.

2 Mehdi Noorbaksh, "Shiism and Ethnic Politics in Iraq", *Middle East Policy*, Vol. XV, No. 2, s. 53; Yusuf Halif, *Hayatu's-Şîr fi'l-Kûfe ilâ Nihayeti'l-Karn'is-Sânî li'l-Hicre*, Kahire 1968, I, s. 51; M. Hartman, "Irak", *İA*, V/II, 667vd; İmaâduddin Halil, "Tarih", *DİA*, XIX, s. 90.

3 M. Hartman, "Irak", *İA*, V/II, 667vd; İmaâduddin Halil, "Tarih", *DİA*, XIX, s. 90.

4 Bu devletin 784/1382'de bölünmesiyle Azerbeycan ile Irak, Sultan Ahmed Celâyir'e, Irak-ı Acem ise kardeşi Beyazid'a düştü. Kardeşini ortadan kaldıran Sultan Ahmed, Timur'un

Karakoyunlu (1410-1467) ve Akkoyunluların (871/1467) yönetimlerine muhatap oldu.

Akkoyunluların ardından yönetimi elde eden Safeviler, (914/1508) sadece yirmi altı yıl hükümlerine oldu. Çünkü 1534'te Irak hâkimiyeti, Kanunî Sultan Süleyman öncülüğünde Osmanlıya geçti.⁵ Bu durum, bölgede Osmanlı hâkimiyetini artırıcı bir fonksiyon icra ettiği gibi, Şii-Safeviler karşısında Osmanlıya da önemli bir üstünlük sağladı. Hatta onu bölgede siyaset ve ticaret yanında dinî lider pozisyonuna taşıdı.⁶

Irak, 16. ve 17. yüzyıllarda İran Safevileri ile Osmanlılar arasında bir mücadele alanına dönüştü. Her iki devlet de bu coğrafyada hâkimiyeti elde tutabilmenin gayretini verdi. Ancak başarı Osmanlıya nasip oldu. Osmanlı, İslâm kültür tarihinin en canlı örneklerinin yaşandığı Irak'ta Ehl-i Beyt başta olmak üzere İslâm büyüklerinin medfûn bulunduğu yerlere özel bir itina ve özen gösterdi. Bu özeni bölge halkından da esirgemedi. Bu bağlamda bölge halkının zorunlu askerlikten muaf tutulmasını sağladı.⁷

Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarında Irak'ta yoğun bir Şii nüfus göze çarpmamaktadır. Bu durum, farklı kesimler arasında mezhep temelli çatışmaların olmadığı anlamına gelmektedir. Ne de olsa Irak'ın geleneksel toplum katmanları arasındaki kültürel ilişkiler, mezhebi zeminden ziyade kabile veya aşiret temeli üzerinde kuruludur. Ancak Safevilerin yayılmacı Şii politikalarını, kutsal mekân olarak gördükleri Irak coğrafyasına uygulamaya kalkmaları, bölgedeki mezhebi rengin farklılaşması sonucunu doğurdu.⁸ Şüphesiz bunun başka gerekçeleri de vardı. Nitekim 1722 yılında İsfahan başta olmak üzere İran topraklarının bir kısmının Afganlılar tarafından işgal edilmesi, İran'dan Irak'a doğru göçü hızlandırdı. Bu göç çerçevesinde Safevilerle birlikte Irak coğrafyasında başlayan şiileştirme faaliyetleri arttı. Ayrıca on dokuzuncu asrın başlarında (1801) Kerbelâ'ya yönelik gerçekleşen Veh-

795/1393'te Bağdad'ı ele geçirmesiyle Mısır'a kaçtı. Timur'un Semerkant'a dönüşünü fırsat bilen Sultan Ahmet Celâyir, Memlûk Hükümdarı Berkuk'un yardımıyla şehri geri aldı. Ancak Timur, 803/1401'de büyük tahribatlar yaparak Bağdad'ı yeniden işgal etti. Bunun üzerine Osmanlılara sığınan Sultan Ahmed Celâyir, bu hareketiyle vukûuna yardımcı olduğu Ankara savaşının (1402) ardından Bağdad'ı tekrar ele geçirdiyse de Karakoyunlu Kara Yusuf'a bırakmaktan uzak kalamadı. 813/1410'da Karakoyunlularla yaptığı mücadele sonucunda da öldürüldü. Bu durum Bağdad'ta Celâyirli hâkimiyetinin sonu anlamına gelmekteydi. Bkz, M. Hartman, "Irak", İA, V/II, 667vd; İmaâduddin Halil, "Tarih", DİA, XIX, s. 90.

5 M. Hartman, "Irak", İA, V/II, 667vd; İmaâduddin Halil, "Tarih", DİA, XIX, s. 90.

6 M. Hartman, "Irak", İA, V/II, 667vd; Robert Mantran, "Osmanlı Dönemi", DİA, İstanbul 1999, XIX, s. 91.

7 Muafak A. Omer, *Saddam Sonrası Irak'ta Şiilerin Yeni Konumları ve Körfez Ülkelerindeki Olası Siyasal Etkileri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2008, s. 31.

8 Irak şehirlerinden Küfe Hz. Ali'ye, Kerbelâ Hz. Hüseyin'e, Kazimeyn de Musa Kâzım ve torunu dokuzuncu imam Muhammed et-Tâkî'ye ev sahipliği yapan yerlerdir. Ayrıca Şii düşüncenin önem atfettiği on ikinci imam Muhammed Mehdi'nin de Samarra'dan gaybete yöneldiğine inanılır. Ayrıca Irak'ın, Ehl-i Sünnet düşüncesi açısından önemi büyük İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Abdülkadir Geylanî Hz. gibi kimselere de ev sahipliği yaptığı bilinmektedir. Bkz. Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam*, İstanbul 2009.

habî akınları da, Iraklı Şii eğilimli kabile ve kitlelerin tepkisel olarak Şiiliğe meyletmeleri sonucunu doğurdu.⁹

XIX. Asrın ortalarına doğru Osmanlı-İran ilişkilerinde meydana gelen yumuşamadan istifadeyle İran, Irak coğrafyasıyla daha yoğun ilgilenmeye başladı. Bu da İran'ın bölgedeki nüfuzunu artırdığı gibi, şiileştirme faaliyetlerinin de hızlanmasını sağladı. Bu süreçte bazı İran vatandaşlarının mezhep taassubu, askerlikten kaçma veya iş bulma ümidi gibi gerekçelerle Osmanlı toprağı olan Bağdad, Kerbelâ ve Necef gibi şehirlere yerleşmeye başladığı görülmektedir. İran kimliği taşıyan Şii düşünce eksenindeki bu kimseler, Osmanlı tebaası olmaya da yanaşmadı. Bütün bu gerekçelerle Irak'a gelen İranlı sayısının, 1265/1849 Mart ayı ile 1266/1850 Şubat ayı arasında -kayıt dışı girenler hariç- 52.969 kişi olduğu bildirilmektedir. Bir yıllık süreçte gelen insanların yoğunluğu dikkate alındığında birkaç yıl içerisinde demografik yapıyı dönüştürecek bir nüfus hareketliliğinin olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Bütün bunlara ilave olarak 1859 yılında Bağdad civarındaki Şiilerin yargılanmasının mahkemelerden alınıp, Şii ulemaya verilmesi de bölgede Şii etkinliğini alabildiğine güçlendirdi. Bu da Şii ulema öncülüğünde şiileştirme faaliyetlerine ayrı bir ivme kazandırdı.¹⁰

Osmanlı, XIX. Yüzyılın ortalarında başlattığı reform hareketleri çerçevesinde toprak ve ziraat konularında geliştirdiği projelerle 1869 yılında arazi kanununu yürürlüğe koydu. Bu reformlar çerçevesinde Kerbelâ ve Necef civarlarında göçebe Sünnî Arap kabilelerini, yerleşik ziraî hayatın içine çekmeyi amaçladı. Ancak adı geçen iki şehrin sosyal ve ekonomik statüsünü yükseltecek olan bu uygulama, ortak mal varlığından bireysel toprak sahipliğine geçişi beraberinde getirdiği için kabile içi alışılmış dengeleri bozdu.¹¹ Bu da kabile yöneticilerinin toplumsal otoritelerini sarsıcı bir etkiye yol açtı. Otoritelerinin zayıfladığını hisseden kabile yöneticileri, devletin bu uygulamasına tepki gösterdi. Bu da kabile yöneticileri ile devlet arasında bir takım sıkıntının habercisi oldu. Bu süreçte Şii ulemânın devlet ile kabile yöneticileri arasında arabuluculuğa soyunduğu, bu şekilde kabileler ve toplum katında itibarını artırdığı görülmektedir. Bundan istifadeyle Şii ulema, Sünnî Arap kabilelerine yönelik propaganda faaliyetlerinin zeminini oluşturdu. Nihayet Osmanlı'nın her türlü kaynaştırma politikalarına rağmen Şii nüfus hızla arttı. Nitekim 1892 yılına gelindiğinde Bağdad nüfusunun yaklaşık yarısı Şii kimliğe sahip oldu. 1930'lu yıllarda genel nüfusunun yaklaşık %55'inin Şii

9 Yitzhak Nakash, *Pandora'nın Kutusu Şiiler*, çev. Metin Saltoğlu, Ankara 2005, s. 4-6, 15-16, 28; Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, çev. Hikmet Halis, İstanbul 2004, s. 203.

10 Nakash, *Pandora'nın Kutusu Şiiler*, çev. Metin Saltoğlu, Ankara 2005, s. 4-6, 15-16; Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri Çerçevesinde Şii-Sünnî İttifak Arayışları*, Çorum 2009, s. 166-167.

11 Nakash, *Pandora'nın Kutusu Şiiler*, s. 4; Wiley, *Irak Şiileri*, s. 28-29.

olduğu bilinmektedir.¹² Günümüzde ise bu oranın¹³ %60-65'lere ulaştığı iddia edilmektedir. Bu durum artık Şiiliğin, anavatanı Irak'ta demografik yapı içerisinde hatırı sayılır bir etki gücüne ulaştığı anlamına gelmektedir.¹⁴

1. Osmanlı Sonrası Irak'ta Şiiliğin Tarihsel Gelişimi

Birinci Dünya Savaşı ile birlikte, 1914 Kasım'ında İngiliz birlikleri Irak'a girerek Basra'yı işgal etti. 1918 yılında Birinci Dünya Savaşı sonunda da Osmanlı bölgeden çekildi. Ortaya çıkan boşluk İngilizler tarafından dolduruldu.¹⁵ Bu durumdan rahatsız olan Iraklı diğer topluluklar gibi Şii gruplar da ülkelerinin geleceği adına duydukları kaygıyla birtakım faaliyetler içerisine girdi. Bunlar arasında özellikle Şii siyasetin şekillenmesinde etkinliği görülecek Kazımiyyeli Sadr, Necefli el-Hakim ve Kerbelâhî Şirazi aileleri dikkat çekicidir. Ayrıca el-Ulûm, el-Halîsî ve el-Hûî gibi öncü pozisyonda olan aileler de vardır. Irak toplumunda etkinliği hissedilen bu aileler yanında küçük şehirlerde dinî liderlerin kendi bölgelerinde oluşturdukları yerel özellik gösteren gruplar da vardır.¹⁶ Nitekim İngiliz işgalini kabul eden bazı Şii gruplara rağmen aynı zeminde ve etkin ailelerin öncülüğünde vücut bulan ciddi bir muhalefet ortaya çıktı. Ancak bu muhalefet, 1920'de San Remo konferansı bağlamında ülkenin İngiltere mandasına girmesine mani olamadı.

Manda yönetiminin Irak'ta tesisinin ardından, daha çok muhalefetiyle dikkat çeken Şii toplum, İngilizler tarafından cezalandırılarak yeni dönem siyasetinden dışlandı.¹⁷ Buna rağmen Temmuz 1921'de, İngiltere taraftarı

12 Nakash, *Pandora'nın Kutusu Şiiler*, s. 4; Faruk Yashçimen, *Survivalism Versus Shi'ism? Rise of The Shi'i Politics And of The Ottoman Apprehension in Late Nineteenth Century Iraq*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2008, s. 74-102; Gökhan Çetinsaya "XIX. Yüzyılda Irak'ta Osmanlı İdaresi", *Milletlararası Ortadoğu: Kaos mı, Düzen mi? Konferansı 9-10 Ocak 2004 Bildiriler*, (Yayına Haz, Ali Ahmetbeyoğlu, Recep Ahıska, Hasan Demiroğlu, Yahya Başkan, İstanbul 2004), s. 152-153; Omer, *Saddam Sonrası Irak'ta Şiilerin Yeni Konumları*, s. 31-32; Ali Özbilgeç, *Ortadoğu ve Şiilik: Yeni Ortadoğu Jeopolitiğinde Şia Etkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2007, s. 26-27.

13 Günümüzde Irak, dünyanın en eski uygarlık merkezlerinden aşağı Mezopotamya'da yer alan ve 331 kilometrelik Kuzey sınır hattıyla Türkiye'ye yakın komşu bir ülkedir. Başkenti Bağdad olan Irak, doğuda İran, güneyde Suudi Arabistan ve Kuveyt, batıda Ürdün ve Suriye ile çevrili olup, Basra Körfezinde bulunan dar bir kıyı şeridi ile dünya denizlerine açılabilen bir ülke görünümündedir. Bkz, Erdoğan Akkan, "Irak, Fizikî ve Beşerî Coğrafya", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, s. 85.

14 Nüfusun % 97'sinin Müslüman olduğu Irak halkının % 60-65'inin Şii, %32-37'sinin Sünni olduğu ileri sürülmektedir. Şii Araplar yoğun olarak Güney kesimlerde, Sünni ve Şii Araplar Bağdad ve civarlarında, Sünni ve Yezidi Kürtler ile Sünni Irak Türkmenleri ise genelde Kuzey bölgelerinde yaşamaktadır. Ülke nüfusunun %77'sinin ana dili Arapçadır. Kürtçe konuşanların oranı % 10, Türkçe konuşanların oranı % 1.4, Farsça konuşanların oranı ise, % 0.8'dir. 2009 yılı itibarıyla toplam nüfus da 31.000.000'dur. Burada dikkat çeken husus, Irak'ta yoğun sayılabilecek bir nüfusa sahip Şiilerin büyük oranda Arap olmalarıdır. Bkz, Joyce N. Wiley, *Irak Şiileri*, çev. Metin Mutanoğlu, Osman Baş, İstanbul 2004, s. 19-20; Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiiler*, s. 13; Erdoğan Akkan, "Irak, Fizikî ve Beşerî Coğrafya", *DİA*, İstanbul 1999, s. 85; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 66, 407; <http://irakkon-soloslugu.com/irak-hakkında.html>

15 Abdullah Fehd en-Nefîsî, *Devru's-Şia fi Tetavvuri'l-Irak es-Siyasi'l-Hadis*, Beyrut 1986, 80vd; Wiley, *Irak Şiileri*, s. 30; Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiiler*, s. 60-61.

16 Wiley, *Irak Şiileri*, s. 109; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 360.

17 Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 83.

birtakım Şii ulemanın da desteğiyle Irak'ta Sünnî-Arap hâkimiyetini tesis edecek Emir Faysal dönemi başladı. Bu çerçevede İngiliz usulüne uygun monarşik bir yapı oluşturularak, Irak tarihinde Kraliyet Dönemi adı verilen bir süreç başladı. Ekim 1922'de İngiltere ile imzalanan ittifak anlaşmasıyla Irak, içişlerinde özerk, dış politika ve savunmada İngiltere'ye bağımlı yarı otonom bir ülke haline dönüştürüldü.¹⁸

Yeni Kral, Irak milliyetçiliği şemsiyesi altında bütün kitleleri birleştirmenin gayreti içerisinde oldu. Ancak İngiliz politikasıyla dışlanan Şii toplum, kraliyet döneminde de yönetimin dışında tutulmaya devam etti. Buna rağmen Irak içerisinde ayrılıkçı bir yapı ortaya koymak suretiyle farklı bir statü peşinde de olmadı.¹⁹ Nitekim temsilcileri açısından olumsuz gördükleri bu tabloyu düzeltebilmek gayesiyle 1935 yılında bir manifesto yayınlamak suretiyle her türlü etnik ayrımcılığa son verilmesini talep etti.

Irak'taki Yahudilerin, 1948 yılından sonra ülkeyi terk ederek yeni kurulan İsrail'e yönelmeleri, Şii kitleler açısından yeni açılımların habercisi oldu. Nitekim Şii toplum, Yahudi göçüyle ortaya çıkan ticaret alanındaki boşluğu giderme gayretine girdi. Bu şekilde toplumsal ve siyasal arenada etkinlik kazanabileceği bir atmosfer yakalamaya çalıştı.²⁰

Şii'lerin, Irak siyasal yapısının teşekkül sürecinde kategorik olarak iki farklı türde yapı ortaya koyduğu görülmektedir. Bunlardan biri; 1930'da Şii nüfusun yoğun olduğu Nâsiriyye kentinde faaliyete geçen Komünist Partisi, diğeri de büyük oranda buna muhalefet zemininde ortaya çıkarak İslâmî hareketleri merkeze alan karşıt yapılarıdır.

Komünist Partisi, 1938'de Genel Sekreterliğe getirilen ve 1949 yılında idama mahkûm edilen Yusuf Selman el-Fahd adlı bir Şii liderliğinde faaliyet gösterdi. Parti taraftarlarının büyük çoğunluğunu, orta ve güney Fırat bölgesine mensup Şii gençler oluşturdu.²¹ Parti, 1950'li yılların ortalarına kadar Şii gençler arasında etkili oldu. Ancak komünist öğretinin gençler arasında yayılması, dinî değerlerin hafife alınarak erozyona uğratılması sonucunu doğurdu. Şüphesiz bu durum, Şii ulemâyı kaygılandırdı. Bunun üzerine Şii âlimler, siyasî zeminde muhalefet arayışıyla 1957'de İslâmî Da'va Partisi'ne öncülük etti. Parti yöneticisi Âyetullah Muhsin el-Hakim imzasıyla 1960 yılında yayımlanan bir fetvayla da, Komünist Partisine üyeliğin haramlığı ilan edildi. Bu ilanın Şii toplum nazarında kabul görmesi, komünist ideolojinin toplumsal yapıdaki popülaritesine büyük bir darbe oldu.²²

18 İnci Murat Bezirgân, *ABD ve Irak Şii'leri Arasındaki İlişkiler 2003-2010 Dönemi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2012, s. 13.

19 Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şii'ler*, s. 276.

20 Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 83.

21 Yusri Hazran, "The Rise of Politicized Shi'ite Religiosity and the Territorial State in Iraq and Lebanon", *The Middle East Journal*, Volume 64, Number 4, 535; Wiley, *Irak Şii'leri*, s. 43-44.

22 Wiley, *Irak Şii'leri*, 54, 97; Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 135; Nakash, *Pandora'nın Kutusu Şii'ler*, s. 132-138.

14 Temmuz 1958'de General Abdülkerim Kasım liderliğinde bir askeri darbe gerçekleşti. Bununla Irak siyasal yapısı Monarşi'den Cumhuriyet'e dönüştü.²³ Bu yeni yapı, Şii toplum için bir umut oluştursa da umulan gerçekleşmedi. Süreç içerisinde etkinliği artacak bir başka siyasal oluşum ortaya çıktı. Bu da, başlangıçta Arap milliyetçileri, Şii ulemâ ve Sünnî toplumun bir kısmını kuşatan Baas Partisi'ydi. Partinin, Şiiler açısından kutsal kent kabul edilen Kerbelâ'da ve Şii kimlikli Sadun el-Hammadi tarafından kurulması dikkat çekiciydi.²⁴

9 Şubat 1963'te, kendilerine Ulusal Devrim Komuta Konseyi adını veren milliyetçi ve Baasçı subaylar bir darbe yaparak, mevcut lider General Kasım'ı iktidardan uzaklaştırdı. Şiilerin etkinlik kazanmaya başladıkları bu süreçte darbeciler arasında bir ayrışma, yeni bir darbeyi doğurdu. 18 Kasım 1963'te, Devrim Yürütme Konseyi Başkanı Abdüsselam Muhammed Arif iktidarı ele geçirdi. Bu süreçte Şiilerin büyük umutlarla yakın durdukları Baas Partisindeki etkinlikleri de sınırlandırıldı. Hatta Şii gruplar, yeni iktidar tarafından Şu'ûbiyye/Arap karşıtı veya *et-Taife/topluluk* gibi tahkir içerikli isimlendirmelere muhatap oldu. Bununla birlikte Irak içerisinde azınlık durumuna düşmelerini sağlayabilecek bir proje çerçevesinde Irak'ın Mısır ile birleştirilmesi dahi gündeme geldi.²⁵

Abdüsselam Arif'in 1966 yılında bir helikopter kazası sonucunda ölümü üzerine yerine kardeşi General Abdurrahman Arif geçti. Bu dönemde Şiiler, yeni cumhurbaşkanının zayıflığından da istifade ederek, içerisinde bulundukları sıkıntılı halden kurtulabilmenin gayretleri içerisine girdiler. Gerçi Abdurrahman Arif'in cumhurbaşkanlığı uzun sürmedi. Nitekim 1968 yılında Sosyalist Arap Baas Partisi tarafından gerçekleştirilen fiili bir darbeye iktidar, Baas yönetimine geçti. Parti üyesi General Ahmet Hasan el-Bekir, Cumhurbaşkanlığı, Başbakanlık, Baas Partisi Genel Sekreterliği ve Devrim Komuta Konseyi Başkanlığı gibi yönetim açısından oldukça kritik görevleri üstlendi. Yardımcılığına da Saddam Hüseyin'i getirdi.²⁶

General Hasan el-Bekir, yönetim sürecinde kendisine muhalif bütün grupları tasfiye etmeyi amaçladı. Bu çerçevede Şii toplum da payına düşeni aldı. Nitekim 1968-1977 yılları arasında kurulan hükümetlerin hiçbirinde Şiilere yer verilmediği gibi, yasa değişiklikleri ve toplumsal düzenlemelerde de Şiiler tamamen göz ardı edildi. Hatta İran kökenli Iraklıların İran'a göç etmeleri hususunda baskılar yapıldı.²⁷

23 Sait Yılmaz, *Irak Dosyası*, İstanbul 2011, s. 35.

24 Yusri Hazran, "The Rise of Politicized Shi'ite Religiosity and the Territorial State in Iraq and Lebanon", *The Middle East Journal*, Volume 64, Number 4, s. 531.

25 William R. Polk, *Irak'ı Anlamak*, çev., Nurettin Elhüseyni, İstanbul 2007, 129; Rupe, *Irak İşgalinin Perde Arkası*, çev., Buket Dabancalı-Alaz Pesen, İstanbul 2007, 35; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi*, s. 174-180.

26 Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 132; Yılmaz, *Irak Dosyası*, s. 35.

27 Wiley, *Irak Şiileri*, s. 143; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 281; Omer, *Saddam Sonrası Irak'ta Şiilerin Yeni Konumları*, s. 50.

Baas iktidarı döneminde Şii toplumun göz ardı edilerek yönetimden uzak tutulması, rejimle toplum arasında olması gereken iletişim ağlarını kopardı. Şüphesiz bunda, partinin kuruluş aşamasında destek veren Şii toplumun umduklarını bulamamalarına dayanan aldatılmışlık duygusu ve Baas yönetiminin ön plana çıkardığı sosyalist ideolojinin de etkisi büyüktü. Zaten Baas rejiminin vurgu yaptığı seküler ve milliyetçi söylemlerin, Şiiler tarafından kabul edilebilmesi mümkün değildi. Bu durum Şii toplumun Baas yönetimine karşı mesafeli duruşunun gerekçesini sunmakla birlikte, onların İran Şiilerine yakın olma ihtimalleri de yönetimi kaygılandırmaktaydı. Nitekim 1979 İran İslâm Devrimi, bu kaygıyı artırıcı bir etki yaptı. Humeyni liderliğindeki İran'ın, Iraklı Şiileri mevcut yönetime karşı ayaklanmaya davet etmesi de ilişkileri âdeta paranoyaya dönüştürdü.²⁸

Bu süreçte Baas yönetiminin başında bulunan General Hasan el-Bekir, dikkat çekici bir şekilde ve baskıyla yönetimden uzaklaştırıldı. Yerine de yardımcısı Saddam Hüseyin geçti. Onun yönetime gelişi, Şii kitle ile yönetim arasında yaşanacak daha gergin olayların habercisi oldu. Nitekim yeni dönemde, Şii düşünce mensupları baskı altına alınmaya başlanarak bir kısmı tutuklandı, işkence gördü, hatta öldürüldü veya idam edildi.²⁹ Bu süreçte Muhammed Bâkır es-Sadr ve kız kardeşi Emine es-Sadr (Mayıs 1980) gibi kimselerin tutuklanarak idam edilmeleri dikkat çekicidir. Bu gelişmelerle birlikte Irak tarihinde daha önceden görülmeyen bir sürgün hareketi de başlatıldı. Şii düşüncenin kutsal mekânlarının Irak'ta bulunmasının da etkisiyle birkaç nesildir Irak'ta yerleşik bulunan yaklaşık on beş bin İran kökenli Şii sınır dışı edildi.³⁰

Humeyni'nin, İran ordusuna sınırdaki Irak kentlerini bombalama emri verdiği bilinmektedir. Bu durum, geçmişi İslâm'ın ilk asırlarına kadar inen Arap-Sâsânî çekişmesinin yeni bir versiyonu olarak ortaya çıktı. Bunun üzerine Saddam Hüseyin, 22 Eylül 1980'de Hava Kuvvetleri öncülüğünde ordusunu harekete geçirerek sekiz yıl sürecek İran-Irak savaşını başlattı.

İran-Irak Savaşının başlamasıyla birlikte, Irak'ta etkinliği görülen Şii muhalefet örgütlerinin önemli bir kısmı, daha önceden başlayan siyasal baskıdan kurtulabilmek için ülkeyi terk etmek durumunda kaldı. Bunların önemli bir kısmı İran'a veya diğer ülkelere sığındı. Bu örgüt mensupları, 1982 yılında Tahran'da toplanarak Irak İslâm İnkılâbı Yüksek Meclisi adıyla bir araya geldi. Bu durum, Irak Şiilerinin, fikrî ve siyasî açıdan İran'ın etkisi altına girmeye başladıkları şeklinde yorumlandı. Nitekim Iraklı Şiiler, faaliyetlerini İran'dan yürüterek bu ülkenin mutlak başarısına odaklanmışlardı. Ancak ABD'nin bölgeye yönelik politikalarının da etkisiyle İran başarılı olamadı.

28 Wiley, *Irak Şiileri*, s. 12-13.

29 Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 329.

30 Noorbaksh, "Shiism and Ethnic Politics in Iraq", *Middle East Policy*, Vol. XV, No. 2, s. 57; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 90; Ömer, *Saddam Sonrası Irak'ta Şiilerin Yeni Konumları*, s. 53; Bezirgân, *ABD ve Irak Şiileri Arasındaki İlişkiler*, s. 18-19.

Hatta İran, ulusal birliğinin tehdit altına girdiğini gördü. Bunun üzerine de bölge ülkelerine yönelik yayılmacı Şii siyasi politikalarını askıya almak durumunda kaldı. İran politikaları açısından geri adım anlamına gelen bu durum, Iraklı göçmen Şiiler için de ciddi bir hayal kırıklığı oldu.³¹

İran-Irak Savaşı esnasında ülkenin kaynakları tükendi. Bu süreçte ABD, Saddam'a destek veriyor gözüktü de bu, savaşın maliyetini karşılamaktan çok İran karşısında tutunabilmesine katkı içindi. Nitekim İran'ın Irak'ı yenmesi, bölgedeki Şiileri ayaklandırabileceği gibi petrol üreticisi Körfez ülkelerini de istikrarsızlaştırabilirdi.³² Savaş sonrasına gelindiğinde, ekonomik sıkıntı içerisinde kalan Saddam liderliğindeki Irak, borçlarının silinmesini için Kuveyt ve Suudi Arabistan'dan talepte bulundu. Ancak talepleri karşılık bulmayınca, 2 Ağustos 1990'da Kuveyt'i işgal etti.³³ Bunun ardından 17 Ocak 1991'de ABD öncülüğündeki çok uluslu güç olaya müdahil oldu. Bu güç karşısında direnemeyen Saddam Hüseyin, önemli bir mağlubiyet yaşadı. Dış politikada yaşanan bu başarısız teşebbüs üzerine Saddam, yeni süreçte daha çok içerde meydana gelen isyan hareketlerini bastırmaya yoğunlaştı. Çünkü bu dönemde ülkenin kuzeyinde yerleşik bulunan Kürt gruplar gibi güney kesimlerde yerleşik bulunan Şiiler de, ABD başta olmak üzere bölgeye yönelik siyasal hedefleri olan dış güçlerin desteğiyle aktif muhalefet içerisine girmişlerdi.³⁴

Bu süreçte Şii toplumun ortaya koyduğu muhalefet, merkezi yönetim aleyhine protestolara dönüştü. Bu protestolara ABD'nin destek vermesi, Şii toplumun ABD eksenli politik tavırlar geliştirmelerine zemin sağladı. Şiilerin başlattıkları bu isyanlarda Baas Partisine yakınlığıyla bilinen çok sayıda insan öldürüldüğü gibi, İran da bu kaotik ortama destek verdi. Zira İran, Saddam Hüseyin'in devrilmesiyle, kendi ekseninde hareket edecek bir yönetim yapılanması arzu etmekteydi. Hatta savaş döneminde İran'a yerleşen İslâmî Devrim Yüksek Konseyi (İDYK)'ne bağlı Bedir Tugayları da sınırdan sızarak suretiyle olaylara dâhil oldu. Bu bağlamda Emniyet ve İstihbarat birimlerine ait karargâhlar Şiiler tarafından ele geçirilmeye başlandı. Ancak Saddam Hüseyin, her türlü dış desteğe rağmen bu ayaklanmaları birkaç hafta gibi oldukça kısa sayılabilecek bir sürede bastırarak, şehirlerin kontrolünü geri almayı başardı. Şüphesiz Saddam'ın bu başarısı, toparlanma eğilimi içerisinde bulunan gruplarda moral bozukluğuna sebebiyet verdi. Şii muhalefetin de cesaret ve konumlarını zayıflattı.³⁵

31 Noorbaksh, "Shiism and Ethnic Politics in Iraq", *Middle East Policy*, Vol. XV, No. 2, s. 57; Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 145; Wiley, *Irak Şiileri*, s. 150-152; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 371-373, 408; Hasan Onat, *Yirminci asırda Şiilik ve İran İslâm Devrimi*, Ankara 1996, s. 19-20; Omer, *Saddam Sonrası Irak'ta Şiilerin Yeni Konumları*, s. 55.

32 Polk, *Irak'ı Anlamak*, s.148-149

33 Ömer Turan, *Medeniyetlerin Çatıştığı Nokta Ortadoğu*, İstanbul 2003, s. 344; Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 169

34 Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 170-172; Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiiler*, s. 272.

35 Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiiler*, s. 271-274; Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 173; Omer, *Saddam Sonrası Irak'ta Şiilerin Yeni Konumları*, s. 56.

Şiilerin, öncülük ettikleri bütün gösteri ve protestolara rağmen ülke bütünlüğü konusunda hassasiyetlerini korudukları bilinmektedir. Onlar daha çok, iktidarın kendilerini dışlayan ve doğru bulmadıkları uygulamalarını hedef aldılar. Gerçi bu bağlamda bütün Şiilerin aynı eylem birliği içerisinde olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Nitekim onlar, sistemli ve organize bir yapıdan ziyade zayıf ve dağınık bir görüntü sundular. Ayrıca Batı dünyasından arzu ettikleri desteği bulma konusunda da yeterince başarılı olamadılar. Çünkü Batılı güçler, İran'la yakın ilişki içerisinde olabilecekleri veya İran türü bir siyasal yapı ortaya çıkarabilecekleri endişesiyle Irak Şiilerine hep şüpheyile yaklaştı.³⁶ Ancak onlarla iletişim kurma zorunluluğu içerisinde iletişim kanallarını da canlı tutmaya gayret etti. Aynı zamanda bu gayret, Irak Şiilerinin kendilerini Batı'ya takdim edebilecekleri bir fırsatı da ortaya çıkardı. Bu süreçte Batı ile köprü vazifesi gören Şii kimlikli kişiler dikkat çekti. Şüphesiz bu isimlerin başında Ahmet Çelebi gelmektedir.

Çelebi, Şii olmanın yanında Batı'nın Irak siyasal yapılanmasını oturtmak istediği seküler eksenini temsil etmektedir.³⁷ O, 1991 sonrası süreçte muhalifleri bir araya toplama idealiyle/göreviyle(!) ortaya çıktı. Onun liderliğinde Irak Ulusal Kongresi (IUK) adıyla bir yapı oluşturuldu. Tahmin edilebileceği gibi bu yapı, ABD öncülüğünde ve Batı himayesinde vücut buldu. Başlangıçta sadece Şii grupların değil, aynı zamanda Baas yönetimine muhalif toplumdaki bütün kesimlerin desteğini almayı hedefledi. Ancak bazı muhalif gruplardan destek almasına rağmen, şahsından kaynaklanan soru işaretleri sebebiyle Irak toplumunda güçlü bir taban oluşturmayı başaramadı. Nitekim IUK, dağılma sürecine girmekten kendini kurtaramadı.³⁸

Birinci Körfez Krizi sonrasında yaşanan bu süreçte Şii topluluklar, henüz yönetimde bulunan Saddam Hüseyin liderliğindeki Baas yönetiminin baskılarına maruz kalmaya devam etti. Buna rağmen Saddam Hüseyin, Irak halkının gönlünü almak ve Şii kitleleri kazanmak için birtakım uygulamalardan da geri durmadı. Dini sembollerin artırıldığı ve dinî hayatın özendirildiği bu dönemde Saddam Hüseyin, Arap milliyetçiliği zemininde buluşan Şiilere yönetimde görevler vererek Şii toplumla uzlaşma arayışlarına girdi. Bu bağlamda Hz. Ali'nin doğum gününü Irak Ulusal Bayramı ilan etti. Hatta kendisinin de Hz. Ali soyundan geldiğini iddia etti. Ancak bununla birlikte merkezî ideolojiye sıcak bakmayan Şiilere baskı ve şiddet uygulamaktan da geri durmadı.³⁹ Nitekim 1994 yılında Havza lideri Ali el-Sistani'nin görev yap-

36 Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiiler*, s. 273; Bezirgân, *ABD ve Irak Şiileri Arasındaki İlişkiler*, s. 21.

37 Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 7.

38 Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 181; http://www.bbc.co.uk/turkish/indepth/story/2004/01/printable/040129_irak_laik.shtml

39 Hasan Onat, *Yirminci asırda Şiilik ve İran İslâm Devrimi*, s. 19-20; Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 135; Wiley, *Irak Şiileri*, s. 136; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 299-301; Bezirgân, *ABD ve Irak Şiileri Arasındaki İlişkiler*, s. 31.

tığı Hadrâ Mescidinin kapatılarak, Sistani'nin ev hapsine maruz bırakılması ve Şii toplumda nüfuzlu bir şahsiyet olan Muhammed Sâdık es-Sadr'ın 1999 yılında iki oğluyla bir suikasta kurban gitmesi dikkat çekicidir.⁴⁰

Şii toplumun Saddam Hüseyin liderliğindeki Baas yönetimi karşısında muhalif tavrı ve yönetimin baskısı 2003 yılında ABD'nin Irak işgaline kadar sürdü. Bu işgal, özellikle Şii toplumun siyasal serüveni açısından bir dönüm noktası oluşturdu.⁴¹ Aslında ABD, Irak'ta oluşturmayı düşündüğü geçici yönetimde bütün fikirlerin temsilini arzu etmesine rağmen Sünni kesimin ABD boyunduruğuna muhalefeti Şii toplumun önünü açtı. Sünnilerin dışlandığı bu süreçte Şii toplum, işgal güçlerinin desteğiyle siyasal ve kültürel yapıda etkinliğini artırarak ön plana çıkmaya başladı. Şiiler, siyasal ve kültürel alanda Irak'ın yeniden imarında oldukça etkin bir konuma geldi. Bugün de siyasal, kültürel ve ekonomik yapıda bu konumlarını sürdürmektedirler.⁴²

2. Irak'ta Dini-Siyasî Şii Teşekküller

Günümüz Irak'ında faaliyet gösteren Şii nitelikli çok sayıda dinî-siyasî oluşum vardır. Bu oluşumlardan önce, Irak toplumunda yumuşak güç olarak ortaya çıkan Necef ilim merkezlerine/havzasına dikkat çekmekte yarar vardır. Çünkü Şii düşüncenin Irak'taki en önemli ana damarını, Necef ilim havzası oluşturmaktadır. Bu haliyle Necef, önemli mekânların koruyucusu olmanın yanında Irak'taki en üst dinî otorite konumuna sahiptir. Bu konum, toplumda önemi inkâr edilemeyen bir gücün ifadesidir.

Tarihsel süreçte Necef, Hz. Ali'nin kabri başta olmak üzere kutsal adedilen mekânlara yakın olma arzusu taşıyanlar ile Şii düşünce perspektifinde eğitim görmek isteyenlerin rağbet gösterdiği bir şehirdir.⁴³ Bu şehrin ilmi açıdan yıldızının parlaması ise, V./XI. Yüzyılı takip eden sürece denk düşmektedir. Bu yüzyıl, Abbasi hilafeti altında Büveyh Oğulları iktidarının taht kavgalarına sahne olduğu, Bağdad'da siyasî çalkantıların ve Selçuklu akımlarının kendini hissettirdiği bir dönemdir.

Bilindiği gibi Büveyhiler, -ilk dönemi istisna olmakla birlikte- genel olarak kendi saltanatları altında bütün mezhebî yapılara yakın durdu. Bu durum, Bağdad'daki ilim meclis ve faaliyetlerinin artışına zemin hazırladı. Ancak iktidarın son dönemlerinde ortaya çıkan siyasî çalkantılar/dalgalanmalar bu faaliyetleri sınırladı. Bu durumda ilmi faaliyetler Bağdad dışına taşınmaya başlandı. Şeyhüttâife Ebû Cafer et-Tûsî (460/1067) başta olmak üzere birçok Şii âlim de, ilim meclislerini Necef'te kurdu. Bu şekilde adı geçen şehirde yeni ilim

40 Noorbaksh, "Shiism and Ethnic Politics in Iraq", *Middle East Policy*, Vol. XV, No. 2, s. 57; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 254; <http://mepc.org/journal/middle-east-policy-archives/shiism-and-ethnic-politics-iraq>; Omer, *Saddam Sonrası Irak'ta Şiilerin Yeni Konumları*, s. 58.

41 Noorbaksh, "Shiism and Ethnic Politics in Iraq", *Middle East Policy*, Vol. XV, No. 2, s. 58.

42 Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 200-201; Bezirgân, *ABD ve Irak Şiileri Arasındaki İlişkiler*, s. 33.

43 Mustafa Öz, "Necef", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, s. 486; Muhammed Cevad Muğniye, *Mea'l-Ulemâi'n-Necef el-Eşref*, Beyrut 1992, 107vd.

halkaları ortaya çıkmaya başladı.⁴⁴ Böylece Necef, Şii düşünce çerçevesinde eğitim ve öğretimi merkeze alan yeni bir yapılanmanın ev sahibi oldu.

Ebû Cafer et-Tûsî'nin 1056 yılında Necef'te kurduğu medrese, 1501'de kurulan Safevî hanedanlığı dönemine kadar kendi özerk yapısı içerisinde gelişimini sürdürdü. Bu süreçte siyasal koşulların değişmesi, hanedanların yükselişi veya çöküşü, medreselerde görev yapan ulemayı da etkiledi. Onlar, şartlara bağlı olarak medreselerini zaman içinde Necef'ten Hille, Halep, Cebel Âmil vb. gibi yerlere taşımak durumunda kaldı. Şüphesiz bu süreçte devlet desteğinden yoksun olmak, medreseleri savunmasız bıraktı.⁴⁵ Ancak her türlü savunmasızlık ve savrulmaya rağmen Necef, içinde taşıdığı kutsal emanetler açısından her zaman önemini korumayı başardı. VII/XIII ve VIII/XIV. yüzyıllara gelindiğinde şehir, mescit ve medreseleriyle sadece Irak yanında değil, aynı zamanda bütün Şii dünyanın en önemli ilim merkezlerinden biri oldu. Burada yer alan medreselerde, Şii düşünceye dayalı yüksek din eğitimi verildi. Bu medreselerin oluşturdukları kampüslerin toplamına da Havza denildi.

Necef, sanayi öncesi toplumda başarıya yönlendirilmiş terfilerin başat alanı haline geldi. Nitekim buradaki medreseler vasıtasıyla ilmi gelenekten yoksun çok sayıda köylü ve yoksul öğrenci, aldığı eğitim sonucunda -on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığı düşünülen ve Şii dini eğitimde otoriteyi temsil eden- merciiyyenin en yüksek kademelerine ulaşmayı başardı. Bu anlamda Necef ilim havzası, toplumsal dönüşümün motor gücü oldu.⁴⁶

Havza, Irak'ın Birinci Dünya Savaşı ile başlayan siyasî serüveninde dini ve ilmi otoritesinin yanında siyasal açıdan da etkinlik kazanmaya başladı. Nitekim 13 Aralık 1918'de İngilizler ile Iraklıların Necef'te bir toplantı yaptıkları bilinmektedir. Bu toplantıya, toplumun farklı unsurlarıyla birlikte kendi aralarında henüz bir görüş birliği oluşturamamış bulunan Şii toplumun önde gelenleri de iştirak etti. Böylesi bir toplantı konusunda Havza'nın tarafsızlığını beyan etmesine rağmen siyasal bir tutum sergilediği bilinmektedir. Nitekim dönemin Havza lideri Ayetullah Seyyid Kâzım el-Yezdi'nin, muhtemelen İngiltere ile teması nedeniyle mevcut şartlarda tarafsız kalarak İngiltere öncülüğünde oluşturulacak siyasî yapıya müdahale etmeyeceklerini açıklaması dikkat çekicidir.⁴⁷ Bu açıklama, tarafsızlık söylemini esas almakla birlikte işgal güçlerini rahatlatması itibarıyla tamamen siyasal bir duruş ortaya koymakta olup, Havza'nın siyaset karşısındaki duruşunda da bir kırılmayı ifade etmektedir.

44 Mustafa Öz, "Ebû Cafer Tûsî", *DİA*, İstanbul 2012, XXXXI, s. 433; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 209.

45 Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 210.

46 Nakash, *Pandora'nın Kutusu Şiiler*, s. 236; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 216-218, 231; Mete Çubukçu, *Ortadoğu'nun Yeniden İşgali*, İstanbul 2006, s. 63.

47 Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiiler*, s. 116; Mustafa Özcan, "İki İşgal Arasında Şiiler", (Yayına Haz., Ali Ahmetbeyoğlu, Recep Ahıskalı, Yahya Başkan, Hasan Demiroğlu, *Milletlararası Ortadoğu: Kaos mu, Düzen mi? Konferansı 9-10 Ocak 2004 Bildiriler*), İstanbul 2004, s. 235; Bezirgan, *ABD ve Irak Şiileri Arasındaki İlişkiler*, s. 11.

1920 yılında Ayetullah Seyyid Kâzım el-Yezdi'nin ölümü üzerine Havza liderliğine Muhammed et-Tâkî eş-Şîrâzî geldi. O, İngiltere işgali karşısındaki Havza'nın muhalif tutumunu oldukça açık bir beyanla ortaya koydu. Hatta işgale karşı Iraklıların kendilerini savunmalarının câiziyeti çerçevesinde silahlı mücadeleyi öngören bir fetva yayımladı. Bu fetva, İngiltere ile Şii toplum arasındaki ilişkilerin negatif bir seyir takip etmesinin gerekçesini oluşturdu. Ancak İngiliz mandasına karşı çıkan eş-Şîrâzî liderliğindeki Havza, Emir Faysal'ın Irak Krallığına aday gösterilmesine ve tarihsel süreç içerisinde monarşiden cumhuriyete geçilmesine de destek verdi. Şüphesiz bütün bu gelişmeler, Birinci Dünya Savaşı sonunda yaşanan süreçte Necef ilim merkezinin Irak siyasetinde aktif etkinlik kazanmaya başlamasının resmi oldu.

Irak'ta hâkim olan merkezî otorite, toplumun dönüştürülmesine ihtiyaç hissettiğinde Necef ilim merkezinden istifade yoluna gitmekten kaçınmadı. Hatta alternatif veya muhalif pozisyonda gördüğü dönemlerde de bu müesseseyi baskı altına almaktan geri durmadı. Baas Partisi'nin ilk iktidar yıllarından itibaren bu baskı kendini açıkça hissettirdi. Nitekim Necef'te henüz açılışı yapılmamış Şii Kûfe Üniversitesi kapatıldı. Üniversite'nin ekonomik fonlarına el konuldu. Necef ve Kerbelâ havzalarında öğrenim gören İranlı öğrenciler sınır dışı edildi. *Risâletü'l-İslâm* adlı dergi başta olmak üzere dinî neşriyate yasak getirildi. Ayrıca Osmanlı döneminden itibaren askerlikten muaf tutulan Necef ve Kerbelâ'daki Şii öğrenciler, askere alınmaya başlandı. Şii'lere ait dinî merkezlerin de faaliyetlerine kısıtlamalar getirildi. Bu merkezlerin yönetimleri Havza'dan alınıp, devlete bağlandı. Bu şekilde Havza'nın yetkileri sınırlandırılmış oldu.⁴⁸

ABD'nin Irak'ı işgal edip Baas iktidarını devirmesinde Şii toplumun önemli katkıları olduğu bilinmektedir. Bu nedenle yeni süreçte ABD, Şii toplumla işbirliğine gitti. Bunun neticesinde Irak toplumunun dinî ve siyasi yapılanmasında Necef ilim havzasının etkinliği de arttı. Hatta Baas iktidarı döneminde Saddam'ın baskısı karşısında İran güdümüne boyun eğen Necef, bu güdüm ve vesayetten kurtulduğu gibi, bağımsız hareket etme kabiliyetindeki Şii ulema Necef'i kendileri için bir kurtuluş kapısı olarak gördü.⁴⁹ Bu da, Irak'ın bağımsızlığını kaybettiği bir süreçte Necef'in özgürleşmesi anlamına geldi. Havza'nın lideri pozisyonunda bulunan Ali el-Sistani de toplumun en önemli/etkin figürleri arasında yerini aldı.

Bugün Necef ilim havzası, Irak toplumsal yapısında yumuşak bir güç olarak inkâr edilemez bir ağırlığın sahibidir. Bununla birlikte Şii düşünce zemininde faaliyet gösteren çok sayıda siyasi teşekkülün varlığı da bilinmektedir. Bunların bir kısmı, ortaya çıkışı ve teşekkülü itibariyle Havza'dan güç almaktadır. Şüphesiz bunlardan biri de İslâmî Dava Partisidir.

48 Omer, *Saddam Sonrası Irak'ta Şii'lerin Yeni Konumları*, s. 51.

49 Mustafa Özcan, "İki İşgal arasında Şii'ler", *Milletlararası Ortadoğu: Kaos mu, Düzen mi? Konferansı 9-10 Ocak 2004 Bildiriler*, s. 231.

a. İslâmî Dava Partisi/Hizbu'd-Da'va el-İslâmî

İslâmî Dava Partisi, 1930'lu yıllarda Irak Nâsiriye'de kurularak yaygınlaşan ve Şii gençleri etkisi altına alan Komünist Parti'ye tepki olarak Necef merkezli Şii ulemanın öncülüğünde oluşturulan siyasî bir yapılanmadır.⁵⁰

Komünist öğreti, temel paradigma ve söylemleriyle yoksul Şii gençleri etkilemekte ve dinî değerlerin hafife alınarak erozyona uğratılması sonucunu doğurmaktaydı. Buna karşı ulema, Şii toplumu bir araya getirerek İslâmî ilke ve değerlerin yaygınlaştırılması, İslâmî bir devlet projesinin gerçekleştirilmesi gibi gerekçelerle siyasî bir muhalefet zemininde örgütlenme ihtiyacı hissetti. Bu bağlamda Irak siyasal yapılanması içerisinde Şii toplumun ortaya çıkardığı önemli oluşumlar meydana geldi. Bunlardan biri, kuruluş aşamasında Hareketi Tağyiriyiye veya Hareketi İnkılâbiyye olarak da tanımlanan İslâmî Dava Partisi oldu.

Partinin kuruluş aşamasında gerçekleşen toplantılar, dost ve arkadaş meclislerindeki görüşmelere dayandığı için bir tutanağı olmadı. Bu itibarla da partinin kuruluşu, tarihi ve öncü isimlerin kimliği hususunda kaynaklarda oldukça farklı rivayetler yer aldı. Buna rağmen genel olarak 17 Rebiülevvel 1377/12 Ekim 1957'de Necefli bir grup genç âlimin, Muhammed Bâkır es-Sadr'ın veya Muhsin el-Hakîm'in ya da adı verilmeyen bir başka müçtehidin evinde düzenlenen özel toplantılarda, içinde bulunulan durumdan kurtulmak adına gerçekleştirilen görüşmeler üzerine ortaya çıktığı ileri sürüldü.⁵¹

Kuruluş ve gelişim aşamalarında Muhammed Salih el-Edib, Murtaza el-Askerî, Mehdi el-Hakîm, Talib er-Rufâi, Abdüssâhib ed-Dahîli, Muhammed Bâkır es-Sadr, kız kardeşi Bintül-Hüdâ Emine es-Sadr ve Musa es-Sadr gibi Şii düşünceye mensup kimseler, partinin güç kazanmasına önemli katkılar sundu.⁵² Partinin programı daha çok Muhammed Bâkır es-Sadr'ın görüşleri doğrultusunda şekillendi.⁵³ Ancak partinin dinî liderliğini Muhsin

50 Wiley, *Irak Şiileri*, s. 43-44.

51 Partinin kuruluş tarihi olarak gösterilen 17 Rebiülevvel, Hz. Peygamber'in doğum günü olması itibarıyla sembolik bir anlam taşımaktadır. Kurucuları arasında gösterilen Muhammed Bâkır es-Sadr da Irak'ın en seçkin dinî otoritesi olan Sadr ailesine mensup olup, 1931 yılında Kâzımiyye'de doğdu. Baba tarafında dedesi, babası ve aile yakınlarından çok sayıda kimse ile anne tarafından yakınları da Şii dünyada hatırı sayılan önemli müçtehitler arasındaydı. Bkz. Wiley, *Irak Şiileri*, s. 47-49, 101-102; Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 135; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direnış*, s. 96, 101, 124; Jacques Waardenburg, *Islam, Historical, Social and Political Perspectives*, Newyork 2002, 303vd; Amatzia Baram, "From Radicalism to Radical Pragmatism: The Shi'ite Fundamentalist Opposition Movements of Iraq", (Ed. James Piscatori, *İslâmîc Fundamentalisms and the Gulf Crisis*, Chicago 1991), s. 30; Mustafa Özcan, "Irak'ta Direnışin İslâmî Vechesi", *Irak Dosyası II, Irak Dosyası II (Yayına Haz. Ali Ahmetbeyoğlu, Hayrullah Cengiz, Yahya Başkan)*, İstanbul 2003, 194vd.

52 Noorbaksh, "Shiism and Ethnic Politics in Iraq", *Middle East Policy*, Vol. XV, No. 2, Summer 2008, s. 57; Hazran, "The Rise of Politicized Shi'ite Religiosity and the Territorial State in Iraq and Lebanon", *The Middle East Journal*, Volume 64, Number 4, s. 524; Wiley, *Irak Şiileri*, s. 57, 138; Yılmaz, *Irak Dosyası*, s. 97; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direnış*, s. 364; <http://www.islamicdawaparty.com/?module=home&fname=history.php&active=7>

53 Talip Aziz, "The Political Theory of Muhammad Baqir Sadr", (Ed., Falef Abdul-Jabar, *Ayetollahs, Sufis and Ideologues: State, Religion and Social Movements in Iraq*, London 2002), 230vd.

el-Hakim yaptı. Onun, 1970 yılında vefatıyla Ayetullah sıfatına sahip Muhammed Bâkır es-Sadr, partinin lideri oldu.

1960 ve 1970'li yıllar, İslâmî Dava Partisi'nin muhalif tavırlarıyla en etkin olduğu dönemler olarak kabul edildi. Özellikle 1968 yılında Irak'ta Baas iktidarının yönetimi elde etmesi ardından Şii âlimler üzerinde ciddi baskılar kuruldu. Bu durumda İslâmî Dava Partisi de iktidara karşı tepkisel kitle eylemlerine öncülük etti. Taraftarlarının büyük çoğunluğu Iraklı Şiilerden oluşan parti, ilk toplumsal güç denemesini 1974 yılında Hüseyiniye törenlerinde düzenlediği protesto gösterileriyle yaptı. Şüphesiz bu süreçte iktidar, bir kısmı el-Hakim ve es-Sadr ailelerine mensup çok sayıda parti mensubu Şii lideri de idam etti.⁵⁴

1979 İran İslâm Devrimi, Irak'taki Şii gruplarda olduğu gibi, İslâmî Dava Partisi mensuplarınca da takip edilmesi gereken önemli bir gelişme olarak ortaya çıktı. Nitekim Şii toplumun önde gelenlerinden ve parti teorisyenlerinden Muhammed Bâkır es-Sadr, Hümeynî liderliğinde gerçekleşen devrimi kutladı. O, İranlı Şiilerin gerçekleştirdiği bu devrimden aldığı cesaretle Baas iktidarına karşı muhalefetini oldukça açık bir şekilde ortaya koymaya başladı.⁵⁵ Bu bağlamda yayımladığı bir fetva ile Baas Partisine üye olmanın haramlığına hükmetti. Şüphesiz bu gelişmelere Baas iktidarının duyarsız kalması düşünülemezdi. Nitekim 1980 yılında Irak Dış İşleri Bakanı Tarık Aziz'e düzenlenen ve İslâmî Dava Partisi tarafından da üstlenilen başarısız suikast girişimi, Baas iktidarına arzu ettiği fırsatı sundu. Kız kardeşi Emine es-Sadr ile birlikte Muhammed Bâkır es-Sadr, Baas yönetiminin temsil ettiği merkezî otorite tarafından 8 Nisan'da Bağdad'da idam edildi. Bu şekilde İslâmî Dava Partisi mensupları açısından idam, sürgün ve işkence dönemi başladı. Otuz binin üzerinde Şii, İran'a sınır dışı edildi. Bununla yetinmeyen Baas iktidarı, Devrim Yürütme Konseyi'nden çıkarttığı bir kararla İslâmî Dava Partisi'ne üyeliği tespit edilen kişilerin idama çarptırılacaklarını ilan etti. Bu süreçte 96 kişi idam edildi. Şüphesiz bu durum partiye üye olmanın ne kadar katı bir yasak haline dönüştüğünü göstermesi açısından dikkat çekicidir.⁵⁶

İslâmî Dava Partisi, merkezî otorite tarafından uygulanan baskı neticesinde faaliyetlerini yeraltına çekmeye veya yurt dışına çıkarmaya başladı. Bu da, Irak Şii muhalefetinin en önemli ana damarını oluşturan İslâmî Dava Partisi'nde parçalanmaları beraberinde getirdi. Nitekim İran, Suriye ve İngiltere gibi ülkelere gerçekleşen ilticalar ile partinin Tahran, Şam ve Londra merkez-

54 Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 287-289; Osman Vatansever, *Irak'ın Yeniden yapılandırılması Sürecinde Şiilerin Rolü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2010, s. 57.

55 Noorbaksh, "Shiism and Ethnic Politics in Iraq", *Middle East Policy*, Vol. XV, No. 2, s. 57; Omer, *Saddam Sonrası Irak'ta Şiilerin Yeni Konumları*, s. 53.

56 Wiley, *Irak Şiileri*, s. 79; Omer, *Saddam Sonrası Irak'ta Şiilerin Yeni Konumları*, s. 53-54; Bezirgân, *ABD ve Irak Şiileri Arasındaki İlişkiler*, s. 18-19.

leri açıldı. Bu merkezlerin de birbirinden bağımsız hareket etmeye başlaması, ayrışmaların gerekçesi oldu.⁵⁷

İslâmî Dava Partisi, kuruluşu ardından gerçekleşen tarihsel süreç içerisinde Irak siyasi hayatında meydana gelen istikrarsızlıklara paralel oldukça dramatik dönüşümlere de sahne oldu. Bu dönüşümler arasında 1970'li yılların ortasında reformist bir örgütten devrimci bir harekete evrilmesi, Kuveyt ve Lübnan gibi ülkelerde Amerikan hedeflerine saldırılarda bulunması dikkat çekicidir. Partinin, Irak Savaşı öncesi pürüzleri giderebilmek amacıyla ABD ile görüşmeler gerçekleştirmesi ve 1980'li yılların sonlarına doğru İran otoritesinden uzaklaşarak ABD ve İngiltere'ye yakınlaşması da manidardır. Parti, Saddam sonrası dönemde ülke bütünlüğü anlamında merkezîyetçi ve milliyetçi bir yapı ortaya koyarken,⁵⁸ 2002 yılı itibarıyla ABD ile temaslarını artırmak suretiyle -öncesine göre- daha yakın bir ilişki ağının içinde oldu.⁵⁹

2003 ABD işgali, Şii muhalefet açısından önemli kırılmaları beraberinde getirdi. İşgalin ardından İslâmî Dava Partisi liderleri Irak'a geri dönmeye başladı. Ancak teşkilat, Arap ülkelerindeki faaliyetlerini sürdürmeye devam etti. Şüphesiz bu süreçte kendi aralarında birtakım görüş ayrılıkları da ortaya çıktı. Nitekim bazı gruplar, İslâmî bir sistem isterken, bazıları demokrasiyi önceledi. Irak'taki diğer Şii gruplar gibi özel bir ordu kurmak şeklinde askeri faaliyete yönelmeyen İslâmî Dava Partisi, siyaset alanında etkin olmaya gayret etti. Nitekim kurduğu ilişkiler ağından aldığı destekle de iktidara ulaşmayı başardı.⁶⁰

b. Irak İslâmî Yüksek Konseyi/el-Meclisü'l-A'lâ el-İslâmî el-İrakî

El-Hakim veya el-Hekim grubu olarak da bilinen Irak İslâmî Yüksek Konseyi, Muhammed Bâkır es-Sadr'ın idamından iki yıl sonra parçalı yapıdaki Iraklı Şii grupları toparlayıcı bir çatı örgüt olarak 17 Kasım 1982'de İran-Irak Savaşının sürdüğü bir dönemde kuruldu. Irak'ta Baas rejimine muhalif grupları toparlayıcı bir şemsiye olarak planlandı. Bu amaçla İran'ın destekleriyle oluşturulan yapı, Irak coğrafyasında etkin farklı grup ve etnik unsurlara konsey yönetiminde temsil hakkı tanıdı. Ancak başlangıçta kuşatıcı söylemlerle ortaya çıkmasına rağmen İran-Irak Savaşı sonrası dönemde el-Hakim ailesinin etkinliğinde bir örgüt olmanın ötesine geçemedi.

57 Georgiy Mirskiy, "Irak Bilmecesi: Saddam'dan Sonra Neler Olur?", çev. Dr. Gülcanat Sakenova, *Irak Dosyası II*, (Yayına Haz. Ali Ahmetbeyoğlu, Hayrullah Cengiz, Yahya Başkan), İstanbul 2003, s. 346; Bezirgân, *ABD ve Irak Şiileri Arasındaki İlişkiler*, s. 37.

58 Özcan, "Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi", *Irak Dosyası II*, 194; Abdullah Gül, *Küresel ve Bölgesel Güçlerin 2003 Sonrası Irak Siyasetine Etkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2010, s. 146; <http://busam.bahcesehir.edu.tr/rapordosya/irak-gelecek-senaryolari.pdf>

59 Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 9.

60 Yusri Hazran, "The Rise of Politicized Shi'ite Religiosity and the Territorial State in Iraq and Lebanon", *The Middle East Journal*, Volume 64, Number 4, s. 525; Bezirgân, *ABD ve Irak Şiileri Arasındaki İlişkiler*, s. 34-38; <http://setav.org.tr/isgal-altinda-istikrar-arayislari-irak-secimleri/yorum/655>.

Kurulduğu dönemdeki adı, Irak İslâm Devrimi Yüksek Konseyi olan teşkilatın liderliğini İran kökenli Necefli meşhur hukukçu Mahmud el-Hâşimî, sözcülüğünü de İslâmî Dava Partisi'nin kurucuları arasında görülen Ayetullah Muhsin Tabatabâi el-Hakîm'in oğlu Muhammed Bâkır el-Hakîm üstlendi. Ancak İran lideri Hümeynî'nin talebi doğrultusunda el-Hakîm konsey başkanlığına getirildi.⁶¹

Konsey, Hümeynî'nin 1970 yılında kaleme aldığı *Velâyet-i Fakîh Yâ Hükûmet-i İslâmî* adlı eser çerçevesinde savunulan yönetim tarzını benimsedi. Bu bağlamda Iraklı Necef Şii âlimlerinden farklı bir çizgi ortaya koydu. Bu çizgi, velayet-i fakih nazariyesi bağlamında devlet ve toplumun İslâm şeriatını uygulayacak dinî bir lider tarafından yönetilmesini öncelemekteydi. Bu şekliyle konsey, siyasi ve teorik olarak İran'ın etkisi altında olduğunu bir kez daha gösterdi.

Muhammed Bâkır el-Hakîm liderliğindeki konsey, İran'la olan siyasi ve fikri yakınlığı yanında küresel konjonktürün vücut verdiği reel-politiğin gereklerine de uymasıyla dikkat çekti. Bu bağlamda Muhammed Bâkır'ın kardeşi ve kendisinden sonra konseyin başına geçecek olan Abdülaziz el-Hakîm, dönemin egemen gücü ABD ile temaslar sağlamaktan geri durmadı.⁶²

Konsey, Körfez Krizi ile başlayan işgal süresince ABD ile ciddi sorunlar yaşamadan Irak'ın yeniden yapılandırılması sürecinde iyi bir konum elde etmeye gayret etti. Bu bağlamda Ağustos 2002'de Abdülaziz el-Hakîm, Washington'u ziyaret ederek ABD yönetiminin etkin isimlerinden Dick Cheney ve Donald Rumsfeld ile bir araya geldi. Hatta ziyaret sonrasında ABD yönetimi-ne yönelik oldukça olumlu mesajlar verdi.

Bilindiği gibi ABD, siyasi adımlarında pragmatizmi esas alan bir model sunmaktadır. Nitekim o, İran İslâm Devrimi öncesinde İran ordusunu eğittiği gibi, İran-Irak Savaşı sırasında da Saddam'a destek oldu. Muhtemelen bunun ardında İran'ın Irak'ı yenmesi durumunda bölgedeki Şiilerin ayaklanabileceği ve petrol üreticisi bütün Körfez ülkelerini "istikrarsızlığa" düşürebileceği endişesi vardı.⁶³ Bu perspektifteki Amerika, Irak işgali esnasında kendisine yardımcı olacak, en azından karşısında olmayacak gruplarla çeşitli bağlantılar geliştirdi. Bu bağlamda konseyin ABD ile ilişkilerinin işgalden öncesine dayandığı düşünülmektedir. Reel-Politiği esas alan bu duruma göre konsey, İran ile ilişkilerini Muhammed Bâkır el-Hakîm, ABD ile ilişkilerini de Abdülaziz el-Hakîm vasıtasıyla yürüttü.⁶⁴

61 Noorbaksh, "Shiism and Ethnic Politics in Iraq", *Middle East Policy*, Vol. XV, No. 2, s. 58; Baram, "From Radicalism to Radical Pragmatism: The Shi'ite Fundamentalist Opposition Movements of Iraq", s. 34; Wiley, *Irak Şiileri*, s. 85, 105; Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiiler*, s. 275-276; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 333; Bezirgân, *ABD ve Irak Şiileri Arasındaki İlişkiler*, s. 38-39.

62 Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 8, 352; Özcan, "Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi", *Irak Dosyası II*, s. 202.

63 Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 149; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, 8vd; Özcan, "Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi", *Irak Dosyası II*, s. 202.

64 Ali Özbilgeç, *Ortadoğu ve Şiilik*, s. 50.

rekir: Birincis Şii halklar, bölgesel sosyal, siyasî ve ekonomik şartlarla şekillenmektedir. Dış etki, saygın bir devletin milli çıkarlarıyla başarılı bir şekilde rekabet etmeyi başaramamaktadır. İkincisi, Uluslararası ilişkiler ve milli çıkarların korunması/takibi, ortak inanç sistemi üzerine kurulu beynelmilel bir hareketin yaygınlaşmasını şiddetli bir şekilde frenlemektedir. Üçüncüsü Milliyetçilik, bu yolla sömürü heveslerinin önünü kestiği için Şii sadakat üzerinde ortak inançlardan daha etkili bir tutumağa sahiptir. İranın komşu ülkelerle sınırlı ticareti, İranın etkisinin güçlendirilmesine hiçbir katkısı olmayacaktır. Açıkçası Şiiliğin kaçırdığı şey, kendi etkili yayılmacılığını kolaylaştırmak için gerekli altyapıdır. Dördüncüsü, hem Humeyni hem de Saddam yönetimi altında yaşamış Iraklı mollaların tarihi tecrübeleri, velayet-i fakihe karşı çıkışlarını şekillendirdi. Beşincisi, eşit şartlarda gerçekleşmeyen seçim süreci sebebiyle Şii yoğunluklu nüfusa sahip milli devletler ile merce-i taklidler arasındaki rekabetler yaşanacaktır.⁸⁶ Terhalle'ye göre özellikle bu unsurlardan son ikisi, İran hâkimiyetini destekleyen bir Şii yükselişin önündeki en önemli engellerdir.⁸⁷ Çünkü birincisi İran'da uygulanan şariat ve yargı sistemi Iraklı çoğunluk tarafından kabul edilmez. İkincisi, karmaşık bir yapıya sahip olan Merceiyyet, kendi içinde önemli farklılıklar içermektedir.⁸⁸ Terhalle'nin tespitlerine göre, 2003 yılından sonra İran'dan sürgünden dönen sıradan ve eğitilmiş Şiiilerin çoğunluğu ve Iraktaki Şiiilerin yoğunlukta olduğu partiler, İran'dakine benzer bir teokratik devlet kurma fikrine karşıdır. Çünkü pek çok muhafazakâr Şii, Humeyni'nin velayet-i fakih fikrine önemli eleştirilerde bulundu.⁸⁹ Ayrıca bugün bile İran'daki 14 Ayetullah el-Uzma'nın 13'ü Humeyni'nin velayet-i fakih fikrine karşıdır.⁹⁰ Bu mollalar, bir taraftan Bağdad'a karşı politik sessizliği benimserken diğer yandan Humeyni'yi dinî politikleştirmekle ve dinin aşkın özelliğini yok etmekle eleştirdiler.⁹¹

Saddam'ın zulmünden kaçıp İran'a giden ve teokratik yönetimi birinci elden yaşayan mollalar, velayet-i fakihin teokratik diktatörlüğe evrilmesini bizzat tecrübe ettiler. Bu durum onların farklı tavır almasına sebep oldu. Irak'ın önde gelen mollalarının çoğunluğu, "Humeyni tarafından iyice kutsallaştırılan demokratik yönetim korkusuna karşı, seçim, halkın temsili ve hukuk yönetimi gibi fikirleri teşvik etti."⁹² Terhalle'nin "Şii hilal" ile ilgili endişelerinin, "Şii uyanışla" ilgili endişelerinden farklı olduğunu görüyoruz. O, Şii hilal algısının belli bir politikaya hizmet ettiğini, bunun arkasında yatan asıl etkenin bölgeye jeopolitik açıdan yeni bir şekil vermek olduğunu ileri sürer. Bu durumda mezhepçi söylem, başta Suudi Arabistan olmak üzere

86 Bkz.: Terhalle, "Are the Shia Rising", *Middle East Policy*, 14/2 (2007), s. 79.

87 Geniş bilgi için bkz.: Terhalle, "Are the Shia Rising", *Middle East Policy*, 14/2 (2007), ss. 69-83.

88 Terhalle, "Are the Shia Rising", *Middle East Policy*, 14/2 (2007), s. 76.

89 Bkz.: Terhalle, "Are the Shia Rising", *Middle East Policy*, 14/2 (2007), s. 76, Dipnot: 65.

90 Bkz.: Terhalle, "Are the Shia Rising", *Middle East Policy*, 14/2 (2007), s. 76, Dipnot: 66.

91 Bkz.: Terhalle, "Are the Shia Rising", *Middle East Policy*, 14/2 (Summer 2007), s. 76, Dipnot: 67.

92 Bkz.: Terhalle, "Are the Shia Rising", *Middle East Policy*, 14/2 (2007), s. 76, Dipnot: 70.

Sünniliğin hamisi rolünü üstlenmek isteyen yönetimler tarafından, özellikle Amerika'dan bazı taleplerini ve kendi siyasi uygulamalarını meşrulaştırmada bir aracı olarak kullanılacaktır.⁹³

Veli Nasr'ın Şii uyanışıyla ilgili fikirlerini tutarsız bulup eleştirenlerden birisi de Mahmoud Sarioğhalam'dır. Sarioğhalam, Veli Nasr'ın Şiiler ve Sünnîlerin iktidar üzerinde rekabet edeceği öngörüsüne katılmakla beraber, "bunun bütün Ortadoğu ve bütün bölge siyasetini belirleyeceği" iddiasını inanılması zor uzak bir ihtimal olarak görür ve ona yönelik ciddi eleştirilerde bulunur: Veli Nasr'ın Şii Uyanış kitabı, bölgenin karakterinin Şii uyanış ve ona Sünnî tepkinin eşliğinde belirleneceğini iddia eder. Bununla birlikte böyle bir iddia Ortadoğu'daki pek çok ülkede varolan etkili politik, ekonomik sorunları gözardı eder. Şii-Sünnî bölünmesi, Nasr'ın da iddia ettiği gibi, yeni bir fenomen değildir. Dahası bu farklılıklar, Amerika'nın Irak'ta sarmala dolaşmasının Şii-Sünnî ayrılığını daha da büyütmesiyle birlikte küresel bir duyarlılık kazandı. Birçok Arap ülkesi için Şiilik bir iç güvenlik sorunudur. Dolayısıyla konu İran'ın ideolojisi ve devrimiyle ilişkilidir. İranın Şiilere cömertliği, İranın sorgulanamaz etkisine transfer edilemez. Anlaşıldığına göre diplomasideki bölgeselcilik, İran'ı, Şii topluluklara müdahalesinin meyvelerini toplamaktan uzaklaştırdı. Hizbullah bunun istisnasıdır. Fakat Irak ve Arap dünyasındaki diğer Şiiler, İranı, dinî ve kimlik yönünden ziyade, siyasi ve lojistik imkânların kaynağı olarak gördüler. Merhum Ayetullah Muhammed Bakır el-Hâkim, Saddam döneminde Arap ülkelerini ziyaretinde "Arap Körfezi" ifadesiyle İranlı yetkilileri kızdırmıştı. Irak Şiileri, nihayetinde Araptırlar ve onlar kültürel olarak İran'dan çok Arap dünyasına yakındırlar. Dil, sınır ve ortak tarih, Arap dünyasının Şiilerini ve Sünnîlerini bir arada tutmaktadır. Din, onları birbirine entegre eden diğer şeyler arasında bir güçtür.⁹⁴ Sarioğhalam, Veli Nasr'ı, Irak örneğinin diğer Şii topluluklarda "gösteri etkisi" yapacağı iddiasında da tutarsız bulur. Ona göre her Şii toplumun kendine has özellikleri ve sosyal bağlamı bulunmaktadır. Örneğin, Lübnandaki Şiiler, kendi uyanışını İran devriminden önce başlattı. Suudi Şiileri, merkezi devletin güçlü iradesine güçlkle boyun eğdirilecektir. Onlar, toplumsal ve ekonomik alandaki artan iyileşmelere sahip olmayı umabilir.⁹⁵

2. Veli Nasr'ın Amerika Çıkarlarını Hizmet Etmesi

Amerikan Donanma Akademisi'nde profesör olan Veli Nasr, Amerika'da askeri-stratejik kurumlarda görev alması ve onlarla yakın ilişkisi, Amerika

93 Bkz.: Terhalle, "Are the Shia Rising", *Middle East Policy*, 14/2 (2007), s. 80.

94 Mahmoud Sarioğhalam, "The Shia Revival: A Threat or an Apportunity?", *Journal of International Affairs*, 60/2 (2007), s. 204-205 (<http://law-journals-books.vlex.com/vid/the-revival-threat-opportunity-55822726>)

95 Sarioğhalam, "The Shia Revival: A Threat or an Apportunity?", *Journal of International Affairs*, 60/2 (2007), s. 204-205 (<http://law-journals-books.vlex.com/vid/the-revival-threat-opportunity-55822726>)

başkanlarına, savunma bakanlarına, önde gelen siyasetçilere, Kongre üyelerine, uluslararası siyasi liderlere ve ticaret adamlarına danışmanlık yapması⁹⁶ ve onların övgülerini alması sebebiyle, Amerika'nın Ortadoğu ve İslâm politikalarında onlara akıl veren güvenilir bir şahsiyet olarak eleştirilmiştir. O, bir taraftan İran örneğini Şiilik için olumsuz bir örnek olarak tanımlarken diğer yandan Amerika'nın Ortadoğu'daki denge politikasına yeni bir boyut kazandırmış ve Neoconları İran'ı bombalama fikrinden vazgeçirmeye yönelik İran'ın lehinde argümanlar üretmiştir. Amerika'nın çıkarlarını korumak için İran'a saldırıyı engellemeye çalışmış ve başarılı da olmuş görünmektedir. Şöyleki İran'ın nükleer tutkuları Sünni aşırılıktan gelecek tehlikelerden daha azdır. İran'ın nükleer silahı, Amerika'nın denge politikasında Sünniliğe karşı bir denge unsurudur. Irak hükümeti İran'ın kuklası olmayacaktır. Amerika'nın İran'a askeri saldırısı öncelikle bölgeyi daha fazla istikrarsızlaştıracaktır.⁹⁷ Veli Nasr'ın İran'la bir savaşa karşı çıkarken asıl amacı, İran'ı korumak değil Amerika ve Batı'nın Ortadoğu'daki siyasi ve ekonomik çıkarlarını korumak olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o bu konuyu tartışırken kullandığı dil, İran asıllı olarak ortaya konulan bir dil değil Amerika siyasetçilerinin kullandığı bir dildir. "İranla İşbirliğine İhtiyacımız Var" başlığını taşıyan bir söyleşisinde geçen şu ifadeleri, onun bir Amerikalı siyaset adamı gibi konuştuğunu açıkça ortaya koymaktadır: "Savaş bir seçenek değil, İranla birlikte çalışmamız gerekir. İranın Batı için stratejik sonuçları, nükleer sorundan çok daha kapsamlıdır. Sadece İran devletine, onun teokrasisine ve otoriteryanlığına bakmamamız gerekir. Farsça şu anda internetin üçüncü dili -85 000 İranlı blog var, her İranlı din adamının (clerics), her Ayetullahın ve Ahmedinejad'ın kendi blogları var. İster sevin ister sevmeyin, onlar yeni bir güç. Amerika'nın S. Arabistan ve Ürdün gibi geleneksel müttefikleri zayıfladı. Biz İran'a muhtacız. Ortadoğu'nun geleceği ve tam istikrarı ile ilgili olarak İranla ya işbirliği yapılır veya bölgedeki askeri birlikler için uzun süre para harcamaya hazır olsanız iyi olur."⁹⁸ Nasr'ın asıl hedefi, Humeyni tarafından travmaya uğramış bir Batıyı, Ortadoğu'da barışı sağlamak için İran ve Şiiliğin kendilerinin gerçek eşleri olduğuna ikna etmektir.⁹⁹

96 Veli Nasr'ın biyografisi ile ilgili bkz.: <http://www.sais-jhu.edu/news-and-events/for-the-press/press-releases/vali-nasr-named-dean-johns-hopkins-sais> (26.06.2014); <http://www.paaia.org/CMS/vali-nasr.aspx> (26.06.2014); <http://brightsightgroup.com/speakers/vali-nasr> (26.06.2014)

97 http://whirledview.typepad.com/whirledview/2007/03/vali_nasrs_the_.html#sthash.14Jp-db9O.dpuf (25.01.2014)

98 Nasr, "Vali Nasr on the Conflict between Shiites and Sunnis: 'We Need Engagement with Iran'", s.3. <http://www.spiegel.de/international/spiegel/vali-nasr-on-the-conflict-between-shiites-and-sunnis-we-need-engagement-with-iran-a-444709.html> (20.01.2014)

99 Turi Munthe, "Review of Vali Nasr's The Shia revival: How Conflicts within Islam will shape the Future", s. 1. http://www.daedalosinstitute.org/downloads/Review_of_Vali_Nasrs_The_Shia_Revival.pdf (20.01.2014)

3. Şia'nın Lehinde Sünniliğin aleyhinde Tavır Takınması

Veli Nasr'ın, gerek kitaptaki değerlendirmelerinde gerekse konuyla ilgili yazdığı makale ve konuşmalarında, Şia'ya karşı meylini gizleme konusunda fazla çaba harcamadığı görülmekte olup analizlerinde Şia yanlısı tavır almaktan kendini uzak tutamadığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁰ Ahmed Abdullah, Veli Nasr'ın kitabında Şia'yı şirin gösterme ve Sünniliği itibarsızlaştırma tavrına ciddi ve haklı eleştiriler yöneltmiştir. Onun eleştirilerini şu şekilde özetleyebiliriz: Kitap revizyonist bir perspektifle ve bütünüyle önyargılı yazılmış bir kitaptır. Konuyla ilgili yeni bir çözüm üretmediği için kötü uzmanlığın iyi bir örneğidir. Güncel siyasetle ilgili olduğu için onun Şii-Sünni ilişkiler konusundaki iddiaları bütün tarihi geçmiş için doğrulanamaz. İddialar, yazıldığı dönemin şartları doğrultusunda anlaşılmalıdır. Bölgeyle ilgili yapılan çalışmalar arasında anakronizme en fazla düşen bir eserdir. Çünkü Şii-Sünni çatışmasını Peygamber dönemine kadar götürmektedir. Bununla da kalmaz Şii'lerin şiddet eylemlerini Sünnilere fatura etmeye çalışır.¹⁰¹

Nasr, Humeyni'yi, Şia inancını fundamentalizm ile tanıştıran kişi olarak verir; Ortadoğu'daki gelişmeleri Şii bakış açısıyla sunarken akademik tarafsızlığa olan inancı yok etmiştir. Çünkü yaşanan acıları Sünni katliamının bir işareti olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Nasr ve onun gibi düşünenler, bu konuda Hindistan'dan Irak'a önemli bir detay sunmaktadırlar. Ama öbür tarafta Şia'nın Sünnilere karşı şiddetini görmezden gelmektedirler. O, Şii'lerin Güney Irak'ta Sünnilere uyguladığı şiddetten bahsetmeye zorlandığında, söz konusu görüşleri tutarlılığını kaybetmektedir. Bu tür yazıları okuyanlar, bu tür şiddetin, Sünnilerden kaynaklanan asıl adaletsizliğe bir tepki olduğu hissine kapılmaktadır. Aslında onların amacı, insanları, Şii-Sünni düşmanlığının bizzat Şia'nın kendi akidesinden kaynaklanmadığına mantıken inandırmaktadır. Veli Nasr'a göre, Ortadoğu'daki asıl problem Sünni hâkimiyeti olarak anlaşılmalıdır. Sünniler, kalın kafalı, aşırı, fundamentalist, şiddete eğilimli kimselerdir. Sünniler sorunların çözümünde sürekli değişik yollar deneyen ve şiddeten başka bir çözüm yolu bilmeyen kimselerdir. Şia toplumu, demokrasiye daha yatkındır ve Şia'nın yükselişi iyi bir gelişmedir. Aynı zamanda bu medenî Batı toplumu için de iyidir. Nasr'ın iddiasına göre, İran rejimi ve Hizbullah başta olmak üzere Şii örgütlerce gerçekleştirilen Batı aleyhtar şiddet eylemleri, hakiki Ali Şiası inancından kaynaklanmaz. Ali Şiası, her halukarda iyi bir şeydir. Bu inancı bozan ve ona şiddeti aşıl原因 Humeyni olmuştur.

Nasr, Ortadoğu'daki şiddet ve kötülüğü de Sünniliğe fatura etmeye kalkışmaktadır. Bu sebeple o, Humeyni'nin şiddet anlayışını Sünnilikten devşirdiği

100 Alexandra Alter, "The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future (book review)", *Miami Herald*, Sun, Aug. 06, 2006, s.1. (<http://www.freerepublic.com/focus/f-news/1678934/posts>, 20.01.2014). Krş.: Ahmed Alabdullah, "Review: Veli Nasr -The Shia Revival", http://www.abbashawazin.com/2011_03_01_archive.html

101 Nasr, *The Shia Revival*, s. 94, 108.

ve Şii'liği Sünnileştirmeye çalıştığı iddiasını ortaya atar. Nasr'ın iddialarının aksine, Şii'lerin kan dökmeye isteksizlikleri, onların nüfuslarının azlığıdır. İktidarı elde ettiklerinde, büyük zorbalıklara onlar da aynı şekilde başvuracaklardır. Aslında farklı topluluklara hoşgörülü davranmak İslâm'ın ve Müslümanların şiarıdır. Bu bizim uzun zamandır sahip olduğumuz bir şeydir. Batı dünyası bu konuda çok özel değildir. Bütün bunlar Veli Nasr'ın Şii'liği göklere çıkarma ve Sünniliği itibarsızlaştırma tutumunun bir tezahürüdür.¹⁰²

Nasr'ın eleştirildiği önemli noktalardan biri de mitolojik bir Şii'lik kurgusu olmuştur. Nasr, kitabında menkıbelere ve rivayetlere dayalı bir Şii'lik kurgulamıştır. Mehrdad Mozzayyan, onun bu tavrını eleştirenlerin başında gelmektedir. Mozzayyan'a göre, Nasr'ın kitabında, Şia'nın gerçekte bağdaşmayan duygusal hafızaya ait ve popüler mitoloji üzerine kurulu, gerçekliği olmayan menkıbe ve rivayetler üzerine dayalı bir Şii'lik kurgusu vardır. Bunlar kitabında gerçekmiş gibi sunulur. Halbuki kendisinin de itiraf ediyor görüldüğü gibi¹⁰³, akademik ve ilmi çalışma böyle bir yaklaşımı benimseyemez.¹⁰⁴

Nasr'ın Ortadoğu'daki tarihi gelişmelere ve karmaşık olaylara tarafı, ideolojik ve indirgemeci bir Şii bakış açısıyla yaklaştığı konusunda ciddi eleştirilerde bulunanlardan birisi de Hamad R. Hamad'dır. Hamad'a göre Nasr, kitabında Şii-Sünnî ilişkileri sorununu analiz ederken, Sünnî bakış açısının lehine olan konuları daima görmezden gelip olayları, Şii perspektiften hareketle inceler. Nasr'ın Şii-Sünnî ilişkilerinin "yanışan teolojilerin veya kutsal tarihin kavramlarının büyük savaşı"¹⁰⁵ olarak tanımlaması için kullandığı ve Şii-Sünnî bölünmenin tarihtyle ilgili okuyucuya sunduğu veriler, genelde Şii-İmâmî perspektiften hareketle elde edilen bilgilerdir. Veli Nasr, Şia'yı geleneksel olarak İslâm tarihinde düşük düzeyde temsil edilen azınlık görüşü olarak sunar ve Şii-Sünnî ilişkilerinde, uzun zamandan beri devam eden Fars-Arap çatışmasının payı ve etkisi üzerinde durmaz. Fars-Arap çatışmasının da, Sünnî-Şii çatışmasıyla eşanlamı olduğunu iddia eder. Nasr, Lübnan ile Suriye arasındaki anlaşmazlıklardan ve Hizbullah'ın oluşturulmasından tutun İran-Irak savaşına varıncaya kadar her çatışmayı ve Irak'ta devam eden savaşı, Şii-Sünnî çatışmalarıyla ilişkilendirir. Hatta İran-Irak savaşını dahi Şii-Sünnî savaşı olarak görür. Nasr, bölgedeki etnik ve milli farklılıkları ciddiye almazken Ortadoğu ve Güney Asya'daki mezhebi gerginliklere aşırı vurgu yapar. Çatışmaları Şii-Sünnî farklılıklarına bağlama şeklindeki aşıkâr eğilimi, onun Amerika'ya danışmanlık yapmasına atfedilebilir. Nasr'ın batılı perspektifi ve idarî bağlantıları da, önerilerinden ve zaman zaman tehdide varan uyarılarından açıkça ortaya çıkmaktadır. Batı ve kısmen Amerika, Or-

102 Alabdullah, "Review: Vali Nasr - The Shia Revival", http://www.abbashawazln.com/2011_03_01_archive.html

103 Nasr, *The Shia Revival*, s. 9.

104 Mehrdad Mozzayyan, "The Shia Revival Review", *Middle East Journal*, 61/4 (2007), s. 742.

105 Nasr, *The Shia Revival*, s. 20.

tadoğu ve Güney Asya'daki Şii topluluklara bağlı olarak kendi çıkarlarını gerçekleştirmeye çalışır.¹⁰⁶

Hamad'ın yönelttiği en ciddi eleştirilerden birisi de, Veli Nasr'ın Şia içindeki bütün grupları İmâmiyye Şiası'nın İslâm anlayışı çerçevesinde kabul etmesine yöneliktir. Şia içerisindeki daha küçük grupları Şiiliğin Onikiimâmiyye (İsnaaşeriyye) fırkası içerisinde koyarak yanlış bir yorum yapar. Küçük grupları görmezden gelir.¹⁰⁷

4. Şia'nın Sünnilere Göre Daha Seküler, Daha Demokrat ve Daha Çoğulcu Olduğu İddiası

Veli Nasr, Sistani'yi; akıllı, gelişmeleri iyi okuyan, tarihi doğru bir şekilde değerlendiren ve büyük resmi gören bir kişi olarak tasvir ederek onun seküler yaklaşımını, modern dünyada Şia'nın çıkarlarına hizmet eden düzenli bir örnek olarak takdim eder.¹⁰⁸ Sariolghalam, Nasr'ı, Şii anlayışlar arasında Ayetullah Sistani'ye onun akıl hocası el-Hui'nin siyasi eğilimlerine yakın durmak, onu seküler göstermek ve onlardan yana tercih yapmakla eleştirir.¹⁰⁹

Veli Nasr, Şiilerin Sünnilere göre daha seküler olduğunu ve "Şii toplumlarındaki demokrasinin Ortadoğu'daki herhangi bir yerden daha güçlü olduğunu" ileri sürmekle de Batı nazarında Şiiliği seküler, demokratik ve sevimli göstermeyi hedeflemektedir. Hatta Nasr, Şiiliği Katolikliğe benzeterek, Şiilikten sekülerliği üretmeye çalışır. Nasr'a göre, İran; Türkiye, Endonezya ve Bangladeş'ten daha çoğulcu bir ülkedir, Şii dini siteler ve internet kullanımı, İran toplumunu daha çoğulcu bir toplum haline getirmiştir. Ayetullah Sistani, demokratik ve siyasi fikirleriyle Şii dünyada oldukça etkilidir. Çünkü demokratik sekülerizm siyasi eşitliği takviye etmektedir.¹¹⁰

Nasr'ın Katolikliğe benzettiği Şiilikten sekülerlik üretmesini tutarsız bulan ve bunu çürtmeye çalışanlardan birisi de Mehrdad Mozzayyan'dır. Ona göre, Nasr'ın "Şiiliği Katolikliğe benzetmesi, Ortadoğu'da demokrasinin Şiilikten doğacağı tezini ve iddiasını doğrulamaz. Çünkü Batıda ekonomik büyüme, refah ve demokrasi Katolik kilisesinden değil, Max Weberin de ortaya koyduğu gibi, Protestan reformasyonu ile gerçekleştirilmiştir. Ruhâniler'in hukukî ve ebedî otoritesinin yanında azizler kültürünün manevî ağırlığı da değişmiştir.

106 Hamad R. Hamad, "The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future Vali Nasr", <http://www.studentpulse.com/articles/636/book-review-the-shia-revival-how-conflicts-within-islam-will-shape-the-future-by-vali-nasr>. (10.01.2014)

107 Hamad, "The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future Vali Nasr", <http://www.studentpulse.com/articles/636/book-review-the-shia-revival-how-conflicts-within-islam-will-shape-the-future-by-vali-nasr>. (10.01.2014)

108 Nasr, *The Shia Revival*, s. 172. Krş.: Sariolghalam, "The Shia Revival: A Threat or an Apportunity?", *Journal of International Affairs*, 60/2 (2007), s. 202-203. (<http://law-journals-books.vlex.com/vid/the-revival-threat-opportunity-55822726>)

109 Sariolghalam, "The Shia Revival: A Threat or an Apportunity?", *Journal of International Affairs*, 60/2 (2007), s. 201-203.

110 http://whirledview.typepad.com/whirledview/2007/03/vali_nasrs_the_.html#sthash.14Jp-db9O.dpuf (25.01.2014)

Türkiye seküler bir yola girerken ve bazı körfez ülkeleri Kur'an'ın özgün yorumuna bağlanarak etkili dinî sınıfın ortaya çıkmasını engellemeyi savunurken, Şiiler tersi bir yöne gitti. Nasr'ın kitabı bir tarihi roman gibidir ve faydalı bilgiler verir, ancak detaylara inildikçe onun anahtar argümanlarının pek çoğu sorunlu işler ve turtalı kaynaklardan ve argümanlardan mahrumdur. Onun partizan yaklaşımı, İslâm dünyasındaki mezhebî çatışmanın kompleksliğini takdir ettiği için değerlidir."¹¹¹

Ahmed Abdullah ise, Veli Nasr'ın Şiilikten sekülerlik üretme projesini Şiilikteki ruhaniliğe ters bir durum olarak görür. Şöyleki Şiilikteki sekülerlik eğilimi, hiç bir şekilde modern seküler değerlere ve demokrasiye inancı ortaya koymaz. Sünnilerin Allavi'yi seçmeleri de aynı sebeptendir; hatta Iraklı Hristiyanların topluca Saddam'ı yüceltmeleri de aynı nedenledir. Yani bunlar, onların sekülerlik eğiliminin bir sonucu değildir. Hatta Şiilikte ilahî bir diktatörlük anlayışı vardır. Aslında Şia, ruhanilik kurumuyla diktatörlük fikrine Sünnilikten daha fazla eklemlenmiştir.¹¹²

Sonuç

Batıda İslâm dini, Müslüman toplumlar ve İslâm anlayışları hakkında yeni bir algı oluşturmak için ortodoksi-heterodoksi, azınlık-çoğunluk, Şii-Sünni veya Alevi-Sünni dikotomileri üzerinden çok sayıda araştırmalar yapılmıştır. Son zamanlarda İslâm olgusunun bugünkü durumu ve yansımaları geçmiştekinden daha büyük ilgi çekmektedir. Sömürge döneminden başlayarak İslâm yorumları, bir din farklılığı gibi sunulmak istenmiştir. Siyasî ve stratejik amaçla yapılan bu oryantalistik incelemeler, Müslümanlar arasında mevcut mezhep kimliklerinin yeniden inşası ve mezhepçiliğin siyasî ideolojye dönüşmesinde önemli rol oynamıştır. Ayrıca işgalci devletler, gittikleri yerlerde kendi yönetimlerini destekleyecek ve uygulamalarını meşrulaştıracak yeni güç odakları oluşturmak için Müslümanlar arasındaki fikrî ve siyâsî farklılıkları, yani mezhepleri ve mezhepçiliği kullanmışlardır. Örneğin İngiliz sömürgeciliği başlangıçta Necd bölgesinde Vehhabîleri; Hint Alt Kıtası'nda Kadiyanîliği ve İsmailî Agahanları; Rus sömürgeciliği Kafkaslarda Şiiliği ve İran'da Bahailiği; Fransız sömürgeciliği Lübnan ve Suriye'de Dürziliği ve Nusayriliği desteklemişlerdir. Hatta bu mezheplerin bir kısmına ait devlet kurdurmayı bile başarmışlardır.

20. yüzyılın ikinci yarısı genelde İslâm dünyası, özelde Arap dünyası, istilalara, mezhepçiliğe, laikliğe, sosyalizme ve milliyetçiliğe karşı Müslümanları ortak değerlerde birleştirmeyi hedefleyen İslâmî kimliğin güçlendirilmesi şek-

111 Mehrdad Moazzayan, "The Shia Revival Review", Middle East Journal, 61/4 (1 September 2007), s. 742.

112 Alabdullah, "Review: Vali Nasr 'The Shia Revival'. http://www.abbashawazin.com/2011_03_01_archive.html

linde bir İslâmî uyanışa sahne oldu. Örneğin Irak'ta 1950'li yıllardan itibaren Şii ve Sünnî âlimler, İslâmî değerleri korumak, Müslüman toplumları bilinçlendirmek için birlikte hareket edebiliyorlardı; dinî, siyasi ve toplumsal örgütler kurabiliyorlar ve azami müştereklerde birleşebiliyorlardı. Bu dönemde İslâm ve Müslümanlık Şii ve Sünnileri tanımlayan ortak bir kavram olmaya devam etti. Günümüzde ise, Şii İslâm, Şii Müslüman veya Sünnî İslâm veya Sünnî Müslüman şeklinde kullanımlar arttı ve mezhebî kimlikler İslâm'ı ve Müslümanları tanımlayan asıl kavramlar haline geldi.

Şii Ayetullah Humeyni öncülüğünde gerçekleştirilen "İran İslâm Devrimi", Şii Müslümanlar arasında kendilerine özgüvenlerini artırdı ve yeni siyasi örgütlenmelere gittiler. Amerika'nın Irak'ı işgalinde Amerika'ya destek vermeleri ve Irak'ta yönetimde önemli mevkiler elde etmeleri, Arap Şii'leri için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Bu gelişmeler bölgedeki diğer Şii nüfusu ümitlendirdi ve bulundukları ülkelerde onları hak arayışına sevk etti. Maliki hükümeti, Irak'ta Şii kimliği öne çıkarırken Sünnî kimliği baskı altına almak istedi. Bu durum bölgede Şii veya Selefi-Sünnî kesimlerin örgütlenmeleriyle mezhebî çatışmaların yaşandığı bir süreci başlattı. Uluslararası güçler, kendi çıkarlarını korumak ve bölgedeki güç dengelerini yeniden kurmak için İslâm dünyasındaki mezhep çatışmalarını derinleştirmek ve kalıcılaştırmak istedi. Başta Irak olmak üzere bütün Ortadoğu'da yaşanan siyasi gelişmeler ve iç çatışmalar, Şii kimliğin Sünnîlik aleyhtarlığı üzerinden yeniden inşa edilmesiyle sonuçlandı. Veli Nasr, bu uyanışı Amerika'nın ve Batı'nın bölgedeki siyasi ve ekonomik çıkarlarına uygun düşecek şekilde "Şii uyanış" olarak isimlendirdi. Bu sebeple Şii uyanış, İslâm dünyasını yeniden şekillendirmek üzere kullanılan ulusal ve uluslararası boyutları olan politik bir tezdur. Ayrıca Ortadoğu'da yaşanan gelişim ve değişimleri okumak için ileri sürülen yeni bir paradigmadır.

Veli Nasr'ın tavsiyeleri doğrultusunda Irak'ta Şii çoğunluğu iktidara getirmekle ve Şii yönetimin mezhepçi bir politika izlemesiyle Sünniler mağdur olmuştur. Mezhepçilik toplumu o kadar parçalamıştır ki, mahalleler ayrıışmış, aileler dağılmış, komşular birbiri hakkında endişelenmeye başlamıştır. Şii-Sünnî çatışması tezi, Ortadoğu'da insani ilişkileri, toplumsal ilişkileri, dinî ve siyasi dinamikleri kökten değiştirmiştir. Diğer taraftan işgalden itibaren yapılan katliamlar ve Batının Şii hükümete desteği, Irak'ta ve Arap dünyasında Sünnîleri bugün geçmiştekinden daha aşırı Amerikan aleyhtarı, Batı aleyhtarı ve Şiilik aleyhtarı yapmıştır. Bununla birlikte Şiiler, sanıldığı gibi daha fazla İran yanlısı olmamışlardır. İran'dan bağımsız bir Arap Şiiliği gelişmeye başlamıştır. Şii uyanış tezi, Arap Şii uyanışı olarak alındığında daha tutarlı olacaktır. Şii Araplar, İran'a bağlı olmaktan çok Milliyetçi duyguları dolayısıyla kendi vatanlarına bağlıdırlar. Şiilik Arap devletlerinin iç politikalarında daha etkili bir güç haline gelecektir.¹¹³

113 Monshipouri, *Muslims in Global Politics Identities, Interests and Human Rights*, s. 108.

Veli Nasr, bir taraftan tek merkezden idare edilen Pan-Şiizm şeklindeki bir uyanışı reddederken diğer taraftan kapsamlı bir Şii uyanışın İslâm dünyasının geleceğini şekillendireceğinden söz eder. Ortadoğu'da ve İslâm dünyasında yaşanan olaylar tek bir sebep bağlı olmayan oldukça karmaşık olaylardır. Arap dünyasında asabiyet ve milliyetçilik duyguları mezhebi duygularda daha hassas durumdadır. Arap Şii'leri ile Fars Şii'leri arasında da önemli farklılıklar söz konusudur. Ayrıca Veli Nasr, Şiilik içerisinde çok eskilere dayanan Ahbarî-Usulî şeklindeki köklü farklılığı ve kutuplaşmayı görmezden gelmektedir. Şii'ler arasında birçok merci-i taklîdin olması, bir Şii'nin kendi merci-i taklîdini seçerken milli kaygılarla hareket etmemesi, onların çoğulcu bir yapıya sahip olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Mercii taklît makamında olan ayetullah aileleri, günümüzde büyük bir siyasî ve ekonomik güç haline gelmişlerdir. Örneğin Irak'ta Sistani ve Sadr ailesi benzer anlayışı temsil etmezler. Irakın geleceğinde bu iki ailenin takınacağı tavır çok önemlidir. Gerek Irak'ta gerekse Lübnan ve diğer bölgelerde ayetullahların liderliği etrafında oluşmaya başlayan yeni Şii örgütlenmeler, ileriki yıllarda Şia'nın kendi içerisinde bir iç çatışmaya da dönüşebilir. Ayrıca bu örgütlerin İran ve dinî lider Ali Hamaney ile olan ilişkileri de önemli sorunlar yaratabilir. Bu durumlarda, Şiilik içerisindeki gelişmeleri yönlendirecek olan mezhebi duygulardan ziyade milliyetçi, siyasî ve ekonomik çıkarlar olacaktır. Örneğin Hizbullah lideri Nasrallah Irakın işgalini reddetmiş ve Şii'leri Saddam ile işbirliği yapmaya çağırmıştır. Mukteda Sadr'ın Amerika ve İran ile ilişkileri hep kırılgan ve değişken olmuştur.¹¹⁴ Şiilikte müçtehitler arasında bir hiyerarşinin olmaması, mezhebi, bu tür ayrışma ve iç çatışmalara açık hale getirecektir. Müçtehidlerin görüş ayrılıklarında asıl belirleyici olan, usulî veya ahbarî olmaktır. İran ve diğer ülkelerdeki Şii topluluklarda bu yöntem farklılığı oldukça belirgin bir şekilde hissedilmektedir. Özellikle İran'da ahbariler önemli bir güç elde etmiş görünmektedirler. Ahbarî olmak, zımnen aynı zamanda Humeyni'nin siyasî doktrinine karşı olmak anlamına gelmektedir.

Veli Nasr'ın iddia ettiği gibi "kapsamlı bir Şii uyanışın Ortadoğu'da bir baştan öbür başa" yayılacağı firkir tutarsızdır. Çünkü mezhepler, tarih boyunca içinde bulundukları ortamlara, bölgesel, siyasî, toplumsal ve ekonomik şartlara göre değişim ve dönüşüm geçirmişlerdir. Şia da bundan nasibini almıştır ve İmâmîyye Şiası, İsmailiyye ve Zeydiyye olarak gruplara ayrılmıştır.

114 "Irakta siyasî Şiiliğin gelişmesi, Ayetullah Muhammed Bakır es-Sadr (1935-1980), Necef'te 1950'li yılların sonunda *Hizbu'd-Da've el-İslâmiyye*'yi yaratan kişi, gayreteriyile başladı. Ülke dışında, Irak'ta *el-Meclis el-A'la li's-Sevre el-İslâmiyye fi'l-Irak*, Tahran'da 1982 yılında kuruldu. Irak'ta politik açılım sadece Şii'ler arasındaki grupları değil daha önemlisi, Irak'ta bu hareketi temsil eden Ayetullah el-Uzma Sistani gibi yeni bir liderlik üretti. Mukteda es-Sadr tarafından yönetilen bazı Şii gruplar, Amerika ve İsrail ile savaşıma yoğunlaşarak Şii kimliğinin ve Sünnilerle mezhebi farklılıklarının önemini önemsemedi. Mukteda es-Sadr, Şiiliği, milliyetçiliği ve Amerika aleyhtarlığını Irak'ın yükselen siyasetinde kendi yaklaşımında harmanladı." (Mahmoud Monshipouri, *Muslims in Global Politics Identities, Interests, and Human Rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009, s. 109)

Bugün Zeydiler ile İsmailî kökenli Agahanlar, İran dinî lideri Ayetullah Hamaney'nin otoritesini ve onun Şii anlayışını benimsemekten uzaktır. Milliyetçilik ve benzeri aidiyetler, "kapsamlı bir Şii uyanışın" önünde güçlü bir engel olacak ve Şii kimliğe baskın gelebilecektir. Monshipouri'nin de tespit ettiği gibi, "Şiilik, Şii'lerin yaşadığı özel şartlar ve bağlamlar tarafından oluşturulan kırılğan bir kimliktir."¹¹⁵

Veli Nasr'ın Şii uyanış ve Şii hilal tartışmalarında, Şii grupları tanımlarken bütün atıflarını dinî kimliğe yapması son derece yanlıştır. Şii kimliğin belirleyicisi sadece mezhebî aidiyet değil, bu kimliğin oluşumunda kültür, milliyet, dil ve coğrafya gibi yapışık kimlikler de önemlidir. Öyle anlaşıyor ki Arap Şia'sı kimliğinde, geçmişte olduğu gibi bugün de etnik ve milliyetçi eğilimler ağır basacaktır.¹¹⁶ Özellikle Arap Şii devleti veya devletlerinin kurulması bunu daha da hızlandıracaktır. İran bunu farketmediği için Ortadoğu'daki siyasetini dinî eğilimlerden ve Şii uygulamaları desteklemekten çok siyasi eğilimler, yani Amerika ve İsrail aleyhtarlığı üzerine kurmayı yeğlemektedir.

"Şii uyanış" tezini sürekli gündemde tutan Veli Nasr'ın, Amerika askeri teşkilatı, istihbarat örgütleri, siyaset ve devlet adamlarıyla olan ilişkilerinden dolayı akademik kişiliği eleştiri almış ve şaibeli bir araştırmacı olarak görülmüştür. Şii Uyanış ile ilgili çalışmasında ve makalelerinde ideolojik eğilimini gizleyememiş, Ortadoğu'da ve diğer bölgelerde Müslümanlar arasındaki hadiseleri mezhepçi ve ideolojik bir bakış açısıyla analiz etmiştir. Çünkü o, bir taraftan Şiiliği Sünniliğe karşı daha faziletli göstermek için Humeyni'nin Şii anlayışındaki şiddeti Sünnilikten devşirdiğini ve Şiiliğin Sünnileştirdiğini ileri sürerken, diğer taraftan Sistani'nin Şii anlayışını demokratik, çoğulculuğa açık ve daha seküler gösterip Humeyni'nin örneğini karalamaya çalışmıştır. Nasr, Amerika-İran ilişkileri doğrultusunda İran'ı bir taraftan kötü karakterize ederken diğer taraftan Amerika'nın bölgedeki güç dengesi politikasının bir parçası olarak Şii kimlikli İran'ı Sünnî dünya karşısında korumak ve kollamaktan da geri durmamıştır. Veli Nasr'ın Şii uyanış tezi, Ortadoğu'daki siyasi gelişmeleri ve iç çatışmaları, Şii-Sünnî çatışması üzerinden okumaya sebep olmuş ve Batılıların zihninde yeni bir Şii algısı oluşturmıştır. Buna göre tarih boyunca Şia hep ezilmiş ve Sünniler tarafından baskıya uğramıştır. Bu algıya göre Şii'lerin Irak'ta ve diğer ülkelerdeki hak arayışları ve bunun için şiddete başvurmaları onların hakkıdır.

Veli Nasr, Şii-Sünnî çatışmasına ideolojik yaklaşarak, tarihsel anacronisme düşmüştür. Çünkü Şii-Sünnî çatışmasını hem eski hem de yeni bir olgu olarak tanımlamayı Şii-Sünnî kutuplaşmayı Hz. Peygamber'den hemen

115 Mahmoud Monshipouri, *Muslims in Global Politics Identities, Interests, and Human Rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009, s. 110.

116 Krş.: Mahmoud Sariolghalam, "The Shia Revival: A Threat or an Appportunity?", *Journal of International Affairs*, Vol. 60/2 (Spring/Summer 2007), s.204 (<http://law-journals-books.vlex.com/vid/the-revival-threat-opportunity-55822726>)

sonra başlatması tarihsel gerçeklere aykırıdır. Hz. Peygamber döneminden itibaren yaşanan kutuplaşmalar mezhebî kutuplaşma değil ya Emevîler ile Haşimîler veya Emevîler ile Abbasîler ya da Abbasîler ile Talibîler arasındaki siyasi kutuplaşmadır. Fatimîlerin kurulması ile birlikte 3./9. asrın ikinci yarısından itibaren başlatılan Şii-Sünnî kutuplaşması dahi, aslında Abbasî-Talibî kutuplaşmasıdır. Çünkü Fâtîmîler, Hz. Fatîma'nın ismini kullanarak ve sahte nesep iddiasıyla iktidara gelmişlerdir Nasr'ın tarihsel olaylara bu şekilde yaklaşması, onun inşacı bir tarih anlayışını benimsemesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlayışı sebebiyle, tarihi Şia lehinde yeniden oluşturmaya (revizyonist) çalışır.

Veli Nasr, Ortadoğu'daki siyasi, ekonomik, toplumsal ve dini-politik hadiseleri, Şii-Sünnî çatışması paradigması doğrultusunda ele almış ve bütün olayları mezhebî çatışmaya indirgemıştır. Analizlerinde Şii kimliğini gizlemiş ve tavrını Şia'dan yana koymuştur. Bununla kalmayarak Amerika'nın bölgedeki çıkarlarını korumaya çalışmıştır. Diğer taraftan Amerika ve Batılı ülkelere Şii-Sünnî çatışmasında Şia'dan yana olmak gerektiği konusunda akıl vermekle, Ortadoğu siyasetinde mezhebî kimliklerin daha fazla önem kazanmasına ve mezhep çatışmalarının yayılmasına sebep olmuştur. Şii-Sünnî çatışmasına azınlık-çoğunluk mantığıyla yaklaşması, Müslümanların kendi ülkelerinde bile mezhebî kimliklerine göre azınlık muamelesi görmesine ve bireysel hakların buna göre dağıtılmasına yol açmıştır. Azınlık-çoğunluk bölünmesi, Tippet'in de belirttiği gibi,¹¹⁷ dini kimlik çizgilerine denk düştüğü için daha büyük sorunlara ve dramatik hadiselerle sebep olmuştur. Böylece mezhepçilik ve mezhep çatışması Müslüman dünyası için başbelası olmaya başlamıştır. Çünkü Müslüman halklar, yeniden mezhebî değerlere dönerek toplumsal hayatta bu değerleri İslâmî değerlerden daha fazla görünür kılmaya çalışmaktadırlar.

Kaynakça

- Afshari, Kayvon, "The Shia Revival – Book Review (long Form)", <http://www.kayvonafshari.com/2011/05/14/the-shia-revival-book-review-long-form/#sthash.pQcTX75C.dpuf> (20.01.2014)
- Ajami, Fuad, *The Foreigner's Gift. The Americans, the Arabs and Iraqis in Iraq*, Free Press 2006.
- Alabdullah, Ahmed, "Review: Vali Nasr - The Shia Revival", http://www.abbashawazin.com/2011_03_01_archive.html
- Alter, Alexandra, "The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future (book review)", *Miami Herald*, Sun, Aug. 06, 2006. s. 1-3. (<http://www.freerepublic.com/focus/f-news/1678934/posts>, 20.01.2014).
- Aydoğan, Bekir, "İran Dosyası (1)- İran Jeopolitiği ve Şii Hilali", *Zaman Gazetesi*, 30.08.2011.

117 Krista Tippet, "The Sunni-Shia Divide and the Future of Islam", 21 Mayıs 2009. <http://www.onbeing.org/program/sunni-shia-divide-and-future-islam/transcript/1373> (10.01.2014)

- Bannerman, Patrick, *Islamic Perspective A Guide to Islamic Society, Politics and Law*, Roudlage London 1988.
- Chaulia, Sreeram, "Sünnî Elmasındaki Kurtçuk Şii Uyanış", Çev.: Nevzat Baydoğan, http://www.dunyabulteni.net/news_detail.php?id=5646(20.09.2013)
- Chaulia, Sreeram, "Worm in the Sunni Apple The Shia Revival by Vali Nasr" (Review), http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/HJ28Ak01.html (29.09.2013)
- Cline, Lawrence E., "The Prospects of the Shia Insurgency Movement in Irak", *The Journal of Conflict Studies*, 20/2 (2000) (<http://journals.hil.unb.ca/index.php/jcs/article/view/4311/4924>(25.01.2014)
- Cole, Juan; Katzman, Kenneth; Sadjadpour, Karim; Takeyh, Ray, "A Shia Crescent: What Fallout For The United States?", *Middle East Policy*; 12/4 (2005), ss. 1-27.
- Dekmejian, Hrair R., "Islamic Revival: Catalysts, Categories, and Consequences", *The Politics of Islamic Revivalism Diversity and Unity*, (ed.) Shireen T. Hunter, Indiana University Press, Washington D.C. 1988, (ss. 3-19)
- Delvoie, Louis A. Delvoie, "The Shia Revival (Review)", *International Journal: Canada's Journal of Global Policy Analysis*, 62/3 (2007), ss. 726-727.
- Ebû'l-Berekât es-Süveydî, "Sünnî-Şii İttifakına Doğru", Çev. Mustafa Çağrıçı, (Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi GİRİŞ, Damla yayınları, İstanbul 1981) adlı kitap içerisinde, ss. 316-349.
- Eliany, Marc, "The Shia Revival: How Conflict within Islam will impact Israel", <http://artengine.ca/eliany/html/israelisociety/conflictwithinislamandisrael.html> (26.06.2014)
- Gray, Kevin W., "Media and the Rise of Shia Islam in Iran", <http://inter-disciplinary.net/ati/diversity/pluralism/pl3/Gray%20paper.pdf> (26.06.2014)
- Hasan, Mushirul, "Sectarianism in Indian Islam: The Shia-Sunni divide in the United Provinces", *Indian Economic Social History Review*, 27(1990), pp. 209-228. <http://www.amazon.com/The-Shia-Revival-Conflicts-within/dp/0393329682> (18.1.2014)
- <http://www.emporia.edu/bonner/lectures/vali-nasr.html> (10.01.2014)
- <http://www.wfu.edu/news/release/2007.10.11.r.php> (10.01.2014)
- International Crisis Group, *The Next Iraqi War? Sectarianism and Civil Conflict*, Brusel February 2006. <http://www.crisisgroup.org>
- Joost, Hiltermann, "A New Sectarian Threat in The Middle East", *International Review of the Red Cross*, 89/868(2007), ss. 795-808. (http://www.icrc.org/eng/assets/files/other/irrc-868_hiltermann.pdf) (25.01.2014)
- Kalem, Seriul, "Nakdu Seriul Kalem ber kitab-ı İhyâ-i Şia-i Vali Nasr - Fursat-ı istisnai berayi-i Şia", <http://www.irdiplomacy.ir/fa/page/2007/%D9%81%D8%B1%D8%B5%D8%AA+%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%AB%D9%86%D8%A7%D9%8A%D9%89+%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%89+%D8%B4%D9%8A%D8%B9%D9%87.html>
- Karadavi, Yusuf, "es-Sahve el-İslâmiyye ...", (es-Sahvetü'l-İslâmiyye ve Hümûmü'l-Vatani'l-Arabî adlı kitap içerisinde, Amman Arap Fikir Kulübü'nün Âl-i Beyt İslâm Medeniyeti Araştırmaları ile birlikte 14-16.03. 1987 tarihinde düzenlediği ilmi toplantı, Tahrir ve takdim: Saduddin İbrahim, Amman 1988. ss. ????)
- Kedourie, Elie "Anti-Shiism in Iraq under the Monarchy", *Middle Eastern Studies*, 24/2 (1988), pp. 249-253.

- al-Khalidi, Ashraf- Tanner, Victor, *Sectarian Violence: Radical Groups Drive Internal Displacement in Irak*, Brookings Institution, Washington DC. 2006. (http://brookings.edu/fp/projects/idp/20061018_DisplacementinIraq_Khalidi-Tanner.pdf)
- Kutlu, Sönmez, Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları, Fecir Yayınları, Ankara 2008.
- Kutup, Muhammed, *es-Sahvetu'l-İslâmiyye, Mektebeti's-Sünne*, Kahire 1990.
- Magister, Sandro, "From Lebanon to Central Asia, the Rise of The Shi'a Muslims", <http://jloughnan.tripod.com/shiarise.htm> (24.01.2014)
- Mallat, Chibli, "Iraq", *The Politics of Islamic Revivalism Diversity and Unity*, (ed.) Shi-reen T. Hunter, Indiana University Press, Washington D.C. 1988. (ss. 71-87).
- Monshipouri, Mahmoud, *Muslims in Global Politics Identities, Interests, and Human Rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009, s. 108)
- Mert, Nuray, "Şii Hilali- Sünnî Dolunayı", *BirGün Gazetesi*, 16 Nisan 2013. http://www.birgun.net/mobile.php?category_code=1357909199&day=16&month=04&year=2013&action=writer
- Mozzayyan, Mehrdad, "The Shia Revival Review", *Middle East Journal*, 61/4 (2007). (ss.742-743) <http://law-journals-books.vlex.com/vid/modern-history-politics-shia-revival-64229315> (15.04.2014)
- Munthe, Turi, "Review of Vali Nasr's The Shia revival: How Conflicts within Islam will shape the Future", http://www.daedalosinstitute.org/downloads/Review_of_Vali_Nasrs_The_Shia_Revival.pdf 15.01.2007'de yazılmış. (20.01.2014)
- Nakash, Yitzhak, "The Conversion of Iraq's Tribes to Shiism", *International Journal of Middle East Studies*, 26/3 (1994), ss.443-463.
- Nakash, Yitzhak, "The Conversion of Iraq's Tribes to Shiism", *International Journal of Middle East Studies*, 26/3 (1994), ss. 443-463.
- Nakash, Yitzhak, *Şiatu'l-İrâk, Terc.: Abdullah en-Naimî*, Beyrut 1996.
- Nasr, Vali, "An attack against Iran? Sunni governments would be secretly happy" interview by Danicle Castellani Perelli, <http://www.resetdoc.org/story/00000000104> (24.01.2014)
- Nasr, Vali, "Openin Talk about The Shia Revival: How Conflicts Within Islam Will Shape The Future", *The Pew Forum and the Council on Foreign Relations*, <http://www.pewforum.org/2006/07/24/the-revival-of-shia-İslâm/> 18.01.2014
- Nasr, Vali, "Regional Implications of Shi'a Ravival in Iraq", *The Washington Quarterly*, 27/3 (2004) ss. 7-24.
- Nasr, Vali, "The Emergent Shia Crescent", *The Emerging Shia Crescent Symposium: Implications for U.S. Policy in the Middle East* [Rush Transcript; Federal News Service, Inc.], 5. Haziran 2006, New York (<http://www.cfr.org/religion/emerging-shia-crescent-symposium-implications-us-policy-middle-east-rush-transcript-federal-news-service-inc/p10866>) (20.01.2014)
- Nasr, Vali, "Vali Nasr on the Conflict between Shiites and Sunnis: "We Need Engagement with Iran", <http://www.spiegel.de/international/spiegel/vali-nasr-on-the-conflict-between-shiites-and-sunnis-we-need-engagement-with-iran-a-444709.html> (20.01.2014))
- Nasr, Vali, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*, W. W. Norton & Company, New York, 2006.
- Nasr, Vali, "Regional Implications of Shi'a Revival in Iraq", *The Washington Quarterly*, 27/3(2004), ss. 7-21.

- Nasr, Vali, "When the Shiites Rise", *Foreign Affairs*, 85/11(2006), ss. 58-74.
- Puelings, Jelle, *Fearing a 'Shiite Octopus' Sunni - Shi'a relations and the implications for Belgium and Europe*, Belgium 2010.
- Roy, Oliver, "The Long war between Shii and Sunni", 20 June 2011, ss. 21-23. (news-tatesman.com/writers/olivier_roy 10.01.2014)
- "Sahvetu's-Şia Li Vali Nasr", <http://www.alshirazi.com/world/book/36.htm> (12.01.2013)
- es-Sahvetu'l-İslâmiyye ve Hümûmü'l-Vatani'l-Arabî, Amman Arap Fikir Kulübü'nün Âl-i Beyt İslâm Medeniyeti Araştırmaları ile birlikte 14-16.03. 1987 tarihinde düzenlediği ilmi toplantı, Tahrir ve takdim: Saduddin İbrahim, Amman 1988.
- Sariolghalam, Mahmoud, "The Shia Revival: A Threat or an Appportunity?", *Journal of International Affairs*, 60/2(2007), ss. 201-207 (<http://law-journals-books.vlex.com/vid/the-revival-threat-opportunity-55822726> (10.01.2014)
- Stein, Jeff, "Can You Tell a Sunni From a Shiite?", *The New York Times*, October 17, 2006.
- Terhalle, Maximilian, "Are the Shia Rising", *Middle East Policy*, 14/2 (2007), ss. 69-83.
- Tippett, Krista, "Transcript for The Sunni-Shia Divide and the Future of Islam", <http://www.onbeing.org/program/sunni-shia-divide-and-future-islâm/transcript/1373> (10.01.2014)
- Toloui, Kenneth Kamran, "Salafi Crescent: The Threat of Wahhabi Revival, The End Times Prophecy of the Sufyani, and the 2012 Countdown to the Return of Imam Mahdi al Hujjah min Al-e Muhammad (sawaws)", <http://paradise2012.wordpress.com/2012/03/20/part-1-salafi-crescent-the-threat-of-wahhabi-revival-the-end-times-prophecy-of-the-sufyani-and-the-2012-countdown-to-the-return-of-imam-mahdi-al-hujjah-min-al-e-muhammad-sawaws/> (20.01.2014)
- Umara, Muhammed, *es-Sahvetu'l-İslâmiyye veve't-Tehaddi el-Hadârî*, Dâru's-Şurûk, Kahire 1991.
- "Vali Nasr ile Shia Revival kitabı üzerine söyleşi (Kitap Eki)", *Söyleşiyi Yapan: Ruşen Çakır, Vatan Gazetesi*, 27.10.2006. <http://rusencakir.com/Vali-Nasr-Ortadoğunun-kaderini-Siiler-belirleyecek/631> (11.06.2013)
- Voll, John O., "Revivalism, Shi'a Style", *The National Interest*, Jan./Feb. 2007, ss. 81-82.
- Waldman, Peter, "Rising Academic Sees Sectarian Split Inflaming Mideast - The Shia Revival (review)", <http://online.wsj.com/news/articles/SB115465508239526549> (24.01.2014)
- Wiley, Joyce N., *The Islamic Movement of Iraqi Shi'as*, London 1992.
- Zweiri, Mahjoob - König, Christoph, "Are Shias rising in the western part of the Arap world? The case of Morocco?", *The Journal of North African Studies*, 13/4 (2008), ss. 513-529.

SURİYE'DE DÜRZİ-NUSAYRİ-İSMAILİ VE SÜNNİ İLİŞKİLERİ

Aytekin ŞENZEBEK*

Giriş

2010 yılında Tunus'ta başlayan ardından Mısır ve Suriye'ye sıçrayan Arap Baharı olayları, bütün dikkatlerin bir anda Ortadoğu'ya çevrilmesine sebep olmuştur. Özellikle Suriye'de başlayan ayaklanmalar, Arap Baharının en kanlı olaylarına sahne olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Olayların bu kadar uzun ve kanlı bir şekilde devam etmesinin sebepleriyle ilgili olarak ileri sürülen yorumların büyük çoğunluğunun temelini, ülkenin farklı dinî ve etnik kimliklerden oluşan demografik yapısı oluşturmaktadır.

Son verilere göre Suriye'nin demografik yapısı şu şekildedir:

a) Dinî guruplar açısından:

- Nüfusu: 22.457.336 (Temmuz 2013)
- Müslüman: %90 (20.211.602)
- Hristiyan: %10 (2.245.734)
- Sünnî Müslüman: %74 (16.618.428)
- Nusayrî: %11.5 (2.582.593)
- Dürzî: %3 (673.720)
- İsmailî: %1.5 (336.860)

b) Etnik kimlikler açısından:

- Arap: %90.3 (20.211.602)
- Kürt, Ermeni, Türkmen, Çerkez: %9.7 (2.178.361)¹

Bu şekilde farklı dinî ve etnik kimliklere sahip olan ülkede meydana gelen iktidar mücadeleleri din, mezhep, bölge ve aşiret temelli olmuştur. Özellikle sömürgeci güçler tarafından mezhebi kimlikleri ön plana çıkartılan Dürzî, Nusayrî ve İsmailiyye gibi fırkalar ülkenin Fransız mandasına girmesinden günümüze kadar Suriye toprakları üzerinde söz sahibi konuma gelmişlerdir. Bu noktada, zikredilen mezheplerin birbirleri ve toplumun büyük çoğunlu-

* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. asenzeybek@konya.edu.tr

1 Bkz. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sy.html>, Van Dam, Nikolaos, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, çev. Semih İdiz-Ashı Falay Çalkıvık, İstanbul 2000, s. 17-18.

ğunu oluşturan Sünnî kesimle olan ilişkilerinin iyi tahlil edilmesi, ülkedeki karışıklıkların bu derece kanlı ve uzun sürmesi konusunda sağlıklı tespitlerde bulunmamızı sağlayacaktır.

Tarihsel süreç içerisinde, Suriye'deki azınlık fırkalarının birbirleriyle ve Sünnî toplum ile olan ilişkilerinin üç temel kırılma noktası vardır: 1- I. Dünya Savaşının sonuna kadar olan dönem 2- 1920-1946 arasındaki Fransız manda yönetimi dönemi 3- 1946'dan günümüze kadar olan Bağımsız Suriye Arap Cumhuriyeti dönemi.

I. Dünya Savaşının Sonuna Kadar Olan Dönemde Fırkaların Birbirleri İle Olan İlişkileri

Dini azınlık fırkalarının gerek birbirleriyle ve gerekse merkezi dinî zümreyi oluşturan Sünnî Müslümanlar ile olan ilişkilerinin seyrini belirleyen en önemli unsur, bu dönemde meydana gelen hadiselerdir. Özellikle fırkaların teşekkül süreçlerinde birbirlerine olan yaklaşımları ve bu yaklaşımlar neticesinde geliştirdikleri tepkiler, günümüzde ilişkilerin seyrini belirlemede başat rol oynamaktadır.

Araştırmamıza konu olan Nusayrî, Dürzî ve İsmailî fırkaların her üçü de Şia içerisinde neşet etmiştir. Dolayısıyla aynı kökene dayanan bu fırkaların birbirleri ile olan ilişkileri ile Sünnî toplum ile olan ilişkilerini etkileyen çeşitli faktörler bulunmaktadır.

A. Dinî Azınlık Fırkalarının Birbirleri İle Olan İlişkileri

Ortaya çıktıkları günden I. Dünya Savaşının sonuna kadar olan süreç içerisinde Nusayrî-Dürzî ve İsmailîlerin birbirleri ile olan ilişkilerini ve bakış açılarını şekillendiren iki temel unsur bulunmaktadır: a- İtikadî farklılıklar b- Sahip oldukları toplumsal yapı

a- İtikadî Farklılıklar

Her ne kadar Dürzî, Nusayrî ve İsmailî fırkaları İslâm Mezhepleri Tarihi açısından Gulat-ı Şia içerisinde tasnif edilse de temel inanç esasları açısından her üç fırka da farklılık arz etmektedir. Bu farklılık, özellikle Tanrı düşüncelerinde açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nusayriler, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Selman-ı Farisi'yi tanrısal üçlünün (Mana-İsim-Bab) görünümeleri olarak kabul ederlerken²; Dürziler, Hz. Muhammed'i kötülük ve günahın kaynağı olan "ez-Zıddü'r-Ruhani'nin" ikame ettiği zahiri şeriatın Natık'ı, Hz. Ali'yi ise batını şeriatın Esas'ı olarak kabul ederler ve her ikisini de hakarete varan

2 Bkz. Meir M. Bar Asher-Aryeh Kofsky, *The Nusayri-Alawi Religion: An Enquiry Into Its Theology And Liturgy*, Brill 2002, s. 33-35; Moosa, Matti, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, New York 1988, s. 311-323; Friedman, Yaron, *The Nusayri-Alawis: An Introduction To The Religion, History And Identity Of The Leading Minority In Syria* Brill 2010, s. 72-78.

ifadelerle takbih ederler.³ İsmaililer ise Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi yalnızca Natık ve Samit İmam olarak kabul ederler. Yine Dürziler, Kur'an-ı Kerim'in özünü Dürzî tevhid inancının oluşturduğunu ancak bunların Hz. Muhammed'in nefsanî arzuları doğrultusunda "süslü sözlerle" örtülmeye çalışıldığı bir kitap olarak kabul ederlerken⁴; Nusayrî ve İsmaililer, Allah kelâmı olan kutsal bir kitap olduğuna inanırlar. Dürziler, Tanrı'nın el-Hakim bi-Emrillah suretindeki tecellisi ile İslâm'ın zahır ve batın şeriatının nesh edildiğini ileri sürerlerken⁵, İsmailî ve Nusayrîlerde bu yönde bir inanç görülmemektedir.

İsmailî, Dürzî ve Nusayrîler arasındaki ilk ilişkiler, birbirlerinin inançlarına yönelik yazdıkları reddiyelerle başlamıştır. Dürzîlerin gerek VI. Fâtımî Halifesi el-Hakim bi-Emrillah'ı Tanrı'nın tecelli sureti olarak ilan etmesi ve gerekse davetinin büyük çoğunluğunu İsmailî taban içerisinde yayması, İsmailî dâiler arasında büyük tepki uyandırmıştır. Bunun üzerine ilk Dürzî dâilerden biri olan Hasan b. Haydara el-Ferğani, önde gelen İsmailî dâi ve âlim Hamidüddin el-Kirmanî'ye bir mektup yazarak onu kendi inançlarına davet etmiştir. Buna karşılık Hamidüddin el-Kirmanî de Dürzî akidesini reddeden *er-Risaletü'l-Mevsume bi'l-Vaiza* isimli bir risale kaleme almıştır. Kirmanî bu risalesinde özellikle el-Hakim bi-Emrillah'ın Müslümanların imâmı ve halifesi olduğu üzerinde durur ve Dürzîlerin onu ilahlaştıran tutumlarını eleştirir.⁶

Yine Dürzî fırkasının kurucusu olarak kabul edilen Hamza b. Ali, Nusayrîliğe reddiye olarak *er-Risaletü'd-Damiğa li'l-Fasık: er-Redd ala'n-Nusayrî* isimli risaleyi yazar. Klasik Mezhepler Tarihi kaynaklarında Nemirîyye/Nümeirîyye olarak geçen fırka için *Nusayrî* isminin kullanıldığı ilk kaynak niteliğinde olan bu risalede, Nusayrîlik "aşağılık Nusayrî akidesi", Nusayrîler ise "İblis'i ilah edinenler", "Kâfirler", "Müşrikler", "aşağılık hayvani arzuları talep edenler"⁷ olarak vasıflandırılır.

Adı geçen risalesinde Hamza b. Ali, bazı Nusayrîlerin *Kitabü'l-Hakaik ve Keşfü'l-Mahcub* isimli bir eser yazdıklarını ve bu eserin kendi akidelerini ortaya koyan bir kitapmış gibi takdim edildiğinden bahisle, eser içerisinde yer alan şu inançların kendileri tarafından kesinlikle reddedildiğini izah eder:

1- Tenasüh: Nevasıb ve zıtların ruhları demire dönüşüp, ateşte ısıtılıp çekiçle dövülene kadar maymun, köpek bedenlerine girer. Bazıları ise kuş ve baykuş, diğer bazıları da çocuğu olmayan bir kadın bedenine girer. Bizim inancımıza göre bu, cezalandırmanın mantığına aykırıdır.⁸

3 Bkz. Şenzybek, Aytekin, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, Bursa 2012, s. 313-323.

4 Bkz. Şenzybek, Aytekin, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, s. 323-330.

5 Bkz. Şenzybek, Aytekin, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, s. 330-346.

6 Bkz. el-Kirmanî, Ahmed Hamidüddin, "er-Risaletü'l-Mevsume bi'l-Vaiza", *Mecmuatü Resâli'l-Kirmanî*, thk. Musatafa Galib, Beyrut 1983, ss. 134-147.

7 Bkz. Hamza b. Ali, "er-Risâletü'd-Damiğa", *Resâli'l-Hikme*, Lübnan 1986, 15/163.

8 Bkz. Hamza b. Ali, "er-Risâletü'd-Damiğa", *Resâli'l-Hikme*, 15/170-171.

2- Mevla tarafından yasaklanan katl, hırsızlık, yalan, iftira, zina, livata v.b inanan her erkek ve kadın mümine serbesttir. Nusayriler bu inançlarıyla ibahayı talep etmiş ve dalaletlerini ortaya koymuşlardır.⁹

3- Müşrikler, imametın Ebu Bekir, Ömer ve Osman arasında paylaştırıldığını söyleyenlerdir. Bu söz yalandır. Ali'ye atfedilen cesaretle ilgili rivayetler bunu yalanlamaktadır. Eğer bu doğru olsaydı Ali, zikredilen halifelere biat etmezdi.¹⁰

4- Nusayriler Ali'yi zikrettikleri zaman "onun selamı ve rahmeti üzerimize olsun" derler. el-Hakim'i zikrettikleri zaman ise "onun selamı üzerimize olsun" şeklinde söylerler. Böylece Nusayriler rahmeti, var olmayan bir varlıktan isterken; zatiyla mevcut olan ancak yarattıklarından farklı olan el-Hakim'i inkar ediyorlar. Bu açık bir küfürdür.¹¹

5- Eserde geçen "Hz. Muhammed, el-Hâkim'in kendisinde zuhur ettiği en büyük hicaptır. Bunu tasdik etmeyen Haman, Şeytan ve İblis ashabındandır" sözü yalandır. Çünkü Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin hicabıdır. el-Hakim'in ise hicabı yoktur.¹²

Adı geçen fırkaların birbirlerinin inançlarına karşı yazdıkları bu ve benzeri reddiyeler, ilerleyen süreçte fırka mensuplarının birbirlerine olan bakış açılarını şekillendiren ana unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Dürziliğin kurucusu ve inançlarının teorisini olan Hamza b. Ali'nin yazdığı reddiye günümüzde bile Suriye'nin iki büyük azınlık fırkası olan Nusayri ve Dürziler arasındaki güven esasına dayanmayan, şüpheli ve yüzeysel ilişkilerin temelini oluşturur.

b-Toplumsal Yapı

Suriye'de yaşayan azınlık fırkalarının teşekkül süreçleri incelendiğinde bu fırkaların başlangıçta inançlarını insanlara açıklayarak davette bulundukları ancak gerek Müslüman toplumun diğer kesimlerinden gelen tepkiler ve gerekse içerisinde yaşadıkları devletlerinin kendilerine karşı gösterdiği baskı ve yıldırma politikaları sebebiyle içe kapalı toplumlar hüviyetine büründükleri görülmektedir. Belirtmemiz gerekir ki bu baskılar yalnızca Sünni Müslümanlardan ve devletlerden gelmemiş, dinî azınlık fırkaları tarafından yönetilen devletlerde de görülmüştür. Örneğin, Dürzileri ortaya çıktıkları Mısır'dan Suriye'ye göç ettiren sebep, el-Hâkim bi-Emrillah'ın ölümünden sonra Fâtımîlerin kendilerine uyguladığı baskı ve kütallerdir.

Karşılaştıkları tepki ve baskılar neticesinde adı geçen fırkalar, kendi toplumlarını korumak için takiyye, inançların ve inançları içerisinde barındıran

9 Bkz. Hamza b. Ali, "er-Risâletü'd-Dâmiğa", *Resâilü'l-Hikme*, 15/165.

10 Bkz. Hamza b. Ali, "er-Risâletü'd-Dâmiğa", *Resâilü'l-Hikme*, 15/171-172.

11 Bkz. Hamza b. Ali, "er-Risâletü'd-Dâmiğa", *Resâilü'l-Hikme*, 15/172.

12 Bkz. Hamza b. Ali, "er-Risâletü'd-Dâmiğa", *Resâilü'l-Hikme*, 15/172-173.

kitapların fırka dışındaki insanlardan gizlenmesi, dini pratiklerin yalnızca kendi mensuplarının katıldığı özel mahfillerde yapılması, sırları muhafaza etmek için fırkaya giriş-çıkışların yasaklanması, evliliklerin yalnızca kendi aralarında olması gibi kaideler geliştirmişlerdir. Yine inançlarını ve dini pratiklerini serbest biçimde uygulamak gayesiyle toplumdan uzak dağlık bölgelerde yaşam alanları belirlemişler ve buralarda birlikte yaşamayı tercih etmişlerdir. Bu durum ise azınlık fırkalarının içe kapalı bir toplum hüviyetine bürünmesine ve dışarıyla olan ilişkilerinin asgari düzeye inmesine sebep olmuştur.

Dışa kapalı bu tür toplulukların genel karakteristiğinde olduğu üzere, adı geçen fırkalar da "azınlık kompleksi" olarak isimlendirilen "komşu cemaatin her hareketini kendi cemaatine yönelik tehdit veya meydan okuma olarak algılayan ve kendi mensuplarından herhangi birine saldırı olduğu zaman bir bütün halinde tepki veren bir hissiyata"¹³ sahip olmuşlardır.

Bu psikoloji ile hareket eden fırkaların bir arada yaşama kültürüne sahip olmadıkları; kendi bölgelerine müdahale eden diğer fırkaları uzaklaştırmak için savaş da dâhil pek çok tedbire başvurdıkları tarih kitaplarında kayıtlıdır. Mesela Dürziler, fırkalarının kendisinden neşet ettiği Fâtımî İsmailîlerinin el-Hakim bi-Emrillah'ın ölümünden sonra fırka mensuplarına uyguladıkları takibat ve kataller neticesinde Mısır'ı terk ederek Güney Suriye'nin Havran bölgesine yerleşmek zorunda kalmışlardır.¹⁴ Yine XII. yüzyıl başlarında Lazkiye'deki pek çok kaleyi ele geçiren Nizari İsmailîlerinin bölgede yayılması, bunun yanında Kürtlerle birlik olup Nevruz Bayramında Sahyun kalesini kuşatarak pek çok Nusayri'yi katletmeleri, bölgedeki Nusayrileri yardım arayışlarına itmiştir. Onlar, 1218 yılında ünlü Nusayri emiri Makzun el-Sincari'den İsmailîlere ve Kürtlere karşı askeri yardım talebinde bulunmuşlardır. Yapılan savaşta Sincari galip gelmiş ve İsmailîler bölgeden uzaklaşmak zorunda kalmışlardır. Ancak el-Sincari, asıl darbeyi bölgede yerleşik olan İshakîlere vurmuş, onları toplu halde katletmiş ve akidelerini içerisinde barındıran eserlerini yaktırmıştır.¹⁵

Gerek bu tür tarihi olaylar ve gerekse aralarındaki akidevi farklılıklar Suriye'deki dini azınlık fırkalarının birbirlerine şüphe ile bakmalarına sebep olmuş ve birlikte hareket edemez duruma gelmişlerdir.

B. Dinî Azınlık Fırkalarının Sünnîlerle Olan İlişkileri

Yukarıda da açıklandığı üzere inanç ve sosyal yapı itibarıyla bir araya gelerek ittifak kurmaları çok zor olan Dürzi, Nusayri ve İsmailîler, günümüzde Sünnî karşıtlığı etrafında birleşerek Esed rejimine destek vermektedirler.

¹³ Bkz. Van Dam, *age.*, s. 22.

¹⁴ Bkz. Enver Yasin-Vâil es-Seyyid-Bahâuddîn Seyfullah, *Beyne'l-Akl ve'n-Nebîyy*, Paris 1981, s.190; Şenzybek, Aytekin, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*, s. 132;

¹⁵ Bkz. Ali, Esad Ahmed, *Marîfetullah ve el-Makzun el-Sincari*, Şam 2012, c. 2-3, s. 361-365; et-Tavil, Muhammed Emin Galib, *Tarihü'l-Alevîyyîn*, Beyrut 2000, s. 362.

Bu birlikteliğin temelini, Sünniler ile bu fırkalar arasındaki tarihsel ilişkiler oluşturmaktadır. Ne yazık ki tarihteki bu ilişkiler baskı, kıtal ve isyanlarla doludur.

Sünnî toplum ile adı geçen fırkalar arasındaki ilişkileri yönlendiren ana unsurun, ulema tarafından yayınlanan fetvalar olduğu görülmektedir. Özellikle Hanbelî âlim İbn Teymiyye (1263-1328) tarafından yayınlanan fetvalar, günümüzde bile Ehl-i Sünnet'in bu fırkalara bakış açısını yansıttığı gerekçeyle sayısız eleştiriyeye muhatap olmaktadır.

İbn Teymiyye'nin aşırı Şii Fırkaları ile ilgili fetvaları, "Kitabü'l-Hudud" başlığı altında ayrı bir fasılda toplanmıştır.¹⁶ Yaşadığı dönem itibarıyla Gılat-ı Şia'nın sahip olduğu inançları tek tek ele alması açısından önemli bilgiler veren bu fetvalar, İslâm Mezhepleri Tarihi açısından önemli bir kaynak hüviyetindedir.

Adı geçen Hanbelî âlim, ilk olarak batın ilminin gerçekliğine inanan herkesin Müslüman, Yahudi ve Hristiyanların ittifakıyla kâfir hükmünde olduğunu bildirir.¹⁷ Ardından Karmatilerin küfür ve inkâr bakımından Müseylemetü'l-Kezzab ve diğer yalancı peygamberlerin küfür ve inkârından daha da ileri olduğunu söyler.¹⁸

İbn Teymiyye'nin yalnızca Nusayrilere tahsis ettiği iki, Nusayri ve Dürzilerin her ikisi için yayınladığı bir fetva bulunmaktadır. Bu fetvalarında; Nusayrilerin Yahudi, Hristiyan ve Müşriklerden daha kafir olduklarını, bunlarla evlenmenin, kestiklerini yemenin, cenazelerinin Müslüman kabirlerine gömülmesinin caiz olmadığını belirtir. Yine Nusayrilerin sınır hatlarındaki kalelere ve bölgelere yerleştirilmelerinin, asker olarak alınmalarının kebairenden olduğunu; bunları yapmanın, koyunların kurtlara teslim edilmesi anlamına geldiğini söyler.¹⁹ Bir diğer fetvasında ise, Nusayrilerin İslâm şeriatının hükümlerini yerine getirmekten imtina ettikleri müddetçe kâfir ve mürted olduklarını bu sebeplerle de öldürülmelerinin gerekli olduğunu ve mallarının ganimet olarak alınabileceğini söyler.²⁰ İbn Teymiyye'nin fetvalarında Nusayrilerin, Bâtinî Karmatiler sınıfına dâhil edilmesi ve bu fırkanın İslâm ümmeti tarafından Melahide, Karamita, Bâtuniyye, İsmailiyye, Nusayriyye, Hürremiyye, Muharrime gibi farklı lakaplarla bilindiğinin söylenmesi dikkat çekicidir.²¹

İbn Teymiyye'nin şu sözleri, o dönemdeki Sünnî toplumunun Nusayrilere bakış açısını yansıtmaları bakımından önemlidir: "Bilindiği üzere Hristiyanlar,

16 Bkz. İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *el-Feteva'l-Kübra*, thk. M. Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1987, c. 3, s. 495.

17 Bkz. İbn Teymiyye, *age.*, c.3, s. 495.

18 Bkz. İbn Teymiyye, *age.*, c.3, s. 499.

19 Bkz. İbn Teymiyye, *age.*, c.3, s. 506-509.

20 Bkz. İbn Teymiyye, *age.*, c.3, s. 514.

21 Bkz. İbn Teymiyye, *age.*, c.3, s. 507.

Şam sahillerinin kendilerine bakan tarafını ele geçirdiler. Onlar (Nusayriler) daima Müslümanların düşmanlarıyla birlikte oldukları gibi şimdi de Müslümanlara karşı Hristiyanlarla birliktedirler. Onlar nazarında en büyük felaket, sahillerin Müslümanlar tarafından fethedilmesi ve Hristiyanların yenilgiye uğratılmasıdır. Yine Müslümanların, Tatarlar karşısında zafer kazanması da onlar nazarında en büyük felaketlerden bir diğeridir. Müslümanların sınır bölgeleri, Hristiyanlar tarafından ele geçirildiği zaman onlar için en büyük bayram olacaktır.”²²

İbn Teymiyye, Dürzî ve Nusayrilerin her ikisi için yayınladığı bir diğer fetvada ise adı geçen fırka mensuplarının Müslümanların ittifakı ile mürted ve kâfir kabul edildiklerini, Yahudi, Hristiyan ya da Müslüman kabul edilemeyeceklerini, bu sebeple onlara cizye hükümlerinin de uygulanamayacağını bildirir.²³

İbn Teymiyye'nin Nusayrileri mürted ve kâfir ilan eden bu fetvaları neticesinde Memluk Sultanı Baybars'ın (ö. 1277) Nusayrileri inanç değiştirmeye zorladığı, Nusayrî köylerine cami yapılması emri verdiği; yine 1317 senesinde meydana gelen Nusayrî Mehdi ayaklanmasının bastırılmasının ardından Memluk Sultan'ı Nasır Muhammed bin Kalavun'un (1285-1341), fırka mensuplarının öldürülmesini emrettiği ve bu emir neticesinde yaklaşık 20.000 Nusayrî'nin katledildiği rivayet edilmektedir.²⁴

Suriye'nin Osmanlı hâkimiyeti altında bulunduğu dönemde de Nuh el-Hanefî, Muhammed Nasıruddin el-Mağribî (1764-1820) gibi bazı yerel âlimlerin özellikle Nusayrilerle ilgili yayınladığı fetvalar da İbn Teymiyye'nin fetvaları ile aynı meyandadır.²⁵

Bu ve benzeri fetvalar ile akabinde meydana gelen kıtal hadiseleri, Sünnî kesim ile dinî azınlık fırkaları arasındaki uçurumu daha da arttırmış, söz konusu fırkaların Sünnîlere karşı farklı ittifak girişimlerinde bulunmalarına sebep olmuştur.

Nusayrilerin Haçlı seferleri esnasında Hristiyanlarla birlikte hareket ettikleri bizzat İbn Teymiyye tarafından bildirilmiştir.²⁶ Yine Dürzî Emiri II. Fahreddin'in Osmanlı döneminde Canbolatoğlu isyanına destek vermesinin ardından İtalya'nın Toskana Dukalığına kaçması ve kendisinin Fransız Lore-

22 Bkz. İbn Teymiyye, *age.*, c.3, s. 506.

23 Bkz. İbn Teymiyye, *age.*, c.3, s. 513.

24 Bkz. İbn Battuta, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrahim Levatî Tan-cî, *Rihletü İbn Battuta: Tuḥfetü'n-Nüzzar fî Garaibi'l-Emsar ve Acalbi'l-Esfer*, Mısır 1957, c. 1, s. 47-48; İbnü'l-Verdi, Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer, *Tarihu İbnü'l-Verdi*, ts., Matbaatü'l-Bulak, c.2, s. 266; el-Makrizî, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, *Kitâbü's-Süluk li-Ma'rifeti Düveli'l-Müluk*, Beyrut 1997, c. 2, s. 528.

25 Bkz. Talhamy, Yvette, "The Fatwas and the Nusayri/Alawis of Syria", *Middle Eastern Studies*, Mart 2010, c. 46, no. 2, s. 182-183.

26 Bkz. İbn Teymiyye, *age.*, c.3, s. 506.

inne Hanedanlığı soyundan geldiğini iddia ederek bizzat Papa ile görüşmesi²⁷ gibi hadiseler, bu fırkaların sürekli olarak Sünnî Devletlere karşı dış güçlerle ittifak arayışlarına girdiklerini göstermektedir.

Tarihteki bu ilişkiler 19. yüzyılda sömürgecilik hareketlerinin başlamasıyla birlikte özellikle İngiltere ve Fransa tarafından kendi menfaatleri doğrultusunda kullanılmıştır. Öncelikle bu fırkalar üzerine akademik çalışmalar yaptırılarak onların Hristiyanlık ve Yahudilikle ilişkilendirilmesine çalışılmıştır. Yapılan çalışmalarda, özellikle Dürzî ve Nusayrî inançları ile Yahudi ve Hristiyan teolojisi arasında ilişkiler kurulmak istenmiş, bazen de daha ileri gidilerek adı geçen fırkaların kökenlerinin Hristiyanlığa dayandığı varsayımları üretilmiştir. Dürzî toplumunun, Comte de Dreux komutasındaki bir Haçlı birliğinin, Engaddi yakınlarında bulunan bir kaleye iltica ederek 40 yıl boyunca müteaddit saldırılara karşı koydukları, bu süre zarfında bölgedeki İsmaililerle birleşerek İsmailiyye'den farklı bir fırka oluşturdukları ve bu fırkaya Dreux kelimesinin muharref şekli olan Dürzî isminin verildiği ileri sürülmüştür.²⁸ Yine Nusayrî isminin Nasrani (Hristiyan) kelimesinin ismi-tasğiri olduğu, dolayısıyla Nusayrî fırkasının kökeninin de Hristiyanlığa dayandığı²⁹ gibi teoriler üretilerek dinî azınlık fırkalarıyla kurulan ilişkiler daha da sağlamlaştırılmaya çalışılmıştır.

Ardından çöküş dönemine giren Osmanlı İmparatorluğu topraklarında farklı isyanlar çıkartılarak süreç hızlandırılmıştır. Örneğin Dürziler, 1840 yılından itibaren Mithat Paşa'nın ifadeleri ile "...İngilizlere istinaden Havran ve Cebel-i Dürüz havalisinde bir idare-i hükümet tesisine kalkmış...", bunu gerçekleştirmek için de Osmanlı'ya asker göndermemek, vergi vermemek, etraftaki köyleri yağmalamak gibi pek çok huzursuzluğa sebep olmuşlardır.³⁰ Aynı şekilde Nusayrîlerin de, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı İmparatorluğu tarafından asker alımları için kurulan "Kura Meclisleri"ne katılmadıkları, vergilerini ödemedikleri, yaşadıkları bölgelerdeki köylere saldırıdıkları ve nihayetinde 1870 yılında çıkardıkları isyanın Suriye Valisi Mehmed Râşid Paşa tarafından bastırıldığı Osmanlı arşivlerinde yer almaktadır.³¹

2. Fransız Manda Yönetiminde Fırkaların Birbirleri İle Olan İlişkileri

I. Dünya Savaşının akabinde Suriye topraklarının Fransız Manda Yönetimine devredilmesiyle birlikte, Sünnîlere olan karşıtlıkları iyi bilinen bu fırkalara otonom devletler tahsis edilmiştir. Bilad-ı Şam olarak bilinen toprak-

27 Bkz. Şenzybek, Aytekin, *Dürzilik*, Konya 2011, s. 14.

28 Bkz. Şenzybek, Aytekin, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, s. 19.

29 Bkz. Massignon, Louis, "Nusayriler", *İA*, İstanbul 1964, c. 9, s. 365.

30 Bkz. Samur, Sebahattin, "Cebel-i Havranda Dürziler ve Sultan Abdulhamid'in Bunlarla İlgili Politikası (1878-1900)", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1994, sayı: 5, s. 402-403; Gökbiçgin, M. Tayyib, "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürziler", *Belleteri*, sy. 40, Ankara 1946, c. 10, s. 643.

31 Bkz. Akbulut, Uğur, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Lazkiye Nusayrileri (19. Yüzyıl)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, yıl 17, sy. 54 (Bahar 2010), s. 114-116.

larda Manda Yönetimine bağlı beş farklı otonom devlet ve bir özerk yönetim kurulmuştur. Bunlar: Ekim 1920'de Sünnî Müslümanların yoğun olarak yaşadığı Halep'te "Halep Devleti" ve Kasım 1920'de Şam'da "Şam Devleti"; Maruni Hristiyanlarla yapılan anlaşma gereği 1 Ekim 1921'de Büyük Lübnan Devleti; 1922'de Alevî nüfusun yoğun olduğu Kuzey Sahili ve Cebel-i Nusayriyye bölgesinde "Lazkiye Devleti"; aynı yıl Dürzîlerin yoğunlukta olduğu Güney Suriye'de "Cebelü'd-Dürüz" otonom devletleridir. İskenderun'da ise Ankara antlaşması gereği "İskenderun Sancağı" adı altında özerk bir yönetim uygulandı.³²

Fransızlar tarafından özellikle Nusayrî ve Dürzîler adına kurulan bu devletlere verilen isimler dikkat çekicidir. Öncelikle Dürzî toplumu, kendilerine Anuştekin ed-Derezi'ye nispetle verilen "Dürzî" ismini reddeder ve kendilerinin "Muvahhidun (Tevhitçiler)" olarak adlandırılmasını isterler. Dürzî akidesine göre Anuştekin ed-Derezi, Tanrı'nın 72. ve son tecelli sureti olan el-Hakim bi-Emrillah devrinde, ruhani alemde el-Aklü'l-Külli'nin karşısı olarak yaratılan ve karanlığın ve kötülüğün kaynağı olan ez-Zıddü'r-Ruhani'nin kendisinde tecelli ettiği surettir. Buna rağmen kendileri için kurulan otonom devlete, Havran bölgesinde bulunan Cebelü'd-Dürüz -ki bu dağın diğer isimleri Cebelü'l-Arab ve Cebelü Havran'dır³³- isminin verilmesine razı olmuşlardır. Bu otonom devlete Cebelü'd-Dürüz isminin verilmesinin başlıca nedenlerinin şu iki husus olduğunu düşünüyoruz: Fransızların, Dürzîlerin nesebini Fransız Comte de Dreux'a dayandıran tezi toplum nezdinde taze tutmak ve I. Dünya savaşı sonunda İngiliz Mandasını talep eden Dürzîleri, muhaliflerinin verdiği bu adla isimlendirerek cezalandırmak. Dürzîler ise otonom da olsa kendilerine ait bir devlete sahip olmak için bu isme razı olmuşlardır. Buna karşılık Fransızlar, sadık müttefikleri Nusayrîlere tahsis ettikleri devlete ne yaşadıkları Cebelü'n-Nusayra dağına ve ne de herkes tarafından bilinen "Nusayrî" adına nispetle bir isimlendirmede bulunmamış; Lazikiyye merkezli bu devlete "Alevî Devleti" adını vermiştir. et-Tavil'in anlatımlarından, Fransızların bu ismi verme sebebinin, Nusayrî toplumunun özellikle Araplar nezdinde kötü bir imajı olan bu isimle anılmasını istememeleri olduğu anlaşılmaktadır.³⁴

Bu dönemde de Suriye'deki azınlık fırkalarının, komşu cemaatin her hareketini kendilerine karşı bir tehdit olarak algılayan toplumsal yapılarının tezahürlerini görmekteyiz. Nusayrîler, 1919 sonlarında Fransız General Gouraud'a, farklı Nusayrî kesimlerini temsilen 73 şeyhin imzaladığı ve "mutlak Fransız koruması altında bağımsız bir Nusayrî Devleti'nin" kurulmasını isteyen bir telgraf göndermişlerdir. Ancak iki yıl sonra da, Alevî Devleti'nin

32 Bkz. Umar, Ömer Osman, *Osmanlı Yönetimi ve Fransız Manda İdaresi Altında Suriye*, Ankara 2004, s. 453-462.

33 Bkz. Ebu Raşid, Hana, *Cebelü'd-Duruz: Havran ed-Damiye*, Beyrut 1961, c. I, s. 25-80.

34 Bkz. et-Tavil, *age.*, s. 448-449.

kurulmasının gecikme sebebinin, ileri seviyeye ulaşan Fransız-İsmailî ilişkilerinin olduğu düşüncesiyle, 1921'de Salih el-Ali liderliğinde Fransızlara karşı ayaklanmışlardır. Neticede Alevî Devletinin kurulmasıyla birlikte ilişkiler yeniden düzelmiştir.³⁵

Otonom Devletlerin kurulmasından sonra Fransız manda yönetimi, Suriye'deki etnik ve dinî azınlıkların lehine bir adım daha atarak Nusayrî, Dürzî, İsmailî, Hristiyan, Ermeni, Kürt ve Çerkezlerden oluşan ve görevi istihbarat toplamak ve ayaklanmalara müdahale etmek olan "Levant Özel Birlikleri (Troupes Speciales du Levant)" isimli bir birlik kurar.³⁶ 8 piyade taburundan oluşan bu birliklerin yarısı Nusayrîlerden oluşur.³⁷

Bağımsızlık sonrası kurulan Suriye Arap Cumhuriyeti ordusunun da temelini oluşturan bu silahlı gücün, günümüze kadar azınlık fırkalarının -özellikle de Nusayrîlerin- Suriye'nin siyasi ve askeri kurumlarına egemen olmalarını sağlayan ana unsur olduğu söylenebilir.

Gerek otonom devletlerin ve gerekse "Levant Özel Birlikleri"nin kurulmasındaki asıl amacın, Suriye'deki Arapların mezhepsel farklılıklar dikkate alınmaksızın Arap Milliyetçiliği etrafında birleşerek manda yönetimine karşı ayaklanmalarını önlemek olduğu anlaşılmaktadır. Sünniler tarafından çıkarılan ayaklanmalara özellikle bu birliklerin müdahale etmesi³⁸ sağlanmış ve Sünnilerle azınlık fırkaları arasındaki intikam ve güvensizlik duygusu bu şekilde daha da arttırılmıştır.

Fransız manda yönetimi, her ne kadar Suriye'deki varlığını Nusayrî, Dürzî ve İsmailîlere dayandırsa da, özellikle Dürzîlerin kendilerine olan bağlılıklarını tam olarak sağladığı söylenemez. 1918 yılında Suriye'nin İtilaf Devletleri tarafından işgali ile ortaya çıkan İngiliz-Fransız anlaşmazlığında Dürzîlerin, özellikle Sultan Paşa el-Atraş'ın İngiltere³⁹, Nusayrîlerin ise Fransa yanında yer alması⁴⁰, ilerleyen süreçte Fransızların Dürzîleri ikinci plana itmesine neden olmuştur. Nitekim manda yönetiminin Alevî Otonom Devleti'ni düşük vergiye tabi tutması, mali desteklerin çoğunluğunu buraya aktarması ve özellikle Nusayrîlerin davalarına kendi yargıçlarının bakmasına izin vermesi gibi imtiyazlar, Dürzîlerin hoşnutsuzluğunu daha da arttırmıştır.⁴¹ Cebe-lü'd-Dürüz Otonom Devleti'nin başkanı Selim Bey el-Atraş'ın 1923 yılındaki ölümünün ardından Fransız yönetimi İngiliz yanlısı olan Sultan el-Atraş ve ailesinin etkinliğini ortadan kaldırmak gayesiyle, bölgenin Fransız bir vali

35 Bkz. Moosa, *age.*, s. 281; Pipes, Daniel, "The Alawi Capture of Power in Syria", *Middle Eastern Studies*, c. 25, no. 4 (Ekim 1989), s. 438.

36 Bkz. Van Dam, *age.*, s. 56.

37 Bkz. Pipes, *agm.*, s. 438.

38 Bkz. Pipes, *agm.*, s. 438.

39 Bkz. Sultan Paşa el-Atraş ile İngiliz ve Fransız komutanların yazışmaları ile ilgili olarak bkz. Ebu Raşid, *age.*, s. 129-130.

40 Bkz. Umar, *age.*, s. 373.

41 Bkz. Pipes, *agm.*, s. 438.

tarafından yönetilmesinde ısrar etmiş, ancak bu durum Dürzilerin tepkisinin artmasına neden olmuştur. İki yıl süren görüşmelerden bir netice alamayan Dürziler,⁴² 1925 yılında Sultan Paşa el-Atraş liderliğinde isyan hareketi başlatır. Şam ve Halep'teki Arap Milliyetçilerinin de bu harekete destek vermesi neticesinde isyan bir anda bağımsızlık mücadelesine dönüşür. 1927 yılına kadar devam eden isyan, Fransızların orantısız güç kullanımıyla bastırılır.⁴³

Bu tür isyanlara rağmen Cebelü'd-Dürüz Otonom Devleti 1936'ya kadar varlığını sürdürür. 1936'da gerek Cebelü'd-Dürüz ve gerekse Alevi Otonom Devletleri Suriye Devleti'ne bağlanır. 1939'da ise her iki devlet yeniden tam özerkliğini elde eder. 1942 yılında ise Suriye Devletine bağlanarak günümüz Suriye toprakları içerisindeki yerlerini alırlar.⁴⁴

3. Bağımsız Suriye Cumhuriyeti'nde Fırkaların Birbirleri İle Olan İlişkileri

1946 yılında Fransa'nın ülkeyi terk etmesiyle birlikte Suriye Arap Cumhuriyeti kurulur ve yönetimi Sünni elit devralır. Bu durum, Dürzi ve Alevileri ciddi anlamda endişelendirir. Dürziler, yeni yönetime itaat hususunda ikiye bölünürler: Arap milliyetçiliğinden hareket eden Ebu Ali ailesi yeni yönetime itaat etmeyi, el-Atraş ailesi ise siyasi özerkliğin devamı için mücadele başlatmayı savunur. Neticede Sultan el-Atraş'ın liderliğini yaptığı kanat galip gelir ve idari özerkliğin devamı için Suriye hükümetine itaat etmemekte direnirler. Edip Çiçekli'nin Cumhurbaşkanlığı döneminde başlattıkları silahlı mücadele 1954 yılında bastırılır ve 1960'lı yıllardan itibaren Dürzi ailelerin Suriye'deki etkinliği azalmaya başlar.⁴⁵

Nusayriler ise 1946 yılında, yeni devlet kurulur kurulmaz Süleyman Mürşid liderliğinde isyan hareketi başlatırlar. Bu isyan, Mürşid'in idamı ile neticelenir. 1952 yılında Mürşid'in oğlu tarafından bir isyan daha başlatılır ancak bu da başarısız olur. Başarısız isyan girişimleri neticesinde ümitsizliğe kapılan Nusayriler, Alevi Devleti topraklarının Lübnan ya da Ürdün'e bağlanması gibi Suriye'ye katılmayı önleyici farklı olasılıklar üzerinde dururlar ancak bunda da başarısız olurlar. 1954'te bastırılan Dürzi isyanının ardından Nusayriler de yeni yönetime itaat ederler.⁴⁶

Yeni devlete katılım yanlısı olan Nusayri, Dürzi ve İsmaililer, siyasi sahadaki mücadelelerini Rum Ortodoks Michel Eflak ve Sünni Müslüman Selahattin Bitar tarafından 1943 yılında kurulan ancak başlarda etkili olmayan

42 Bkz. el-Beini, Hasan Emin, *Düruzu Suriye ve Lübnan fi Ahdi'l-Intidabi'l-Fransi-1920-1943*, Beyrut 1993, s. 189-192.

43 Bkz. Umar, *age.*, s. 487-496; el-Beini, *age.*, s. 192-213; Ebu Raşid, *age.*, s. 180 vd.

44 Bkz. Umar, *age.*, s. 461, 462.

45 Bkz. Artokça, İzzettin, "Orta Doğu'da Dürziler", *Türk Asya Stratejik Araştırmalar Merkezi (Tasam) Stratejik Rapor*, no: 54, 2013, s. 12.

46 Bkz. Pipes, *agm.*, s. 440.

Baas Partisi çatısı altında sürdürmeye başlarlar.⁴⁷ Bunun en önemli sebebi; partinin din, mezhep, aşiret, ırk ve bölgeye dayalı her türlü hizipleşmeye karşı Arap Milliyetçiliğini ön plana çıkaran sektüler ve sosyalist söylemleridir.⁴⁸ Bu dönemde başlayan üye kayıtları, ilerleyen dönemde partinin güç kazanmasıyla daha da artarak sürmüş ve parti hâkimiyeti, başta Nusayriler olmak üzere azınlık fırkalarının eline geçmiştir.

Yeni Suriye Cumhuriyet'inde azınlık fırkalarının güçlü olarak temsil edildiği yegâne kurum, ordudur. Yönetime gelen Sünnî liderler, askeriyedeki üst kadroları elde tutmanın orduyu kontrol altında tutmak için yeterli olduğu düşüncesindeydiler. Bu düşünceden hareketle, bağımsızlık sonrası dağıtılan Levant Özel Birlikleri'ndeki askerlerin görevlerine devam etmelerinde bir sakınca görmezler. Manda yönetimi döneminde, Sünniler nazarında askeriye'nin imajı Fransızlara hizmet eden asi, tembel, sosyal ve ekonomik açıdan alt düzeydeki insanların yuvası şeklindeydi. Bu imaj, bağımsızlık döneminde de aynen devam etmiş ve Sünniler, çocuklarının orduda görev alması taraftarı olmamışlardır. Buna mukabil azınlık fırka mensupları, askeriye'nin, çocukları için ekonomik ve sosyal statü açısından tek kurtuluş yolu olduğu düşüncesindeydiler. Sonuç itibarıyla etnik ve dinî azınlıkların ordunun özellikle alt kademelerindeki etkinlikleri artarak devam etmiştir. 1949 tarihli bir raporda yalnızca Alevilerin eratin çoğunluğunu, erbaşların ise üçte ikisini oluşturduğu bildirilmektedir.⁴⁹

1949 ile 1963 arasındaki siyasî süreçte Sünnî liderlerinin iktidar mücadelesi, pek çok darbe ve darbe girişimlerini beraberinde getirir. Her darbenin ardından ordunun üst kademelerindeki muhalif Sünnî subayların tasfiye edilmesi, yerlerine mecburi olarak alt kademelerdeki azınlık fırka mensuplarının, özellikle de Nusayrî subayların atanmasına sebep olur. Bunun neticesinde ordunun üst kademelerindeki Sünnî ağırlık zamanla yerini azınlık fırkalara mensup subaylara bırakır.

Dini azınlık fırkalarının askeriyede giderek güçlenmesi paralelinde siyasî mücadelelerini sürdürdükleri Baas Partisi'nde de güçlenmeleri neticesini doğurur. Baas Partisinin 1950'lerde askeri ve sivil olmak üzere iki teşkilat yapısı oluşturması bu tarihten itibaren Nusayrî, Dürzî ve İsmailî subayların partinin askeri kanadında yoğunlaşmasına yol açar. 1958 yılında Mısır ve Suriye'nin birleşerek "Birleşik Arap Cumhuriyeti"ni kurmasının ardından Suriye'den Mısır'a gönderilen Baasçı subaylar tarafından kurulan "Baas Partisi Askeri Komitesi"nin 5 kişiden oluşan üst düzey kadrosunun, aralarında Hafız Esed'in de bulunduğu 3'ü Nusayrî, 2'si İsmailî subaylardan oluştuğu

47 Blz. Özkoç, Özge, *Suriye Baas Partisi: Kökenleri, Dönüşümü, İzlediği İç ve Dış Politika (1943-1991)*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007, s. 22.

48 Van Dam, *age.*, s. 39.

49 Blz. Pipes, *agm.*, s. 440.

görülmektedir. Daha sonra 15'e çıkartılan üye sayısının ise 5'i Nusayrî, 2'si İsmailî, 2'si Dürzî ve 6'sı da Sünnî'dir.⁵⁰

1963 yılında 15 kişilik Askeri Komite'nin başını çektiği Baasçı subaylar tarafından gerçekleştirilen darbe ile birlikte parti, ülke yönetimini ele geçirir. Darbenin ardından Devlet Başkanlığı Sünnilerde kalır ancak asıl gücü temsil eden ordu komutası, azınlık fırkaların eline geçer. Darbenin hemen ardından askeriyede gerçekleştirilen temizlik hareketinde tasfiye edilen yaklaşık 700 subay kadrosunun yarısından fazlasını Nusayrî subaylar doldurmuştur. 1966 yılına kadar askeriyedeki pek çok Sünnî subay ya tasfiye edilmiş ya da kenar bölgelerdeki kuvvet komutanlıklarına nakledilmiştir.⁵¹

1963 darbesinin ardından dinî azınlık fırkalarına mensup bazı subaylar ülke yönetiminde etkin mevkilere getirilmiştir. Nusayrîlerden Salah Cedit, Muhammed Umran ve Hafız Esed; İsmailîlerden Abdülkerim el-Cündî ve Ahmet el-Mir; Dürzîlerden ise Selim Hatum ve Hammad Ubeyd bunlar arasında sayılabilir. Suriye tarihinde ilk defa bu oranda dinî azınlık mensubu ülke yönetiminin önemli mevkilerine getirilmişlerdir.⁵²

1966 yılına gelindiğinde, Devlet Başkanı Emin el-Hafız'ın (1963-1966) özellikle ordudaki azınlık fırkalarının gücünü azaltmaya yönelik aldığı tedbirler Nusayrî, Dürzî ve İsmailî subayların tepkisine neden olmuştur. Neticede Dürzî subay Selim Hatum'un desteklediği ve Salah Cedit, Hafız Esed ve Muhammed Umran gibi Nusayrîlerin başını çektiği, Suriye'nin en kanlı ihtilali olan 23 Şubat 1966 darbesi gerçekleştirilir. Darbenin hemen ardından önce ordudaki Sünnî, akabinde de Dürzî ve İsmailî subaylardan bazıları tutuklanır bazıları ise tasfiye edilir. Yerlerine Nusayrî subaylar tayin edilir. Bu durum özellikle Suriye'nin ikinci büyük dinî azınlık fırkası konumunda olan Dürzîlerin tepkilerine sebep olur. Selim Hatum liderliğindeki Dürzîler, öncelikli olarak tutuklanan subayların saliverilmesi, başka bölgelere nakledilenlerin eski yerlerine tayin edilmesi olmak üzere birtakım taleplerde bulunur. Buna karşılık ordunun hâkimiyetini elinde bulunduran Nusayrîlerin ordudaki diğer Dürzî subayların tasfiyesine devam etmesi, Selim Hatum liderliğindeki bir kısım Dürzî subayların 8 Eylül 1966 yılında başarısız bir darbe girişiminde bulunmalarına sebep olur.⁵³

Bu darbe girişiminin neticesinde gerek orduda ve gerekse Baas Partisi'nde Dürzî ve İsmailîler tasfiye edilir ve Nusayrîler her iki kanatta yegâne güç konumuna gelirler. Selim Hatum, Suriye'den kaçtıktan sonra Nusayrîlerin Baas Partisi'nin sloganını olan "Ebedi misyonlu tek Arap Milleti" ifadesini

50 Bkz. Van Dam, *age.*, s. 64.

51 Bkz. Van Dam, *age.*, s. 65; Akdemir, Salih, "Suriye'deki Etnik ve Dini Yapının Siyasal Yapının Oluşmasındaki Rolü", *Avrasya Dosyası -Arap Dünyası Özel*, ASAM, 2000, c. 6, sy. 1, s. 219.

52 Bkz. Veyzel Ayhan-Kaan Dilek, "Suriye'deki İktidar Mücadelesinin Türkiyeli Etnik Ve Mezhepsel Gruplara Etkisi", *İMPR Rapor*, no: 11, s. 11-12.

53 Bkz. Pipes, *agm.*, s. 443-44; Van Dam, *age.*, s. 98-102.

"Ebedi misyonlu tek Alevî Devleti" olarak değiştirdiğini⁵⁴ söyler ki bu durum Suriye'deki iktidarın fiilen Nusayrilerin eline geçtiğinin en açık ifadesi kabul edilebilir.

Nusayrî subaylar gerek ordudaki ve gerekse Baas Partisi'ndeki Sünnî, Dürzi ve İsmailî etkinliği en düşük seviyeye indirdikten sonra kendi aralarında iktidar mücadelesine girerler. Baas Partisi'nin sivil kanat lideri olan Salah Cedit ile Askeri kanat lideri ve Savunma Bakanı Hafız Esed arasında başlayan mücadele, 13 Kasım 1970'te Hafız Esed tarafından yapılan kansız bir darbe ile sonuçlanır. Şubat 1971'de yapılan seçimle Hafız Esed Suriye Arap Cumhuriyeti'nin ilk Nusayrî Devlet Başkanı olur.

Hafız Esed iktidara gelir gelmez darbe yapabilecek konumda olan bütün askeri birimler ile pek çok güvenlik biriminin başına Nusayrileri yerleştirir. Esed'in hastalık derecesinde önem verdiği "sadakat duygusu", muhtemelen Salah el-Cedit ile olan mücadelelerinin de etkisiyle en üst kademedeki iktidar seçkinlerini sayıları 3'ü geçmeyen Nusayrî aşiretinden seçmesine ve iktidarı süresince büyük oranda bu kadrolarla çalışmasına sebep olmuştur.⁵⁵

Hafız Esed, iktidarının ilk yıllarını, gerek ordu ve gerekse Baas yönetim kademelerinde yerleşmiş bulunan Nusayrî Muhammed Umran ve Salah Cedit taraftarlarının giriştikleri komplo girişimleriyle mücadele içerisinde geçirir.⁵⁶

Hafız Esed, Lübnan'da Marunilerin oluşturduğu sağcı partiler ile farklı Müslüman Cemaatlerden ve Filistinli komando örgütlerinden oluşan solcu partiler arasında cereyan eden çatışmalara 1976 yılında askeri müdahalede bulunur. Suriye askerlerinin, müdahalenin ilk safhalarında Suriye Baas rejiminin geleneksel müttefiki olan Filistinli komandolar ve Lübnan'ın solcu milis gruplarının her ikisi ile birlikte çatışmaya girmesi Suriye'deki muhalif seslerin yükselmesine neden olur. Müdahalenin ardından, Suriye'de Baas Partisi'nin siyasî ve askeri liderlerine ve yakınlarına karşı bir dizi suikast gerçekleştirilir. Suikasta uğrayanların hemen hepsi Nusayrî fırkası mensuplarıdır.⁵⁷

1976'dan 1980'e kadar aralıklarla devam eden bu suikastların, başlangıçta hangi guruplar tarafından gerçekleştirildiği tam olarak belirlenemez. 1978 yılında, İhvan-ı Müslimin örgütü mensupları tarafından kurulan ve kendilerine *Mücahitler* adını veren grup, yayın organlarında, yapılan suikastların sorumluluğunu üstlenir. Ardından 1979 yılında 32 kişinin öldüğü Halep Topçu Okulu saldırısı gerçekleştirilir. 1980 yılında ise bizzat Hafız Esed'e suikast girişiminde bulunulmasının ardından aynı yıl Palmira katliamı ve ardından

54 Bkz. Pipes, *agm.*, s. 444.

55 Bkz. Van Dam, *age.*, s. 202.

56 Bkz. Van Dam, *age.*, s. 121-122.

57 Bkz. Van Dam, *age.*, s. 124-125.

1982 yılında 28 gün süren Hama katliamı meydana gelir. Bu olaylarda 5000 ile 25000 arasında değişen sayıda insanın katledildiği bildirilmektedir.⁵⁸

İktidara geldiği ilk yıllarda Salah Cedit ve Muhammed Ümran ile mücadelesi neticesinde bazı Nusayrî aşiretlerinin desteğini kaybetmesi; 1976 Lübnan müdahalesinin ardından muhalif seslerin artması ve nihayetinde Müslüman Kardeşler örgütünün ülke içerisindeki faaliyetleri, Hafız Esed'in iktidar bileşenlerini, toplumsal tabanda Sünnî çevrelere doğru genişletmesine sebep olmuştur. Bu çerçevede öncelikle seküler Sünnî isimlere bürokrasi, sermaye, ordu, istihbarat ve Baas yönetimi içerisinde alanlar açmıştır. Müslüman Kardeşler örgütünün etkinliğini kırmak amacıyla Sünnî kesimlerle ilişkilerini geliştirmiş; Sünnî Arap ve Kürtler nezdinde etkinliği olan Şam ve Halep ulehasının desteğini kazanabilmek gayesiyle Şeyh Ahmet Küftarı ve Şeyh Ramazan el-Buti gibi âlimlerle işbirliği içerisine girmiştir. Bu çerçevede Şam ve Halep'te dinî eğitim veren kurumların açılmasına izin vermiş ve bu kurumlarda rejimle barışık bir dindarlık anlayışının geliştirilmesine imkân sağlamıştır.⁵⁹ Yine Hafız Esed, Müslüman Kardeşler Örgütünün propagandalarının temelini oluşturan ve Nusayrîleri İslâm dairesinin dışına çıkaran tekfirci söylemlerini izole etmek için karşı propaganda başlatmıştır. Bu çerçevede, yaptığı konuşmalara "Allahu Ekber" diyerek başlamış, bazı iddialarını desteklemek için Kur'an-ı Kerim ayetlerinden alıntılar yapmış, sık sık kendisinin Müslüman olduğunu vurgulamış, camilerde namaz kılarak görüntü vermiştir. İlerleyen dönemlerde, doğduğu kent olan Kardaha dahil, farklı yerlerde cami de yaptırmıştır.⁶⁰

Hafız Esed iktidarının en önemli faaliyetlerinden biri de, Nusayrî tarihi ve akidesine ışık tutacak bazı önemli eserlerin yayınlanmasına ve ülke içerisinde satışına izin vermesidir. 1970-1980 arası dönemde, İhvan-ı Müslimin'in iddiaları karşısında toplumu bilgilendirmek gayesiyle, daha önceden yayınlanmış olan Galip et-Tavil'in *Tarihu'l-Aleviyyin*, Münir eş-Şerif'in *el-Müslimun el-Alaviyyun: Men Hümm ve Eyne Hümm*, Mustafa eş-Şeka'nın *İslâm Bila Mezahib* gibi Nusayrîleri İslâm dairesi içerisinde gösteren ve fırka tarihine ışık tutan yayınların yeniden basılmasına ve ülke içerisinde satılmasına izin vermiştir. 1980'den itibaren ise, bizzat Suriyeli Nusayrîler tarafından yazılan ve kendilerini İslâm dairesi içerisinde gösteren eserlerin yayınlanmasına izin vermiştir. Bu eserlerden bazıları şunlardır: "İhvan-ı Müslimin'in İddialarına Hayrı Resmi Karşılık" olarak nitelenen Haşim Osman'ın *el-Aleviyyun Beyne'l-Ustura ve'l-Hakika* (1980) ve *Hel el-Aleviyyun Şia?* (1994; Suriye'nin önde gelen Nusayrî şeyhlerinden Abdurrahman el-Hayyir tarafından yazılan ve Nusayrîlerin Müslüman olmadığını iddia edenlere yanıt niteliği taşıyan *Akidetüne*

58 Bkz. Van Dam, *age.*, s. 150-151, 174, 175, 183.

59 Bkz. M. Selin Bölme vd., "Suriye'de Aktörler: Rejim, Muhalefet, Dini Yapı ve Medya", SETA *Kim Kimdir?*, Şubat 2012, sy. 3, s. 8.

60 Bkz. Van Dam, *age.*, s. 159, 231.

ve *Vakiatüne: Nahnü el-Müslimin el-Caferiyyin el-Aleviyyin* (1991).⁶¹ Buna ek olarak Suriye Üniversitelerinde, Hüseyin b. Hamdan el-Hasibi'nin (ö. 967) çağdaşı olan Nusayrî şair el-Müntecceb el-Ani ve ünlü Nusayrî emiri Makzun el-Sincari'nin Nusayrî düşüncesini kinayeli bir şekilde içerisinde barındıran *Divan*'ı üzerine doktora yaptırılmış ve yayınlatılmıştır.⁶²

Hafız Esed'in yerine geçen oğlu Beşşar Esed, iktidarının ilk yıllarında açılım politikaları izlemiştir. Bu çerçevede Türkiye, Venezuela, Rusya, Çin, İran gibi ülkelerle ilişkilerini geliştirmiş, ülke içerisinde babası döneminden kalma baskıları kısmi de olsa yumuşatmıştır. Ancak 2010 yılında başlayan Arap Baharı olaylarının Suriye'ye sıçraması üzerine baba Esed dönemindeki diktatörlük reflekslerine geri dönmüş ve günümüzde de devam eden kanlı olaylara imza atmıştır.

Sonuç

Araştırmamızın sonucunda ulaştığımız tespitler şunlardır:

Günümüz Suriyesi'nde yaşanan kanlı hadiseler, tarihsel yaşanmışlıklar çerçevesinde kutuplaşan mezheplerin iktidar mücadelesi görünümündedir. Olayların bir tarafında tarihsel süreç içerisinde Sünni kesimden zulüm gördüğünü iddia eden Dürzî, Nusayrî ve İsmailî ittifakı, diğer tarafında ise toplumun çoğunluğunu oluşturan ve kırk yılı aşkın bir süredir Nusayrî Esed ailesinin diktatörlük rejimi altında zulüm gördüğünü savunan Sünnî Müslümanlar bulunmaktadır.

Nusayrî, Dürzî ve İsmailî fırkalarının birbirleri ile olan ilişkilerinin "şüphecilik", "rekabet" ve "güvensizlik" temelleri üzerine kurulduğu söylenebilir. Adı geçen fırkaların Sünnîlerle olan ilişkileri ise "yüzeyel" ve "kırılgandır".

Sünnî kesimin bu fırkalara bakış açısı genel olarak "ötekileştirici" ve "yargılayıcı" iken, azınlık fırkalarının Sünnîlere bakış açısı ise "intikamcı"dır.

İslâm fırkaları içerisinde "ötekileştirici" bakış açısına en çok maruz kalan zümrelerin, dinî azınlık fırkaları olduğu söylenebilir. Bu fırkalar bir yandan Sünnî Müslümanlar ve İmâmiyye Şiası tarafından dışlanırlarken diğer yandan da birbirlerini ötekileştirmişlerdir.

Günümüzde yaşanan çatışmaların en önemli sebebinin, mezhepler arası iktidar mücadelesi olduğu söylenebilir. Bu mücadelede, geçmişte birbirini tekfir eden ve ötekileştiren Nusayrî, Dürzî ve İsmailî toplumlarının Esed rejimi etrafında bir araya gelmesini sağlayan en önemli unsurun, adı geçen

61 Bkz. Van Dam, *age.*, s. 180-183.

62 Bkz. Ali, Esad Ahmed, *Fennü el-Müntecceb el-Ani ve İrfanühü*, Dimeşk 1996 (Yazarın Edebiyat Fakültesi'nde hazırladığı doktora tezinin yayınlanmış halidir); Ali, Esad Ahmed, *Marîfetullah ve'l-Makzun el-Sincari*, Dimeşk 2011. (Yazarın Felsefe bölümünde yaptığı dokta tezinin yayınlanmış halidir. İlk baskısı 1996 yılında, aynı yayın evi tarafından yapılmıştır).

fırkaların Sünnî Müslümanların tamamını İbn Teymiyye çizgisinde görmeleridir. Rejim muhalifi bazı gurupların bu yönde yaptıkları açıklamalar, dinî azınlık fırka mensuplarının tarihsel hafızalarındaki olumsuz anıları canlı tutmakta ve şiddetin dozunu daha da arttırmaktadır.

Yukarıdaki olumsuz yaklaşımların temel sebebinin "birbirini tanımama" ve "iletişimsizlik" olduğu görülmektedir.

Bu sorunun giderilmesi için;

Gerek dinî azınlık fırkaları gerekse Sünnî kesim, tekfirci ve dışlayıcı söylemlerden uzak durmalıdırlar. Her fırka, diğer fırkaların görüşlerinin dinin farklı anlaşılma biçimlerinden ibaret olduğu düşüncesinden hareketle söylemlerini şekillendirmelidir.

Dini azınlık fırkalarının, Müslüman toplumun diğer kesimleri ile sağlıklı ilişkiler kurmalarının önündeki en büyük engel olan "sırrilik" prensibinin, akidevi bir konu olmaktan ziyade fırkaların teşekkül süreçlerinde meydana gelen bazı olumsuzluklar karşısında fırka liderlerinin varlıklarının muhafazası için geliştirdiği tedbirler olduğu gerçeğinin farkına varmaları gerekmektedir.

Sırrilik prensibinin ortadan kalkmasını sağlayacak en önemli unsur, bilim insanları tarafından tarafsız bir şekilde, fırkaların temel kaynaklarına inilerek yapılacak olan çalışmalardır. Dinî azınlık fırkalarının, sırrilik prensibi gereği akidelerine dair temel kaynaklara ulaşma yetkisinin yalnızca toplumun küçük bir kesimini oluşturan şeyhlere tahsis etmesi, diğer fırka mensuplarının inançlarıyla ilgili bilgilerinin oldukça yüzeysel kalmasına sebep olmuştur. Gerek fırka mensubu ve gerekse fırka dışındaki bilim insanlarının ortaya koyacağı tarafsız ilmi çalışmalar, özellikle şeyh tabakası dışındaki fırka mensuplarının, akideleri ile ilgili daha fazla bilgi edinmelerini sağlayacaktır.

Bu türden yapılacak olan çalışmaların bir başka faydası, İslâm toplumunun diğer kesimlerinin, adı geçen fırkalarla ilgili olarak bazen iftiralara varan ve dedikodu yoluyla nesilden nesile nakledilen yalan yanlış bilgilerini tashih etmelerine ve önyargılarını yıkmalarına yardımcı olmasıdır. Yine yapılan ilmi çalışmaların temel kaynaklara dayanması, fırka şeyhlerinin de olaya müdahil olmasını sağlayacak ve böylece ilmi bir tartışma ortamı sağlanacaktır.

Kaynakça

- Akbulut, Uğur, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Lazkiye Nusayrîleri (19. Yüzyıl)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, yıl 17, sy. 54 (Bahar 2010), ss. 111-126.
- Akdemir, Salih, "Suriye'deki Etnik ve Dini Yapının Siyasî Yapının Oluşmasındaki Rolü", *Avrasya Dosyası - Arap Dünyası Özel*, ASAM, 2000, c. 6, sy. 1, ss. 201-237.
- Ali, Esad Ahmed, *Marîfetullah ve el-Makzûn el-Sincari*, Şam 2012.

- Fennü el-Müntecib el-Anî ve İrfanühü, Dimeşk 1996.
- Artokça, İzzettin, "Ortadoğu'da Dürziler", *Türk Asya Stratejik Araştırmalar Merkezi (Tasam) Stratejik Rapor*, no: 54, 2013, ss. 1-25.
- İbn Battuta, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrahim Levatî Tancî, Rihletü İbn Battuta: Tuhfetü'n-Nüzzar fî Garaibi'l-Emsar ve Acaibi'l-Esfar, Mısır 1957.
- el-Beini, Hasan Emin, Düruzu Suriye ve Lübnan fî Ahdi'l-intidabi'l-Fransi-1920-1943, Beyrut 1993.
- Enver Yasin-Vâil es-Seyyid-Bahâuddin Seyfullah, Beyne'l-Akl ve'n-Nebîyy, Paris 1981.
- Gökbilgin, M. Tayyib, "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürziler", *Belleten*, sy. 40, Ankara 1946, 10/641-703.
- Hamza b. Ali-et-Temimi-es-Semuki., Resailü'l-Hikme, Lübnan 1986.
- el-Kirmanî, Ahmed Hamidüddin, "er-Risaletü'l-Mevsume bi'l-Vaiza", *Mecmuatü Resaili'l-Kirmanî*, thk. Musatafa Galib, Beyrut 1983.
- el-Makrizî, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, Kitâbü's-Süluk li-Ma'rifeti Düveli'l-Müluk, Beyrut 1997.
- Massignon, Louis, "Nusayriler", *İA*, İstanbul 1964, c. 9, ss. 365-370.
- Meir M. Bar Asher-Aryeh Kofsky, *The Nusayri-Alawi Religion: An Enquiry Into Its Theology And Liturgy*, Brill 2002.
- M. Selin Bölme vd., "Suriye'de Aktörler: Rejim, Muhalefet, Dini Yapı ve Medya", *SETA Kim Kimdir?*, Şubat 2012, sy. 3, ss. 1-162.
- Moosa, Matti, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, New York 1988.
- Özkoç, Özge, *Suriye Baas Partisi: Kökenleri, Dönüşümü, İzlediği İç ve Dış Politika (1943-1991)*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.
- Pipes, Daniel, "The Alawi Capture of Power in Syria", *Middle Eastern Studies*, c. 25, no. 4 (Ekim 1989).
- Ebu Raşid, Hana, *Cebelü'd-Duruz: Havran ed-Damiye*, Beyrut 1961.
- Samur, Sebahattin, "Cebel-i Havranda Dürziler ve Sultan Abdulhamid'in Bunlarla İlgili Politikası (1878-1900)", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1994, sayı: 5, ss. 399-408.
- Şenzyebek, Aytekin, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, Bursa 2012.
- Dürzilik*, Konya 2011.
- Talhamy, Yvette, "The Fatwas and the Nusayri/Alawis of Syria", *Middle Eastern Studies*, Mart 2010, c. 46, no. 2, ss. 175-194.
- et-Tavil, Muhammed Emin Galib, *Tarihu'l-Aleviyyin*, Beyrut 2000.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *el-Feteve'l-Kübra*, thk. M. Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1987.
- Umar, Ömer Osman, *Osmanlı Yönetimi ve Fransız Manda İdaresi Altında Suriye*, Ankara 2004.
- Van Dam, Nikolaos, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, çev. Semih İdiz-Aşlı Falay Çalkavık, İstanbul 2000.
- İbnü'l-Verdi, Ebü Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer, *Tarihu İbni'l-Verdi*, Matbaatü'l-Bulak, ts.
- Veysel Ayhan-Kaan Dilek, "Suriye'deki İktidar Mücadelesinin Türkiyeli Etnik Ve Mezhpsel Gruplara Etkisi", *İMPR Rapor*, no: 11, ss. 1-24.
- <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sy.html>

SURİYE'DE MEZHEP HAREKETLERİNİN GÜNCEL SİYASET ÜZERİNE ETKİLERİ

Ahmet BAĞLIOĞLU*

Giriş

Ortadoğu coğrafyasında yaşayan insanların birbirlerine olan bağlılık veya ayrılıklarını belirleyen unsur, dün olduğu gibi bugün de büyük ölçüde din olmuştur. İnanç ve düşünce farklılıklarının ayrımcılık nedeni olarak görüldüğü, birlikte yaşama şartlarının sağlıklı bir zemine dayandırılmadığı ve bu nedenle şiddet ve çatışmaların iç savaşa kadar vardığı bir süreci müşahade etmekteyiz.

Günümüzde Müslümanların çoğu dışlayıcı/tekçi bir mezhep anlayışına sahiptir. Yani sadece kendi mezhebinin hak olduğunu düşünmektedir. Hâl-buki her mezhebin içerisinde hakikatlerin olduğu ve hakikatlerin farklı şekillerde anlaşıldığı, nihai hedefin tevhid ilkesi olduğu ve bu ilke ile birlikte nübüvvet ve ahirete inanan herkesin kurtuluşa erecek muvahhitler olduğu bilirse Müslüman coğrafyasında bu kadar iç karışıklık olmayacak ve kan dökülmeyecektir. Farklı din yorumlarına saygı duyularak, toplumsal barış sağlanmalı, özellikle mezhep, tarikat ve cemaat gibi farklılıklar sebebiyle parçalanmanın önüne geçilmeli, insana ve düşünceye saygının kökleşmesi sağlanmalıdır. Aynı dine inanan insanların barış, hoşgörü ve adalet duygusu içinde birbirlerinin hak ve hukukuna saygılı, birbirini seven ve sayan, birbirinin yaşam ve inanç hürriyetine saygı gösteren bir toplum oluşturmamasının sonuçlarını Suriye örneğinde çok net bir şekilde görmekteyiz.

Peygamberi, kiblesi, kitabı ve dini bir olan Müslümanlar pekâlâ tevhit ilkesi altında uzlaşabilirler. Anlaşmazlık noktaları ise Allah'a havale edilir. Nitekim Kuran'da "*Dönüşünüz yalnızca banadır. Hakınızda anlaşmazlığa düştüğünüz şeyde aranızda ben hükmedeceğim*"¹ buyrulmaktadır. Kuran'da ilkeleri belirtilen ve Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği din olan İslâm, Peygamberden sonra fıkıhçılar ve kelamcılar tarafından dar kalıplar içine sokularak tekfir, bidat, haram mekanizmalarının çokça kullanıldığı bir din haline getirilmiştir. Müslümanlar herhangi bir mezhebe bağlı kalmadan da dinlerini yaşayabilirler. Zira ne Kuran ne de sahih sünnet, Müslümanlara herhangi bir mezhebi telkin etmemektedir.²

* Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi/Elazığ.

1 Ali İmran 55.

2 Saffet Sankaya, İslâm düşünce Tarihinde Mezhepler, Isparta 2001, s. 2.

Ancak şunu da belirtelim ki kişi kendi mezhebinin/din anlayışının hakikati konusunda ona özel bir değer atfedebilir. Çünkü bu yapılmaz ise bir mezhebe bağlı kalmanın mantığı ortadan kalkar. Ancak diğer mezheplere de değer vererek saygı göstermeli ve onları din dışı görmemelidir. Yani mezhebi yaklaşımlar mutlakçılık, tekelcilik, müsamahasızlık, fanatizm, çatışma, dışlamacılık gibi kavramlardan kurtarılacak, bunun yerine sevgi, saygı, uzlaşmacı hoşgörü hâkim kılınmalıdır. Tüm Müslümanları tek bir İslâm anlayışı üzerinde birleşmeye zorlamak aslında onları daha fazla bölmekte ve aralarındaki gerilimi daha da arttırmaktadır.

Tüm mezhepler tek ve bir olan Allah'a yönelmektedir. Bazıları buna ilk sebep, bazıları İslâm'ın temel direği dese de öz, tevhid ilkesidir. Tevhid ilkesi yanında her mezhebin farklı dinî ritüelleri vardır. Bu şekilsel uygulamaları tartışmak abesle iştigaldir. Müslümanlar kendi aralarında kendi dinleri hakkında müşavere edip faydalı tartışmalar yaparak ortak değerler üretebilirler. Her mezhebin öne çıkardığı ilkeler ve uygulamalar İslâm'ın değil, o mezhebe mensup olabilmenin şartı olarak görülmelidir. Mesela, imamet nazariyesine inanmak Müslüman olmanın şartı değildir, ancak Şîî/Caferî olmanın şartıdır diyebiliriz. Burada Şîîlerin bu anlayışına diğer Müslümanlar koşulsuz olarak saygı göstermek durumundadır. Şîîler ise, diğer Müslümanların bu nazariyeye inanmamasından bir rahatsızlık duymamalı ve bu nazariyeyi dinin değil, mezhebinin şartı olarak kabul etmelidir.

Kuran, *Allah'ın kulu* hitabına, inanan inanmayan herkesi dâhil etmektedir. Allah kendini âlemlerin Rabbi, rahman ve rahim sıfatıyla tarif etmekte ve bu sıfatlarıyla ona inanan tüm insanlığa kucak açmaktadır. Öyleyse bizim, farklı bir yorum getirdiği için aynı dine inanan insanları dışlamamız Allah'ın da hoşuna gitmeyecektir.

Tarihte Haricîlerin vahşeti ve son olarak da Irak'ta ve Suriye'de yaşananlar, tekfirci/dışlayıcı mezhep anlayışının ne kadar tehlikeli sonuçlar doğurduğunu bizlere göstermiştir. Bir fırkaya mensup bir insan, üzerindeki bombalarla birlikte gerçekleştirdiği intihar eylemiyle çocuk, kadın ve yaşlı demeden yüzlerce insanın ölümüne sebep olabilmektedir. Başka fırka mensupları ise intikam adına diğer fırka mensuplarının gittiği camiye basarak onları canlı canlı yakabilmektedir. Burada en acı olan, her iki tarafın da vahşetini din adına yaptığını iddia etmesidir. Hâlbuki İslâm'a göre insan hayatı kutsaldır. Hatta İslâm dini haksız yere bir kişiyi öldürmeyi tüm insanlığı öldürmekle eşit saymış, bir canı kurtarmayı da tüm insanların hayatını kurtarmaya denk saymıştır.³

Kendisi gibi düşünmeyeni tekfir etmek İslâmî bir davranış şekli değildir. İslâm kültürüne göre bir meselede, yüzde doksan dokuz ihtimal küfrü göste-

riyor yüzde bir ihtimal de bu küfrü ortadan kaldırıyorsa tekfirden yana olmak gerekir. Mezheplerin eşitliği ilkesi mezhepler arası çatışmaları, ayrımcılıkları ortadan kaldıracak; herkese eşit, saygı ve muhabbetle yaklaşılacaktır. Müslümanlar, İslâm'ın farklı yorumları olabileceği, kendileri de bunlardan birine mensup olsalar da diğerlerine hoşgörü ile bakabilecekleri şuurluna varabilirse, pekâlâ bu çoklu din yorumu içerisinde birlik sağlanabilir. Farklı yorumlara mensup insanlar arasında geliştirilen hoşgörü, tanıma ve kabullenme esaslarına dayalı ilişkiler, bizi mezhepsel çoğulculuğa götürür. Varılması hedeflenen ise farklılıkların kabul edilmesi ve tanınması için çaba sarf etmektir. Farklı anlayışlara sahip insanlar karşılıklı anlayış ve saygı ortamında birlikte yaşayabilirler.

Bugün Suriye'de devam eden iç savaşın en büyük nedeni mezhebi yapılanmadır diyebiliriz. Suriye Devleti, kuruluş aşamasında etnik ve dinî temeller esas alınarak bölünmek istenmiş ancak bu gerçekleştirilememiş olsa bile bunun izlerini ve yansımalarını Suriye siyasi tarihinde hep müşahade edemekteyiz. Biz bu tebliğimizde Suriye'deki etnik ve dinî/mezhepsel yapılanmanın günümüze kadar ne şekilde geldiğine ve son yaşananların günümüz siyasetini ve özellikle Ortadoğu'yu nasıl etkilediğini ortaya koymaya çalışacağız.

Suriye Tarihi

I. Dünya savaşından sonra İngiltere; Irak, Ürdün ve Filistin'i, Fransa ise Suriye ve Lübnan'ı almak için anlaşmışlardı.⁴ 8 Mart 1920 tarihinde Şam'da Batılı ülkelerin denetiminde bir kongre düzenlendi. Fransa'nın mandası altında Büyük Suriye Devleti'nin kurulduğu ilan edildi.⁵ Fransa ve İngiltere, 23 Aralık 1920 tarihinde yeniden bir araya gelerek mandaları altındaki devletlerin sınırlarını oluşturdular.⁶ Fransızlar, Suriye'de dinî ve etnik azınlıkları desteklemek suretiyle Arap milliyetçiliğini zayıflatarak, konumlarını güçlendirmek için gayret sarf etmişlerdir. Bu çerçevede, Suriye'de üç ayrı etnik ve dinî kökene dayalı devlet kurulacaktı: Kuzey'de bir Nusayrî devleti, Merkez'de bir Sünnî Devlet, Güneyde ise bir Dürzî devleti. Ancak bu çeşitli nedenlerle gerçekleşmemiş bunun yerine beş ayrı otonom bölge kurulmuştur: Bunlar; Cebel-i Duruz, Halep, Lazkiye, Şam ve İskenderun'dur.⁷ Manda yönetimindeki Suriye'ye baktığımız zaman, Fransa sürekli etnik ve dinî grupları birbirlerine karşı destekleme ve bu yolla hâkimiyetini sağlama yolunu seçmiştir denilebilir.

4 Kamal S. Salibi, *The Modern History of Lebanon*, New York 1965, s. 159-160.

5 Hurewitz J.C., *Diplomacy in The Near and Middleeast-Dokümantary Recort: 1914-1915*, New Jersey 1969, s. 76.

6 Harry N. Howard, *The Partition of Turkey-A Diplomatic History: 1913-1923*, New York 1966, s. 248; Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul 2000, s. 374.

7 William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, çev. Mehmet Harmanacı, İstanbul: 2008, s. 243-244; M. Akif Okur, "Fransız Manda Yönetimi Döneminde Suriye", *Orta Doğu Siyasetinde Suriye*, der. Türel Yılmaz ve Mehmet Şahin, Ankara: Platin Yay., 2004, s. 9-10.

Fransızların uygulamış olduğu baskı politikaları başta Dürziler olmak üzere Nusayrilerin ve Bedevilerin isyanlarına sebep olmuştur. 1925 yılında Halep ve Şam, "Suriye Devleti" adı altında birleşmiş, bir yıl sonra da Lübnan, Suriye'den ayrılarak Fransa'ya bağlı müstakil bir cumhuriyet olmuştur.⁸ Cebel-i Duruz ve Nusayrilerin hâkim olduğu Lazkiye'deki özerk yapı 1936 yılına kadar sürmüştü⁹ ve bu tarihte Suriye Devletine ilhak edilmişlerdir. 1944 yılında Sovyetler Birliği ve ABD, ertesi yıl da İngiltere, Suriye ile Lübnan'ın bağımsızlığını kabul etmişlerdir. Fransa ise ancak 17 Nisan 1946 tarihinde tüm birliklerini Suriye topraklarından çekerek manda yönetimini sona erdirmiştir.¹⁰

Bağımsızlığını kazandıktan kısa bir süre sonra Suriye, ard arda gelen askeri darbeler sonucunda radikal değişikliklere maruz kalmıştır. Askeri darbeler zincirinin ilki 1949 yılında Sünni General Hüsnü Zaim önderliğinde gerçekleşmiştir.¹¹ Zaim, 14 Ağustos 1949'da General Sami Hinnavi'nin önderliğinde bir karşı darbe ile yönetimden uzaklaştırılarak seçimlerin tekrar yapılmasına imkân tanınmış olsa da siyasi yaşamın arka planında ordu bulunmaktaydı.¹² 1949'un Aralığında bu sefer de Albay Edip Çiçekli, Sami Hinnavi'ye karşı darbe düzenleyerek Devlet Başkanı ilan edilmiştir. 10 Temmuz 1953'te yapılan referandumda cumhurbaşkanı seçilmiştir.¹³ 25 Şubat 1954'te Çiçekli'yi iktidardan uzaklaştıran askeri darbe sivil bir yönetimi iş başına getirmiştir. Bu darbede Baas Partisi¹⁴ önemli rol oynamıştır.¹⁵

Lübnan'da olduğu gibi Suriye'de de mezhepçilik, bölgecilik ve aşiretçilik, idari yapının şekillenmesinde daima etkili olmuştur. Ancak mezhepçiliğin diğerlerine oranla daha baskın olduğu söylenebilir.¹⁶ 1950'li yıllara kadar Suriye'de Nusayrilerin pek etkinliği yoktu. 1952'deki Dürzî ayaklanması ile Dürzilere olan güven kaybolunca onların yerini Nusayriler almaya başladı. Bu dönemde Nusayriler, orduda yuvalanmaya başlamıştır.¹⁷ Sünniler ise orduda görev almaya pek sıcak bakmıyor ve askerliği meslek olarak küçüm-

8 Doğan Şentürk, *Ortadoğu'da Arap Birliği Rüyası Saddam'ın Baas'ı*, Alfa Yay., İstanbul 2003, s. 14-15.

9 SayimTürkman, *ABD, Ortadoğu ve Türkiye*, Ankara: Nobel Yay., 2007, s. 97.

10 M. Akif Okur, "Fransız Manda Yönetimi Döneminde Suriye", *Orta Doğu Siyasetinde Suriye*, der. Türel Yılmaz ve Mehmet Şahin, Platin Yay., Ankara 2004, s. 27.

11 Salih Akdemir, "Suriye'deki Etnik ve Dini Yapının Siyasi Yapının Oluşmasındaki Rolü", *Avrasya Dosyası Dergisi*, ASAM Yay., Cilt:6, Sayı: 1, s. 211-213.

12 Sabahattin Şen, *Ortadoğu'da İdeolojik Bunalım: Suriye Baas Partisi ve İdeolojisi*, Birey Yay., İstanbul 2004, s. 184.

13 Öner Pehlivanoglu, *Ortadoğu ve Türkiye*, Kastaş Yay., İstanbul 2004, s. 97.

14 Baas Partisi Hıritiyan Mişel Eflak'ın ve Selahaddin Bitar tarafından 1943 yılında Arap Yeniden Diriliş Partisi adıyla kurulmuştur. Parti Arap milliyetçiliği ve Arap sosyalizmi ideolojisi üzerine inşa edilmiştir. Geniş bilgi için bkz., Kamel Abu Jaber, *Arap Baas Sosyalist Partisi*, çev. Ahmet Ersoy, Altınok Matbaası, Ankara 1970.

15 Şentürk, *Ortadoğu'da Arap*, s. 152.

16 Suriye'de mezhep ayrımcılığı önemli bir faktör olmasına rağmen, Cebel-i Duruz'daki Hristiyan ve Dürziler, Lübnan'ın aksine daha dostane ilişkiler içerisinde olduklarını söyleyebiliriz. Bkz., Yûsuf Selim ed-Dubeysi, *Ehlü't-Tevhîd(ed-Dürüz)*, I-V, y.y., 1992, VI/250.

17 Patrik Seale, *The Struggle for Syria: A Study of Post-War Arab Politics (1945-1958)*, Oxford University Press, London 1965, s. 36-38.

süyurlardı. 1949 ve 1963 darbeleri ile mevcut Sünnî subayların çoğu tasfiye edilince, alt kademedeki Nusayrî subayların etkinliği arttı ve Nusayrîler kilit noktaları ele geçirmeye başladılar. Ordunun yanı sıra Baas Partisi de yavaş yavaş Nusayrîlerin tekeline girmeye başlamıştı.¹⁸ Bu arada Arap dünyası ile paralel olarak Suriye'de de sol akımlar gittikçe kuvvetleniyordu.¹⁹

1 Şubat 1958 tarihinde Birleşik Arap Cumhuriyeti adı altında Mısır ve Suriye birleşti. Şamlı Sünnî Albaylar, 28 Eylül 1961 tarihinde darbe yaparak Suriye'nin birleşik Arap Cumhuriyetinden ayrılmasını sağladılar. Bu darbe ile ordunun yapısı yeniden oluşturuldu. Bu sırada üst kademedeki komutanlardan ikisi Hristiyan ve üçüncüsü Nusayrî olduğu için dördüncü sırada yer alan Dürzi Tümgeneral Abdülkerim Zahraddin ordunun başına getirildi. Ancak darbeyi gerçekleştirenlerin iç hesaplaşmaları sebebiyle 1963 yılında Baas Partisi iktidarı tekrar tekeline aldı.²⁰

1963 yılındaki darbeyle iktidara gelmiş olan Baas Partisi'ne de darbe yapılmış, ancak bu girişimler başarısız olmuştur. 1966 yılında Baas Partisi'nde bölgecilerin ağırlıkta olduğu radikal kanadı, tasfiyelerle ve mezhep-bölge-aşiret bağlarını kullanarak yeni bir darbe gerçekleştirdi. Böylece, 1960'ların başından beri Baas Partisi'nin sosyalizme öncelik verecek şekildeki ideolojik dönüşümüne son noktayı koydu; Baas Partisi iktidarının radikal evresini başlattı. Dolayısıyla Parti'de 1963-1970 döneminde, eski kuşak milliyetçi Baasçılardan, radikal sosyalist Baasçılara doğru bir kayma yaşandı. 1963 yılındaki Baas darbesinden sonra kentli Sünnî elitlerin politik sahneden tasfiyesiyle birlikte mezhep, bölge ve aşiret faktörü Suriye politikasını şekillendiren en önemli dinamik haline geldi.

Baas partisinin askeri örgütüne yeni üyelerin kabulünde ve Baas Ulusal Muhafız Birliği'ne istihbarat elamanı alımlarında başta Nusayrîler olmak üzere Dürzî, İsmailî ve Hristiyanlar tercih ediliyordu.²¹ Nisan 1964'de Hama'daki Müslüman Kardeşler Örgütü'nün önderliğinde çıkan Sünnî ayaklanma Dürzî Albay Hamad tarafından kanlı bir şekilde bastırılmıştı. Bu olay Sünnîler ile Baas rejimi arasındaki uçurumu iyice açtı. Hamad'ın tavrını, 1952 yılındaki Cebel-i Duruz'da meydana gelen ayaklanmanın intikamı şeklinde yorumlayanlar da vardı.²²

1966 darbesinde etkin rol alan iki Dürzî Subay Hamad Udayd ve Selim Hâtum'un, yeni oluşturulan Ulusal Komuta'ya seçilmemesi her ikisini de

18 Baas Partisi 1940 yılında Şam'da kurulduğunda, kolayca taraftar bulduğu bölgelerin başında Cebel-i Duruz geliyordu, bkz., Sami el-Cündî, *el-Baas*, Beyrut 1969, s. 38.; Celal es-Seyyid, *Hizbu'l-Baas el-Arabi*, Beyrut 1973, s. 30.

19 Seale, *The Struggle for Syria*, s. 291.

20 Nicholas Van Dam, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, çev., Semih İdiz- Ashı Falay Çelkavık, İstanbul 2000, s. 60-68.

21 Fuat Yusuf el-Atraş, *ed-Duruz Muamerât ve Târih ve Hakâik*, y.y., trz., s. 373; Musa Safadi, *Hizbu'l-Baas*, Beyrut 1964, s. 338-339.

22 Musa Safedi, *Hizbu'l-Baas*, Beyrut 1964, s. 341.

rahatsız etmişti. Milli Savunma Bakanlığına Hafız Esad atanmıştı. Udayd, Hafız Esad'ın atanmasına karşı çıkarak yeni yönetimle ilişkilerini kopardı. Daha sonra Emin el-Hafız'ın yandaşları ile darbe planları yaparken gözaltına alındı.²³ Nusayrî subaylar, ilk kez ordu ve hükümet içerisinde bu kadar etkili pozisyona gelmiş oluyorlardı.²⁴

Dürzî Binbaşı Selim Hatum da 1966 darbesinde oynadığı önemli rol nedeniyle ödüllendirilmediği gibi Baas Partisi içindeki tabanını kaybetti. Güvenlik işlerinden sorumlu olmak ve Zırhlı Tugay Birliğinin komutasına atanmak isteğinde bulunan Hatum, bu isteklerini elde edemeyince yönetime muhalif olan hareketlerin içerisine girdi. Özel askeri örgütünü oluşturmaya başladı. Genç subaylar dâhil, kurduğu örgüte katılanların çoğu Cebel-i Duruz bölgesindendi. Örgütün lider kadrosunda İsrail cephesi komutanı Yarbay Talal Ebû Asali gibi önemli Dürzî subaylar da vardı. Hatum, çoğu Dürzî olan Baas partisinden koparılanların oluşturduğu "Şûfî" adlı sivil grupla da temasa geçti. Liderliğini Hammad eş-Şûfî'nin yaptığı Marksist ideoloji eğilimindeki bu grup, mezhepsel bağlardan dolayı Hatum'la işbirliği yapmayı kabul etti.²⁵

Muhalif oluşumlara katıldıkları gerekçesiyle birçok Dürzî subayın tutuklanması ve bunların içinde hiçbir Nusayrî subayın olmaması sebebiyle yeni yönetimin mezhepçilik yaptığı iddiaları ortaya atıldı. Hatum'un faaliyetleri neticesinde Suriye Silahlı Kuvvetlerinde Nusayrî-Dürzî kutuplaşmasının olduğu izlenimi ortaya çıktı.²⁶ Ürdün'e kaçan Hatum, burada yaptığı röportaj ve bildirilerle Suriye'de mezhepsel bir yapılanmanın olduğunu ve orduda diğer mezheplerin Nusayrilere oranının 1/5'e kadar düştüğünü söylüyordu. Yeni yönetimin amacının Nusayrî bir devlet kurmak olduğunu anlatıyordu.²⁷

Selim Hatum'un başarısız darbe girişiminden sonra orduda ve Baas Partisi'nde geniş çaplı bir tasfiye hareketi başladı. Tasfiye edilenlerin çoğu Dürzî subaylardı ve yerlerine de Nusayrî subaylar atanıyordu. 23 Şubat 1966 darbesiyle Sünnî subaylar, Selim Hatum'un darbe girişiminden sonra ise Dürzî subaylar tasfiye edilmiş oldu. Diğer grupların ise zaten bir gücü bulunmuyordu. Böylece Suriye Baas Partisi ve Suriye ordusunun tamamen Nusayrilere egemenliğine girdiği söylenebilir.

Baas Partisi Selim Hatum'un başarısız darbe girişiminden sonra Cebel-i Duruz şubesindeki faaliyetlerini neredeyse durdurmuştu. Tasfiye hareketleri ile birlikte Dürzîlerin merkezi otoriteye olan güvenleri iyice sarsılmıştır.²⁸

23 Van Dam, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, s. 94-95.

24 İsmet Giritli, *Bugünkü Ortadoğu'nun Önemli Sorunları*, İstanbul 1978, s. 93.

25 Van Dam, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, s. 96-97.

26 Van Dam, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, s. 99.

27 Bkz., Van Dam, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, s. 103-106; Fuat Yusuf el-Atraş, *ed-Durûz Muamerât ve't-Târîh ve'l-Hakâik*, y.y., trz., s. 373, 344-351.

28 el-Atraş, *ed-Durûz Muamerât ve't-Târîh ve'l-Hakâik*, s. 322.

1967 yılında Suriye, Mısır, Ürdün ve Irak'ın oluşturduğu ittifak, İsrail'den çok büyük darbe yedi. Golan tepeleri Suriye'nin elinden alındı. Rusya'nın araya girmesiyle ateşkes sağlandı.²⁹ Salah Cedid ve onun sivil hükümetteki temsilcisi olan Attasi yaşanan yenilgi sonrasında itibar kaybederken, hükümette Savunma Bakanlığı ve Hava Kuvvetleri Komutanlığı görevini yürüten Hafız Esad güçlenerek öne çıkmıştır.

Sünnî ve Dürzî subaylar bertaraf edildikten sonra Nusayrî hâkimiyeti altındaki ülkede Baas Partisinin sivil kanat lideri Salah el-Cündî ile askeri kanat lideri Hafız Esad arasındaki mücadelede Esad, 13 Kasım 1970'de güç kullanarak idareyi tamamen ele geçirdi. Esad, 1971'de Suriye'nin ilk Nusayrî devlet başkanı oldu. Böylece Suriye'deki Sünnî devlet başkanı geleneği de sona erdi.³⁰ Esad, darbe yapabilecek konumda olan bütün askeri birimlere kendi bölgesinden olan Nusayrîleri atayarak³¹ kendi konumunu garanti altına almıştı. Artık Devlet Başkanlığı, parti genel sekreterliği ve silahlı kuvvetler başkomutanlığı makamları Esad'ın uhdesinde kalmıştı.

Mezhep, bölge ve aşiret bağlarının iktidar mücadelesinde kullanılması, Sünnî Müslüman elitin Suriye'deki hâkimiyetini kırmaya odaklanmış Baas ideolojisiyle örtüşmekteydi. Kırsal kökenli azınlıklar kendi mezheplerinden, bölgelerinden ya da aşiretlerinden gelenler aracılığıyla yapılanmayı, Sünnî Müslüman karşıtlığıyla mücadelede gerekli bir örgütlenme modeli olarak görmüşler ve Baas içerisinde örgütlenmişlerdir. 1970 yılından sonra kapılarını tamamen halka açan Baas Partisinin en büyük dayanağı Suriye Ordusu olmuştur. Esad, Sünnî çoğunluktan gelecek tepkileri hafifletmek, Nusayrî azınlığa dayalı bir devlet yapılanmasına gitmediğini ve ulusal bir lider olduğunu kanıtlamak için kabinede, orduda ve partide seçtiği elit sınıfa mensup Sünnî Müslümanlardan birçok isme de görevler vermiştir.

Esad iktidarı döneminde Müslüman Kardeşler örgütünden kopan Mücahidun Grubu, Suriye'de Nusayrî ileri gelenlerine karşı birçok suikast girişiminde bulundu. 1975 yılında başlayan Lübnan iç savaşını Müslümanlar kazanacakken Suriye müdahale etti. Bu müdahale ile Hafız Esad'a olan muhalefet arttı. Birçok suikast girişiminde bulunuldu. Bu suikast girişimleri Lübnan'a müdahaleye tepkiden olabileceği gibi Bağdad ve Şam'daki Baas yönetimleri arasındaki çekişmeden de kaynaklanabilir. Ayrıca Suriye'deki mezhepler arası çekişme de bunda bir faktör olarak görülebilir. Çünkü suikast girişimlerinde ölenlerin çoğu Nusayrî idi.³²

Şubat 1982'de Hafız Esad'ın kardeşi Rifat Esad, Hama'da Müslüman Kardeşler örgütü üzerine çok kanlı bir baskın yaptı. Havadan ve karadan düzen-

29 Fahir Armağanoglu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, Ankara 1993, s. 706-707.

30 Van Dam, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, s. 119.

31 Volker Perthes, *The Political Economy of Syria Under Esad*, London 1995, s. 182.

32 Krş., Van Dam, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, s. 125.

lenen operasyonda şehir adeta harabeye döndü ve 10.000'den fazla Sünni Müslüman katledildi.³³ Bu olay Esad'ın muhaliflerine karşı son derece acımasız ve katı bir tutum izlediğini göstermektedir.

1980'lerin ortasından itibaren Lübnan işgali, Suriye için askeri, siyasi ve ekonomik kâbusa dönüştü. Çünkü Lübnan'da kendi görüşlerini benimsetmekte başarılı olamamıştı. Suriye'nin İran-Irak savaşında İran yanlısı tutumu, Suriye'nin Arap ülkeleri tarafından dışlanmasına da sebep olmuştu. Ayrıca Doğu Bloku ülkelerinin çökmesi Esad'ı ABD ve Mısır'a yaklaştırdı. 1990'da Esad, Mısır'ı ziyaret etti. 1994 yılında ise Suriye, barış sürecine katılmak istediğini dillendirdi. Esad, 2000 yılı başlarında Başbakan, Başkan Yardımcısı ve Genelkurmay Başkanı gibi iktidarda etkin konumdaki tüm görevlileri değiştirerek içte oluşabilecek muhalefeti dizginlemek istedi.³⁴ Ancak 10 Haziran 2000 yılında Esad 69 yaşında iken öldü.

Beşar Esad, Suriye'de babasının kurduğu rejimin temel taşlarını oluşturan ordunun, istihbarat servislerinin, Nusayrî ileri gelenlerinin ve Baas Partisi'ndeki kökleşmiş kadroların desteğini sağlayarak iktidara geldi. Nusayrîler Esad döneminde özel güvenlik, istihbarat ve özel kuvvetlerde yer edinmiş ve ordunun komuta kademesini kontrol etmişlerdi.³⁵ Ancak Suriye'nin iç ve dış siyasetinde Nusayrî kimliğini dile getirmek bir tabu haline aldı. Beşar Esad, 10 Temmuz 2000 referandumunda oyların % 97'sini alarak Suriye Devlet Başkanı oldu.

Beşar Esad liderliğindeki Suriye'nin siyaseti, yumuşama eğilimi gösterdi. Buna rağmen ABD yetkilileri, Suriye'yi terörist devletler içinde saydı. Özellikle Irak işgalinden sonra ABD, Suriye'ye olan baskılarını gittikçe artırmaya başladı. Lübnan eski başbakanlarında Hariri'nin öldürülmesinden Suriye sorumlu tutuldu.³⁶ Baskılar neticesinde Suriye Lübnan'daki tüm askerlerini geri çekti.

2003'ten sonra Beşar Esad, Türkiye ile yakınlaşma politikası izlemeye başlamıştır. Rejimin tehlikeye girdiği ve uluslararası baskıların arttığı bir dönemde Türkiye ile işbirliğine giren Beşar Esad, yine uluslararası baskıların arttığı Arap Baharı'yla birlikte bu işbirliği tamamen kopmuştur. Esad'ın Türkiye ile ilişkilerini koparmasının ardından Rusya, Çin ve İran'la ittifak kurduğu görülmektedir.

Suriye'de Etnik ve Dinî Yapı

Suriye 23 milyon civarındaki nüfusuyla tam mozaik bir yapıya sahiptir. Nüfusun % 83'ünü Araplar, % 10'unu Kürtler, % 5'ini Türkler, % 1'ini Çer-

33 Milliyet 12.06.2000.

34 Cengiz Çandar, *Sabah Gazetesi*, 11.06.2000.

35 Ayşegül Sever, "Bağımsızlıktan Bugüne Suriye", *Değişen Toplumlar Değişmeyen Siyaset: Ortadoğu*, ed. Fulya Atacan, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 194-208.

36 Yasin Atılgı, "Suriye'nin Siyasî ve Ekonomik Dışa Açılım Politikaları -Avrupa Birliği ve Türkiye", *Stratejik Öngörü*, Tasam Yay., İstanbul 2004, s. 237.

kezler, % 1'ini Ermeni ve diğerleri oluşturmaktadır. Ancak Suriye'nin geleceği açısından mezhepsel ve dinsel yapı daha büyük bir önem taşımaktadır. Suriye nüfusunun % 74'ünü Sünni Müslüman, % 12'sini Nusayriler, % 3'ünü Dürziler, % 11'ini ise değişik Hristiyan mezhepleri ve diğer dini gruplar oluşturmaktadır.³⁷ Görüldüğü gibi ülkede hem mezhepsel hem de ırki olarak bir bütünlükten söz etmek mümkün görünmemektedir.

Nüfusun çoğunluğunu oluşturan Sünni-Araplardan ziyade azınlık nüfusun yaklaşık % 12'sini oluşturan Nusayriler iktidarda etkilidir. Suriye'de Sünniler, Lâzkiye³⁸ ve el-Süveyda hariç, Suriye'nin tamamında çoğunluğu oluştururlar. Cebel-i Duruz diye bilinen el-Süveyda'da nüfusun % 87,6'sını Dürziler oluşturmaktadır. Bu bölgede Rum Ortodoks ve diğer Hristiyan unsurlar da bulunmaktadır. Suriye'deki İsmaililerin büyük bir bölümü ise Selemiyeye ve Masyaf civarında yaşamaktadır. Suriye'de Nusayriler, Dürziler ve İsmaililer toplu halde yaşayan ancak azınlık olan dini gruplardır.

Bugün Suriye'de 2,5 milyon civarında Türkmen'in yaşadığı tahmin edilmektedir.³⁹ Türkmenlerin bir kısmı günlük hayatta Türkçe konuşurken bir kısmı ise asimile olarak kültürel değerlerinin tamamına yakını kaybetmiştir. Muhtemelen Türkiye'nin ilgisizliği nedeniyle Araplarla bütünleşmeyi seçmiş ve siyasal bir örgütlenmeye gidememişlerdir. Türkiye sınırına yakın bölgelerde, Halep, Lazkiye, Rakka, İdlip, Hama, Humus, Kuneytire, Dera, Şam, Golan civarlarında yoğun Türkmen nüfus bulunmaktadır. Ayrıca dağlık biçimde pek çok Türkmen köyü diğer bölgelerde de vardır. Lazkiye bölgesinde bulunan birkaç köy dışında Türkmenlerin tamamına yakını Sünni Müslümandır.

Kürtler, Halep vilayetinin kuzey-kuzeybatı kısmı ve Haseke vilayetinin Türkiye ile sınır olan kesiminde yoğunlaşmıştır. Nusayrilerden sonra en büyük azınlık gruptur. İç savaşla birlikte Derik, Kobani, Afrin, Cinderes, Amude, Tırbespi, Kamışlı ve Rasulayn gibi Suriye'nin kuzeyindeki sınır bölgeleri PKK destekli PYD'nin kontrolüne girmiştir. Bu bölgelerde zaman zaman Özgür Suriye Ordusu ile PYD arasında çatışmalar çıkmaktadır.

Suriye İç Savaşı

2010'un son günlerinde Tunus'ta kendini ateşe veren Muhammed Buazizi, farkında olmadan milyonları çekim alanına sokacak bir başkaldırı dalga-

37 Suriye'deki etnik ve dini yapı için bkz., Gabriel Baer, *Population and Society in the Arab East*, London 1964, s. 9.

38 Lazkiye, Nusayri bölgesidir. Bu bölgede Nusayrilerin nüfusa oranı % 62 civarındadır.

39 Krş., Fatih Kirişcioğlu, "Suriye Türkleri", *Avrasya Dosyası*, cilt 2, sayı 3, Ankara 1995, s. 134-135; 2011'de ORSAM'dan Ali Öztürkmen, Bilgay Duman ve Oytun Orhon'un yapmış olduğu "Suriye'de Değişimin Ortaya Çıkardığı Toplum: Suriye Türkmenleri" adlı çalışmaya göre Türk olduğunu bilip Türkçeyi konuşamayan Türkler ile birlikte Suriye'deki Türk nüfusunun 3.5 milyon civarında olduğu belirtilmiştir.

<http://www.orsam.org.tr/tr/raporgoster.aspx?ID=2856>

sının fitilini de ateşlemiş oldu.⁴⁰ 2011 yılında başlayan Arap uyanışı süreci Tunus, Mısır, Libya ve Yemen'deki iktidarların değişmesine neden olurken, Suriye'de Esad rejimi ile muhalefet hareketi arasında iç savaşa yol açmıştır. Suriye krizi sadece Suriye ile sınırlı kalmamış, bölgesel ve küresel ölçekte bir anlaşmazlık meydana getirmiştir. Esad rejiminin reform talebiyle gösteri düzenleyen halka ateş açmasıyla iç savaşa dönüşen Suriye krizi, Türkiye'yi etkilemektedir. Türkiye'ye 500 bin civarında Suriyeli sığınmacının giriş yapmasına sebep olan kriz, Türk karar mercilerini güneyde ciddi bir imtihanla karşı karşıya bırakmıştır.⁴¹

İlk etapta reform talep eden halk kitleleri rejimin şiddetli baskısıyla karşılaşınca, Esad rejiminin devrilmesini istemeye ve silahlanmaya başlamıştır. Silahlanan muhalefet hareketiyle Esad rejimine bağlı güvenlik güçleri arasındaki çatışmalar neticesinde Suriye krizi iç savaş halini almıştır. 2011'de Arap dünyasında başlayan halk hareketleriyle birlikte Suriye'de halk, kitlesel yürüyüşler düzenleyerek Baas rejiminden reform talebinde bulunmaya başlamıştır. Suriye halkı, ülkedeki sıkıyönetim uygulamasının kaldırılmasını, bireysel hakların genişletilmesini, gelir dağılımında adaletin tesisini ve iktidardaki Baas Partisi'nin gücünün sınırlandırılmasını talep etmiştir. Esad rejimi ise yasal çerçevede bazı düzenlemeler yapmakla birlikte Baas Partisi'nin tekelini sona erdirecek bir reform gerçekleştirmemiş, ülke geneline yayılan kitlesel yürüyüşleri silahlı kuvvet kullanarak bastırmaya çalışmıştır.⁴² Güvenlik güçlerinin muhalif gösterileri şiddet ve baskı ile engelleme teşebbüsü, ülkedeki halk hareketinin, Suriye'nin diğer kentlerine yayılmasına yol açmıştır. Geçmişinde var olan ve darbeler süreci sonrası kurulan Baas rejimiyle keskinleşen etnik ve dinî ayrımcılık üzerine kurulu olan Suriye'de Arap Baharı, iç karışıklıkların patlamasına sebep olmuştur. Sünni nüfus açıkça Baas rejimi boyunca çoğunluk olmalarına rağmen Nusayrilerce yönetilmenin baskısını yaşamakta ve yönetime ortak olmayı istemektedir. Özgür Suriye Ordusu'nun çoğunluğu da Sünnilerden oluşmaktadır. Bu durum Sünnilerin geri dönüşü olmayan bir yola girdiklerini gösterir.⁴³ Suriye'de hak talepleriyle başlayan rejim karşıtı protestolar giderek iç savaşa dönüşmüştür.

Suriye, hem Ortadoğu'daki önemi ve konumu gereği, hem de Türkiye, İran ve Arap dünyası ile arasındaki ilişkileri açısından birçok noktada kilit bir ülkedir. Başta Suudi Arabistan ve Katar olmak üzere Körfez ülkeleri, Arap devletlerinin çoğunluğu ve Türkiye, Suriye krizinin çözülmesi için Esad rejiminin son bulması gerektiği yönünde bir yaklaşım içerisinde dirler. Nükle-

40 Osman Bahadır Dinçer-Mustafa Kutlay, "Arap Baharı" ve Suriye: Komplolar ve Propaganda Savaşları, USAK, Analiz No: 18, Mart 2012, s. 2.

41 Atilla Sandıklı, Ali Semin, *Bütün boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, BİLGESAM, Rapor No:22, Kasım 2012, Sunuş Kısmı

42 Sandıklı, Semin, *Suriye Krizi ve Türkiye*, Özet kısmı

43 Emre Kartal, *Suriye'nin Rotası ve Türkmenler*, Türkiye Politika ve Araştırma Merkezi, Ekim 2012, <http://researchturkey.org/wp/wordpress/?p=1990&lang=tr>

er programının tedirginlik doğurduğu bir dönemde İran'ın Ortadoğu'daki Şii unsurlar üzerinden bölgesel bir nüfuz stratejisine yönelmesi, Arap devletlerinin Esad rejimi aleyhindeki halk hareketine bakışında etkili olmuştur. Esad iktidarına karşı gelişen muhalefet hareketi Arap dünyasında olumlu karşılanmış, Suriye'deki mevcut rejimin değişmesi gerektiği yönündeki yaklaşım, özellikle Körfez ülkeleri tarafından belirgin biçimde desteklenmiştir.⁴⁴

Arap devletleri arasında Suriye muhalefetine destekte Körfez ülkelerinin, Körfez ülkelerinden de Suudi Arabistan ve Katar'ın öne çıktığı görülmektedir. Körfezdeki Şii-Vehhabî rekabetinin bunda etkin rol aldığı söylenebilir. Suudi Arabistan ve Katar, Suriye'deki değişim sürecinde etkili olmayı hedeflemekte, ülkedeki Selefî unsurları güçlendirmeye çalışmaktadır.⁴⁵

İlk baştaki beklenti, Esad ailesi liderliğindeki Baas rejiminin uzun süre yaşama şansı olmadığı yönündeydi. Bu varsayım Türkiye dâhil birçok ülkeyi Suriye'de muhalefetin yanında siyasi pozisyon almaya itti.⁴⁶ Irak'ta tüm etnik ve dinsel taraflarla diyalog içinde olan Ankara'nın, Suriye konusunda Müslüman Kardeşler üzerinde yoğunlaşması maalesef mezhebi tavır olarak algılanmıştır.

Suriye'de baskıcı rejime karşı demokratikleşme talepleriyle ortaya çıkan muhalif hareket bir süre sonra etnik ve mezhepsel hatlar üzerinde ilerlemeye başlamıştır. Nusayrî ağırlıklı Baas rejimi de Hristiyan, Dürzî ve Kürtlere ilişmeyerek sadece Sünnîlerle savaşmayı tercih etmiştir. Suriye'de dinî azınlıklar, mevcudiyetlerinin devamını Esad rejiminde görmektedir. Yani bu gruplar, radikal bir Sünnî yönetimin Suriye'de kendilerine yaşam hakkı tanımayacağı endişesini taşımaktadırlar.

Suriye'deki muhalif yapılanmayı üç gruba ayırabiliriz. Bunlardan ilki, ülkenin çoğunluğunu oluşturan Sünnî Arapların desteklediği Müslüman Kardeşlerdir. İkincisi, Kürt muhalif gruplardır.⁴⁷ Üçüncüsü ise, protestolar sırasında sokaklarda sıkça görülen, talepleri demokrasi, iş ve özgürlük olan gençlerdir. Suriye'de devrimi yapacak değişimi sağlayacak olanlar, içerde mücadele yürütenlerdir. Ancak muhaliflerin büyük bölümü Suriye içerisinde olmayıp yurt dışında, sürgünde yaşayan muhalif Suriyelilerden oluşmaktadır. Bu ise muhalefeti zayıflatmaktadır. Karşı cephede ise yönetimi kaybetmemek için muhaliflere karşı direnen Nusayrîler yer almaktadır. Nusayrîlerin yanına muhalifleri desteklemekten kaçınan ve kendilerini mevcut rejime daha yakın hisseden Dürzî, İsmailî ve Hristiyan gruplar da eklenebilir.

44 Sandıklı, Semin, *Bütün boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, s. 29.

45 Sandıklı, Semin, *Bütün boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, s. 32.

46 Oytun Orhan, "Esad Sonrası Suriye: Irak ve Lübnan'ın Öğrettikleri", *Ortadoğu Analiz*, c. IV, sayı: 47, Kasım 2012, s. 11.

47 Suriye'nin kuzeyinde ne muhaliflerin yanında ne de rejimin yanında yer alan Kürt muhalif hareketinin ana amacı Kuzey Irak'ta olduğu gibi özerk bölge oluşturmaktır.

Suriye muhalefetine, birlik oluşturmama, dini ve mezhepsel söylemlere eğilim gösterme, yönetimin devrilmesinin ardından ne olacağına ilişkin bir yol haritası sunamama gibi nedenlerle Suriye içindeki halk desteği sınırlı kalmıştır. Suriyeli Sünni silahlı muhalefet de her geçen gün radikalleşmektedir. Silahlı muhalefetin içinde Afganistan, Libya, Yemen ve Ürdün'den gelmiş El Kaide'yle ilişkili cihatçı gruplar bulunmaktadır. Bunlar zaman zaman Nusayri köylerine saldırılar düzenleyerek sivilleri öldürebilmektedir. Suriye'deki olaylara ve gelişmelere bakıldığında, aynen Irak'ta yaşananlar gibi etnik ve dinsel zemine bağlı bir çatışmanın yaşandığı belirtilebilir.⁴⁸

Suriye'deki kriz, Özgür Suriye Ordusundan bağımsız olarak dini eğilimli silahlı birlikler de ortaya çıkarmıştır. İntikam hissiyle hareket edebilen bu birliklerin Esad rejimine bağlı güvenlik güçleriyle mücadele sırasında zaman zaman kaçırma, öldürme ve intihar gibi eylemler yaptığı basına yansımaktadır. Büyük ölçüde Vehhabi-Selefi çizgideki bu grupların bu tür eylemleri, Özgür Suriye Ordusu'na mal edilebilmekte ve Suriye muhalefetine itibarına zarar vermektedir.⁴⁹ Ülkedeki yıkım ve ölümlerden muhalefet hareketinin de sorumlu olduğu yönündeki algı, Esad rejiminin işlediği insanlık suçlarının nispeten gölgede kalmasına sebep olmuştur.

Muhaleflerin gösterilerinde özgürlük ve reform çağrıları yapmanın yanı sıra Hizbullah ve İran karşıtı sloganlar atılması ve Hasan Nasrallah'ın fotoğraflarının yakılması, göstericilerin mezhepçi bir bakış açısıyla Şii düşmanlığı sergilediklerini göstermektedir. Bu mezhepçi tepki, İran ve Hizbullah'ın Suriye yönetimini desteklediğini açıklamasından sonra daha da artmıştır. Muhtemelen ülkedeki Selefi grupların bu tepkinin ortaya çıkmasında payı büyüktür denilebilir.⁵⁰

Muhalefet hareketinin silahlandığı süreçte Suriye'nin çeşitli bölgelerinde etnik ve mezhepsel unsurlar Özgür Suriye Ordusundan bağımsız olarak farklı silahlı birlikler oluşturmuştur. Etnik kimliğin veya dini eğilimin belirgin olduğu bu birlikler Özgür Suriye Ordusuna bağlı olmadıklarını beyan etmekte ancak Esad rejimine karşı Özgür Suriye Ordusu ile birlikte mücadele etmektedirler. Baas iktidarına karşı demokrasi ve özgürlük hedefiyle başlayan halk hareketi silahlanma safhasında dini, etnik ve ideolojik olarak bölünmeye başlamıştır. Bu bölünmüşlük, Esad sonrası Suriye'de etnik-dini ve mezhepsel parçalanmışlığın yanında bölgeler arasında da bir çatışma doğurma ihtimalini canlı tutmaktadır.⁵¹

48 Ali Semin, *Türkiye'nin Suriye Siyasetinde "Yol Haritası"*, BİLGESAM, Temmuz 2011. http://www.bilgesam.org/tr/index.php?option=com_content&view=article&id=1523:tuerkiye-nin-suriye-siyasetinde-yol-haritas&catid=168:ortadogu-analizler

49 Sandıklı, Semin, *Bütün boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, s. 23.

50 Yasin Athoğlu, *Türkiye'nin Suriye Siyasetindeki Çıkmazları*, BİLGESAM, Haziran 2011, http://www.bilgesam.org/tr/index.php?option=com_content&view=article&id=1522:tuerkiye-nin-suriye-siyasetindeki-ckmazlar&catid=168:ortadogu-analizler

51 Sandıklı, Semin, *Bütün boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, s. 20-22

Suriye'de Nusayrî azınlık aynı zamanda ordunun komuta kademesini ve üst düzey subay sınıfını oluşturmaktadır. Bu nedenle Suriye'de muhalefet hareketi ortaya çıktığında askeri bürokrasideki üst düzey yetkililerin çoğunluğu rejimden ayrılmamıştır. Bazı politikacı, diplomat ve askerler muhalif saflarda yer alsa da, muhalefet cephesine katılım düzeyi Esad rejiminin gücünü ve etkisini büyük ölçüde kıramamıştır. Ordu komutasının Nusayrî subayların elinde olması, Esad iktidarına muhalefet hareketine silahlı kuvvetle karşılık verme imkânını tanımış ve ordu mensuplarının saf değiştirme ihtimalini ortadan kaldırmıştır. Nusayrîlerin Suriye silahlı kuvvetleri üzerindeki hâkimiyeti Şebbihaların⁵² kısa sürede devreye girmesini kolaylaştırmış, Esad rejiminin göstericilere müdahalesini hızlandırmıştır. Suriye'de Beşar Esad'ın mensubu olduğu Nusayrîlik, devletin bütün kurumlarında etkilidir. Nusayrî azınlık, Baas Partisi aracılığıyla siyasi iktidarı ve bürokrasiyi farklı etnik ve dini unsurlar arasında kurduğu çıkar ilişkileri üzerinden kontrol etmektedir. Suriye'de Esad rejiminden çıkar sağlayan geniş bir kitlenin varlığı rejimin devrilmesini zorlaştırmış, bu kitle bir varoluş mücadelesi vererek iktidar değişimine karşı direnç göstermiştir. Suriye'de muhalefet hareketi başlayınca Esad rejimi Bin Ali, Kaddafi ve Mübarek iktidamlarının aksine güçlü bir dış destek almıştır. Suriye'de ortaya çıkan muhalefet zayıf kalmış, kendi içinde birlik sağlayamamış ve silahlanma aşamasına erken geçerek Esad rejiminin elini güçlendirmiştir. Batılı ülkeler Suriye krizinde Libya'dakinden farklı bir tutum sergilemiş, Türkiye krize müdahil oldukça geri çekilmiş, söylemde halk hareketini desteklerken eylemde çekimser kalmıştır.⁵³

Suriye krizi, Ortadoğu'da bölgesel bir anlaşmazlığa yol açmış, bölgede Şii-Sünni gerilimine zemin hazırlamıştır. Bölgede krizin çözümüne yönelik Esad rejiminin devamı ve son bulması şeklinde iki yaklaşım öne çıkmıştır. İran, Irak ve Lübnan'daki Hizbullah, Esad iktidarının ayakta kalması yönünde irade gösterirken, Türkiye ve başta Körfez ülkeleri olmak üzere Arap dünyası Suriye'de iktidar değişimini gerekli görmüştür.⁵⁴ Esad rejiminin kimyasal silah kullandığı iddiaları sonrasında Batılı ülkeler sınırlı hava saldırısını tartışmaya başlamışlardır.

İç Savaş Sonrası Suriye

Suriye'de 2,5 yılı aşkın bir süredir devam eden istikrarsızlık ve çatışmaların nasıl sona erdirileceği, daha olumsuz sonuçlar doğurmadan iktidar değişiminin nasıl gerçekleşeceği, hangi dış politika araçlarının kullanılarak bu sonuçlara ulaşılacağı konularında hiç kimsenin çözüm planı bulunmamaktadır. Herkes Suriye'nin her halükarda çözümü çok uzun yıllar sürecektir istikrarsızlık, iç çatışmalar, yıkılmış bir ekonomi ve altyapı, insani sorunlar, devlet ve ulus inşası gibi zorlu süreçlerle mücadele edeceğinden neredeyse

52 Esad ailesine yakın korumalık yapan silahlı birliklerdir.

53 Sandıklı, Semin, *Bütün Boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, s. 11.

54 Sandıklı, Semin, *Bütün Boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, Özet Kısmı.

emindir. Bu aşamadan sonra rejimin değişmesinin de sorunları çözmeyeceği anlaşılmaktadır. Ayrıca Esat rejimini devirecek bir askeri müdahalenin Irak benzeri bir iç savaşa neden olma ihtimali oldukça güçlüdür. Irak'ta iktidarı elinde tutan Sünni Arap azınlığın Saddam'ın devrilmesinden sonra bir iç savaş başlatması gibi Suriye'de de Nusayrî azınlık, Esad'ın öldürülmesi veya **rejimin değiştirilse durumunda bile** savaşı sürdüreceği anlaşılmaktadır. Nusayrilerin arkasında güçlü bir dış desteğin bulunduğu da unutulmamalıdır. Onlar, Suriye içerisinde İran ve Hizbullah'ın yanı sıra, Dürziler, İsmaililer ve Hristiyanlardan da destek bulabilmektedir. Çin ve Rusya ise uluslararası arenada Nusayrilerin hâkim olduğu rejimi rahatlatmaktadır.

Suriye'de çatışmaların uzaması hem sorunun çözümünü zorlaştırmakta hem de rejimin yıkılışının yaratacağı maliyeti artırmaktadır. Suriye'de değişimi savunan aktörler dahi Baas iktidarı sonrasında nasıl bir siyasal-toplumsal yapının ortaya çıkacağını belirsizliği ve rejimin yıkılışının yaratacağı risklerin fazlalığından dolayı politikalarında değişiklikler yapma gereği duymuşlardır. Suriye'de rejim değişikliğinin gerçekleşmesi durumunda ortaya çıkacak yapının mevcut durumdan daha olumsuz olabileceği öngörüler arasındadır. Suriye'de rejim değişikliğinin gerçekleşmesi durumunda etnik-mezhepsel çatışmalar ve iç savaşın çıkması ihtimali oldukça güçlüdür. Siyasal istikrarsızlık nedeniyle zayıf hükümetler ortaya çıkacaktır. Ayrıca ülke dış müdahale ve etkilere açık hale gelecek toprak ve siyasal bütünlüğün sağlanması imkânsız hal alacaktır. Irak'ta işgal sonrasında Hristiyanların maruz kaldığı saldırıların benzerlerini Suriyeli Hristiyanların da yaşaması mümkündür. Irak'ta işgal öncesinde önemli sayıda Hristiyan nüfus varken şu anda büyük bölümü terör saldırıları nedeniyle başka ülkelere göç etmek durumunda kalmıştır.⁵⁵

Toplumsal birliğine sahip olamayan ve güçlü bir merkezi otorite tarafından yönetilmeyen gruplar; Irak ve Lübnan'da olduğu gibi dış destek arayışlarına yönelebilirler. Otorite boşluğu, bölgesel ve küresel aktörler tarafından doldurulmaya çalışılabilir. Bu ise Irak ve Lübnan'da olduğu gibi hem siyasal hem de güvenlik anlamında istikrarsız bir ortamın oluşmasına neden olacaktır. Suriye'de her ne kadar etnik-mezhepsel gruplar tamamen birbirlerinden ayrılmış biçimde yaşamıyor olsalar da belli grupların yoğunlaştıkları vilayetler bulunmaktadır. Örneğin, Kürtler ülkenin kuzeyi ve kuzeydoğusunda yoğunlaşmıştır. Birçok Suriyeli Kürt siyasal hareketi, özerlik taleplerini gündeme getirmektedir. Bu da Kuzey Irak benzeri yeni bir otonom bölgenin ortaya çıkmasına neden olabilir. Dürziler, ülkenin güneyinde yer alan Süveyda vilayetinde yoğunlaşmış durumdadır. Ülkede bir otorite zafiyeti olursa burada da ayrı bir bölge oluşturma çabası kendiliğinden doğacaktır. Arap Aleviler kendi güvenliklerini sağlamak için yoğun oldukları **Batı sahil şeridi**ne çekilerek güvenli bölge oluşturmak isteyebilirler.⁵⁶

55 Orhan, *Esad Sonrası Suriye*, s. 11-12.

56 Orhan, *Esad Sonrası Suriye*, s. 14.

Suriye'deki iç savaşta öne çıkan özellik, "Sünnî çoğunluğun azınlık Nusayrî yönetimine başkaldırısı" olmuştur. Suriye'deki mezhepsel kutuplaşma zaten bu anlamda kırılğan olan Lübnan'daki Sünnî-Şîî, Sünnî-Nusayrî kutuplaşmalarını körüklemiştir. Çok sayıda kişinin ölümüne yol açan çatışmalar yer yer devam etmektedir. Suriye'deki çatışmalar şimdiden Lübnan'ın istikrarını olumsuz yönde etkilemeye başlamıştır.⁵⁷ Aynı şekilde Irak'ta da mezhep çatışmalarının durulmasını engellemiştir denilebilir. Irak ve Suriye'de son yıllarda yaşanan olaylar Sünnî-Şîî dengesi çerçevesinde gelişmekte ve buna etnik ayrışmalar da eklenmektedir. Kuzey Iraktaki gelişmeleri yakından takip eden Suriye Kürtlerinin aynı şekilde özerk bir yapı oluşturma fırsatını değerlendirmeyecekleri söylenemez. Suriye'de rejimin yıkılması durumunda ilk parçalanacak bölgenin Kuzey Suriye olacağı öngörülmektedir.

Suriye'deki iç savaş bitecekmiş gibi görünmemektedir. Mezhebi ve etnik unsurların öne çıktığı bu savaş yıllarca sürebilir. Böylece fiili parçalanma sürecini hazırlayabilecek şartlar ortaya çıkabilir. Suriye'deki gelişmelere baktığımızda, Suriye'nin bölünerek Lazkiye-Tartus hattında Nusayrî, Şam ve Halep bölgesinde Sünnî, Kamışlı bölgesinde Kürt devleti kurulmasına doğru hızla ilerlediği görülmektedir. Ayrıca Cebel-i Duruz bölgesinde bir Dürzî ayrışmasından da bahsedilebilir. Bu senaryolardan herhangi birinin gerçekleşmesi durumunda söz konusu bölgedeki baskın etnik veya mezhebi unsurların diğerlerini yok etmeye çalışacakları ihtimal dâhilindedir.

Türkiye Açısından Suriyenin Önemi

Türkiye-Suriye sınırı 910 km olup Türkiye'nin en uzun sınır hattına sahip komşusu Suriye'dir. Türkiye'nin doğuda Şırnak'tan batıda Hatay'a kadar altı ilinin Suriye'ye sınırı vardır. Suriye Türkiye'nin Lübnan, Ürdün ve diğer Arap ülkelerine açılan kapısı konumundadır. İki ülkede sınıra yakın bölgelerde yaşayan vatandaşlar arasında akrabalık bağları vardır.⁵⁸ Dolayısıyla bugün yaşanan muhalif hareketler ve iç savaş olarak nitelenebilecek çatışmalar Türkiye'yi doğrudan ilgilendirmekte ve bir sınır komşusu olarak tedirgin etmektedir.

Suriye'deki olaylar Türkiye'nin 'daki konumu dâhil neredeyse bölgedeki tüm dengeleri değiştirme potansiyeli taşıması bakımından dikkat çekmektedir. Bu nedenle Suriye'deki olayların patlak vermesinin hemen ardından Dışişleri Bakanı Ahmet Davutoğlu'nun Şam'ı ziyaret etmesi ve Esad'a reformları biran önce yapma telkininde bulunması, Türkiye'nin bölgede olası bir iç çatışmanın önüne geçme çabasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.⁵⁹

57 Orhan, *Esad Sonrası Suriye*, s. 16.

58 Sandıklı, Semîn, *Bütün boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, s. 39.

59 Ali Semîn, *Türkiye'nin Suriye Siyasetinde "Yol Haritası"*, BİLGESAM, Temmuz 2011.

Diplomatik girişimlerin ardından Esad rejiminin ülkedeki halk hareketine bakışının değişmeyeceğini anlayan Türkiye, Şam yönetimiyle ilişkilerini askıya almıştır. Suriye'deki muhalefet hareketinin ülke geneline yayılması ve silahlı bir ayaklanmaya dönüşmesi neticesinde ise Türkiye açıkça Esad rejimi aleyhinde tavır geliştirmiştir. Türkiye, Suriye'deki demokratikleşme sürecine dâhil olabilecekleri kanaatiyle muhalif unsurlarla da temas kurmuş, muhalefetin toplantılarına ev sahipliği yapmıştır. Türkiye geliştirdiği politikalarla, söylem ve eylemleriyle çözüm sürecinin değil, sorunun tarafı haline gelmiştir. Ortadoğu'da krizle birlikte belirginleşen Şii-Sünni geriliminde Türkiye'nin Sünni blokta yer aldığı yönünde bir izlenim ortaya çıkmıştır.⁶⁰ Ortadoğu'da mezhepçilik denen yıkıcı belâdan uzak durarak tüm dinî anlayış ve mezheplere aynı mesafede durmak Türkiye'nin bölgedeki etkinliğini arttıracaktır.

Türkiye'nin Suriye politikası genel hatları ile anayasal reformlar için Esad rejimine baskı yapmak, muhalif grupları tek çatı altında toplamak ve uluslararası yaptırım arayışları olarak açıklanabilir. Türkiye ayrıca İran'ın bölgedeki etki alanını genişleterek bölgede oluşacak bir Şii kuşağına liderlik etmesinden ve mezhep temelli kutuplaşmalardan endişe duymaktadır.⁶¹

Baas rejimi bölgesel ölçekte İran, Irak ve Hizbullah'tan, küresel ölçekte ise Rusya ve Çin'den aldığı destekle ayakta kalabilmektedir. Özgür Suriye Ordusu'na gerekli donanım ve silah sistemleri sağlanmazsa ve uluslararası müdahale seçeneği uygulamaya dönüşmezse rejim değişikliği mümkün görünmemektedir. Ayrıca Tahran-Şam-Bağdad-Hizbullah eksenindeki Şii bloğu gün geçtikçe daha da belirginleşerek bölgede Sünni-Şii gerilimi artmaktadır. İran liderliğindeki Şii blok karşısında Suudi Arabistan ve Katar öncülüğünde bir Sünni/Selefi blok oluşturulmuştur. Türkiye böyle bir durumda Sünni-Şii geriliminde taraf olmaktan kaçınmalı, Sünni/Selefi blok içinde Şii bloğa karşı bir duruş sergilemekten uzak durmalıdır.⁶²

Türkiye'nin Esad'ı dışlayan ve aşağılayan tutumu, iki ülke arasındaki ilişkilerin bir anda kopmasına neden olmuştur. Bu kopma Türkiye'nin elini za-yıflatmıştır. Türkiye birden çok seçeneği gündemde tutabilecekken, sadece bir tane seçeneğe mahkûm olmuştur. O da, Esad'ın devrilmesidir. Esad devrildikten sonra nelerin yaşanacağını da kimse bilmemektedir.⁶³ Ortadoğu'da dengeler değişmiş ve taşlar yerinden oynamıştır. Mısır'daki son gelişmeler Arap Baharının ne getirip ne götüreceğini tartışmalı hale getirmiştir.

60 Sandıklı, *Bütün Boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, s. 42-56.

61 Bekir Ünal, İran'ın Suriye Krizindeki Tutumu, BİLGESAM, Kasım 2012, http://www.bilgesam.org/tr/index.php?option=com_content&view=article&id=2240:rann-suriye-krizindeki-tutumu&catid=77:ortadoğu-analizler&Itemid=150.

62 Sandıklı, *Bütün boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, s. 55.

63 Mustafa Kılıç, *Türkiye'nin Suriye tutumu yanlış*, ESAM, Temmuz 2012, <http://www.esamistanbul.org/Haber/123-turkiye-nin-suriye-tutumu-yanlis.html>

İran Açısından Suriyenin Önemi

1979 Devriminden sonra ise İran dış politikasında mezhep faktörünün öne çıktığı, Şiiliğin İranlı karar mercilerinin bakış açısını etkilediği gözlemlenmiştir. Nitekim devrimle iktidara gelen yeni rejim kendini bütün Müslüman halkların savunucusu ve koruyucusu olarak tanımlamış, nüfuz alanını genişletmek maksadıyla "rejim ihracı" politikası takip etmiştir. 'Şii hilali' projesi mezhepsel bir ortak paydada buluşma amacından ziyade, İran'ın nüfuz alan tesis etmeye yönelik bir teşebbüsüdür. İran, Şiiliği yayılmacılık hedefiyle kullanırken, Nusayrilerin hâkim olduğu rejim ise kendisini koruma amacıyla İran'a yaklaşmıştır. İran, Suriye'nin Nusayri azınlığın denetiminde kaldığı sürece bu ülke ile ittifakını sürdürülebileceğinin farkındadır. Baas rejimi de İran'dan aldığı destekle iktidarını Sünni çoğunluğa karşı koruyabileceğini ummaktadır. İran için hayati önem arz eden Esad rejiminin geleceği, İran'ın bölgesel nüfuzunu ve sürdürdüğü siyaseti derinden etkileyebilecek önemdedir. Esad rejiminin düşmesi ile İran sadece stratejik bir müttefik kaybetmekle kalmayacak, Tahran'ın Hizbullah'la ve Filistinli direnişçi gruplarla bağlantısı zedeleneyecektir. Suriye'deki rejimin değişmesiyle birlikte İran'ın etki alanının Filistin'den başlayıp, Lübnan ve Irak'a kadar gerileyeceği öngörülmektedir.⁶⁴ İran, Suriye'de muhaliflerin başarılı olmaları durumunda kendi rejiminin tehlikeye girebileceğini, bölgedeki rejim değişikliği dalgasında sıranın kendisine gelebileceği korkusunu yaşamaktadır.

İran'ın öncelikli hedefi, bölgede kurduğu Şii eksenli etkinlik alanını korumaktır. Son dönemde söz konusu etkinlik alanına Suriye ve Lübnan'a ilave olarak ABD müdahalesi sonrası Irak da katılmıştır. Ayrıca belirtilmelidir ki bu Şii eksenli, mezhepsel bir ortak paydada buluşmadan ziyade, çıkarların maksimize edilmesi adına girilen stratejik ve siyasî bir nüfuz alanı oluşturma adımıdır. İran, reel politığe uygun davranarak kendi siyasetini yürütüyor ve bölgedeki gücünü ve etkinliğini artırmaya çalışıyor. Bu politikaların geliştirilmesinde İdeolojik ve mezhepsel kimlik, çoğu zaman İslâmi duyarlılığın önüne geçmektedir.⁶⁵

Sonuç

Suriye'de bugün yaşananlar, Fransız mandası ile etnik ve dinsel farklılık merkeze alınarak tasarlanan benzer bir yapıya doğru hızla ilerlemektedir. Manda rejimi döneminde etnik ve dinî parçalara bölünmek istenen Suriye bugün de bu durumun eşiğine gelmiştir. Arap Baharının bölgede başlattığı hava Suriye'de iç karışıklıkların patlaması için sebep oluşturmaktadır.

64 Bekir Ünal, İran'ın Suriye Krizindeki Tutumu, BİLGESAM, Kasım 2012, http://www.bilgesam.org/tr/index.php?option=com_content&view=article&id=2240:rann-suriye-krizindeki-tutumu&catid=77:ortadogu-analizler&Itemid=150.

65 Osman Bahadır Dinçer, Suriye Meselesinde İran'ın Tutumu, USAK, <http://www.usak.org.tr/print.php?id=1200&z=2>.

Suriye'nin siyasal yapısı ise etkin ve ideolojik temelli bir baskı rejimi olarak tanımlanabilir. Baas ideolojisi geçmişten gelen Sünni elitin etkisini kırmayı amaçlayan ve daha çok azınlık olan Nusayriler, Dürziler, İsmaililer, Hristiyanlar ve bir kısım kırsal kesim Sünnîlerinin yürüttüğü bir ideolojidir. Bugün bu ideolojiye yakın olan azınlık grupları mevcudiyetlerinin devamını Esad rejiminde görmektedir. Yani radikal bir Sünnî yönetimin Suriye'de kendilerine yaşam hakkı tanımayacağı endişesini taşımaktadırlar. Suriye'de ordu ve güvenlik birimleri Esad'a, yani rejime kesin bağlıdırlar. Bu birim yöneticilerinin büyük bir çoğunluğunun Nusayrî olması mezhepsel bir varlık mücadelesinin sebebi olmuştur. Suriye'deki Esad rejiminin varlığı doğrudan Nusayrîlerin varlığı haline gelmiştir. Ayrıca Esad'ın düşmesi rejimin çökmesi demektir.

Suriye'deki olaylar, Ortadoğu'da bölgesel düzeyde bir anlaşmazlığa ve nüfuz mücadelesine dönüşmüştür. Türkiye'nin güvenliğini tehdit eden, Lübnan'ın istikrarını zedeleyen kriz, Körfez ülkelerinin İran kaynaklı kaygılarını artırırken, Tahran'ı Arap dünyasındaki tek müttefikini kaybetme olasılığı ile karşı karşıya bırakmıştır. Türkiye, İran'ın bölgedeki etki alanını genişleterek bölgede oluşacak bir Şii kuşağına liderlik etmesinden ve mezhep temelli kutuplaşmalardan endişe duymaktadır.

İran ve Hizbullah'ın krize Esad rejimi lehinde müdahale etmesi Suriye krizinin bölge ülkeleri tarafından mezhepsel bir mücadele olarak algılanması sonucunu doğurmuştur. Lübnan'daki hassas dengeler bozularak yer yer Şii-Sünnî ve Nusayrî-Sünnî Çatışmaları başlamıştır. Irak'ta zaten var olan Şii-Sünnî çekişmesini ise daha da artırmıştır. Türkiye, Körfez ülkeleri ve diğer Arap devletleri Suriyeli muhalifleri desteklerken; İran, Hizbullah ve Irak'ın Esad rejiminin yanında yer alması, bölgede Sünnî ve Şii bloklar arasında inanç merkezli bir mücadelenin başladığı tezini güçlendirmektedir.

Suriye'deki olaylar ve gelişmeler aynen Irak'ta yaşananlar gibi etnik ve dinî zemin üzerinde yürümektedir. Muhalif gösterilerde özgürlük ve reform çağrıları yanında Hizbullah ve İran karşıtı sloganların yanı sıra Hasan Nasrallah'ın resimlerinin yakılması, göstericilerin mezhepçi bir bakış açısına sahip oldukları şeklinde yorumlanmıştır.

Irak ve Suriye'de son yıllarda yaşanan olaylar Sünnî-Şii dengesi çerçevesinde gelişmekte ve buna etnik ayrışım da eklenmektedir. Iraklı Kürtlerin elde ettiği kazanımlardan sonra Suriye Kürtlerinin de buna benzer talepleri artmıştır. Türkiye, PKK'nın Suriye Kürtleri arasında etkinliğinin daha da yayılmasını engellemek için Suriye Kürtlerinin yeni Suriye'de siyasal sisteme doğru bir biçimde uyumunu sağlamalıdır. Ankara, Suriye'nin toprak bütünlüğü yanında Suriyeli Kürtlerin demokratik hak ve özgürlük taleplerini ve muhalefette temsilini desteklemelidir.

Suriye'de her ne kadar etnik/mezhepsel gruplar tamamen birbirlerinden ayrılmış biçimde yaşamıyor olsalar da belli grupların yoğunlaştıkları vilayetler bulunmaktadır. Kürtler ülkenin kuzeyi ve kuzeydoğusunda yoğunlaşmıştır. Bu durum Kuzey Irak benzeri yeni bir otonom bölgenin ortaya çıkmasına neden olabilir. Dürziler, ülkenin güneyinde yer alan Süveyda vilayetinde yoğunlaşmış durumdadır. Ülkede bir otorite zafiyeti olursa burada da ayrı bir bölge oluşturma çabası kendiliğinden doğacaktır. Nusayriler, kendi güvenliklerini sağlamak için yoğun oldukları Batı sahil şeridine çekilerek güvenli bölge oluşturma adimlarını şimdiden attılar. Lazkiye ve Tartus'u içeren ayrı bir Nusayri devleti oluşturulabilir. Şam ve Halep bölgesinde ise Sünni bir devlet kurulabilir. Bu bölünmeler gerçekleşmese bile Esad sonrası dönemde Mezhebi ve etnik nedenlerden dolayı uzun süre çekişmeler ve çatışmalar devam edecektir.

Suriye'de ortaya çıkan dini eğilimli silahlı birlikler büyük ölçüde Vehhabî-Selefi çizgidedir. Bu birliklerin başta Suudi Arabistan olmak üzere Körfez ülkeleri tarafından yönlendirildiği ve desteklendiği değerlendirilmektedir. Bu gruplar, söylemleriyle Nusayriliğe ve Şiiliğe karşı nefret siyaseti üretmektedirler. Bütün bu göstergeler Suriye'deki iç savaşın bir mezhep savaşı olarak algılanmasına neden olmaktadır.

Kaynakça

- Abu Jaber, Kamel, *Arap Baas Sosyalist Partisi*, çev. Ahmet Ersoy, Altınok Matbaası, Ankara 1970.
- Akdemir, Salih, "Suriye'deki Etnik ve Dini Yapının Siyasî Yapının Oluşmasındaki Rolü", *Avrasya Dosyası Dergisi*, ASAM Yay., Cilt:6, Sayı: 1.
- Armağanoglu, Fahir, *20. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, Ankara 1993.
- Atlioğlu, Yasin, "Suriye'nin Siyasî ve Ekonomik Dış Açılım Politikaları -Avrupa Birliği ve Türkiye", *Stratejik Öngörü*, Tasam Yay., İstanbul 2004.
- Atlioğlu, Yasin, *Türkiye'nin Suriye Siyasetindeki Çıkmazları*, BİLGESAM, Haziran 2011, http://www.bilgesam.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=1522:tuerkiyenin-suriye-siyasetindeki-ckmazlar&catid=168:ortadoğu-analizler
- Baer, Gabriel, *Population and Society in the Arab East*, London 1964.
- Cleveland, William L., *Modern Ortadoğu Tarihi*, çev. Mehmet Harmanlı, İstanbul: 2008.
- Çandar, Cengiz, *Sabah Gazetesi*, 11.06.2000.
- Dinçer, Osman Bahadır - Kutlay, Mustafa, "Arap Baharı" ve Suriye: Komplolar ve Propaganda Savaşları, USAK, Analiz No: 18, Mart 2012.
- Dinçer, Osman Bahadır, Suriye Meselesinde İran'ın Tutumu, USAK, <http://www.usak.org.tr/print.php?id=1200&z=2>.
- el-Atraş, Fuat Yusuf, *ed-Durûz Muamerât ve Târih ve Hakâik*.
- el-Cündi, Sami, *el-Baas*, Beyrut 1969.
- ed-Dubeysî, Yûsuf Selim, *Ehlû'l-Tevhîd(ed-Durûz)*, I-V, y.y., 1992, VI/250.
- es-Seyyid, Celal, *Hizbu'l-Baas el-Arabî*, Beyrut 1973.
- Giritli, İsmet, *Bugünkü Ortadoğu'nun Önemli Sorunları*, İstanbul 1978.

- Hourani, Albert, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul 2000.
- Howard, Harry N., *The Partition of Turkey-A Diplomatic History; 1913-1923*, New York 1966.
- Hurewitz, J.C., *Diplomacy in The Near and Middle East-Dokümantary Recort: 1914-1915*, New Jersey 1969.
- Kartal, Emre, *Suriye'nin Rotası ve Türkmenler*, Türkiye Politika ve Araştırma Merkezi, Ekim 2012, <http://researchturkey.org/wp/wordpress/?p=1990&lang=tr>
- Kılıç, Mustafa, *Türkiye'nin Suriye tutumu yanlış*, ESAM, Temmuz 2012, <http://www.esamistanbul.org/Haber/123-turkiye-nin-suriye-tutumu-yanlis.html>
- Kirişcioğlu, Fatih, "Suriye Türkleri", *Avrasya Dosyası*, cilt 2, sayı 3, Ankara 1995, <http://www.orsam.org.tr/tr/raporgoster.aspx?ID=2856>
- Milliyet 12.06.2000.
- Okur, M. Akif, "Fransız Manda Yönetimi Döneminde Suriye", *Ortadoğu Siyasetinde Suriye*, der. Türel Yılmaz ve Mehmet Şahin, Ankara: Platin Yay., 2004.
- Orhan, Oytun "Esad Sonrası Suriye: Irak ve Lübnan'ın Öğrettikleri", *Ortadoğu Analiz*, c. IV, sayı: 47, Kasım 2012.
- Pehlivanoglu, Öner, *Ortadoğu ve Türkiye*, Kastaş Yay., İstanbul 2004.
- Perthes, Volker, *The Political Economy of Syria Under Esad*, London 1995.
- Safadi, Musa, *Hizbu'l-Baas*, Beyrut 1964.
- Salibi, Kamal S., *The Modern History of Lebanon*, New York 1965.
- Sandıklı, Atilla, Semir, Ali, *Bütün boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, BİLGESAM, Rapor No:22, Kasım 2012, Sunuş Kısmı.
- Sarıkaya, Saffet, *İslâm düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001.
- Seale, Patrik, *The Struggle for Syria: A Study of Post-War Arab Politics (1945-1958)*, Oxford University Press, London 1965.
- Semin, Ali, *Türkiye'nin Suriye Siyasetinde "Yol Haritası"*, BİLGESAM, Temmuz 2011, http://www.bilgesam.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=1523:tuerkiyenin-suriye-siyasetinde-yol-haritas&catid=168:ortadogu-ana-lizler
- Sever, Ayşegül, "Bağımsızlıktan Bugüne Suriye", *Değişen Toplumlar Değişmeyen Siyaset: Ortadoğu*, ed. Fulya Atacan, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Şen, Sabahattin, *Ortadoğu'da İdeolojik Bunalım: Suriye Baas Partisi ve İdeolojisi*, Birey Yay., İstanbul 2004.
- Şentürk, Doğan, *Ortadoğu'da Arap Birliği Rüyası Saddam'ın Baas'ı*, Alfa Yay., İstanbul 2003.
- Türkman, Sayim, ABD, *Ortadoğu ve Türkiye*, Ankara: Nobel Yay., 2007.
- Ünal, Bekir, İran'ın Suriye Krizindeki Tutumu, BİLGESAM, Kasım 2012, http://www.bilgesam.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=2240:rann-suriye-krizindeki-tutumu&catid=77:ortadogu-ana-lizler&Itemid=150
- Van Dam, Nicholas, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, çev., Semih İdiz- Aslı Falay Çelkavık, İstanbul 2000.

YEMEN'DE BİR HAFTA
(12.10.2013-19.10.2013)

Mehmet ÜMİT*

Doktora ve sonrası çalışmalarımnda genellikle Zeydilik üzerine yoğunlaştım. Ancak günümüzdeki Zeydileri ve yaşadıkları ortamı görme fırsatım olmamıştı. 2013 yılı Kurban Bayramında böyle bir fırsat oluştu ve bir grup hocamızla birlikte Zeydilerin bugün yaşadıkları ülke olan Yemen'e gittik. Söz konusu heyette yer alan hocalarımız: Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez, Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut, Doç. Dr. Cemil Hakyemez, Yakup Işık ve Doç. Dr. Mehmet Ümit.

Yemen'deki gözlemlerimi gün gün vermeye çalışacağım.

13.10.2013 - Pazar
San'a şehrinden izlenimler

12 Ekim 2013 tarihinde İstanbul Atatürk Havalimanı'ndan yola çıktık. Yaklaşık 3210 km mesafede olan Yemen'in başkenti San'a'ya 6 saatlik bir uçak yolculuğu sonunda vardık. Bizi Cem'iyetü'l-İslah'tan bir görevli karşıladı ve kalacağımız otele götürdü. Cem'iyetü'l-İslah, Yemen'deki büyük bir hayır kuruluşu olup, Yemen'de kaldığımız süre zarfında bizlere yardımcı oldular.

Sabahleyin otelden çıktığımızda, en son olaylarda meydana gelen çatışmaların izleri yolda yoğun bir şekilde görülüyordu. Cem'iyetü'l-İslah'ta, bu kuruluşun hayır işleri müdürü Dr. Ammar el-Hazza'yı ve genel sekreteri Dr. Abdülmecid Ferhan'ı ziyaret ettik. Burada Yemen halkının sosyo-kültürel ve ekonomik durumu, Yemen'deki mezhepler hakkında konuştuk. Daha sonra San'a'da Bakanlıklar, Tahrir ve Hadde mahallelerini dolaştık. Hadde mahallesi, üst düzey bürokratların ikamet ettiği bir mahalledir. Yemen'de kadınlar genellikle çarşafı ve dışarıda erkeklere nazaran daha az gözükmüyorlar. Erkeklerin geleneksel kıyafetlerinde bir tür hançer olan Cenbiye var. Bu kıyafet aynı zamanda resmi kıyafet olup, resmi kurumlara ve düğünlere giderken de bu kıyafet giyiliyormuş. Yemenlilerin arabalarını en kalabalık caddede bile yol ortasında bırakmaları dikkat çekici. Onlara pek bir müdahale de yok gibi. Yollarda trafik ışıkları da yok. Yaklaşık üç buçuk milyon nüfusu olduğu belirtilen San'a'da dolaşırken bir veya iki defa trafik ışıklandırmasına rastladık. Yollarda sürücüler birbirlerine bolca korna çalıyor. Dolayısıyla gürültü kirliliği çok yoğun. Bununla birlikte araç sürücülerinden biri diğerine sinirlendiğinde karışındaki "Selamün Aleyküm" diyor ve o da sakinleşip, yoluna devam ediyor.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

İlk gün öğle yemeğini Müessesetü Şeybanî'de yedik. Temiz ve güzel bir yer, ancak yemek fiyatları Yemen şartlarına göre yüksek. Zira yedi kişilik yemek yaklaşık 155-160 ABD doları tuttu. Yemen, ekonomik yönden fakir bir ülke olup, asgari ücret 150 ABD doları civarındadır. Bir dolar 215 Yemen riyali. Yemekler yağlı ve bol baharatlı.

Yemekten sonra Osmanlı hâkimiyeti döneminde San'a'nın idari merkezi olan ve törenlerin düzenlendiği Meydan Mahallesi'ndeki Bekiriyye Camii'ne gittik. Yemen'in Osmanlı hâkimiyet dönemi hakkında araştırmalarda bulunan Ali b. Carullah b. Zib el-Hemdani bize cami hakkında bilgi verdi. Osmanlı'nın Yemen'deki eserlerinin, Türk ve Yemen halkı arasında iletişim kanalları olduğunu ifade etti.

Osmanlı'nın izleri

Osmanlı Devleti'nin Yemen'de inşa ettiği ilk camilerden olan ve geniş bir avlusu bulunan Bekiriyye Camii,¹ Osmanlı padişahı III. Murad döneminde Yemen Beylerbeyi Hasan Paşa tarafından 1597-98 yıllarında yaptırılmış. II. Abdülhamid tarafından da 1293/1876 yılında restorasyona tabi tutulmuştur. Caminin kubbesi 25-30 metre yüksekliğinde. Bu kubbe, orta yere toprak yığılarak yapılmış. Bu toprağın her 1-2 metre yüksekliğine altın serpiştirilmiş. Cami ve kubbe inşaatı bitince bu toprakları boşaltmak için haydi altınları bulup, alın denilmiş. Böylece çok büyük hacimdeki o toprak, 1-2 günde cami dışına taşınmış. Kubbede Haşr suresinin son ayetleri yer alıyor.

Ali Zib, kubbedeki güneşin, üzerinde güneş batmayan Osmanlı Devletini temsil ettiğini, Osmanlı bayrağındaki güneşin Osmanlı Devletini, hilalin ise İslâm ümmetini temsil ettiğini ifade etti. Kubbede mavi renkli gazyağı kandillerinin asıldığı pek çok halka var. Bütün kandiller bu halkalar vasıtasıyla ve bir ip ile birbirlerine bağlanmış. Böylece bir kişi bu kandilleri aşağı indirerek, yakıp daha sonra geri asılı oldukları yerlerine yerleştirebiliyormuş. Kandiller yandığında sanki gökte parıltıyan yıldızlar intibaini veriyormuş. Kubbede yirmi küsur manzara var. Her birinin üzerindeki çiçekler ve arka planı diğerinden farklı. Ayrıca kubbede on altı pencere var. Her pencerenin rengi diğerinden farklı. Cami içinde biri hakiki biri de resim şeklinde iki kemer var. Ancak aynı tarzda yapıldığından ikisi de hakiki kemer intibaini veriyor. O kadar ahenkli tasarlanmış ki gerçekte sembolik olanı ayırt etmek mümkün değil. Cami içindeki minber çok nadir bir yapı. Taşlarındaki işlemler oymayla değil, kazımayla yapılmış. Mihrabın içi de dışı da işlenmiş. Ali Zib, bunun, Müslümanın içi de dışı da bir anlamına geldiğini ifade etti. Mihrab oyma ve sesi yansıtmak için uygun şekilde yapılmış. Aynı şekilde cami içinde sesin dağılımını sağlamak için mukarnaslar yapılmış. Caminin iki dış kapısından sağdakinin üzerindeki açık renkli parçalar fildişinden yapılmış. Kapı üze-

1 Bu cami ve mimarî özellikleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Gökçe Günel-Gülşen Dişli, "Yemen'de Bir Osmanlı Eseri: Bekiriyye Camii", *Vakıflar Dergisi*, Sayı: 36 (Arahk 2011), ss. 155-170.

rinde geometrik şekillerin hepsi var; açılar, yarım daire, çeyrek daire, kare, dikdörtgen, üçgen, altıgen vb. Son cemaat mahallinde bulunan kubbelerdeki işlemler de birbirinden farklı. Cami bütün bu nitelikleriyle Osmanlı ve yerel mimarının birlikte kullanıldığı mükemmel bir örnek mahiyetindedir.



Osmanlı Devleti Yemen'den çekilip, hakimiyet İmam Yahya'nın eline geçtikten sonra Bekiriyye Camii içinde Zeydi izleri.

Cami-i Salih'ten Türk Şehitliğine

Bekiriyye Camii ziyaretinden dönüşte Matar Caddesi üzerinde Yemen eski cumhurbaşkanı Ali Abdullah Salih'in yaptırdığı ve 2008 yılında tamamlanıp, ibadete açılan Cami-i Salih'i ziyaret ettik. Camide aynı anda yaklaşık 50 bin kişi namaz kılabilirdi. Cami çok ihtişamlı bir şekilde yapılmış, içi altın varaklarla süslenmiş, ancak bizde olduğu gibi iç yan taraflarında ikinci bir kat bulunmamaktadır.

Salih camiinden sonra Vadi-i Hadramut (Royal Restaurant) otelinin en üst katına çıktık. Buradan San'a-i Kadime, karşısındaki Osmanlı mahallesi ve Eyyubiyye mahallesi çok güzel gözüküyor. San'a-i Kadime'nin yanında Osmanlı Devleti'nin yedinci kolordusunun karargâh binası var. II. Abdülhamid tarafından inşa ettirilen bu yapı büyüklüğünde bir yapıyı İstanbul dışındaki başka bir şehrimizde görebilmek pek mümkün değil. Günümüzde burası el-Ordî olarak anılıyordu.² Ali Zib, Osmanlı'nın iki defa Yemen'e geldiğini, her ikisinde de Batılıların (İngiltere ve Portekiz gibi) Yemen üzerinden kutsal toprakları işgal etmelerine engel olmak ve Kızıldeniz Ticaret yolunun güvenliğini sağlamak amaçlı olduğunu, yoksa işgal için gelmediğini belirtti. Daha sonra yol üzerindeki Türk şehitliğini ziyaret ettik.

2 Bu bina ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. *el-Mürşidü't-Târihi li'l-Urdi The Historical Guide of al-Ordî, Dâiretû't-Tevcihi'l-Ma'nevî*, San'a 2011.



el-Ordi Kışlası

Bir Yemenli için "Gat"ın Dayanılmaz Cazibesi

San'a'da ve daha sonra gittiğimiz Aden ve Taiz şehirlerinde de insanların yoğun olarak Gat denilen ağacın taze filiz ve yapraklarını çiğnediklerini gördük. Kendilerine bu bitkiyi çiğnemenin dinî hükmü konusunda sordüğümüzda, genellikle bir mahsuru olmadığını, ayrıca İmam Yahya, Şevkanî, Muhammed el-Vezir gibi ulemadan pek çoğunun da gat çiğnediğini ifade ediyorlar. Hatta gatla ilgili eleştirilere bazen "Siz Selefi misiniz?" diyerek tepki gösteriyorlar. Zira ifadelerine göre Suudi uleması, gat çiğnemenin haram olduğu fetvasını vermiş. Gat o kadar yaygın ki kimi insanlar, geçim kaynağı olarak bu ağacı yetiştiriyormuş. Hatta bu ağacın yetiştirilmesi için su kaynaklarının %60'ının sarf edildiği ifade ediliyor. Oysa Yemen, su kaynakları yönünden fakir bir ülkedir. Bu su kaynakları, temel gıda maddelerinin yetiştirilmesi için sarf edileceğine gat için kullanılıyor!

Türk şehitliği ve el-Ordi ziyaretinden sonra yolda Osmanlı Devleti'nin askeri hastane olarak yaptırdığı, ancak Yemen'den çekilmesinden sonra İmam Yahya'nın kendi konutu olarak kullanıp, Dâru's-Saâde adını verdiği ve askerlerinin resm-i geçidini izlediği binayı gördük. 1948 ayaklanmasında, İmam Yahya'nın iki oğlu bu binanın kapısında öldürülmüş.

Yemen'de Mezhepler

Günümüz Yemen'inde itikadi İslâm mezhep mensuplarından Şafîî Sünnîler, Selefiler, Zeydiler ve İsmailiyye'ye mensup küçük bir topluluk yaşamaktadır. İsmaililer/Batıniler Yemen'de Haraz'da yaşamakta ve onlara Mekârime denilmektedir. Zeydiler, kuzey Yemen'de özellikle Sa'de ve çevresinde yaşamakta olup, nüfusun yaklaşık %25-30'unu oluşturmaktadır. Sünnîler ise Yemen'de çoğunluğu teşkil etmekte. Bizlere, Sa'de'de Hûsilerle Selefiler arasında çatışmalar yaşanmakta olduğu, bunun için Sa'de'ye gitmenin tehlikeli olacağı ifade edildiği için oraya gidemedik. Ayrıca dikkatimizi çeken bir

hususla da işaret etmek isterim. San'a'da Cem'iyetü'l-İslah'a ilk gittiğimizde bizi çok sıcak karşılamışlardı. Ancak Zeydilerin merkezi olan Sa'de'ye gitmenin, yayınevleri olan Merkezü Bedr ve Müessesetü İmam Zeyd b. Ali'yi ziyaret etmenin mümkün olup-olmadığını sorduğumuzda tutumlarının değiştiğini, morallerinin biraz bozulduğunu gördük. Sebep, muhtemelen Hüsilerle yaşadıkları mücadeleler olsa gerek.

Amran ve Sa'de arasında Hüs denilen mevkide İmam Yahya'nın taraftarlarıyla Osmanlı ordusu arasındaki çarpışmalarda pek çok Osmanlı askeri öldürülmüş. Muhtemelen bizdeki "Burası Muş'tur/Huş'tur, yolu yokuştur giden gelmiyor acep ne iştir ..." türküsü de bu hazin olayla ilgilidir. Yine İmam Yahya'nın taraftarlarıyla Osmanlı ordusu arasında Şehare mevkiinde de şiddetli çatışmalar olmuştu. San'a'daki Osmanlı valisinin konağı ve Osmanlı dönemindeki resmi binalarda (mesela Osmanlı'nın yedinci koldusunun karargahı olan binada) bulunan Osmanlı tuğraları, İmam Yahya tarafından kazıtılmış. Ayrıca İmam Yahya'nın, Osmanlı vali konağını, tarihte Yemen'de ilk Zeydi Devletini kuran Hâdi İlelhak'ın doktrinleri çerçevesinde (Zeydi Hadevi anlayışı öğretene) bir okul haline getirdiği belirtiliyor.

Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı döneminde Yemen'deki valisi Mahmud Nedim Paşa, ordu komutanı ise Ali Said Paşa idi. Bu şahıslar, özellikle İslâm tarihinde çalışan hocalarımız veya onların yönlendireceği arkadaşlar tarafından araştırılabilir.

14.10.2013 – Pazartesi

Cami-i Kebir Ziyareti

San'a'da ikinci gün, Osmanlı dönemi Yemen Uzmanı ve Osmanlı aşığı Ali Zib'in evine gittik. Ali Zib, evini Osmanlı sarayı tarzında düzenlemiş ve boyamış. Osmanlı tuğrasına da kendi ismini koymuş. Bu evde, geleneksel Yemen kıyafetini giyip, Cenbiye kuşandık. Daha sonra Bâbu'l-Yemen'e ve Hz. Peygamber zamanında 6/628 yılında inşa edildiği ifade edilen Câmî-i Kebîr'e gittik. Camiyi dolaştık ve burada ikindi namazını kıldık. Bu caminin Kuba Mescidi ve Mescid-i Nebevi'den sonra İslâm tarihinde üçüncü cami olduğu belirtiliyor. Caminin yanında Yemen Yazmalar Kütüphanesi var. Ancak bayram tatilinde kapalı olduğu için ziyaret edemedik. Câmî-i Kebîr'in inşa edildiği yer, İran'ın Yemen valisi Bazan'ın bahçesiymiş. Cami daha sonra birkaç defa genişletilmiş. En son Ya'furiler döneminde tekrar genişletilmiştir. Ancak şu andaki mevcut hali acil restorasyon gerektiriyor. Başta Câmî-i Kebîr olmak üzere Yemen'de gittiğimiz diğer camilerin içlerinde pek çok Kur'an bulunması ve onları okuyan pek çok Müslüman'ın olması hemen dikkat çekiyor. Camii dolaştıktan sonra Cem'iyetü'l-İslah'ın misafirhanesine geldik. Bir saat dinlendikten sonra akşam hava yoluyla Aden'e gittik.



Cami-i Kebir

Yemen'de camilerin bir kısmı devletin kontrolünde olup, imamı da devlet tarafından atanıyormuş. Diğer kısmı hayır sahipleri tarafından yapılan camiler olup, onların imamlarını söz konusu hayır sahipleri tayin ediyormuş. Camii yaptıran kişi veya kurum, o caminin imamını da belirliyor ve imamet daha sonra onun çocuklarına geçiyormuş. Maaşları da camiye yaptıran zengin ve mahalle sakinleri tarafından temin ediliyormuş. Devletin imamlara verdiği maaşın yaklaşık 50 ABD doları olduğu ifade ediliyor. Zeydiler ise kendi imamlarını kendileri tayin ediyorlarmış. Zeydiler; San'a, Sa'de, Hicce ve Cevfte çoğunluğu oluşturmaktadır. Zemar'da ise azınlık konumdadırlar. Belediye başkanları da seçimle değil, tayinle göreve geliyormuş.

Yemen 500.000 kilometre kare bir coğrafyaya ve yaklaşık 25-30 milyonluk bir nüfusa sahiptir. Bu nüfusun yaklaşık %25 veya %30'u Zeydî olup, ağırlıklı olarak Kuzey Yemen'de yaşamaktadırlar. Bunların bir kısmının da (Yemen'in yaklaşık %2'lik bölümü), aktivist yönü öne çıkan Hûsi oldukları ifade ediliyor. Tarihte Zeydiler, güvenlik, savunma ve benzeri kaygılardan dolayı olsa gerek, Yemen ile İran'ın Hazar Denizi'nin güneyinde dağlık bölgelere yerleşmişler. Hatta İslâm tarihinde devlete karşı isyan eden Zeydi, İsmaili vb. grupların sığınma amacıyla tercih ettikleri bölgelerden birinin Yemen olmasını, orada kendine yeter su kaynaklarının da bulunduğu ele geçirilmesi zor dağlık arazileri gördükten sonra daha iyi kavradık diyebiliriz.

15.10.2013 - Salı

Aden'de Kurban Bayram namazı

Aden'de bizi Cem'iyyetü'l-İslah'ın Aden Şubesi sorumluları çok sıcak karşıladılar ve bir otele yerleşmemize yardımcı oldular. Kurban Bayramı namazını (15.10.2013) Aden'de kıldık. Cami imamı, ekonomik durumu oldukça zayıf olan halkın, imkânları nispetinde Suriye'den gelen sığınmacılara yardım etmelerini istedi. Kahvaltıyı, cemiyetin Aden şubesinde yaptık. Buradaki kurban kesim yeri hijyen şartlarına dikkat edilerek hazırlanmış. Aden merkezde ve kırsalında kesilen kurbanların payları çoğunlukla Somalili mültecilere dağıtıldı. Aden, diğer şehirlere göre daha düzenli durumdadır. Özellikle İngi-

lizlerin yaptığı mahalle hemen fark edilmektedir. Aden'de, bir kale ve doğal yapıdan da yararlanarak oluşturulmuş büyük bir su sarnıcı dışında Osmanlı döneminden kalma fazla eser yok gibi. Osmanlı Devleti bu su sarnıcını, aşırı yağmur yağdığında şehri sel baskınlarından korumak ve içinde biriken suyla da şehrin su ihtiyacını karşılamak için yapmış.



Aden'de Osmanlı hâkimiyeti döneminde yapılan su sarnıcı

16.10.2013 - Çarşamba

Taiz Kentine Yolculuk ve Görünen Yoksulluk

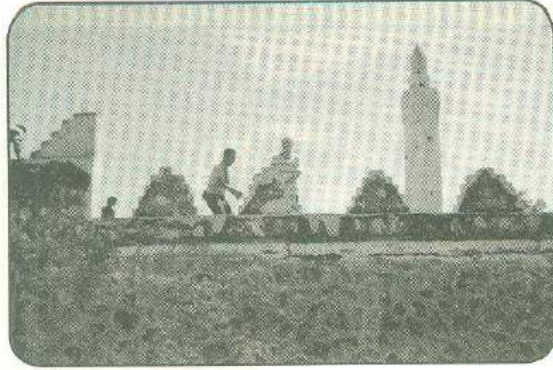
Aden'de bir gece daha kaldıktan sonra 16.10.2013 tarihinde karayoluyla Taiz'e doğru yola çıktık. Aden-Taiz arası yaklaşık 150 km'dir. Yollarda her 10-15 km'de bir askeri kontrol noktası bulunmaktadır. Bize ifade ettiklerine göre kontrollerin bu kadar sık olmasının nedeni, önceki iktidar (Ali Abdullah Salih) yanlılarının sorun çıkarma tehlikesi imiş. Yolun her iki tarafı yeşillik. Buralarda Mango, Cevvafe ve çeşitli meyveler yetişiyormuş. Mısır ekimi de yapılıyormuş.

Taiz, San'a'dan sonra Yemen'in ikinci büyük şehri ve tarihte Resûlilere başkentlik yapmış. Bazı semtlerinde yedi ay boyunca su akıymıyormuş. Su ihtiyaçlarını taşımayla ve biriktirilmiş olan yağmur sularıyla karşıyorlarmış. Günümüzde Taiz şehrinin genel olarak içme suyu Hayme'den borularla getiriliyormuş. Ancak elektrik kesilince sular da kesiliyormuş.

Taiz ve Hudeyde'de Yemen'in en fakir insanların yaşadığı mahalleler varmış. Bu kimselerin evleri olmayıp, çadırlarda kalıyorlarmış. Taiz'deki Müstahleke isimli market, çok büyük olup, şehrin en büyük marketiymiş. Ancak buradaki ürünlerin büyük çoğunluğu yurt dışından ithal edilip, sadece ambalajlaması Yemen'de yapılıyormuş. Taiz engebeli ve dağlık bir arazi üzerine kurulmuş. Taiz'de Damga Mahallesi, tüccarların ve üst düzey insanların kaldığı bir yer. Aynı zamanda Yemen'in en önemli kültür şehriymiş. Diğer yerlere göre temizlik ve düzeniyle dikkat çekiyor.

Öğleden sonra Taiz'e 15 km mesafedeki Cened'e gittik. Yolun iki tarafı da yeşillik. Ancak suların içmek için pek elverişli olmadığı ifade ediliyor. Hz. Pey-

gamber, Muaz b. Cebel'i Yemen'de burada görevlendirmiş. Muaz b. Cebel, Cened'e 9/631 yılında gelmiş ve burada on üç ay kalmış. Cened Camii de onun zamanında yapılmış. Cami birkaç defa genişletilmiş: Eyyubiler, Osmanlılar ve kırk yıl önce Kral Faysal tarafından.



Cened Camii

Cened'ten Taiz'e döndükten sonra Eski (Kadim) Taiz'de üç tarihî camiye gittik. Bunlardan Muzaffer Camii, Resûlilerin kurucusu Muzaffer tarafından yapılmış. Sonra Muzaffer'in torunu Melik Eşref'in yaptırdığı Eşrefiyye Camii ve Medresesi'ne gittik. Daha sonra Melik Eşref'in hanımı Ma'teb adına yaptırılan Mescidü Ma'tebîyye'ye gittik. Bu caminin duvarında Resulilerin simgesi var. Akşam üstü Taiz'deki Kahire Kalesi'ne (Kal'atu Kahire) çıktık. Bu kale, şehrin güvenliğini sağlamak için Sabır Dağı karşısında şehre hakim yüksek bir tepeye (dağa) Osmanlı Devleti tarafından yapılmış. Kale aşağıdan pek büyük gözüküyor. Ancak yukarı çıkınca çok büyük ve heybetli olduğu fark ediliyor. Kale, tepeyi arka tarafından tamamen kaplamış vaziyette inşa edilmiş durumdadır. İçerisinde büyük bir su sarnıcı ve erzak depoları var. Yani kuşatma altında kalsa uzun süre kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir durumda.



Kahire Kalesi

Kadim Memleketimizdeyiz!

Kahire kalesinden indikten sonra akşam namazını kıldığımız bir camiden çıkarken yaşlı bir Yemenli bize hoş geldiniz dedi ve nereden geldiğimizi sordu. Türkiye'den geldiğimizi öğrenince "Kadim memleketinize hoş geldiniz" dedi. Osmanlı Devleti'ne ve Türkiye'ye Yemen'de genel olarak böyle bir sempati var. Kahire kalesinin karşısında yer alan ve eteklerine evler yapılan dağa, tırmanması yorucu olduğu için Sabır adı verilmiş.

Bayrama denk gelmesinin de etkisi var mı bilemiyoruz ancak Taiz şehri içinde pek çok yerde adeta çöplerden tepelikler oluşmuş. Yemen temizlik yönünden genel olarak sıkıntılı ancak Taiz çok daha kötü bir durumda. Ayrıca Yemen'in yemek kültürü de bize pek uymuyor. Yemekleri bol baharatlı, yağlı ve çok ağır. Onun için biz son dört gün genellikle üzüm, karpuz ve kahvaltılık malzemelerle idare ettik ve öğle yemeklerini de kendimiz yaptık.

17.10.2013 - Perşembe

Yemen'in Demografik Yapısı ve Ekonomik Durumu

Ertesi gün (17.10.2013) sabah 8.00'de uçakla Taiz'den San'a'ya gidecektik. Ancak uçak iki saat gecikti. Bu esnada havaalanında Prof. Dr. Davud Abdülmelik el-Hidâbi ile tanıştık. Hoca, Cem'iyyetü'l-İslah'ın kurucularındanmış. Bu gecikme, bize hocayla tanışıp, sohbet etme imkânı verdi. O, bu gecikmenin geri kalmışlığın göstergelerinden olduğunu belirtti. Kendisinden Yemen ile ilgili genel bilgiler istedik. O da bizi kırmayıp, şu bilgileri verdi:

500.000 kilometre kare bir coğrafyaya ve yaklaşık 25-30 milyonluk bir nüfusa sahip Yemen nüfusunun çoğunluğu 25 yaşın altında imiş. %68-70'i kırsalda, %30'u şehirlerde yaşıyor. Eğitim, sağlık ve altyapı hizmetler oldukça yetersiz. Bu sebeple Yemen dünyadaki en fakir ülkelerden biri. Kişi başına düşen yıllık gelir yaklaşık 1000 ABD doları. Yemen'de orta sınıf yok, fakirler ve çok zenginler var.

Yemen'de yılda yaklaşık 700 000 çocuk dünyaya gelmektedir. Bunların %80'i beş yaşına gelmeden vefat ediyor. Bu, dünyadaki en büyük ölüm oranlarından birisi imiş. Çocuk sağlığı ve beslenme imkânları yönünden Yemen dünyanın en kötü şartlarına sahip ülkeleri arasında yer alır. Çocukların ancak %50'si ilkokula gider. Geri kalanı ise okuma-yazma öğrenemez. İlkokula başlama yaşı altıdır. Varsayalım ki 600.000 çocuk yaşadı. Bunların 200.000'i lise sınavlarına girdi. Bunların da 50.000'i üniversiteye girer. Onların da %80'i sosyal bilimler, %20'si teknoloji ve mühendislik alanlarına. Hocaların %70'inin üniversite diploması yok.

Ekonomi sahasında; Yemen'de yıllık 200.000 kişilik istihdam sağlanması gerekirken ancak 25.000 kişilik bir istihdam sağlanıyor; yaklaşık 10.000'i devlet, 15.000'i özel sektör tarafından. Bunun için toplum çok geride olup, fakir ve yiyecek ekmeği yok denecek kadar azdır.

Diğer taraftan Yemen zengin bir ülke, mesela çok uzun sahilleri var. Ancak kendilerinden ziyade yabancı ülkeler (Çin, Hindistan gibi) tarafından kullanılmaktadır. 120 adası var, ancak kullanamıyor. Yemen'de köklü bir kültür var, adeta açık bir müze, ancak değerlendirilemiyor.

Aden Limanı dünyanın ikinci büyük doğal limanı, uluslararası bir liman. Dünya deniz ticaretinin %30'u Bâbu'l-Mendeb'ten geçerek yapılıyor. Petrol var, ancak kamu yararına işletilemiyor.

Yemen'de kabilevi sistem var. Kabilelerin siyasetteki rolü çok büyük. Devlet güçlü olduğunda kabilelerin rolü azaldı, zayıfladığında arttı. Çözüm güçlü ve adil bir devletin olması. Aslolan iki şeydir: emniyet ve iktisat.

Yemen'de yaklaşık 60 milyon silah olduğu belirtiliyor. Sorun silahta değil, sorun kimin silahlandığında. Güçlü bir devlet ve emniyetli bir ortam olursa aşama aşama silah azalır.

Yemen'de Üniversite Yapılanması ve Islahı:

Prof. el-Hidâbî, üniversite yapılanmasıyla ilgi şu bilgileri verdi:

"Yemen'de üniversiteler iki kısım; fakülteler ve yüksekokullar. Dünyada öğrencilerin dörtte biri fakültelere, dörtte üçü yüksekokullara giderken Yemen'de onda biri yüksekokullara gidiyor. Yemen'de Türkiye'deki İlahiyat fakültelerinin karşılığı olarak Dirâsât-ı Ulûmî'l-İslâmiyye fakülteleri var. Şu anda yaklaşık 300.000 öğrenci devlet üniversitelerinde, 35.000 öğrenci de özel üniversitelerde öğrenim görmektedir. Bunların ise %30'u kız, % 70'i erkek. Oysa beklenen yarı yarıya olması. Sebebi fakirlik, eğitimsizlik. Dünyada üç bin program var, Yemen üniversitelerinde ise çok az. Bunun için öğrenciler yurt dışına gidiyorlar. Yemen'de yükseköğretim ile ilgili bir program ortaya konuldu, ancak uygulanmıyor. Strateji kâğıt üstünde var, uygulamada yok. Çünkü güçlü ve dirayetli yönetim yok. Ben yükseköğretimi düzenleme komisyonundayım. Bayramdan sonra bu programı uygulamak için Dünya Bankasıyla anlaşma imzalayacağız. Planı uygulamak için mali destek alacağız. Biz projeyi hazırladık, onlar ekonomik desteği sağlayacaklar."

Yemen ve Selefiler

Profesör el-Hidâbî, ülkelerindeki Selefiler için şu ifadeleri kullanmıştır:

"Selefiler akıllarını asla kullanmıyorlar, öğrenecekler. Mısır'daki Selefiler üzerinde Suudi Arabistan'ın etkisi var. Ben tarihi anlamıyla Selefiyim. Ancak günümüzdeki ıstılahi anlamıyla Selefi asla değilim. Aslında Yemen halkı yapı olarak ümmetçidir, bölgeci değil. Bundan dolayı bütün marjinal fikirler Yemen'de taban buluyor. Öncelikle Yemen halkı dındardır, sömürülemez. Aden hariç. Burada bazı laik Araplar Türklere sömürgeci olarak bakıyorlar, Yemenlilerin çoğunluğu ise hilafet merkezi olarak bakıyor. Osmanlılar Yemen'e iki defa geldi:

1. Portekizliler Yemen üzerinden Mekke ve Medine'yi işgal etmeyi hedeflediklerinde kutsal toprakları korumak için geldiler.

2. İngilizlerin Yemen üzerinden Hicaz'ı ele geçirmelerine engel olmak için geldiler. Yoksa Osmanlı'nın toprak derdi yok. Biz Yemenliler çoğunlukla böyle düşünürüz. Yemen'de teknoloji ve eğitim alanında uyanışı Osmanlılar, özellikle de II. Abdülhamid başlattı. Onun döneminde Sağlık mektebi, Daru'l-Muallimin, askeri fabrika vb. açıldı.

Yemen'de belediyelerin hizmetleri, temizlik, alt yapı işleri vb. çok kötü. Sebebi ihtilal mi? Değil, eskiden daha kötüydü. Yemen ekonomik ve idari işlerde yetkin kadrolar/yöneticiler bulamadı. İyi bir idareci olursa bunlar basittir. Yemen sadece turizme ağırlık verse ekonomik sorunu büyük oranda çözülür."

Profesör el-Hidâbî'ye göre Yemen'in beş temel niteliği:

1. İnsan kaynağı: Çok.
2. Coğrafi konumu: Hem hava, hem deniz, hem de kara yönünden stratejik bir konumda.
3. Allah Yemen'e iklim çeşitliliğini bahşetmiş. Yılın her ayında çok çeşitli ürünler yetişebilir.
4. Köklü Tarih: Adeta bir açık hava müzesi. Turizm bunun için çok önemli.
5. Yeraltı Kaynakları: Petrol, madenler.

Sadece bu beş şeye yoğunlaşılsa Yemen ayağa kalkar ve hızla ilerler.

Yemen'in avantajlı yönleri:

1. İnsanları samimi, misafırperver, içten, cömert.
2. Derin bir tarihe sahip. Adeta canlı bir müze. Pek çok kültür üst üste.

Dezevantajlı yönleri; ulaşım, temizlik, altyapı vb. sorunları.

Yemen'de kadınlar, doktorluk, tüccarlık yaparlar, araba kullanırlar... İlerlemede kadınları doğrudan engelleyen yok. Temel sorun eğitimsizlik. Çözüm ise, eğitim ve ahlak. Biz kadının ahlaklı olarak topluma ve üretime katılmasını istiyoruz.

Yemen'de evlilik yaşı resmi olarak 15. 16'ya çekmek için çalışmalar var. Boşanma oranı çok yüksek değil. Birden fazla hanımla evlilik sıradan.

Gat Kullanımı

Profesör el-Hidâbî yukarıda işaret ettiğimiz Yemen'de Gat kullanımıyla ilgili olarak da şu bilgileri verdi: "Gat'ın Yemen'deki tarihi çok gerilere gider. Yemen'e Etiyopya'dan gelmiş. Cibuti, Somali, Suudi Arabistan ve Yemen'de kullanılıyor. İnsanların kafasını uyuşturmasa da fiziken uyuşturuyor. Diğer zirai ürünlerin yetiştirilmesine engel oluyor. Çok ihtiyaç duyulan yer altı su kaynaklarının %60'ı Gat ağacı yetiştirmek için kullanılıyor. Ailelerin bütçelerine yük. Bütün bu hususlar yoruyor ve insanları humbillaştırıyor. Çözüm ise işbirliği; eğitimciler, siyasiler, sağlıkçılar vb. hep birlikte işbirliği yapmalılar. Ancak ulema Gati haram görmüyor, aksine çoğu kullanıyor.

Ben ve çocuklarım kullanmıyoruz. Ben Yemen'de ilkokuldan üniversiteye kitap yazım komisyonundayım. Kitaplarda Gatın zararlarını anlatıyoruz, ancak ders veren hocalar kullanıyorlar. Bu problem, bütün toplumsal katmanların birlikte hareketiyle çözülebilir. Önce bu konuda bir irade ortaya koymalıyız."



Gat ağaçları

Prof. Dr. Davud Abdülmelik el-Hidâbi'ye Yemen hakkında verdiği bu değerli bilgiler için teşekkür ediyoruz.

Taiz ile San'a arası engebeli ve dağlık bir arazi. San'a havalanında indikten sonra şehre Tariku'l-Matar caddesinden gelirken sağda üzümüyle meşhur Ravda Mahallesi var. Bundan yaklaşık kırk yıl önce burası şehre çok uzakmış, şimdi şehrin içinde kalmış. San'a Taiz'den daha temiz. Girişte sağda Suudi-Alman Hastanesi var.

Bugün San'a'yı yüksekten görmek için Cebel-i Asr'a çıktık. Bu dağın karşısındaki Nücum dağında da Osmanlı kalesi var. Orası bugün de askeri bölgeymiş. San'a dağlarla çevrili, yani doğal bir koruması var. Osmanlı, dağlara kaleler kurarak şehri güvenlik ve kontrol altına almış, savunmuş. Yemen'de San'a'dan itibaren soğuk iklim bölgesi başlıyormuş.

Yemenliler arasında, İslâm dünyasındaki problemlerin temel kaynağının, İran ve Suudi Arabistan olduğu anlayışı var. Ülkedeki iç savaşın kaynağı olarak da, İran destekli Husilerle Suudi destekli Selefilerin çatışması olarak gösterilmektedir.

18.10.2013 – Cuma Husilerle Karşılaşma

Ertesi gün (18.10.2013) sabahtan Zeydilerin merkezlerinden Merkezü Bedr'e gittik. Bu merkezin önde gelen meşhur Zeydi âlimi Murtaza b. Zeyd el-Mahatvari, Kurban Bayramı tatili dolayısıyla memleketi Hicce'ye gittiği için onunla görüşemedik. Merkezü Bedr'dekiler önce bizi tedirgin bir şekilde ve kaygıyla karşıladılar. Nitekim bizimle birlikte gelen Cem'iyetü'l-İslah'tan arkadaşlar da tedirgin ve kaygılı bir haldeydi. Onlar da buraya hayatlarında ilk

defa geldiklerini ifade ettiler. Merkezü Bedr'de bulunanlara daha önce *İslâmi İlimler Dergisi*, Zeydiyye Özel Sayısı için Mahatwary'den makale istediğimizi ve gönderdiği makaleyi neşrettiğimizi belirtip, dergiyi gösterince daha ılımlı ve sıcak bir tutum içine girdiler. Biraz sohbet edip, yayınlarına baktıktan sonra oradan ayrıldık. Onların yayınları ve tutumlarından Hûsî eğilimli oldukları anlaşılıyordu.

Yemen'de sabık Ali Abdullah Salih yönetimi, iktidarını ayakta tutabilmek için Kaide, Selefilere ve Husiler gibi birbirine muhalif grup ve kabileleri desteklediği, onları birbirine karşı kullandığı, Salih'in oğlu ve kendisinin ağır silahlar da dâhil onları silahlandığı ifade ediliyor.

Husiler, General Salih'in devrildiği ve "Arap Baharı" olarak ifade edilen olaylardan bu yana, çatışmaların yaşandığı caddeyi işgal etmiş vaziyettedir. Cadde üzerindeki enkaz içerisinde kurdukları barakalarda silahlı eleman bulundurup orayı terk etmeme kararlılığı içerisinde oldukları ifade edilmektedir. Hatta orayı ancak devletin ödeyeceği iki milyar dolar karşılığında terk edebileceklerini söylediklerini duyduk.



Husilerin Terk Etmemekte Direndikleri Barakaları

Şeyh Zindani'yi Ziyaret

Aynı gün akşamı, İman Üniversitesi rektörü Şeyh Zindani'yi ziyaret ettik. Kaldığı evin girişinde güvenlik gerekçesiyle bizi ve el çantalarımızı sıkı bir aramaya tabi tuttular. Şeyh Zindani, bizi sıcak bir şekilde karşıladı ve ikramlarını yaşlı olmasına rağmen kendi eliyle yaptı. Daha sonra İslâm ümmetinin durumu, bu durumdan nasıl kurtulunacağı, genel olarak Sünni-Şii ilişkileri ve bu ilişkilerin nasıl tathya bağlanacağı ve başında bulunduğu İman Üniversitesinin faaliyetleri hakkında bilgiler verdi. Türkiye ile ilgili olumlu duygularından bahsetti.

19.10.2013 – Cumartesi**Son Ziyaretler ve Yemen'e Vedâ**

(19.10.2013) Sabah Vâdi-i Zahr'daki Beytül-Hacer'e gittik. Beytül-Hacer, Himyeriler döneminden kalma ve defalarca restore edilmiş. En son Osmanlı Devleti'nin Yemen'den çekilmesinden sonra Zeydi lider İmam Yahya restore etmiş. Beytül-Hacer'in bahçesinde Berâ' denilen milli danslarını izledik. Beytül-Hacer'in yanında İmam Yahya'nın misafirleri için yaptırmış olduğu bir bina ve kendi haremi için ayrı bir bina daha var. Zahr vadisi yeşillik içinde ve çoğunluğu da Gat ağaçları. Eskiden San'a'nın sebze-meyve ihtiyacı buradan karşılanırmış.

Aynı gün ikindi namazından sonra San'a'daki bir diğer Zeydi merkezi, Müsesetü İmam Zeyd b. Ali'ye gittik. Onlar bizi çok iyi karşıladılar. Orada Merkezü Bedr'deki gibi bir tedirginlik hissetmedik. Onların kitapçılarında Zeydi kitaplar dışında Sünnî kitapların da olması dikkatimizi çekti.

Bu akşam Cem'iyetül-Islah'ın genel müdürü Abdulvasi el-Vasî bize, teşekkür ve uğurlama konuşması yaptı. Kendilerinin yetimler, fakirler ve benzerlerine ilişkin faaliyetlerinden bahsetti. Yemen hakkında genel bilgiler verdi. Daha sonra bizlere Yemen halkının sembollerinden Cenbiye, kahve ve plaket takdim etti. Biz de kendilerine misafirperverlikleri ve hediyeleri için teşekkür ettik.

Daha sonra biz 20.10.2013 saat 01.45'te San'a'dan Türkiye'ye gelmek için uçağa bindik. Sabah dokuz gibi de İstanbul Atatürk havaalanına indik.

Tabii bir haftalık bir geziyle köklü bir geçmişi, kültür ve medeniyeti olan Yemen'i dini, siyasî ve sosyal yapısıyla tanımak ve tanıtmak mümkün değil. Bu yazıda genel gözlemlerimi ve intibalarımı aktarmaya çalıştım.



FOTOĞRAF SEÇKİSİ

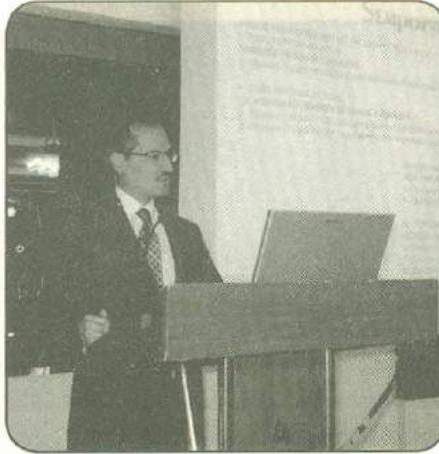
ORTADOĞU'NUN GELECEĞİ AÇISINDAN
Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ SEMPOZYUMU
(27-28 Eylül 2013, Çorum)



Doç. Dr. Cemil HAKYEMEZ
İslâm Mezhepleri ABD Başkanı



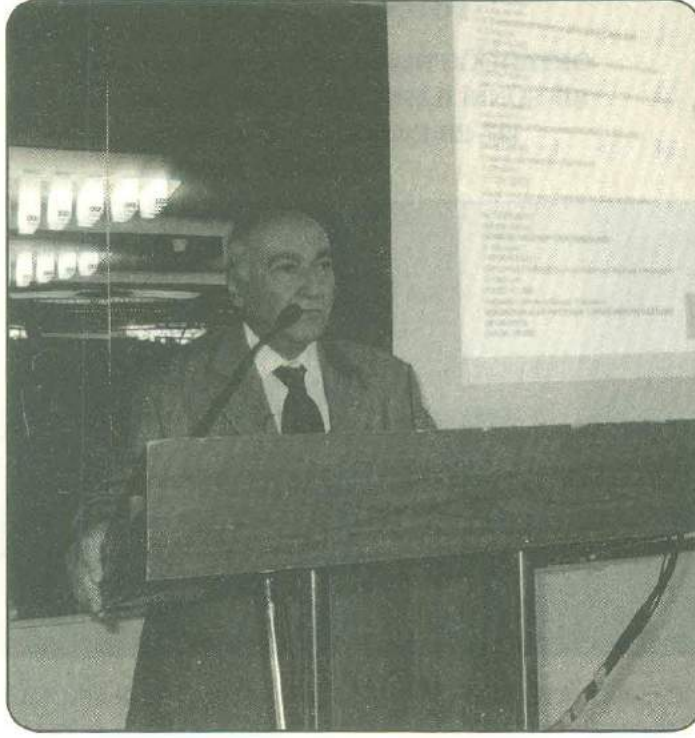
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ
Hitit Ü. İlahiyat F. Dekanı



Prof. Dr. Osman EĞRİ
Hitit Ü. Rektör Yard.



Zeki GÜL
Çorum Belediyesi Baş. Yard.



Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALI
Açılış Konferansı



Birinci Oturum

Y.Doç.Dr. Hanifi ŞAHİN | Dr.Fatih TOPALOĞLU | Prof.Dr. Hasan ONAT
Y. Doç. Dr. Mehmet ÇELENK | Y. Doç. Dr. Yusuf GÖKALP



İkinci Oturum

Prof.Dr. M. Zeki İŞCAN | Prof.Dr. İlyas ÜZÜM | Prof.Dr. Osman AYDINLI
Doç. Dr. Cemil HAKYEMEZ | Yrd. Doç. Dr. Ahmet YÖNEM



Üçüncü Oturum

Prof. Dr. Hasan ONAT | Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA
Yrd. Doç. Dr. Doğan KAPLAN | Yrd. Doç. Dr. Adem ARIKAN



Dördüncü Oturum

Yrd. Doç. Dr. Mehmet KALAYCI | Prof. Dr. Seyit BAHÇIVAN
Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA | Y. Doç. Dr. Muzaffer TAN | Y. Doç. Dr. Ali AVCU



Beşinci Oturum

Doç. Dr. Muharrem AKOĞLU | Prof. Dr. Yusuf BENLİ |
Prof. Dr. Mehmet ATALAN | Dr. Mehmet TOPRAK | Doç. Dr. Cenksu UÇER



Altıncı Oturum

Prof. Dr. Sönmez KUTLU | Dr. Aytekin ŞENZEYBEK
Yrd. Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU | Doç. Dr. Mehmet ÜMİT



Değerlendirme Oturumu

Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN | Prof. Dr. Hasan ONAT
Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ | Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA
Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA





