

Kaçar Dönemi İran'ında Tasavvuf Karşıtlığı*

Mangol BAYAT

Çev.: Abdullah KARTAL

Dr.; U.Ü. İlâhiyat Fakültesi

Özet

Kaçarlar dönemi İran'ı, dinî yenilenme ve sosyo-politik düşünme döneminin ortaya çıkışına tanıklık etmiştir. Resmî Şîî İslâm'ı, "dinî sapkınlar"a karşı savaş açan yüksek ulema sınıfının egemenliğindeydi. Dinî sapkınlar, kendilerine âit bütün farklılıklarına rağmen, sūfîler (urafa), filozoflar (hukemâ- philosophical theologians) ve 19. asrın ortalarından itibaren ortaya çıkan reformcu modernistleri kapsamaktadır. Bu makalede, yazar, paradoksal bir şekilde, filozofların, sūfîlere yönelik muhalefetinin müçtehitlerinkinden daha az olmadığını ve diğer yandan hem filozofların, hem de sūfîlerin modernistler tarafından etkili bir baskıya ma'ruz kaldıklarını tartışmaktadır.

* Bu makale, "Anti-Sufism in Qajar Iran" adıyla, *Islamic Mysticism Contested*, (ed. Frederick De Jong-Bernd Radtke, Leiden 1999)'de 624-638 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

Abstract

Anti-Sufism in Qajar Iran

Qajar Iran witnessed the advent of an era of religious renewal and socio-political rethinking. Official Shii Islam was dominated high ranking ulama specialists of the sharia who waged war against the 'religious deviators'. Religious deviators comprised the Sufis and the philosophical theologians, in all their respective diversity, and, by the mid-nineteenth century, the religious reformers/modernizers. In this paper, writer argues that, paradoxically, the hukama opposed the Sufis no less than the mujtahids did, and that both the hukama and the Sufis, in turn, were subjected to a devastating assault on the part of the modernizers.

Anahtar Kelimeler: Kaçar, Şii İslam, Sufiler

Key Words : Qajar, Shii Islam, Sufis

Kaçarlar dönemi İran'ı, dinî yenilenme ve sosyo-politik düşünme döneminin ortaya çıkışına tanıklık etmiştir. Resmî Şii İslâm'ı, müçtehitlerin yani şeriatı katı bir şekilde uygulayan ve "dinî sapkınlar"a karşı savaş açan yüksek ulema sınıfının egemenliğindeydi. Dinî sapkınlar, geniş bir şekilde konuşmak gerekirse, kendilerine âit bütün farklılıklarına rağmen, sūfiler (urafa), filozoflar (hukemâ- philosophical theologians) ve 19. asrın ortalarından itibaren ortaya çıkan reformcu modernistleri kapsamaktadır. Bu makalede, paradoksal bir şekilde, filozofların, sūfilere yönelik muhalefetinin müçtehitlerinkinden daha az olmadığını ve diğer yandan hem filozofların, hem de sūfilerin modernistler tarafından etkili bir baskıya ma'ruz kaldıklarını tartışacağım. Modern bilime imanı başlatan ve süreç içinde bilgi kavramının kutsallığını yitirmesine neden olan Ahmet Kasravî, Kaçarların son döneminde, tasavvufa yönelik en katı eleştirmen olarak ortaya çıkmıştır.

Büyük oranda Kaçarların din politikaları, Safevileri yakından takip etmiştir. Bu nokta, kısaca, Kaçarları¹ güçlendiren ve Şiiiliğin

¹ Safevilerin ve Kaçarların dinî politikalarının yorumu hakkındaki ayrıntılar için bkz. Mangol Bayat, *Mycticism and Dissent: Socio-Religious Thought in Qajar Iran*, (Syracuse 1982) ve bu eserde zikredilen kaynaklar.

İran'ın devlet dini olarak ortaya çıkmasını kolaylaştıran şartları araştırmamız için önemlidir. Safeviler döneminden önce, "gaybet" doktrininin kaçınılmaz bir sonucu olan dünyevî iktidar ile ilahî otoritenin fiilî olarak ayrılması, Şii düşünürleri, herhangi bir politik şahsiyete sürekli bağlılıktan kurtarmış ve onların, çeşitli dinamik kelimeler ve felsefe okulları geliştirmelerine zemin hazırlamıştır. İmâmet doktrininin son şeklinin, İslamî rasyonel düşüncenin genelde Yunan düşüncesinin çeşitli tarzları ile karşılaştığı ve ona entegre olduğu zaman olan 9 ve 10. asırlarda oluşmuş olduğu tarihi gerçeği akıldan tutulmalıdır. Şii imâmet doktrini, batınî ve akılcı çevrelerde hâkim olacak olan ve Farabî'ye âit "Filozof-Kral" düşüncesiyle paralellik arzeden Yeni-Platoncu düşüncelerden beslenmişti. İmâm, fiilî olarak yönetici olsun veya olmasın, meşrû otoritenin yegane kaynağı olarak kabul ediliyordu. İlâhî hakîkate, o ulaşmıştır ve dinî metinlerin batınî manalarını sadece o çıkarabilir. *Te'vîl*, mâsûm imâmın temel özelliğidir; ve sadece o şefaathane gücüne sahiptir. İmâm, filozofların "İlk Akl"ının ve sûfilerin "İnsan-ı Kâmil"inin özelliklerini şahsında birleştirir. Bu yüzden Şiilik, Sünnîlikten daha fazla, filozofları ve daha da ağır bir şekilde ruhî bir aydınlanmayla ilahî bilgiye ulaştırma noktasında manevî bir otoriteye sahip olduklarını iddia eden sûfileri eleştirmiştir. Dinî aşırılığı ve ileri sürülen düzmece iddiaları engelleme gayretiyle, fıkıh ile ilgilenen Şii liderler, Sünnî karşıtlarının yaptıkları gibi tedricî olarak hukukun üstünlüğü noktasına gelmişlerdir. Bu nokta, Safevîlerin, yeniden birleştirilmiş olan İran'da hanedanlık güçlerini te'sis ettikleri zaman ancak başarılı olmuştur.

Şah İsmail, yönetim için ilahî hak sahibi olduğu şeklindeki iddiasını destekleyen aşırı bir Mesihî sûfi hareketin başında iktidarı ele geçirdi. Ana gövdeyi oluşturan Şii ulemâ, o zamana kadar benzeri bir sûfi hareketi din dışı (heretik) olduğu gerekçesiyle amansızca eleştirmişti. Bununla birlikte söz konusu ulemâ, kendilerini İran'a yerleşmeye davet eden ve yeni kurulan devlet dininin liderleri olarak kendilerine sosyal statüler ve imtiyazlar veren Safevî monarşisini desteklemeyi tercih etti. Şii ulemâ, Şah İsmail'i, gerçek dinin ve inancın kutsal bir savaşçısı olarak görmekteydiler. Onlar, otoritenin yegane kaynağı olarak imâmet doktriniyi benimsemiş olmalarına rağmen yine de, pratikte, Şah'ın yönetimini kabul etmişlerdir. Bununla beraber Şah'ın yönetiminin şeriatla uyum içinde olmasını ve aynı zamanda inananların da Şah'a itaat ve hizmet etmelerini istemişlerdir. Ulemâ, ne "gaybet" zamanlarındaki devletin tabiatı ve fonksiyonunu yeniden tanımlamak için bir çaba gösterdi; ne de doktrinel idealler ile tarihî gerçekler arasında sürekli genişleyen ve can sıkıran çelişki ile meşgul oldular. Bununla birlikte Sünnî İslam'da olduğu gibi İmamiye Şiiliğinde de dünyevî güç, İslamî sosyal düzenin tamamlayıcı bir parçası olan İslam hukukunun korunması ve iyi işlemesi için zorunlu hale gelmiştir.

Bazı âlimler, kenara çekildiler ve devletle işbirliğini reddettiler. Diğerleri ise, doğrudan devletle birlikte hareket ediyorlardı. Molla Takî-i Meclisî (ö.1659-60) ve oğlu Molla Bâkir-i Meclisî, devlet tarafından atanan resmî (önemli) din görevlisi ve danışman idiler. Rivayet edildiğine göre baba, sûfî-meşreb birisiydi; fakat Şii fukahanın, mutlak dinî otoriteye sahip olduğu şeklindeki iddiaya zemin hazırlayan kişi, oğul Meclisî olmuştur. Meclisî, söz konusu süreçte, fukahanın, ayrıcalıklı ve sadece İmam'a karşı sorumlu olduğunu vurgulamış ve bu nedenle de fukahanın emirlerini halka dayatmıştır. Her ne kadar söz konusu durum, politik meselelerde ulemâya potansiyel bir güç kaynağı sağlamışsa da, onlar dünyevî otoriteye meydan okumamışlardır. Ne tarihî kayıtlarda, ne de kendi eserlerinde dünyevî otoriteyi amaçladıkları ve istedikleri ile ilgili bir delil vardır. Onlar kendilerini meşrû muhafız ve dinî liderler olarak görüyorlardı. Kurumsallaşmış Şii İslamı, imâmet doktrininin artarak uhrevî karakter kazanması ile, müçtehitlerin başkanlığında rahipler liderliğine benzeyen bir hiyerarşi geliştirmiştir.

Şii fukaha, çalışmalarını, sahîh imâm geleneklerinin senet zincirleri olan teolojik diyalektikler, hukuk ve hadîsin görünümelerini araştırmaya adanmışlardır. Bu resmî uzmanlar, dinî müesseselerin büyük kısmını şekillendirmeye çalışmışlar ve kutsal hukukun üstünlüğüne vurguda bulunmuşlardır. Onlar, İmâmın kanaatinin hukukun yegane kaynağını oluşturduğu ve hem bu dünyada, hem de âhirette mükâfat kazanmak için Allah'ın yükümlü tuttuğu dinî görevleri, sadece İmâmın, mü'minlere öğretebileceği inancını teyit etmeye devam etmişlerdir. İmâmın yokluğunda, meşrû hükümler ortaya konulmadan önce imâmın kanaatinin mutlak kesinlik içerisinde ortaya çıkarılması gerekir. Öncelikle bu kanaat belirlenmeli ve o hukukun otorite kaynağı olmalıdır. Şu var ki, otorite, İmâmın kanaatini ortaya çıkaran kişide değil, bizzat kanaatin kendisinde gizlidir. Bununla beraber İmâmın kanaatini belirlemeye çalışan müçtehit, mutlak olmasa da otoriteyi elde etmiştir. Müçtehitler arasında temel meselelerin dışındaki konularda ihtilafa izin verilmiştir; ve kimse mâsum olduğunu iddia edemez.

Bazı çevrelerde içtihat uygulaması, daha Safevîler döneminde sert bir şekilde itiraza maruz kalmıştı. İctihat, İmâmın otoritesi doktrini ile çelişen bir uygulama ve diğer Sünnî muhalifleri gibi analogik akıl yürütmelere müracaat eden müçtehitlerin basit bir "tahmin"i olarak görülüyordu. Gerek sûfiler, gerekse filozoflar (theological-philosophers) mü'minlerin doğrudan İmâma karşı sorumlu oldukları noktasında ısrar ettiler. Fakat şiddetli münakaşalar, yedinci ve sekizinci asırlarda İmâmiye Şiasının hiyerarşisini bozduğu için onlar, genellikle toplum içerisindeki durumlarını savunma noktasında güçsüz kalmışlardı. En meşhur filozoflardan Molla Sadra (1572-1641) İsfahan'dan ayrılmak ve

çalışmalarına devam etmek için ücra bir köye sığınmak zorunda kalmıştı. Onun takipçileri ve aynı tarz düşünenler, görünüşte fukahanın yönetimine bağlı kalarak, kendi (üyeleri) sırlarını öğrenenler için küçük ve özel bir grup oluşturdular. En büyük meydan okumayı gerçekleştiren tasavvuf olmuştur. Hem halk, hem de elit kesimler tarafından kabul görmesi bu hareketin başarısını göstermektedir. Sûfi liderler, müçtehitlerin, Şii İslamın yegane yorumcuları olduklarını ve dinî bilincin kollektif sesini yansıtmaya haklarını kabul etmeyerek, mensuplarına, fukahanın resmî kurumsallaşmış dinine karşı manevî (spiritual) bir alternatif sundular. Son saltanat sahibi Safevî Şahı, bütün enerjisini ve fedakarlığını kendi sûfi üstatlar grubuna adanmıştı.

Sekizinci asrın sonunda, Kaçarların tahta çıkmasından önce, fakihler, en şiddetli ve kanlı savaşlarını “sapkınlar” (deviators) karşı yapmışlardı. Usûli-ahbârî çatışması da, genellikle akıl dışı gelenekçilere -ki bunlar “akıl” merkezli kilisenin ortaya çıkmasına muhalefet etmekteydiler- karşı savaşan “akılcı” ulemayı da içeren dinî bir çatışma olarak görülüyordu². Gerçekte, o sıralarda sûfiler ve filozoflar, hukukun yürütme ve emirlerinin sosyal bir ihtiyaç olduğunu görerek, din merkezli toplumun meşrû koruyucusu olarak fukahanın rolünün önemini kabul etmişlerdi. Fakat aynı zamanda onlar, İmâmiye Şiiliğinin tasavvufi veya felsefi boyutlarını araştırma hakkını istediler. Şii ârif ve hakimler, kutsal metinlerin gizli anlamlarını evrimsel bir tarzda keşfetmek için yarı ilâhî niteliklerle donanmış özel yetenekli insanlar anlayışını paylaşıyorlardı. Onlar, sadece “belli niteliklere sahip özel bir grup-seçkinler” (the initiated) tarafından elde edilebileceğini ileri sürdükleri “gerçek bilgi”yi, hukuk, felsefe veya gramerden ayırmışlardı. Fakihler, te’vilin ilahi fonksiyonu noktasında ârif ve hakimlerin İmâm ile aynı seviyede olacakları gerekçesiyle bu iddiaları küfür olarak değerlendirmişlerdir. Fakat usûli müçtehitlerinin, kendilerini tenkid edenlere yaptıkları zulümlerin- ki, bu zulümler, Necef ve Kerbela sokaklarında ve İran’ın büyük şehirlerinde şiddet ve katliam noktasına gelmişti- arkasındaki tek sebep, doktrinel tartışmalar değildi. Takip ettikleri siyasetle usûlîleri zafere götüren ve Kaçarlar’ın kayıtlarında “sûfi öldürenler” olarak anılan baba ve oğul müctehid Bihbahaniler, mutlak dinî otoritelerini topluma kabul ettirmeye kararlıydılar. Kendi güçlerini teyit edecek baskıcı araçları kullanma konusundaki kötü şöhretleri, muhalifleri “takiyye” yapmaya zorlamıştır. Takiyye, saygın Şii imamlarının inançlarını gizleyerek kendilerini korumalarını sağlayan ve bir kimsenin tehlike ile karşılaştığında yapması gerektiğine

² Çatışma ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Etan Kohlberg “Aspects of Akhbari Thought in the Seventeenth and Eighteen Centuries”, ed. Nehemia Levtzion-John Voll, *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, (Syracuse 1987), s.133-160.

inanılan bir uygulamadır. On dokuzuncu asırda yaşamış pek çok şeyh, altıncı imam Cafer Sâdık'a (ö. 765) atfedilen "takiyye inancın bir parçasıdır" vecizesine inandıkların vurgulamışlardır.

Kaçarlar (1785-1925), Şii İslam'ın tasavvufî ve felsefî boyutuna karşı fıkılın üstünlüğünü ileri süren usûlî fakihleri üstünlüğünü ileri sürmek suretiyle toplum üzerindeki otoritelerini güçlendirdikleri bir dönemde iktidara geldiler. Selefleri gibi Kaçar dönemi fıkıhçıları da, ârif ve hakimlere amansızca zulmettiler. Dinî ihtilaflar, periyodik olarak sosyal kargaşaya neden oldu; hatta bazan sokak savaşlarına dönüştü. Bu aşırı hoşgörüsüzlüğe rağmen, tasavvuf ve felsefî söylem, özel bütün farklılıkları ile birlikte, birbirleriyle rekabet ederek ve görüşlerinin değer ve meşruiyeti üzerine canlı münazaralar yaparak ilerlemeye devam etti. Şii hakimler, paradoksal olarak, sūfilerin manevî (spiritüel) düşünce sistemlerinden pek çok şey almış olmalarına rağmen âriflere yönelik saldırılarda fıkıhçılar kadar hoşgörüsüz davrandılar. Molla Sadra'nın takipçileri ve daha önemlisi yeni Şii düşünce okulları, sūfilerin popülizmine ve akli dışlamalarına karşı antipatilerini dile getirdiler. Fakat onların sūfî uygulama ve inançlarını eleştirmeleri, ortodoks saygınlığını elde etmeyi ve kendilerine karşı itizal suçlamasını bertaraf etmeyi arzuladıklarını da yansıtmaktadır.

Ahbâriler, on dokuzuncu asrın ortalarında usûlî müçtehitler tarafından nihai yenilgiye uğratıldıklarında, mücadele Şeyhî ilahiyat okulu tarafından sürdürüldü³. Şeyhiliğin kurucusu olan Şeyh Ahmed Ahsâî (ö.1826), içtihat karşıtı bir argümana dayandı ve zaman içerisinde yeni bir dinî liderlik anlayışı geliştirdi. O, usûlilerin sınırlandırılmış hukuk bilgisiyle ve dinî araştırmalarda dar kanuna dayalı yaklaşımlarıyla alay etti. Ayrıca müçtehitlerin, teolojik münazaralarda delil bulmak için tahmine müracaat etmelerini reddetti. Büyük ölçüde Şii ilahiyat felsefesi ve tasavvuftan etkilenen Ahsâî, İmâmın ideal beşerî delili olarak, mü'minler arasında İmâmın vekili ve ilahî bilginin kapısı olan Kâmil Şii modelini geliştirdi. Kâmil Şii, sūfilerin tasavvufî-mesihî Kâmil İnsanının ve Yeni Platoncu İslam filozoflarının İlk Akıl ve Filozof-Kralının ince bir versiyonu olarak tasavvur edilmişti. Gerçekte, Ahsâî ve halefleri Kâzım-i Reştî (ö.1843) ve Muhammed Kerim Hân Kirmânî (ö.1871), kutsal metinlerin ve İmâmın öğretilerinin anlaşılması için alternatif bir metot olarak felsefî araştırma ve tasavvufî tecrübenin karışımı bir yöntemi teklif ettiler. Usûlilerin, hukukun incelenmesine dayanan ve kolektif fakat adem-i merkeziyetçi dinî otorite anlayışlarının aksine, Şeyhilerin Kâmil Şiisi, ilahî bilgiye sahip olan tek bir manevî liderin mutlak otoritesine vurguda bulunmuştur.

³ Şeyhîlerle ilgili bkz. Bayat, *Mycticism and Dissent: Socio-Religious Thought in Qajar Iran*, (Syracuse 1982)

Sûfiler gibi Şeyhiler de, dinî meselelerde usûlilerin mutlak otoritelerini kabul etmemişlerdi. Bununla birlikte onların, meşrû muhafızlar ve halkın ahlakî-dinî kılavuzları olarak bütün önemli fonksiyonlarını kabul etmişlerdi. Şeyhiler, kendilerinin, aydın elit; yani entellektüel olarak ilahi bilginin en üst seviyelerine ulaşma özelliğine sahip olma imtiyazlarını korumuşlardır. Ve bu noktada onlar, ibadetlerle ilgilenen irrasyonel duyguculuk olan ve din dışı bir şekilde beşerî liderlere tapınmaya meyleden popüler tasavvufu küçük gördüler. Gerçekten Şeyhiler, Şiî doktrinine ait allegorik yorumun daha entellektüel problemleriyle meşgul oluyorlardı. Onlar, beklenen İmâm'ın zuhuruna kadar kendisine herhangi bir ilavenin olmayacağı şeklindeki hazır bilgi anlayışını reddediyorlardı. Manevî mükemmelleşmeye doğru sürekli tekâmül noktasında daha hümanist bir alem görüşü ve insanın kendisini mükemmelleştirmek için kabiliyetleri noktasında da daha pozitif bir inanç önermişlerdi. Fakat onların Kâmil Şiileri, sûfilerin şeyhlerinden hiç de farklı değildi. Gerçekte her iki anlayış da, fukahanın açık bir şekilde küfür olarak nitelendirdiği yarı ilâhî, adalet getiren ve çağın manevî lideri gibi sıfatları paylaşıyorlardı. Şeyhiler, bütün felsefi görünümüne rağmen, son tahlilde, sadece Kâmil Şiî anlayışlarının yapısı ve özellikleri itibariyle bile sûfiler gibi mistik yönelişliydi ve bu yüzden de onlar gibi "heretik" suçlamasına maruz kalmışlardır. Şeyhilerin görüşleri, küçük ve özel çevrelerde öğretiliyorduydu da -ki öyleydi- fukahanın onlara karşı düşmanlığı, onların, usûlilerin dinî kurumlar üzerindeki üstünlüğüne ve sosyo-kültürel meselelerdeki otoritelerine karşı meydan okumalarından daha azdı. Tekfir, sosyal bir dışlama hariç tutulursa Şeyhi liderlerinin hayat ve çalışmalarını çok az etkilemekteydi. Söz konusu durum, sadece teolojik münakaşaların, politik farklılıklara delalet ettiği zamanlarda oluyordu ki, böyle durumlarda fukaha savaşçılara dönüşüyordu. Düşüncenin pratik sonuçları, hâkim usûlî hiyerarşisinin sosyal etkileri ve kurumsallaşmış otoritesi ile çatıştığı zamanlarda, düşünce zulmü söz konusu oluyordu.

Kaçar hanedanlık gücü, dikkatli bir şekilde her şey arasında bir ayar muhafaza ederek hakem gibi davrandı. Kendi seçtikleri müçtehitlerle yakın bir ilişki içerisinde çalışan Şah, eyaletlerdeki hanedanlık yöneticileri ve yönetici elit kesim, genelde, bireysel istek ve toplumsal ihtiyaçlara bağlı olarak bazı sûfi şeyhleri ve/veya özel bir ilahiyat felsefesi okuluna da teveccüh gösterdi. Şeyhiler, Kaçar çevrelerinde, özellikle de ilk Kaçar sultan ve prensleri arasında çok popülerdiler. Dinî-kültürel dengeye benzer bir durum, bazan zor da olsa devlet düzeyinde de sağlandı. On dokuzuncu asrın sonlarında, ilahiyat felsefesine olduğu gibi tasavvufa ve yarı-tasavvufi Şeyhiliğe karşı en ciddi başkaldırı, yeni bir İran entellektüel tarzının ortaya çıkması ile vuku bulmuştur.

Kâmil İnsan veya Kâmil Şii anlayışı, kişinin kendisini gerçekleştirme en üst derecesinde insanın yaratıcı gücünün somut sembolünü yansıtmaktadır; bununla birlikte, insanın, harici ve aşkın bir güç ile değil de, kendi yetileriyle gelişmesini sağlama kabiliyetlerine dair gerçek bir hümanist inanç projesini ortaya koyamamıştır. Böyle bir insan merkezlik, İmâm merkezli bir sistemden çıkarılmıştır. Dinî tartışmalar, ne sıradan mü'minlerin sosyal hayatlarına dâirdir; ne de günlük hayatın somut pratik tecrübelerine dayanan sosyo-politik problemlerin anlaşılmasına yeni bir boyut kazandırabilmiştir. Bunun yerine, dinî tartışmalar, seçkin azınlığın sahip olduğu elitist bilgi anlayışını muhafaza ederek, geleneksel Şii politik yabancılaşmayı kuvvetlendirmiştir. Bu kültürel atmosfer içerisinde ortaya çıkan yeni entellektüeller, rasyonel düşünceyi, ilahiyat, ilahiyat felsefesi ve tasavvufun ayırmaya çalışmışlardır. Onlar, sosyal ve politik problemlerin, hayatın temel sorunu olduğu ve sadece “yeni bilgileri” ve modern bilimi benimsemenin, toplumu hüküm süren cahillikten ve demode görüşlerden kurtarabileceği inancını paylaşmışlardır. Onlar kuvvetle şuna inanmaktaydılar ki, milli meseleler üzerindeki yabancı müdahalesinin - ki bu müdahale, milli hakimiyetin yokluğu ve kültürel zayıflama anlamına gelmekteydi- temel sebepleri, politik diktatörlük ve dinî dogmatizmdir. Bu düşünürlerin iddiasına göre, yönetici elit, kendi alanlarından dışlamaya kararlı oldukları özgür aklı düşünceden korktukları için yaygın cehaleti tercih etmişler ve hurafeden beslenen popüler dini inançları öğretmişlerdir. Bu entellektüeller, kitleyi yöneticilerinin (masters) etraflarında kurduğu koruyucu kalkandan kurtararak, uykularından uyandırmak için kendilerinin yeni “aydınlaticılar-meşale taşıyanlar” (torchbearers) olarak görmüşlerdir.

Sadece bir kaçını zikretmek gerekirse, Fath'ali-i Akhunzade (1812-1878), Abdurrahim Talibzade (1834-1911), Mirza Aka Han Kirmani (1853-1896), “Afgani” olarak bilinen Cemaleddin Asadabâdi (1838-1897), geçmiş ile yeni arasındaki geçiş noktasındaki İranlı entelektüellerin ilk neslini oluşturmuşlardır. Onların çalışmaları, klasik İslam felsefesi ve tasavvufun, özellikle de daha çağdaş Şii şeyhlik okulunun izlerini taşır. Selefleri gibi onlar da, Müslümanların, kılavuz, pir, “çağın müceddidi” ve mü'min halkın, bilimin gerçek yolunu bulmasına yardım edebilecek “yüksek akıl ve temiz ruh sahibi” bazı insanlara ihtiyaçları olduğunu vurgulamışlardır. Asadabâdi, sadece pan-İslamcı olarak bilinir; halbuki o daha ziyade, fukaha ve fukahanın topluma “büyük bir boyunduruk” gibi dayattığı dinî anlayışlarına yönelik ortaya koyduğu sert eleştirisinde kullandığı hitabet ve akılcılığı klasik İslam felsefesinden devşiren sosyal bir kritikçi ve polemikçiydi. Daha da önemlisi o, çağın gerçek meselelerinden, Müslümanların fakirlik ve sosyal baskı altında olduklarından ve sosyal bir reforma

başvurmanın gerekliliğinden uzak kaldıkları için, hem hakimleri, hem de ârifleri eleştirmiştir. Asadabâdî, demiryolları, telegraf, tıbbî aletler ve benzerini geliştiren “gerçek bilimler”e ilgisiz kaldıkları için her iki grubu da itham etmiştir. O, “şimdi bilim, dünyayı yönetmektedir ve Avrupa bilime hâkimdir; bu yüzden de dünyanın hâkimidir (master)” diye yazar. İslam felsefesi ve tasavvufunun, artık modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap veremediği noktasında ısrar eder. Müslümanlar, hocalarını ve liderlerini değiştirmelidir. Kâmil İnsan veya Kâmil Şii, bir ilahiyatçı veya filozof-sûfi değil, modern bilimleri çok iyi bilen bir kişidir⁴.

Asadabâdî ve onun entellektüel nesli, yine de kendi dinî-kültürel çevrelerinden beslenmekteydiler; onlar, içinde buldukları durumu, tutarsız, çoğu zaman mantıksız ve çelişkili bir tarzda temellendiriyorlardı. Bununla birlikte onlar, bilginin nihaî ve açık sekülerizmine zemin hazırlamak üzere “ilim” kavramını evrenselleştirdiler. Takip eden nesil, her ne kadar modern bilime yönelik gizli inançlarını bir kenara bırakacak ölçüde tamamiyle modernleşmemiş olsalar da, daha cesur ve geleneksel kültürlerinden daha bağımsızdılar. Bu jenerasyonun en önemli temsilcilerinden biri olan Ahmet Kasravî (1890-1946), mizaç ve entellektüel nesil açısından Kaçar dönemine ve Asadabâdî'nin başladığı işi devam ettirmek suretiyle de bilginin sekülerleşmesi düşüncesine bağlı olan bir kişidir. Tebriz yakınlarında küçük bir köyde doğan ve molla olmak için eğitilen Kasravî, sonunda küçük fakat oldukça etkili son dönem Kaçar entelleklüeller çevresine -ki, yirminci asır İran'ının seküler milliyetçi ideolojisini şekillendiren bu çevredir- katılmıştır. Anayasal devrimin bir şâhidi olan Kasravî, son dönem Kaçar İran'ının köklü sosyal ve kültürel dönüşümünün bir parçasıydı.

Bu devrim, modernleşme sürecinin (kendi temsilcilerinin, entelijansiyanın; istekli partnerlerin, dini azınlıkların ve geleneksel tutucu ve dini merkezlerin üyeleri içinden dini azınlıkları kollayan insanların çıkışını içine alan) başlangıç aşamasına işaret etmekteydi. Söz konusu devrim, müteakip hükümetlerin sosyal politikaları üzerinde sekülerizmin zaferini sağlamıştır. Şâirler, yazarlar ve yeni entelektüeller, oynadıkları hayatî rolün ve o dönemde kazandıkları millî şöhretin bir sonucu olarak kendi görüşlerinin, müçtehitlerin görüşlerine üstün gelmesini ve böylece müçtehitlerin, kamuoyunda

⁴ “Afgani” olarak bilinen Seyyid Cemalledin Asadabâdî, *Makâletü'l-cemaliyye*, (Tahran 1933). Ayrıca bkz. Nikki R. Keddie, *Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*, Berkeley 1969.

değer kaybetmelerini sağlayabilmişlerdir⁵. Bununla birlikte Kasravî, seleflerinin ve bazı çağdaşlarının aksine, sosyal ideallerini ve prensiplerini, pratik politikalarda uygulama fırsatı bulabilmiştir.

1920'lerde Kasravî, ilk olarak Zancan ve Kazvin, daha sonra Huzistan olmak üzere adalet bakanlığında önemli görevlerde bulunmuştur. O, süratli bir şekilde, bir taraftan dürüst bir vatandaş olarak şöhret kazanmış, diğer taraftan da ülkede hâkim olan anayasa karşıtı unsurların şiddetli düşmanlığını kazanmıştır. Gerçekten de o, adli reformları yürütmeye kararlıydı. Bu reformlar, şeriatın alanıyla anayasaninkini kesin olarak ayırmayı hedefliyor ve dinî mahkemelerin, vatandaşların dinî ve özel meselelerinin dışında hüküm vermesini yasaklıyordu. Taşra mahkeme usullerinde bizzat tanık olduğu genel bozulma (rüşvet) ve keyfilik; sıradan insanlar ve hala ülkeyi kontrol eden dinî elitten gördüğü güçlü engeller, onun gayretini, geleneksel güç yapısı ve bu yapının dayandığı sosyal ve dinî kültür ile mücadeleye sevketti⁶. O, anayasacıların bayrak taşıyıcısı olarak milli devlet teşekkülü olan son Kaçar/ilk Pehlevî döneminde hayati bir rol oynamıştır.

Kasravî, yaratıcı Tanrı'ya ve bedenden ayrı olduğunu söylediği ruhun ölümsüzlüğüne güçlü bir şekilde inanmaktaydı. Ayrıca o, insanî aklın, beyni oluşturan maddeden ayrı olduğunu ileri sürmekteydi. Kasravî, bütün materyalist düşünce okullarını amansızca tenkit etmiştir. O, zamanını ve enerjisini, eğitimli İranlıların ilgilerini çeken Darwinizmin reddedilmesine harcamış; Darwinizmin sosyal sonuçlarını ve tanrısızlığını (imansızlığını) olumsuz bulmuştur. Böyle "değersiz öğretiler", onun inancına göre, ancak, insanları baştan çıkarıp yok olmalarına, savaflara, toplumların başka toplumların yönetimine girmesine ve bin yıllık bir medeniyetin ardından yeniden barbarlığa dönüşe sebebiyet verir⁷. Ona göre insan, bir hayvan değildir; insan, Allah'ın seçilmiş bir mahluku olup kendisi için yaratılan alemlerle görevlendirilmiştir⁸. Fakat Kasravî, Darwin'in bilimsel başarılarını bütünüyle göz ardı etmek niyetinde de değildi; ama bunu başaramadı, ??? Bu yüzden, Kasravî, Darwin'in, insanın, hayvandan insanlığa doğru evrimsel gelişim sürecinde "Tanrı'nın eli" olduğunu kabul ettiğini ileri sürdü ve böylece kasıtlı olarak onu yanlış anladı. O, yalnızca Darwin'in ateist takipçilerinin, bu noktayı fark edemediklerini vurgulamıştır⁹.

⁵ Bkz. Mangol Bayat, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution, 1905-1909* (Oxford 1991). Farklı bir yorum için bkz. Vanessa Martin, *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906*, (Syracuse 1989).

⁶ Huccetullah Asil, *Sırrı das andishaha-i Kasrawi* (Tahran 1977).

⁷ *Dar pîrâmûn-i rawân*, Tahran ts., s.45.

⁸ *a.g.e.*, s.23.

⁹ *a.g.e.*, s.82-83.

Bu tarz müphem ve çelişik argümanlar, ilk dönem Kaçar entelektüellerinin, geleneksel Şii teolojik-felsefi görüşler ile modern bilimsel teorileri uzlaştırmak için gösterdikleri aşırı teşebbüslerinde yankısını bulmuş; fakat daha da öte bir başarı elde edememişti. Gerçekten Kasravî, “dinî boşluk” olarak ifade ettiği şeye dayanan her türlü Avrupa kaynaklı düşünceyi genel olarak eleştirmişti. O, Materyalizmin, dinsizliğin bir ürünü olduğunu ve Avrupa’daki sosyo-ekonomik ve politik kötü işlerin sebebi olduğunu yazar. İnsan toplulukları, dine ihtiyaç duyar; çünkü seküler hukuk, dinin dışlanmasıyla ortaya çıkan boşluğu dolduramaz. İyi davranışlar, hukuka değil, onura (honor) dayanır; onur ise, dinî ahlak tarafından üretilmiştir. Dinsiz insanlar, ceza korkusuyla kötülük yapmaktan kaçınılırlar; dindar insanlar ise, inançtan dolayı ondan kaçınılırlar¹⁰.

Burada, Kasravî’nin düşüncesinde iki önemli özelliğin olduğuna dikkat edilmelidir: Ahlakî değerlerin evrenselliğine olan inancı ve bizzat gaye olmaktan ziyade bir vasıta olarak din anlayışı. Allah, insanı kendi suretinde yaratmıştır; insanlar, iyiyi kötüden ayırt etme fitrî kabiliyetiyle iyi olarak doğarlar. Bununla birlikte, insan gelişimi ve medeniyeti, dinsiz olamaz. Din, yolu gösterir; o, Hakikate götüren bir meşaledir. Hakikate yalnızca akılla ulaşılmalıdır, nitekim öyledir de¹¹. Akıl, daima, Kasravî’nin bilgiyle (dânish) özdeşleştirdiği Hakikatin peşindedir. Kaçar entelektüelleri, Farsça dânish terimini kutsalı profandan ayıracak şekilde kullanmak suretiyle bilgi kavramını kutsaldan arındırmışlardı. Temel argümanına bağlı kalmak arzusuyla, Kasravî, her ikisinin telif edilebilir ve karşılıklı olarak birbirinin destekçisi olduğunda ısrar etmiştir. O, dinin ilahî olanın (sipihr) dili olduğunu yazar; dinin gayesi, huzurlu bir şekilde beraber yaşamanın yolunu göstererek insanların bakış açılarını genişletmek ve onları yeni görüşlerle aydınlatmaktır. Öte yandan bilgi, bilinmeyen ve tabiatın kanununu keşfetmek suretiyle insan hayatını kolaylaştırmanın vasıtalarını bulmayı ister. Böylece Kasravî, din ve dânishin temelleri farklı olsa da, her ikisinin de aynı yönde hareket ettikleri sonucuna ulaşır¹².

Kasravî, faydacı bir din anlayışını benimsediğini açıkça kabul etmiştir. “Biz, dini, sadece, (insan) hayatının geliştirilmesi amacı için istiyoruz”¹³. O, halkını temin etmektedir ki, din, ne ilimden (danish) daha az geçerlidir, ne de ondan daha üstündür. “Delile dayandığı için ilmi (danish) değerli gören kimseler kabul etmelidir ki, bizim

¹⁰ *Â’in*, (Tahran 1933), s.25-28.

¹¹ *Dar pîrâmûn-i khirad*, Tahran 1957, s.27.

¹² *Dar pîrâmûn-i rawân*, s.49-50.

¹³ *a.g.e.*, s.53.

buradaki tartışmamız da delile dayanmaktadır”¹⁴. Kasravî, aynı derecede ilimden ayırdığı felsefeyi de eleştirir. Onun belirttiği üzere ilim (danish), bilimsel deney ve araştırmalara dayanırken, felsefe, kanıt ve delile değil, inançlara dayanır. Bu yüzden felsefe, kesinlik ve mutlak gerçeklikten yoksundur¹⁵. Benzer bir şekilde Kasravî'nin dine faydacı bakışı, onu, o dönemde İslam dünyasında mevcut olan İslam reformculuğunun geçerliliğini reddetmeye sevk etmiştir. O, “gerçek (orijinal) İslam” a dönmenin mümkün olmadığını ve hiçbir dinin reforme edilemeyeceğini iddia eder. “Hayat ilerlemektedir ve din bu ilerlemeyi takip etmelidir”¹⁶. Hayattaki her şey gibi din de hayatın zorunluluklarına tabidir. Hayatının sonlarında, o, “saf din” (pâkdin) olarak ifade ettiği yeni bir din oluşturmayı tasarlamıştı; fakat bu konu hakkında pek az şey biliyoruz.

Kasravî, dini, milli birliğin temelini oluşturan güçlü bir bağ olarak görmüştür. Tasavvuf, Şiilik ve diğer mezheplerden oluşan pek çok farklı okulların varlığı, bu yüzden dini çoğulculukla aynı anlama gelmekteydi. Onun iddia ettiği üzere dini çoğulculuk, sosyal çatışma ve uyumsuzlukların başlıca sebebidir. Şiilik, İsmaililik, Tasavvuf, Babilik, Bahaîlik'in hepsini birlikte değerlendiren Kasravî, asırlarca süren bozuk dini liderlik ve mezhepçiliğin, İslam'ın gerçek anlamını yok ettiğinden şikayet etmiştir. Dolayısıyla dindarlar topluluğu, saptırıldı ve câhil bırakıldı. Kasravî, Peygamberin saf İslam'ını, “kirletme” ve “tahrif etmek”le sorumlu tuttuğu tasavvufu suçladığı zaman, onun eleştirileri en şiddetli noktasına ulaşıyordu. Bütün farklılıklarıyla birlikte İran tasavvufunun sosyal ve kültürel kötü tesirlerini tartışırken, öfkesi sınırsızdı. Tekrar tekrar belirttiği gibi tasavvufu, sadece İslam'ı değil, aynı zamanda İslam kültürünü de yok eden bir “zehir” olarak göstermiştir.

Kasravî, insanoğlunu, Allah'ın seçkin varlığı olarak ve akıl ve fitri ahlaki değerlerle donatıldığı için hayvanlardan daha üstün bir varlık şeklinde görürken, onun, hiçbir ilahî sıfatını da kabul etmez. Kasravî, sūfî karşıtı yazılarında ele aldığı yegane doktrin olan tasavvufî vahdet-i vücûd doktrinini reddetmiştir. O, Hallac'ın, tasavvuf doktrini tarafından aldatıldığını ve sorumsuzca “saçma ve şüpheli” olan bir ulûhiyet iddiasında bulunduğunu; bundan dolayı da hayatını kaybettiğini yazar¹⁷. Bu misal dışında, hem halkı etkilemesi boyutunda, hem de literatür düzeyinde tasavvufun detay ve farklılıklarına önem vermeyen Kasravî, onun sosyo-politik olumsuz sonuçlarını tartışmayı tercih eder. O, tasavvufun, milli kriz dönemlerinde İran halkının dikkatini başka yöne çektiğini belirtir.

¹⁴ a.g.e., s.50.

¹⁵ a.g.e., s.112.

¹⁶ *Dar pîrâmûn-i Islâm*, (Tahran 1969), s.95

¹⁷ a.g.e., s.4.

Bu nedenle, On Üçüncü asırda Moğollar'ın İran'ı istilası, ülke içerisinde sūfî tarikatların hızlıca gelişip yayılmasına neden olmuştur. Sūfî şeyhleri, İran halkını, istilacılara karşı isyana ve onları topraklarından uzaklaştırmaya teşvikten ziyade, “sorumsuz ve pasif bir şekilde ahireti bekleme” tutumunu kabul etmeye ve kaderlerini düşman eline bırakmaya teşvik etmişlerdir. İranlılar, lidersiz bırakılmıştır¹⁸. Tasavvuf, politik kaos ve sosyal kargaşanın hâkim olduğu dönemlerde güçlenmiştir. Ülkenin her tarafına ulaşan güçlü ağlara dayalı bir hiyerarşik ve merkezî sūfî otorite şekillenmişti. Söz konusu otoritenin liderleri, silsilelerini, Peygamberin bir ashabına dayandırdı ve bizzat Peygamberin, kutsal öğretisi için şu iki farklı kaynağın oluşturulmasını istediğini iddia etmişlerdi: halk için şeriat ve seçkinler için tarikat. Kasravî, bunların yalan olduğunu söyler. Yalanlar ve sahtekârlıklar, onların hususiyetleridir. Onların Tanrısının, İslam'ın Tanrısıyla hiçbir alakası yoktur¹⁹.

Kasravî'nin, klasik İran tasavvuf şiirine yönelik eleştirisi, şiddetliydi. Tekrar faydacı din anlayışına uygun olarak, o, şiirin, “yararlı öz”, değerli şeyler ve hayatın ihtiyaçları hakkında konuşma’yı ihtiva etmesi gerektiğini bildirir. Şiir, ne “meleklerin nağmesi (song)”dır, ne de “ilahî ilham”dır. Şâirler, ne peygamberdir, ne velîdir, ne de bilge kişilerdir; ne de kralların ve prenslerin hizmetçisidirler²⁰. Ona göre, Ömer Hayyam, ne Allah'ı, ne de yaratmayı kabul etmiştir ve o da sūfiler gibi çalışmaya karşı olumsuz bir tavır takınmıştır²¹. Sâdî, Moğol istilasının ardından halkın içinde bulunduğu kötü duruma bir kez olsun değinmiş değildir. Tasavvufun “yanlış (bad) öğretileri”ni gözler önüne seren *Mesnevî*'nin yazarı Mevlana, yıkıcı sonuçlarla milyonlarca insanın beynini yıkamıştır²². Keza Hâfız, genelde manasız veya saçma şiirleriyle kendi “zehir”ini kusmuştur²³. Kasravî'nin iddiasına göre, bu “millî şâirler”, dört duvarlarının dışında varolan dünyadan; medeniyet, ahlak, din, politika ve eğitimin gerçek anlamından bîhaber olarak yaşamışlardır²⁴. İran'lı şâirler, genelde, son dönem Kaçar pozitivist ve sosyal hareketçisi olan Kasravî'nin reddetmiş olduğu her şeyi temsil ederken insanî gelişim, kişinin kendi fiillerinden sorumluluğu, hayata karşı sadece tepki göstermek yerine tavır ortaya koyabilme yeteneği, sosyal nedenlere bağlılık, akıl ve bilime iman gibi onun inandığı her şeyi de reddeden bir konumdaydı. Kasravî, “Tarih bize

¹⁸ *Sûfîgarî*, s.22-24; Ayrıca bkz. *Dar pîrâmûn-i adabiyât*, Tahran 1944, s.54-55.

¹⁹ *Sûfîgarî*, s.46-47, 73.

²⁰ *Dar pîrâmûn-i adabiyât*, s.20.

²¹ *a.g.e.*, s.44-52.

²² *a.g.e.*, s.61-66.

²³ *a.g.e.*, s.67-68.

²⁴ *a.g.e.*, s.115.

öğretmiştir ki,... ve biz biliyoruz ki, Yaratacı, dünyanın, daima ileriye doğru hareket etmesini istemiştir...; ve yine biliyoruz ki, dünyanın geleceği, geçmişinden daha iyi ve daha ihtişamlı olacaktır”²⁵ diye yazar.

Kasravî, Avrupa'nın kültürel, bilimsel ve teknolojik ilerlemesini kabule hazırды; ancak, o, insanları gittikçe daha da cehalet bataklığına düşüren Doğunun ve Doğu halklarının daima geri kalmış olduklarını savunan emperyalist düşüncelerinden dolayı Avrupa'yı eleştirmiştir. Onun ifadesine göre, yeteneklerini, enerjilerini ve hatta hayatlarını, kendi milli ihtişam ve güçlerini artırmak için harcayan Avrupalılar, evrensel bilgiye (universal knowledge) son derece katkıda bulunmuşlardır. Yine de onlar, Doğulu halkların benzer yüksek hedefleri başarmalarına engel olmak istemişlerdir; bu insanların, ilerleme ve gelişmeden mahrum olmaları gerekir. Kasravî, Avrupalı oryantalistleri, kendi hükümetlerinin emperyalist planlarını uygulamaktan sorumlu vekiller olarak tanımlar. O, E.G. Brown ve diğer oryantalistleri, klasik şiir ve tasavvufu yüceltmeden sorumlu olmakla itham eder. O, ileri sürdüğü gibi tasavvufun, tembellik, hurafe ve bu dünyaya karşı ilgisizlikten başka bir şey olmadığını bildikleri halde sûfileri, sürekli, Hakikatin araştırılmasında derin düşünürler olarak sundukları için söz konusu müsteşriklerin çalışmalarıyla alay eder. O, müsteşriklerin araştırma ve çevirilerini, İran medeniyetini, sözde başarılı geçmiş literatür temelinde tanımlamak için eğitilmiş İranlı işbirlikçilerin desteğiyle harekete geçirilen bu büyük komplonun bir parçası olarak görür. Tasavvuf ve tasavvuf şiirini bu şekilde ortaya koyma, İran'ın kendi potansiyel kabiliyet ve gücünü, Avrupa ile yüzyüze gelmeden gerçekleştirilmesinin imkânsız olduğu yönündeki hainlerin kabulüne götürmüştür. O, “Eminim ki” diye yazar, “İran'ın dostu olduğunu iddia eden bu oryantalistler, gerçekte, yalnızca İranlıların mutsuzluklarını istemişler ve İran'lı hainlerle işbirliği yapmışlardır”²⁶. O devam eder, “onların yegâne amacı, İran kültürünün şiirden başka bir şey olmadığını ve hiçbir amacı olamayacağını' dünyaya göstermekti”²⁷.

Tasavvufu suçlayan iğneleyici polemikleri, Kasravî'nin, tasavvufun edebî başarıları hakkında sahip olduğu hatalı görüşlerini ve yanlış değerlendirmelerini gözler önüne sermektedir. Hem geleneksel eğitim almış yaşlılar, hem de genç modernist nesillerden Kasravî'yi eleştirenler, daima, onun hatalarını göstermişler ve eksik bilgisine meydan okumuşlardır. Bizzat Kasravî de, sık sık, klasik şiiri tam olarak bilmediğini itiraf etmiş ve Avrupa düşüncesi ile ilgili

²⁵ *Dar pîrâmûn-i rawân.*

²⁶ *Dar pîrâmûn-i adabîyyât*, s.119.

²⁷ *a.g.e.*, s.124.

bilgisinin eksik olduğu gerçeğini de gizlememiştir. Fakat paradoksal olarak, onun fikirlerinin, çağdaşları üzerindeki, özellikle de geleneksel İran kültürünün eğitimi sözcüleri ve daha iyi yetişmiş modern bilim adamları üzerindeki etkisi, çok fazlaydı. Biraz önce zikredildiği gibi Kasravî'nin mirası, en iyi şekilde, zamanının geniş sosyo-politik bağlamı içerisinde değerlendirilebilir. Akhuzade, Afganî veya Mirza Aka Han-ı Kirmanî'den farklı olarak o, milli bağımsızlık döneminden çıkan bir neslin içinde yer alıyordu. Onun entelektüel seleflerinin kendilerine yükledikleri misyon, yöntemdeki eski imajı yıkmak ve yeni İran hakkındaki görüşlerini, nazım, nesir ve tartışmalarla ifade ederek belirlemekten ibaretti. Kasravî'nin görevi, seleflerinin, Anayasa Devrimi (ki kendisi de bu anayasanın en meşhur tarihçilerinden biridir) tarafından belirlenmiş olan ideal ve kanunlarını sıkı bir şekilde uygulamaktı.

Birinci Dünya Savaşından 1925'e kadar olan süreçte, yani Kaçarlar'ın yıkılıp Pehlevî Rejiminin kurulduğu dönemde, merkezi hükümetin nisbî zayıflığı, şaşılacak şekilde, Kasravî gibi insanlara, kendi görüşlerini açıkça ifade etmek için özgür bir ortam yarattı. İran, gençler ve genç olmayanlar, sosyal hareketçiler ve küçük pasif katılımcılar arasında milli başkaldırının yaşandığı 1921'lerde, ülkenin her tarafını harekete geçiren modernleşme sürecinin yapılabirliğine ve geçerliliğine dair güçlü bir iyimserlik ve inanca sahne oldu. Modernizm, ilk ve en önemli olarak, geleneksel sosyal kurumları ve geçmişe âit kültürel normları reddetmek anlamına geliyordu. Yine modernizm, Anayasa Devrimine doğrudan veya dolaylı olarak katılmış olan farklı bireylerin ideolojik ilham kaynağı olan Avrupa Aydınlanmasının idealleri anlamına geliyordu. Kasravî, anlayabildiği kadar, modernite ve Avrupa Aydınlanması dilini kullanmıştır. Bu evrensel söylem içerisinde, Kasravî'nin tasavvuf anlayışı, zorunlu olarak onu ithamı gerekli kılmıştır.