

# e-MAKÂLÂT

Mezhep Araştırmaları Dergisi

Cilt: 6 Sayı: 2 GÜZ 2013



## ORTADOĞU'NUN GELECEĞİ AÇISINDAN Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ



ORTADOĞU'NUN GELECEĞİ AÇISINDAN

## Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ

› Düzenler **SEMPOZYUMU**

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ | Hitit Üniversitesi İLF Dekanı

Doç. Dr. Cemil HAKYEMEZ | Hitit Üniversitesi

Doç. Dr. Ferit USLU | Hitit Üniversitesi

Doç. Dr. Muharrem AKOĞLU | Erçeyes Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa BİYİK | Hitit Üniversitesi

Doç. Dr. Süleyman C. (27-29 Eylül 2013, ÇORUM)

Doç. Dr. Mehmet Ümit | Marmara Üniversitesi

Ar. Gör. Betül YURTALAN | Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Semra KUTLU | Ankara Üniversitesi

Doç. Dr. Sımsık DALKILIC | Hitit Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa AKOĞLU | Erçeyes Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet UYAR | Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. M. Zeki İSCAN | Atılım Üniversitesi

Prof. Dr. A. İbrahim UNAL | Dicle Eyaleti Üniversitesi

Prof. Dr. Osman AYDINLI | Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet DALKILIC | İstanbul Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa AKOĞLU | Erçeyes Üniversitesi

Doç. Dr. Cemil HAKYEMEZ | Hitit Üniversitesi

## ÖZEL SAYISI





# e-MAKÂLÂT

Mezhep Araştırmaları Dergisi

---

Cilt: 6 Sayı: 2 GÜZ 2013

---

ORTADOĞU'NUN GELECEĞİ AÇISINDAN

Şİ'Î-SÜNNÎ İLİŞKİLERİ

SEMPOZYUMU

ÖZEL SAYISI

(27-29 Eylül 2013, ÇORUM)

**Sayı Editörü**

Doç. Dr. Cemil HAKYEMEZ

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ  
e-makâlât Journal of Islamic Sects Research

---

Editörler Kurulu / Editorial Board

Mehmet Saffet SARIKAYA, Prof. Dr.  
Ahmet İshak DEMİR, Doç. Dr.

---

Özel Sayı Editörü / Issue Editor

Cemil HAKYEMEZ, Doç. Dr.

---

Danışma Kurulu / Advisory Board\*

A. Bülent ÜNAL (Prof. Dr.), Ahmet AK (Doç. Dr.),  
Ahmet TURAN (Prof. Dr.), Avni İLHAN (Prof. Dr.),  
Cenk ÜÇER (Doç. Dr.), Ethem Ruhi FİĞLALİ (Prof. Dr.),  
Halil İbrahim BULUT (Prof. Dr.), Harun YILDIZ (Doç. Dr.),  
Hasan ONAT (Prof. Dr.), İlyas ÜZÜM (Prof. Dr.),  
Mazlum UYAR (Prof. Dr.), Mehmet ATALAN (Prof. Dr.),  
Mehmet DALKILIÇ (Prof. Dr.), Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Prof. Dr.),  
Mehmet KUBAT (Doç. Dr.), Mehmet Zeki İŞCAN (Prof. Dr.),  
Metin BOZAN (Prof. Dr.), Metin BOZKUŞ (Prof. Dr.),  
Muharrem AKOĞLU (Prof. Dr.), Mustafa EKİNCİ (Prof. Dr.),  
Mustafa ÖZ (Prof. Dr.), Osman AYDINLI (Prof. Dr.),  
Ömer Faruk TEBER (Doç. Dr.), Sayın DALKIRAN (Prof. Dr.),  
Seyit BAHCIVAN (Prof. Dr.), Sıddık KORKMAZ (Doç. Dr.),  
Sönmez KUTLU (Prof. Dr.), Yusuf BENLİ (Prof. Dr.)

\* Ada göre alfabetik / Alphabetical order

---

Tasarım & Mizanpaj / Journal Design

Ahmet İshak DEMİR

---

İletişim / Mailing

emakalat@emakalat.com

Copyright (c) 2013 www.emakalat.com All Rights Reserved

---

www.emakalat.com

---



**e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**  
**ORTADOĞU'NUN GELECEĞİ AÇISINDAN Şİ'Î-SÜNNÎ İLİŞKİLERİ**  
**SEMPOZYUMU ÖZEL SAYISI**

**Cilt: 6 Sayı: 2 GÜZ 2013**

---

**İÇİNDEKİLER | CONTENTS**

---

<b>Takdim .....</b>	<b>s. 5-7</b>
<i>Cemil HAKYEMEZ</i>	
<b>Açılış Konferansı .....</b>	<b>s. 9-16</b>
<i>Ethem Ruhi FİĞLALI</i>	
<b>Abbasilerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şii-Sünni İlişkileri .....</b>	<b>s. 17-42</b>
<i>Hanifi ŞAHİN</i>	
<b>İran Coğrafyasının Şiileşme Süreci -İlk Dönem, Emeviler, Abbasiler- .....</b>	<b>s. 43-62</b>
<i>Fatih TOPALOĞLU</i>	
<b>Safevîler Döneminin Şii-Sünnî İlişkileri Üzerindeki Etkisi .....</b>	<b>s. 63-85</b>
<i>Mehmet ÇELENK</i>	
<b>Yemen'de Zeydî-Sünnî İlişkilerinin Tarihi Arka Planı ....</b>	<b>s. 87-114</b>
<i>Yusuf GÖKALP</i>	
<b>Yemen'de Bir Hafta .....</b>	<b>s. 115-134</b>
<i>Mehmet ÜMİT</i>	
<b>Yemen'de Şeyh Zindânî ile Mülakat.....</b>	<b>s. 135-150</b>
<i>Mehmet ÜMİT</i>	
<b>Selefilik Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi .....</b>	<b>s. 151-172</b>
<i>Mehmet Zeki İŞCAN</i>	
<b>Ehl-i Sünnet'in Şiilik Algısı ve Temel Etkenler .....</b>	<b>s. 173-194</b>
<i>Cemil HAKYEMEZ</i>	
<b>Şii-Sünni İlişkileri Bağlamında Günümüz Selefiligi .....</b>	<b>s. 195-222</b>
<i>Ahmet YÖNEM</i>	
<b>İran İslam Devrimi ve Şiilik.....</b>	<b>s. 223-256</b>
<i>Hasan ONAT</i>	
<b>İran'da Şii-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları .....</b>	<b>s. 257-274</b>
<i>Doğan KAPLAN</i>	

e-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ  
ORTADOĞU'NUN GELECEĞİ AÇISINDAN Şİ'İ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ  
SEMPOZYUMU ÖZEL SAYISI  
Cilt: 6 Sayı: 2 GÜZ 2013

- Şiilerin Takrîbi ve Suûdîlerin Teklifi ..... s. 275-292**  
*Adem ARIKAN*
- Şiilik-Sünnilik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair  
Bazı Metodik Mûlahazalar ..... s. 293-319**  
*Mehmet KALAYCI*
- İslâm Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi  
Dağılımı ve Tahmini Nüfusları ..... s. 321-354**  
*Mehmet Ali BÜYÜKKARA*
- Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha:  
İsmaililik Örneği..... s. 355-390**  
*Ali AVCU*
- Irak'ta Şiî Varlığı ..... s. 391-428**  
*Muharrem AKOĞLU*
- Şiî-Sünnî İlişkileri Çerçevesinde Irak'ta Sadr Ailesi ..... s. 429-468**  
*Yusuf BENLİ*
- Suriye'de Dürzî-Nusayrî-İsmailî ve Sünnî İlişkileri..... s. 469-493**  
*Aytekin ŞENZEBEK*
- Suriye'de Mezhep Hareketlerinin Güncel Siyaset  
Üzerine Etkileri ..... s. 495-523**  
*Ahmet BAĞLIOĞLU*
- Sempozyumdan Görüntü Seçkisi ..... s. 525-531**

- *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukuki sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları [www.emakalat.com](http://www.emakalat.com)'a aittir.
- Editörler Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir.
- *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* yılda iki kez [www.emakalat.com](http://www.emakalat.com) adresinde yayımlanır.
- Başvuru şartları ve yayın kuralları için [www.emakalat.com](http://www.emakalat.com) adresine bakılabilir.

**“Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî  
İlişkileri Sempozyumu”  
Açış Konuşması**

Basınıımızın değerli mensupları ve saygıdeğer dinleyenler! Hepiniz hoş geldiniz.

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 Sünnîlik adı altında bir araya gelmişlerdir. Bu şekilde Şîlik ve Sünnîlik 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 çözememesi yüzünden kronik hale gelmiş bir meseledir. Hatta bu sorun belli bir dönem o kadar vahim noktaya ulaşmıştır ki, Şîlik ve Sünnîlik isimlerinin yan yana kullanılmasının zihinlerde oluşturduğu çağrışım, ancak bir çatışmayı andırır hale gelmiştir.

Müslümanlar arasındaki iç barışın sağlanması, öncelikli olarak Şîlik ve Sünnîliğin 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 Sünnîlik ile yine Müslümanların önemli bir kısmının mensup olduğu Şîlik 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.

Kıymetli 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 görüldüğü 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.

Açılışını yaptığımız Şîh-Sünnî ilişkileri sempozyumu, 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 başta değerli hocamız E. Ruhi FİĞLALI 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  
İslam Mezhepleri Tarihi ABD Başkanı  
Çorum, 27-29 Eylül 2013



**ORTADOĞU'NUN GELECEĞİ AÇISINDAN Şİİ-SÜNNİ  
İLİŞKİLERİ SEMPOZYUMU  
AÇILIŞ KONFERANSI**

Ethem Ruhi FIĞLALI

Muhtemelen ÷lkemizin Şu anda en kıdemli mezhepler tarihi hocası olduğuğ için, bilgi Őölenimizin değerli yöneticileri, toplantının açılış 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, meslektaŐlarımı bir kere daha görebilmek, hem de böylesine önemli bir konunun görüŐüleceĐi bir toplantının açılış konuşmasını yapma Şerefini ve iftiharını sizlerle paylaşabilmek fırsatını bahŐettiler.

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 açılış ışığında tartıŐacaĐız.

Bendeniz kısa olacağını tahmin ve arzu ettiğim bu açılış konuşmama, öncelikle bilgi Őölenimizin başlığına göz atarak baŐlamak istiyorum:

**Ortadoğu'nun Geleceği AÇısından Şii-Sünni İlişkileri**

Gör÷l÷yor 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 Nuh tufanından sonra, insanlığın diğer kıtalara bu bölgeden yayılmış olduğuna inanılmaktadır. Büyük dinlerden Yahudilik ve Hıristiyanlık 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 stepler 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 Hıristiyanlığa 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 etkileme 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, Şiilik'ten doğmuş Nusayrîlik, Dürzîlik, Zeydîlik, İsmâîlîlik 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'lim 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 **“islâm”**, 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, **“gecesi 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 ucübeyi (hâşâ!) “işte gerçek İslâm” diye pazarlamakta; cehaletlerini “dindarlık”, çıkarlarını, saldırganlıklarını ve vahşi cinayetlerini de “cihad-ı fi 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, İsmâilî, Vehhabî, İbâdî, Zeydî, Sünnî mezheplerin yanında İhvân-ı Müslimîn, Ahrâru’ş-Şam, Irak-Şam İslâm Devleti (İŞİD), Suriye İslâm Cephesi, Tevhîd Tugayı, İslâm Tugayı, Fâruk Kıt’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, Mekke’li müşrik Hind’in Vahşi’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 fi 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 yerleştiği “Dinin anlaşılma biçimleri olan mezhepler, bizim tadımız, tuzumuz, rengi-

miz, çeşitliliğimiz ve yaşamımıza anlam katan en değerli hazinelerimizdir” şeklindeki güzel sözün doğruluğuna 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 dînin, 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 siyasi 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 Kerîm*’in temel mesajını kavrayamamış ve kavramaktan da âciz echel-i cühelâ şürekâsı bu mesajın farkında olmak şöyle dursun, İslâm’ın anlaşılmasında 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, hatâdan rücû ederler.

Ülkemizin burada bulunan ya da bulunamayan İslâm mezhepleri tarihçileri, gerçek anlamıyla akl-ı selîm sâhibi hem ilâhiyat müte-hassısları 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’imizde İslâm Mezhepleri tarihi alanına mensup her bir öğretim elemanı tarafından ilmî ve ah-lakî 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 dönemlerindeki 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, Şiilik ve Sünnilik arasındaki ilişkilerin seyri, tarihi evveliyatı ve günümüzün meseleleri İslâm mezhepleri tarihinin nesnel ölçüleri ile görülüp 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 kaçırıyor, 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 aslı hüviyetine kavuşturulması, her şeyden önce dinin ana kaynaklarına gidilerek sağlanabilir.

Bu, hem bu konularla ilgili olanları kaynakların henüz kabuklaştırılmamış özleri ile temasa geçirmek ve hem de yüzyıllar boyu tarihî, içtimaî ve bilhassa siyasî olayların din ilimlerinde yaptığı de-

ğişme ve gelişmeleri veya gerilemeleri göstermek bakımından yapılması icap eden bir iştir.

Öte yandan bu neviden çalışmalar, muhtelif mezhep ve fırkalar halinde zümreleşmiş toplulukların aslı 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 fırkanın kendini gördüğü şekilde göstermesi, hattâ görüşlerini olduğu gibi aktarabilmesi mümkün değildir.

Bu sebepten bilhassa siyasi ve itikadi 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 İlahiyat 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 aslı 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 Őkranlarımızı sunuyor; hepinizi derin saygı ve sevgilerimizle selâmlıyorum.

Çorum. 27 Eylül 2013

## ABBASİLERİN SON DÖNEMLERİNDEN İLHANLILARIN YIKILIŞINA KADARKİ SÜREÇTE Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ

Hanifi ŞAHİN\*

### Özet

İlhanlılar dönemi İslam mezhepleri tarihi açısından oldukça önemlidir. Bu dönemde İran toprakların ilk defa Şiilik devletin resmi mezhebi haline gelmiştir. Şiiler İlhanlı devletine Abbasi hilafetini ortadan kaldırılmasına destek vermişlerdir. Şiilerin Moğol algısı Sünnilere göre daha olumludur. Belki de bu nedenle Şiiler İlhanlı devletinde rahatlıkla görev alabilmişlerdir. Bağdat'ın düşüşü Şii-Sünni ilişkilerinin seyrini etkilemiştir. Ancak en büyük kırılma, Olcaytu'nun Şiiliği benimsemesi ve onu devletin resmi mezhebi haline getirdiği dönemlerde yaşanmıştır. Olcaytu'nun ezan, kamet ve hutbenin orijinal yapısında değişiklikler yapması huzursuzluğun önemli kaynaklarıdır. Şiilerin yönetimde etkili olması, sonraki süreçlerde Şii- Sünni çatışmaların artmasına neden olmuştur. Aslında bu çatışmaların bazı gerekçeleri geçmişten devralınmıştır. Zira Bağdat sokaklarındaki bazı çatışmaların temeli, Büveyhiler dönemine kadar uzanmaktadır. Bu dönemde Sünni mezhepler arasında da çatışmalar yaşanmıştır. Bazen Sünni mezhepler birbirleriyle mücadele ederken Şiilerle ittifak arayışına bile girmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Şii, Sünni, Mezhep, çatışma, Olcaytu.

### Abstract

#### **Shia-Sunni Relations from Late Abbassids until the fall of Ilkhanids**

The period of Ilkhanids is the most important for the Islamic sect history. In this period, the Shiism, first time, became the official sect in Iran. The Shiites supported the Ilkhanids in the process of the eliminating of the Abbasid caliphate. Shiites's perception of the Mongols is more positive than Sunnis's perception. For this reason, they could easily have become part of the Ilkhanids state. The fall of Baghdad, has influenced the course of the Shiite-Sunni relations. But the biggest gap between Sunnis and Shiites has took place after the acceptance of the Shia by Öljeitü and making it the state's official sect in Iran. The changes of the original structure of the adhan, iqamah and Friday khutbah that were made by Öljeitü, are the major cause of the unrest in the society. The influence of the Shia in the management, has led to be an increase conflicts between Shia and Sunni in the next process. Actually, Some of the reasons for the conflict are inherited from the past. Because, the basis of some conflicts in the streets of Baghdad extends to period Buyids. In this period, there have been conflicts between Sunni sects. Sometimes the Sunni sects, while fighting each other, have made an alliance with the Shiites

**Key Words:** Shiite, Sunni, sect, conflict, Öljeitü

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

### 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.<sup>1</sup> Yaklaşık bir asır kadar tarih sahnesinde görülen İlhanlılar, Abbâsîleri ve Harizmşahları tarihten silmiş, kurumları açısından sonraki Türk devletlerini etkilemiş önemli bir devlettir.<sup>2</sup>

Moğollar tarih sahnesine çıktıklarında İslâm dünyası, özellikle İran, Irak ve Suriye bölgesi VII/XIII. yüzyılda siyasî ve içtimaî 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 Hârizmşahlı Devleti kurulmuştu. Bu esnada Mısır ve Suriye'ye hâkim olan Eyyübîler, 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.<sup>3</sup>

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

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

<sup>3</sup> 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 Memlûklerle İlk Teması", *Türkler*, VIII, s. 364.



VII/XIII. yüzyılın başlarında bu bölgelerin büyük bir bölümü Müslümanların elindeydi. Abbâsî halifeliği Bağdat ve çevresinde Halife Nâsır Lidinillah'ın (575-622/1180-1225) başarılı idaresi sayesinde geçici itibar kazanmıştı.<sup>4</sup> Ancak hilafet yönetimi, dışarıda ve içeride çeşitli tehlikelerle karşı karşıya kalmıştı. Dışarıda; Haçlıların İslam fetihleriyle başlayan kadim düşmanlıkları devam etmekteydi. İçeride ise doğuda gittikçe önem kazanan, sınırları halifelik aleyhine genişleyen Hârizmşahlar Devleti vardı. Bu devlet, İran'ın büyük bir bölümünü elinde bulunduruyordu. Aynı zamanda Abbâsî devleti için büyük bir tehdit unsuruydu. Nitekim Hârizmşah Alâeddin Muhammed (v.617/1220), Halife Nâsır'ın azledilip, yerine Hz. Hüseyin soyundan gerçek hak sahibi birisinin halife olması gerektiğini düşünmekteydi.<sup>5</sup> Bazı kaynaklarda, Alâeddin Muhammed'in bu siyasi atağı karşısında sıkışan Halife Nâsır'ın, Cengiz Han'dan yardım istediği ifade edilmektedir.<sup>6</sup>

#### **Mezheplerin İktidar Algıları**

Sünnilerin Moğollara yönelik bakış açısı tam anlamıyla olumsuzdur. Buna karşın Şiilerin bakış açısını olumsuz olarak nitelenebilir. 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.<sup>7</sup> 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 din-

<sup>4</sup> F. Taeschner, "Nâsır Li-dinillah", *İA*, Ankara 1977, IX, s. 92-94.

<sup>5</sup> Alâeddin Ata Melik Cüveynî, *Târih-i Cihan Güşâ*, çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, II, s. 330.

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

<sup>7</sup> Bkz. Ebü Dâvud, *Kitâbü'l-Melâhim* 10; s. 82.

lerinden dönecektir. Üçüncü kısmı ise, ailelerini yanlarına alarak onlarla savaşacaktır. İşte bunlar şehit kimselerdir.”<sup>8</sup>

Sünnî bakış açısına göre İslam 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, İslam’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.<sup>9</sup> Sünnîler nezdinde Moğolların Cürcân, Herat, Rey, Sâve, Erdebil, Merv, Nisâbur, Buhara ve Halep şehirlerinde yaptıkları katliam, ibadethanelerdeki çirkin uygulamalar unutulacak gibi değildir.<sup>10</sup>

Şiilerin Moğollara/İlhanlılara bakışı olumludur. Hristiyanlar nasıl Moğolları Tanrı’nın kendilerine bir vaadi ve düşmanlarından intikam aracı olarak algulamışlarsa,<sup>11</sup> Şiiler de Moğolları, beklenen Mehdi’nin çıkışını hızlandıran kavim olarak değerlendirmişlerdir.<sup>12</sup> Öte yandan Şiilerin İlhanlılara yönelik olumlu bakış açılarına, Hz. Ali’ye nispet edilen rivayetler de katkı sağlamıştır. Hz. Ali’den gelen bir rivayete göre Bağdat, mutlaka Moğolların eline geçecektir. Onların düşmanları zavallı hale gelecektir. Bu rivayetten hareketle Hülâgû Bağdat’a girdiğinde Hille ve diğer beldelerdeki Şii âlimler, Allâme Hillî’nin babasının önderliğinde, Hülâgû’dan eman talep etmişlerdir. Hülâgû’nun neden direnmediklerine dair sorusuna, Hz.

<sup>8</sup> Ebu Dâvud, Kitâbü’l- Melâhim 10; İbn Hanbel, *Müsned*, Kahire, V, s. 40.

<sup>9</sup> Ebu’l-Fidâ, İsmail b. Ali, *el-Muhtasar fi Ahbâri’l-Beşer*, Kahire 1912, IV, s. 46.

<sup>10</sup> Bkz. Yâkût el-Hamevî, Ebu Abdillâh Şihabuddin b. Abdullâh, *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, *a.g.e.*, I, s. 136.

<sup>11</sup> Müverrih Vardan, “Türk Fütuhâtı Tarihi: 889-1269”, çev. Hrant D. Andreas-yon, *Tarih Semineri Dergisi*, c.1, sayı 1/2 (1937), İstanbul, s. 232, 242.

<sup>12</sup> 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 Cümbüşha-yı Mezhebi der İran*, Tahran 1377, III, s. 974.

Ali'den gelen bu rivayeti ileri sürerek, direnmenin gereksiz olduğunu düşündükleri için teslim olduklarını beyan etmişlerdir.<sup>13</sup>

### **Şii-Sünni ilişkilerinde Belirleyici Unsur Olarak Bağdat'ın Düşüşü**

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

İlhanlılar döneminde mezhep ilişkilerinde dikkatleri çeken en önemli husus, Sünnî hilafetin Şii veziri Alkamî'nin, mezhep taassubuyla, Abbâsî hilafetine ihanet edip etmediği konusudur. Alkamî, on dört yıl son Abbâsî Halifesi Mu'tasım'a vezirlik yapmış, adına kitaplar yazılmış<sup>16</sup> ve Bağdat'ın düşmesinden sonra da Hülâgû tarafından İlhanlı devleti adına İran'da vezir olarak naspedilmiş önemli bir devlet adamıdır.<sup>17</sup>

Sünnî kaynaklara göre Alkamî, Ehl-i Sünnet'e kin duyan bir Şii'dir. Bu kini nedeniyle o, yönetici yapılması yönünde Hülâgû'dan

<sup>13</sup> Kadı Nurullah Şuşterî, *Mecâlisü'l-Mü'minin*, Tahran 1945, II, s. 352.

<sup>14</sup> Bkz. İbn Kesir, *a.g.e.*, XIII, s. 204-205; Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, tahk. Şuayb el-Arnaud, Beyrut 1996, XXIII, s. 175.

<sup>15</sup> Zehebî, *el-İber fi Haberi Men Gaber*, thk. Muhammed Zaglul, Beyrut 1985, III, s. 277.

<sup>16</sup> Bkz. Tahrânî, *Tabakâtu A'lâmi's-Şi'a: el-Eenvârü's-Sâti'a fi'l-Mieti's-Sâbi'a*, çev. Alinaki Münzevi, Beyrut 1972, s. 88.

<sup>17</sup> İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahri fi Adâbi's-Sultaniye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut 1966, s. 338.

söz aldıktan sonra Bağdat'ın kuşatılmasında adeta bir Moğol işçisi gibi çalışmıştır.<sup>18</sup> Abbâsi hilafetinin kaldırılıp yerine "Alevî" hilafetinin kurulmasını isteyen Alkamî, bu amacına ulaşmak için bir yandan Hülâgû'yu Bağdat'ı istila konusunda teşvik ederken; diğer yandan asker sayısını azaltması konusunda halifeyi ikna etmiştir. Ancak Hülâgû, siyasi geleceği açısından tehlikeli olan bu teklife sıcak bakmamıştır. Bağdat'ın düşmesine katkı sağlayan Alkamî'nin, emeğinin karşılığı olarak Alevî bir hilâfetin kurulması isteği reddedilmiştir.<sup>19</sup> Alkamî, bu isteğine ulaşamadığı için kahrından ölmüştür.<sup>20</sup>

Sünnilere göre Alkamî'nin ihanetini tartışmaya gerek yoktur. Bağdat'ta 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 Alkamî'yi bu isyanın nedeni olarak göstermektedirler. Sünnî kaynaklara göre Alkamî ve Şiiler, İlhanlılardan yana tavır almalarının getirisi olarak, İlhanlılardan beklentilerine ulaşmamışlardır. Bu ilahî bir cezadır. Çünkü onlar, İlhanlılardan yana tavır alarak, büyük günah olan "küfre ve kâfire yol gösterme" eylemini üstlenmişlerdir. Bu nedenle Alkamî, yaptıklarıyla kötüye delâletin örneği olarak sunulmuştur. Sünnilerdeki ortak kanaate göre, Alkamî'nin Şiiler lehine yaptığı her faaliyetin arkasında, Sünnilerin Kerh mahallesinde Şiilere yaptıklarının intikamını almak vardır.<sup>21</sup>

Şiilere göre ise Alkamî'yi ihanetle suçlamak, tarihi gerçekleri görmemektir. Bağdat'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

<sup>18</sup> Yünîni, Ebû'l-Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed b. Abdullah, *Zeylu Mirâti'z-Zemân*, Haydarâbâd 1954, I, s. 87, 89.

<sup>19</sup> Muhammed b. Şakir Kütübi, *Fevâtü'l-Vefeyât*, thak. İhsan Abbas, Beyrut 1973, III, s. 253-254.

<sup>20</sup> İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, Beyrut ts.,III, s. 272.

<sup>21</sup> Cüzcânî, Ebû Amr Minhâceddin Osman b. Sirâceddin Muhammed, *Tabâkat-ı Nâsirî*, nşr. Abdülhay Habibi, Kabil 1964, II, s. 191.

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 doğrulamaktadır. O halde Sünnî kaynakların ihanet suçlaması tutarsızdır. Bir diğer görüşe göre, Alkamî'nin Abbâsî devletine karşı yaptıkları, Şii siyaset felsefesiyle uyumludur, çünkü Alkamî'nin çabaları gayr-i meşru bir yönetimi devirme mücadelesidir.<sup>22</sup>

Şii-Sünnî ilişkilerinde belirleyici role sahip diğer isim de Nasîruddîn Tûsî'dir. Tûsî, Nisâbur'da iken ilk Moğol saldırıları başlamıştır. Hârizmşahların 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 Nasîruddîn 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.<sup>23</sup>

Nasîruddîn Tûsî, Alamut'un düşmesinden sonra (654/1256) Hülâgû tarafından özel danışman olarak görevlendirilmiştir.<sup>24</sup> Bağdat'ın İlhanlıların eline geçmesi sürecinde Hülâgû'nun yanında olan Tûsî, bu noktadan sonra Şiilerin İlhanlılar nezdinde güçlenmesine katkı sağlayan en önemli isimdir. O, Hülâgû'yu tesiri altına almıştır. Bu tesiri, Şiiliğe siyasî alanda katkı sağlarken, eserleri de düşünce

<sup>22</sup> İbnü't-Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 335; Emin, Muhsin, *A'yânü's-Şi'a I-X*, nşr. Hasan el-Emin, Beyrut 1983, IX, s. 83, 96; Abbas İkbâl Aştîyânî, *Târih-i Moğol ez Hamle-i Cengiz tâ Teşkil-i Devlet-i Timûr*, Tehran 1365, s. 187; Resul Ca'feriyan, *eş-Şiafi İnan: Dirâsatun Tarihiyye Mine'l-Bidâye Hatte'l-Karni't-Tasi'el-Hicrî*, Fars. çev. Ali Haşim el-Esedî, Meşhed 1420, s. 404.

<sup>23</sup> Emin, *A'yânü's-Şi'a*, IX, s. 416; Hasan el-Emin, *Müstedrikâtu A'yânü's-Şi'a*, Beyrut 1372, I, 197.

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

alanında katkı sağlamıştır.<sup>25</sup> Nasîruddin Tûsî, Moğol tehdidi altında yok olmasından korktuğu İslam 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.<sup>26</sup>

Nasîruddin Tûsî'nin bu çalışması, bazı Şii yazarlarca bugünkü akademiler şeklinde yorumlanmıştır.<sup>27</sup> Onlara göre Tusi'nin Hülâgû yönetimine katkısı siyasî değil, Müslümanların kültür ve medeniyetini de korumayı amaçlayan bir katkıdır. Zira istila esnasında toplumu birbirine bağlayan manevi 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, Müslümanları 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. İslam dünyasından ve Çin'den birçok bilgin oraya gelmiştir. Ayrıca rasathanede dört yüz bin ciltten oluşan bir kütüphane kurmuştur.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols*, London 2002, s. 139.

<sup>26</sup> İbnü'l-Fuvatî, Ebû'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzak b. Ahmed b. Muhammed Şeybânî, *el-Havâdisü'l-Câmi'a ve't-Tecâribü'n-Nâfi'a fi'l-Mieti's-Sâbi'a*, tahk. Mehdi en-Necm, Beyrut 2003, s. 266.

<sup>27</sup> Hasan el-Emin, *el-İsmâiliyyûn ve'l-Moğûl ve Nasîruddîn et-Tûsî*, Beyrut 1997, s. 53.

<sup>28</sup> İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 266; Emin, *A'yânü's-Şî'a*, IX, s. 416-17; Arif Tamir, *Târihü'l-İsmâiliyye*, London 1991, IV, s. 182.

Dönemin Sünnî yazarlarında Nasîruddîn Tûsî'nin Bağdat'ın düşüşü konusundaki konumuna ilişkin iki farklı yaklaşım söz konusudur. Birinci grupta yer alan yazarlar, Bağdat'ın düşüşünü detaylı işlerken, Tûsî'nin rolü konusunda bir şey belirtmemişlerdir. Bunlardan bazıları Alkamî'yi ihanetle suçlamalarına rağmen, Tûsî hakkında bir ihanetten bahsetmemişlerdir. Cüveynî, Cüzcânî, İbnü'l-Fuvatî, Hamdullah Müstevfî, İbn Şakir el-Kütübî bu gruba örnek olarak verilebilir. İkinci grupta yer alan yazarlar ise, Tûsî'nin Bağdat'ın düşmesi konusunda katkısı olduğunu düşünmektedirler. Bu grubu, 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 Bağdat 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.<sup>29</sup>

Şîî yazarlarda yaygın kanaat ise, Nasîruddîn Tûsî'nin, Sünnî hilafetin düşmesinde ve halifenin öldürülmesinde doğrudan bir katkısı olmadığı yönündedir. Onlara göre Sünnîlerin Tûsî'ye yönelik eleştirileri büyük haksızlıktır. Şîilere göre Sünnî âlimler, Tûsî'nin Sünnî Kelâm'a yaptığı katkılar nedeniyle, Tûsî hakkında bir karara varma noktasında çelişki içerisindedirler. Bu nedenle Şîiler, Tûsî'nin eleştirilmesini yersiz bulmaktadırlar.<sup>30</sup>

### **Mezhepler Arası İlişkileri**

Şîiler, 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 Şîiler için İlhanlılar dönemi, Fatımîler ve Büveyhîlerden sonra, yönetimde inisiyatif elde ettikleri önemli bir dönemdir. Bunun farkında olan Şîiler, İlhanlı yöneticilerinin etrafını sarmaya, yönetim ve vakıf işlerine el atmaya, devlet toplantılarında devamlı

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

<sup>30</sup> Seyyid Ali Hüseyin Mevlânî, *eş-Şeyh Nasîruddîn et-Tûsî ve Sukût-i Bağdâd*, Merkezi'l- Ebhâsi'l-Akâidyye, ts. s. 9.

bulunmaya başlamışlardır. Şiiler, yönetimdeki etkinliklerini artırmak için, kâdılık, devâtdârlık, bekçilik ve benzeri hizmetleri üstlenmişlerdir. Hülâgû döneminde korunma elde eden Şiiler, özellikle Gâzân Hân zamanında artan bir nüfuza sahip olmuşlardır. Bu dönemde Hz. Ali'nin torunlarına ait “*Dârü's-Siyâde*” kurulmuştur.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup>

İlhanlı döneminde fırsat yakalayan Şiilerin, bu yeni dönemde yeni bir strateji; geçmişte yaşadıkları sıkıntıları bertaraf etmek için yeni bir siyaset dili oluşturması gerekmiştir. Şiiler dönüm noktasında bulunmaktadırlar. Ya yeni stratejilerini, Şiilerin var oluş koşullarıyla ilintili düşünecekler; siyasî otoriteyle ilişkilerini uzlaşma zemininde tutacaklar, ya da Şiilerin toplumda pasif olma hali devam edecektir.<sup>33</sup>

Şiiler, İlhanlılar döneminde, *takiyye* prensibini kullanmaktan vazgeçmişlerdir. Şiî düşüncesinde özgürlükçü yaklaşımlar ifade edilmeye başlanmıştır. “Kul fiilinın yaratıcısıdır, eylemlerinde hürdür, onu kimse zorlayamaz” gibi bireyi önceleyen prensiplere ağırlık verilerek, asırlardır eli kolu bağlanan halkın, Şiî telkinler çerçevesinde bilinçlendirilmesine çalışılmıştır. Şiiler, takiyyeden çıkmak suretiyle Sünnîlerin dinî ve siyasî 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.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> 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.

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

<sup>33</sup> Beyânî, Şirin, *Din u Devlet Der İrân 'Ahd-i Moğol*, Tahran 1375, II, s. 570-571.

<sup>34</sup>Beyânî, *a.g.e.*, II, s. 572.



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.<sup>35</sup>

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 gerekmektedir. Çünkü onlar da Hanefî-Şâfiî ayırımında birbirleriyle çatışma halindedirler.<sup>36</sup> Bunun en önemli göstergesi Gazan Han ve Olcaytu'nun Müslümanlığı konusundaki ameli/fikhî mezheplerin birbiriyle rekabetinde görülebilmektedir. Olcaytu sultan, rivayetlerde ortaya konulduğuna göre, bu mezhep tartışmalarını sonucu Sünnîlikten Şiiliğe geçmiştir.<sup>37</sup>

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 *mehdiy-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*,

<sup>35</sup>Refî', *a.g.e.*, III, s. 974; Fuad İbrahim, *el-Fakiyye ve'd-Devle: Tadavvuru'l-Fikhi's-Siyâsiyyi eş-Şi'yyi*, Beyrut 1998, s. 111.

<sup>36</sup> Bkz. İbnü'l-Fuvâtî, *a.g.e.*, s. 216-217; Şüşteri, *a.g.e.*, II, s. 355.

<sup>37</sup> Bkz. Kaşanî, *a.g.e.*, s. 96.

*tâğût* veya *ehl-i cevr*'dir.<sup>38</sup> Her ne kadar Kuleynî burada meseleyi siyasal alana indirgmeden değerlendirmiş olsa da bu durumun, sonraki Şii ulemayı çıkmaza soktuğu görüldüğü için, farklı düşünceler ileri sürülmek zorunda kalınmıştır. Nitekim Şeyh Müfid (v.413/1022)'in düşünceleri bu anlamda bir kırılmayı temsil etmektedir. Şeyh Müfid, seleflerinin sert tutumlarına rağmen siyasetle uzlaşma zemini aramıştır.<sup>39</sup>

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 Bağdat'ın düşmesi sonrasında Alkamî'nin siyasetteki ağırlığının etkili olduğu ifade edilebilir. Çünkü Bağdat'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 kalemi alıp, "kafir, ama adil sultan daha üstündür"<sup>40</sup> şeklinde cevap vermiştir. Bu imza, beraberinde Abbasilerin Müslüman olsalar da, özellikle Şii'lerin haklarını korumada başarısız olduğunu, bir yönetimin meşruiyetinin dinle doğrudan alakalı olmadığı fikrini taşımakta, böylece Abbasilerden esirgenen yakınlık İlhanlılara gösterilmektedir. Ayrıca İbn Tâvûs, Moğolların Bağdat'ı kuşatmasına tepki olarak halkın giydiği siyah elbiseleri kaldırıp yeşil renkli elbiseler giyerek, halkın bu tepkisinin önüne geçmeye çalışmıştır.<sup>41</sup> Bir anlamda o, İlhanlı idaresinin halk nezdinde meşruiyet kazanmasına yardımcı olmuştur. Bu sayede Şiiliğin, tüm din ve mezheplere aynı mesafede durmayı prensip eden Moğollar nezdinde, bir adım öne çıkmasına katkı sağlamıştır.

<sup>38</sup> Kuleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yaküb b. İshak, *el-Kâfi*, Tahran 1983, VIII, s. 412; Şeyh Saduk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, Nefes 1958, III, s. 2; Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-Tûsî, *Tehzibu'l-Ahkâm fi Şerhi'l-Mukni'a*, Nefes 1958-62, VI, s. 219.

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

<sup>40</sup> İbnü't-Tıktakâ, *a.g.e.*, s. 17.

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

Şeyh Müfid'le Büveyhilerde başlayan siyasetle uzlaşma süreci İlhanlılar döneminde İbn Tavus (v.664/1266), Muhakkık Hillî (v.676/1277) ve Allâme Hillî (v.716/1316) gibi dönemin etkin Şii âlimlerince devam ettirilmiştir. Çünkü İlhanlılar döneminde yaşamış İbn Tâvûs, Muhakkık Hillî ve Allâme Hillî gibi önemli Şii âlimler, usûlî düşüncesiyle yetişmiş insanlardır. Usûlî âlimler, ictihad kavramına yeni anlamlar yükleyerek, İmamî fakihlerin etkinliğini artırmışlardır. Bu etkinliğin arkasında, siyasetle kurulan uzlaşma etkili olmuştur. Ahbârî ulemasının tüm yönetimleri câir/gayr-i meşru sayarak Mehdî/Onikinci İmamın dönüşünden başka bir siyaset dili oluşturmadığı düşünülürse, 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 Şiilik 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 kışkırtmışlardır. Nitekim Rey'de mezhepler arası kışkırtmalar nedeniyle birçok insan hayatını kaybetmiştir.<sup>42</sup>

Siyasî değişim, beraberinde çatışma kültürünü de getirmektedir. Gerek yönetimde gerekse dinî ve kültürel alanda İlhanlı dönemindeki çatışmaları siyasî değişim bağlamında düşünmek mümkün-

<sup>42</sup> Bkz. Şüşteri, *a.g.e.*, I, s. 90-91; Beyani, *a.g.e.*, II, s. 612.

dür. Görülebildiği kadarıyla siyasî değişim, kendi paradigması çerçevesinde toplumsal bir değişimi her zaman arzulamıştır. Örneğin eski yönetimde revaçta olan Sünnilik, Olcaytu ile birlikte yerini resmî ideoloji olarak Şiiliğe bırakmış, Ebû Said'le birlikte tekrar Sünnilik devlet katına egemen olmuştur.

Şiiler İlhanlılardan yana tavır almışlardır. Onlar, Büveyhiler sonrası elde ettikleri konumdan da güç alarak, *öteki* olarak kabul ettikleri diğer mezheplere karşı mücadele etmeye başlamışlardır. Bağdat'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.<sup>43</sup> Çünkü Şiilere göre, altıncı yüzyılda *mehdi* zuhur edecek ve ordusu savaşçı Türklerden oluşacaktır.<sup>44</sup> Bu düşünce, yedinci asra kadar devam etmiştir. Bunun bazı siyasî sonuçları da olmuştur. Şiilerin İlhanlılara rehberlik etmeleri, her fırsatta halifenin ve ailesinin ortadan kaldırılmasını telkin etmeleri, Nasîruddin Tûsî ve Alkamî'nin İlhanlılara yakınlığına tanık olan diğer Şii bölgelerdeki yöneticilerin İlhanlı otoritesini kabul etmeleri, hep bu düşüncenin siyasî sonuçlarıdır.<sup>45</sup>

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

Alkamî'nin İlhanlılardan yana tavır alıp Sünnileri karşısına almasının gerekçesi olarak, Kerh mahallesinde çıkan Sünnî-Şii ça-

<sup>43</sup> İbn Tağriberdî, Cemâluddin Ebi'l Hasan Yusuf el-Atâbegi, *en-Nucûmü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır ts, VII, s. 49.

<sup>44</sup> Bausani, *a.g.m.*, s. 225; Refî', *a.g.e.*, III, s. 974; İbrahim, *a.g.e.*, s. 111.

<sup>45</sup> Refî, *a.g.e.*, III, s. 974.

<sup>46</sup> Aynî, Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b.Musa, *İkdü'l-Cümân fi Târih-i Ehli'z-Zamân*, nşr. Abdürrezak Tantavi Karmut, Kahire 1989, I, s. 175; İbnü'd-Devadâri, Seyfeddin Ebû Bekir b. Abdillâh b. Aybek, *Kenzü'd-Dürer ve Câmî'ül-Ğurer*, nşr. Dorothea Krawulsky, Wiesbaden 1992, VIII, s. 29; Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Târihü'l-Hulefâ*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1989, s. 518.

tışması gösterilmiştir. Kaynakların belirttiğine göre, Bağdat'ın düşmesinden bir sene önce 655/1257'de Kerh mahallesinde Şia'nın Ehl-i Sünnete saldırdığı iddiasıyla Sünnîlerle Şiîler 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.<sup>47</sup>

Çatışmanın en önemli sonucu, Alkamî'nin ve ona bağlı olarak da Şiîlerin, İlhanlılara meyletmesine neden olmasıdır. Bu saldırıda Alkamî, adeta Şiîlerin 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.<sup>48</sup> Bu iddia Halife Musta'sım'a ulaştığında Aybeg bu suçlamaları kabul etmemiştir. Aybeg, bu düşüncenin, devâddâr-ı kebîr Feleküddin Muhammed b. Alâuddîn et-Tabersî ile Alkamî'ye ait olduğunu ileri sürmüştür; ikisinden gelebilecek tehlikelerden korunmak için ordu hazırlatmıştır. Alkamî de aynı şeyi yaparak ordu hazırlatmıştır. Aybeg, Sünnî hocaların şefaatiyle aklanmıştır.<sup>49</sup>

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 Şiîler 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 Şiî medrese kurma çaba-

<sup>47</sup> Bkz. İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, s. 196, 201; Zehebî, *Siyer*, XXIII, s. 180.

<sup>48</sup> İbnül-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 214.

<sup>49</sup> İbnül-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 215; Reşidüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, nşr. Behmen Kerimî, Tahran 1943, II, s. 698.

ları da Sünnîlerle Şii'leri karşı karşıya getirmiştir. Alkamî'nin her iki çabası da o dönem için sonuçsuz kalmıştır.<sup>50</sup> Alkamî'nin cuma namazına karşı tavır alışının arkasında mezhep kaygılarının olduğu görülmektedir. Alkamî cuma cemaatini dağıtmak için gayret sarf etmiştir. Çünkü cuma günü Bağdat adeta Sünnî bir havaya bürünmektedir. Görüldüğü gibi Şii Alkamî, cuma günleri Bağdat'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 bulduğu için Alevî bir hilafetin kurulması isteğini reddetmiştir.<sup>51</sup> Aynî'ye göre ise Hülâgû, Alkamî'nin bu düşüncesini çirkin bulduğunu ifade etmiştir. Bağdat'ta yaptığı bazı uygulamaları bahane ederek onu öldürtmüştür.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup>

İlhanlı dönemi Şii-Sünnî çatışmasında bazı bölgelerin dikkati çektiği görülmektedir. Çatışmalarda Bağdat ve mahalleleri merkezi konumdadır. Aslında buralarda Büveyhîler döneminde de çeşitli çatışmalar yaşanmıştır. Bağdat'ta 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

<sup>50</sup> Zehebî, *Siyer*, XXIII, s. 183.

<sup>51</sup> İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, III, s. 272.

<sup>52</sup> Aynî, *a.g.e.*, s. 203.

<sup>53</sup> Tahrânî, *Tabakât*, s. 151-152

mahalleler arasında; *Kerh, Me'muniyye, Muhtara, Kureyye, Caferiyye, Hudayriyyin ve Musa Kazım* sayılabilir.<sup>54</sup>

629/1231'de Bağdat'ın mahallerinden Sünnî Bâbülezece halkı ile Şiî Mühtara halkı arasında şiddetli çatışmalar yaşanmıştır. 640/1242 yılında, Bağdat'ta Me'muniyye halkı ile Sünnî Bâbülezece halkı arasında da çatışmalar çıkmıştır. Sebebi; Halife Nasır döneminde olduğu gibi, safari düzenlemek isteyen Me'mune halkının, gerekli izni aldıktan sonra sokaklardan geçerken taşkınlık yapmaktır. Bâbülezece mahallesine geldiklerinde onlara müsaade edilmiş, iki grup arasında çıkan çatışmalarda birçok insan hayatını kaybetmiştir. Me'muniyye kadınları esir alınmış, emniyet güçleri çatışmayı bastırmada yetersiz kalmıştır. Hemen bu çatışmanın akabinde Şiî 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, Bağdat'ın batı yakasında bulunan Şiî Kureyye ile Sünnî Kuttafta mahalleleri arasında çıkmıştır.<sup>55</sup>

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.<sup>56</sup>

653/1255'te oldukça ilginç bir çatışma söz konusu olmuştur. İbnü'l-Fuvatî ısrarla Bağdat'ın iki Sünnî Mahallesi Rusâfe ile Ebû Hanife Mahallesi sakinleri arasında çatışmaların çıktığını, Ebû Hanife mahallesinin, Şiî Hudayriyyin mahallesiyle 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 Bağdat sahnesi, 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, Şiî Kerh halkı ise Huday-

<sup>54</sup>İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 216-220.

<sup>55</sup>İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 138-139.

<sup>56</sup>İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 213.

riyyin mahallesine yardıma koşmuştur. Ancak şahnenin ve mahal-  
lelerin ileri gelenleri araya girmesiyle sükûnet sağlanmıştır.<sup>57</sup>

Bu çatışmaya bakınca, Hanbelilere karşı Hanefi-Şii ittifakı gö-  
rülmemektedir. Hanefiler burada kendilerini Hanbelilerden ziyade  
Şiilere yakın bulmuşlardır. Bunun çeşitli nedenleri olabilir. Anlık  
tepki olabileceği gibi daha genel çerçevede içerisinde de değerlendirile-  
bilir. O gün için Hanefiliğin daha çok gayri Arap unsurları temsil  
ettiği göz önüne alındığında mevali unsurların Araplara olan baş-  
kaldırısı şeklinde de değerlendirilebilir.

653/1255'te Sünnî Müstasîmiye Mahallesi ile Şii Caferiyye ma-  
halleri arasında da çatışmalar çıkmıştır. 654/1256'da Zilhicce  
ayında, sonuçları açısından oldukça önemli olan bir mezhep çatış-  
ması 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 sa-  
vaş hali yaşanmıştır. Durumun kontrolden çıktığını gören Halife,  
çatışmanın durdurulmasını emretmiştir. Bu esnada halktan evine  
girenler kurtulmuş, çatışma meydanını terk etmede yavaş davra-  
nanlar öldürülmüştür. Halife ordunun önüne geçerek, saldırı esna-  
sında, kadınlar ve esirler de dâhil olmak üzere ele geçirilen her şe-  
yin sahiplerine iade edilmesini emretmiştir. Daha sonra bu çatış-  
manın çıkmasına sebep olan Şii asılarak öldürülmüştür. Dönemin  
kaynakları dikkate alınırrsa, Sünnî-Şii çatışmasında, Halifenin ta-  
raf; bu çatışmanın da devlet politikası olarak yapıldığı sonucuna  
ulaşmak mümkündür.<sup>58</sup>

Gâzân Hân döneminde Şiilere duyulan öfke, Sünnileri zaman  
zaman toplumsal linç uygulamasına sevk etmiştir. 702/1302-1303  
yılında cuma günü Bağdat Camii'nde bir Şii, "Sünnî imamın arka-  
sında kıldığım namaz makbul değildir" diyerek öğle namazını kaza  
ettiği için öldürülüp yakılmıştır. Bu durum başta Şiiler arasında

<sup>57</sup> İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 216-217, 220.

<sup>58</sup> İbnü'l-Fuvatî, *a.g.e.*, s. 225-226.



olmak üzere toplumda infiale neden olmuştur. Haber kendisine ulaştığında Gâzân Hân: “Müslümanların imamı: her kim daha çok namaz kılsa 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.<sup>59</sup>

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 ashâbı, 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?” Sünnilerin bu tavrı, dönemin sultanı Gazan Han’ı etkilemiştir. Bunun ekonomik, dinî ve toplumsal bazı sonuçları olmuştur. Ekonomik alanda Sivas ve Kûfe gibi büyük şehirlerin ve birçok vakfın gelirlerinin Şiilere tahsis edilmesine neden olmuştur.<sup>60</sup>

Dinî alanda ise iki sonuç doğurmuştur. Biri, Sünnî uygulama olarak kabul edilen hutbelerde halifelerin isimlerinin okunması konusu tartışmaya açılmıştır. Diğer ise, İlhanlılar nezdinde Şiilerle Ehl-i Beyt arasında doğrudan ilişki kurulmasına yol açmıştır. Her Şii, Ehl-i Beyt olarak değerlendirilmiştir.<sup>61</sup> Bunu, namazını kaza ettiği için öldürülen Şii konusunda Gâzân Hân’ın ifadesinden çıkarmak mümkündür. Çünkü o öldürülen Şii’yi ‘evladı Resül’ olarak nitelendirmiştir. Bu durum uzun süredir Sünnîler tarafından mağdur edildiklerini ileri süren Şiilerin yönetim nezdinde sözlerinin karşılık bulması anlamına gelir. Toplumsal alanda ise, Sünnîlerde terdirginliğe yol açmıştır. Gâzân Hân’ın bu konuda kararlı olması, onları çözüm arayışına itmiştir. Sünnîlerin yönetime açılan kapısı olan Şafii Reşidüddîn, Şiilerin itirazını yumuşak bir üslupla eleştirmiş ve

<sup>59</sup> Kâşânî, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>60</sup> Kâşânî, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>61</sup> Kâşânî, *a.g.e.*, s. 94.

Gâzân Hân'a toplumdaki mezheplerin ağırlığını hatırlatmıştır. Reşidüddin'e göre, Müslümanların çoğunluğunu Sünnî mezhebi oluşturmaktadır. Hutbedeki uygulama, yedi yüz küsur yıldır kuşaktan kuşağa aktarılarak 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.<sup>62</sup>

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 sahabeyi, dolayısıyla da Sünnîleri yok sayma anlamına gelmediğini ifade etmiştir. Şiiler lehindeki faaliyetlerinin, gördüğü bir rüyayla Hz. Peygamber'in oluşturduğu "kardeşlik" çerçevesinde değerlendirilmesini istemiştir.<sup>63</sup>

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.<sup>64</sup> 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'duddin 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 çe-

<sup>62</sup> Kâşânî, *a.g.e.*, s. 95.

<sup>63</sup> Reşidüddin, *Târih-i Gâzân Hân*, s. 227.

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

virmesi ve oralarda vaazlar vermesi Âvecî'nini ölümüne neden olmuştur.<sup>65</sup>

Âvecî, nakib olarak göreve başladığında ilk iş olarak Zülküf (a.s)'ün meşhedine, Yahudilere rağmen mihrap, minber ve minare yaptırmıştır.<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup> 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 "Alevi" olmadığı konusunda uydurma bir belgeyi Olcaytu'ya sunar. Bunun üzerine Olcaytu, 711/1312'de Âvecî ve oğullarının öldürülmelerini emreder. Bağdat'taki Hanbeliler bu ölümleri sevinçle karşılamışlar, Âvecî ve oğullarının cesetleri üzerine atlarını sürmüşlerdir. Bu haber Olcaytu'ya ulaştığında son derece öfkelenerek, grubuna sahip çıkamayan Hanbelî kadısının çarımha gerilmesini emretmiş, ancak hocaların şefaatiyle canı bağışlanmıştır. Bununla birlikte ceza olarak çıplak bir şekilde kör bir eşeğe bindirilecek, Bağdat'ın cadde ve sokaklarında başına vurularak dolaştırılacaktır. Bununla da yetinmeyen Olcaytu, Hanbelîlerin kadılığını kaldırarak, onların hukuki konularda Şafîi mezhebini taklit etmelerini emretmiştir.<sup>68</sup> Hanbelîlerin kâdı'l-kudatlığının kaldırılması, Şafîi ve Hanbelîler arasındaki tartışmaları körüklemiştir. Onlar, bu durumdan Reşidüddin'i sorumlu tutmuşlardır.<sup>69</sup>

İlhanlı döneminde bürokratlar arasında çıkan çatışmalar da, toplumda Şii-Sünnî çatışmasının derinleşmesine neden olmuştur. Örneğin Reşidüddin'le sekiz sene vezareti paylaşan diğer vezir

<sup>65</sup> Kâşânî, *a.g.e.*, s. 166; Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulûb*, nşr. Muhammed Debir Siyâkî, Tahran 1917.s. 33-34.

<sup>66</sup> Beyânî, *a.g.e.*, II, s. 418.

<sup>67</sup> Kâşânî, *a.g.e.*, s. 132.

<sup>68</sup> Kâşânî, *a.g.e.*, s. 132- 133.

<sup>69</sup> Beyânî, *a.g.e.*, II, s. 607.

Sa'duddîn Sâvecî,<sup>70</sup> Reşidüddîn'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, Reşidüddîn'den kurtulmanın yollarını aramaya başlamıştır.<sup>71</sup> Bu amaçla o, Reşidüddîn'i hırsızlıkla suçlamıştır. Bu suçlamasını belgelendiremeyince 711/1312'de Olcaytu'nun emriyle öldürülmüştür.<sup>72</sup> Burada Sa'duddîn Sâvecî Şiilerin; Reşidüddîn 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 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.<sup>73</sup> 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."<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Spuler, *İran Moğolları*, s. 111, 120.

<sup>71</sup> Şebânkâreî, Muhammed b. Ali b Muhammed, *Mecm'u'l-Ensâb fi't-Tevârîh*, tahk. Mîr Hâşim-i Muhaddis, Tahran 1956, s. 270-271; Spuler, *İran Moğolları*, s. 125.

<sup>72</sup> Hafız Ebrû, *a.g.e.*, s. 49; Spuler, *İran Moğolları*, s. 125.

<sup>73</sup> Hasan Çiftçi, *'Ubeydullah Zâkânî: Toplumsal Görüşleri Ahlak ve Felsefesi*, Erzurum 1996, s.130.

<sup>74</sup> Çiftçi, *ag.e.*, s.130.

### Sonuç

Moğolların XIII. yüzyılın başlarından itibaren İslam topraklarına girmesi ve buralarda kısa sürede başarılar elde etmesi, dünya tarihinde önemli değişimlere sebep olmuştur. Bir Moğol devleti olan İlhanlı devleti, Hilafet merkezi Bağdat'ta konumlanmıştır. Bu dönemde İslam mezhepleri arasındaki ilişkiler, bir açıdan Büveyhiler dönemindeki tartışmaların devamı görüntüsü verirken diğer yandan kendinden sonraki süreçlerde mezhepler arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde belirleyici rol oynamıştır. Bağdat 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 İslam lehinde geliştiren, ancak İslam 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 tartışmalar sadece siyasi ve itikadi mezhepler arasında değil, aynı zamanda ameli/fikhî 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 Safevilerden öncesine bakılmasını gerekli kılar. Bu bağlamda Şiiliğin bu toplumlarda tutunmasında, aslında Sünni birer tarikat olan Kübrevilik ile Erdebil tekkesinde gerçekleşen dönüşümlerin dikkatle incelenmesi gerekir.

Bu dönemde İslam mezhepleri arası ilişkilerinin seyrinde etkili olan unsurların başında siyasi ve dini beklentilerin etkili olduğu söylenebilir. Bu dönemde Şiiler, Büveyhiler döneminden daha etkilidirler. Şiilik, devletin hâkim ideolojisi olmuştur. Dini bağlamda ise Şiiliğin Moğollar tarafından kaldırılan Sünni hilafetin kaldırılışına direnmeleri kendi siyaset paradigmaları bağlamında bir çelişkidir. Zira Şiilik, imamın bizzat deruhte etmediği her yönetimi, *cair*, *gasıp* ve *gayri meşru* sayar. Bu nedenle Sünni hilafetin ortadan kaldırılması Şiiler için bir sorun değildir. Aksine beklenen sürecinin hız-

lanması adına atılmış önemli bir adımdır. Kaldı ki Şiiler, Moğolların yanında yer alışlarını çeşitli dini referanslara dayandırmışlardır. Şii Sünni ilişkilerinde Moğollardan yana tavır alan Şii vezir Müeyyedüddin İbnü'l-Alkamî ve Hülagü'nün danışmanı Şii âlim Nasirüddin Tûsî'nin Şiiler lehinde yaptığı tasarrufları da belirleyici olmuştur. Şiiler, Sünni toplumun gözünde olağan şüphelidirler. Bu nedenle toplumda en ufak bir mesele iki mezhep arasında kolaylıkla çatışmaya dönüşmüştür. Sünni 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 Bağdat ve civarında "Sünni" toplumun Hanbelilerden oluştuğu ve mezhepler arası çatışmaların da büyük oranda Hanbeliler ve Şiiler arasında yaşandığı görülmektedir. Öte yandan mezhepler arası mücadelelerde Hanbelilere karşı yer yer Hanefi-Şii birlikteliği de görülebilmektedir. Zaman zaman ameli/fikhi mezhepler arasında da farklı sebeplere dayanan birçok çatışma gözlemlenmiştir.

### **Kaynakça**

- Aştîyânî, Abbas İkbâl, *Târih-i Mufasssal-i İrân: ez Sadr-ı İslâm tâ İnkîraz-ı Kâçariyye*, Kütübhâne-i Hayyâm, Tehran, ts.
- Aynî, Ebu Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b.Musa, *İkdü'l-Cümân fi Târih-i Ehli'z-Zamân*, nşr. Abdürrazık Tantavi Kar-mut, Kahire 1989.
- Bahrânî, Yusuf b. Ahmed, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcim-i Ricâl*, nşr. Muhammed Sadık Bahru'l-'Ulûm, Dâru'l-Azvâ, Beyrut 1968.
- Bausani, A., "İlhanlı Hakimiyeti Zamanında İrân'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.
- Ca'feriyan, Resul, *eş-Şîa fi İrân: Dirâsatun Târihiyye Mine'l-Bidâye Hatte'l-Karnî'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, *Müstedrikâtu A'yânî's-Şî'a*, Dâru't-Teâruf, Beyrut 1372.
- Emin, Muhsin, *A'yânü's-Şî'a*, nşr. Hasan el-Emin, Dârü't-Ta'aruf, Beyrut 1983.
- Hafız Ebrû, *Zübdetü'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 Güzide*, nşr. Edward Brown, London 1910.
- , *Nüzhetü'l-Kulûb*, nşr. Muhammed Debir Siyâkî, Kütüphane-i Tühûrî, Tahran 1917.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l- Me'arif, Beyrut 1981.
- İbn Tağriberdî, Cemâluddin Ebi'l Hasan Yusuf el-Atâbegi, *en-Nucûmü'z- Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır ts.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z- Zeheb fi Ahbâri men Zeheb I-IV*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, tahk. M. Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Fuvatî, Ebü'l-Fazl Kemâleddin Abdürrezzak b. Ahmed b. Muhammed Şeybânî, *el-Havâdisü'l-Câmi'a ve't-Tecâribü'n-Nâfi'a fi'l-Mieti's-Sâbi'a*, tahk. Mehdi en-Necm, Beyrut 2003.
- İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahri fi Adâbi's-Sultaniye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut 1966.
- İbrahim, Fuad, *el-Fakiyye ve'd-Devle: Tadavvuru'l-Fikhi's-Siyâsiyyi 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- Gaffârî, Tahran 1983.
- Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-Vefeyât I-IV*, thak. İhsan Abbas, Dâru's-Sadır, Beyrut 1973.
- Mirhond, 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, fi'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. Ebi'l-Hayr Fazlullah-i Hemedânî, *Câmi'ü't-Tevarîh I-II*, nşr. Behmen Kerîmî, 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, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Târihü'l-Hulefâ*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l- 'Asriyye, Beyrut 1989.
- Şuşterî, Kadı Nurullah, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, Tahran 1945.
- Tamir, Arif, *Târihü'l-İsmâiliyye*, London 1991.
- Yâkût, Şihabuddin Ebu Abdillâh Yakut b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, Beyrut 1957.
- Yünîni, Ebü'l-Feth Kutbüddin Musa b. Muhammed b. Abdullâh, *Zeylu Mirâti'z-Zemân I-II*, Haydarâbâd 1954.
- Yuvalı, Abdulkadir, *İlhanlı Devletinin Kuruluşu: Hülegü Han ve Zamanı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1973.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, , thak. Şuayb el-Arnaud, Beyrut 1996.



## İRAN COĞRAFYASININ ŞİİLEŞME SÜRECİ\* -İLK DÖNEM, EMEVİLER, ABBASİLER-

Dr. Fatih TOPALOĞLU\*\*

### Özet

Farşlılar ile Araplar, çeşitli vesilelerle İslam öncesi dönemde de tanıştılar. Hz. Peygamber'in sağlığında gönderdiği davetçiler ile Bahreyn'de bir kısım Farşlılar İslam'a girmiş, bir kısmı da eski dinleri üzere yaşamaya devam etmişti. Selman-ı Farsî, daha Hz. Peygamber döneminde Müslüman olan ilk Farşlı kabul edilmekle birlikte Farşlılar arasında İslam'ın büyük ölçüde yayılması Fars coğrafyasının fethinden ancak iki yüzyıl kadar sonra mümkün olmuştu. Farşlıların, içerisinde bulunulan çok dinli ve kültürlü ortamın etkisi, yönetici ve valilerin halk üzerindeki olumsuz politikaları, yeni dinin ve yönetimin çeşitli sosyal, kültürel ve ekonomik sebeplerle yeterince benimsenememiş olması, bazılarına göre ise Hz. Hüseyin vasıtasıyla Peygamber ailesi ile kurulan akrabalık bağı gibi etkenlerle zamanla Şia'ya meylettikleri düşünülmektedir. Irak'a ve İslam coğrafyasının önemli merkezlerine göç eden ve Emevi iktidarının zulmüne maruz kalan Farşlı mevalinin de bu sürece önemli katkısı olduğunu kanaatindeyiz. Şiiliğin Farşlılar arasında tam anlamıyla kabul görmesi ise Safeviler döneminde Şiiliğin Devletin resmi mezhebi ilan edilmesiyle olmuştur.

**Anahtar kelimeler:** İran, Farşlılar, İslamlaşma.

### Abstract

#### **The Process of Becoming Shiite of the Iran Geography: First Term and Umayyad, Abbasid-**

Persians and Arabs, on several occasions, was familiar to the pre-Islamic period. Some Persians in Bahrain converted to Islam with envoys send by Prophet, some of them had continued on their old religion. Persian Selman, although accepted the first Persian Muslims during the life of Prophet but largely spread of Islam among Persians had been able to after two centuries after the conquest of Persian geography. The Persians of in the current multi-religious and multicultural environment impact, managers and governors on public negative policies, the new religion and the management of various social, cultural and economic reasons enough to be adopted could not be, according to some family kinship established by Prophet's family with Hussein, with such as factors Persians tended to Shia. The Persian slaves who exposed to the tyranny of Umayyad rule have migrated to Iraq and the important centers of Islamic world have an important contribution to this process. Shia literally acceptance of the Persians during the Safavid Shi'ism has been with the announcement of the official denomination.

**Key Words:** Iran, Fars, Islamization

\*Tebliğ'in hazırlanmasında Doktora tezimizin ilgili başlığından yararlanılmıştır.

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

### Giriş

Farslıların<sup>1</sup> İslam gelmezden önce de Araplarla çeşitli şekillerde ilişkileri vardı<sup>2</sup> ve Arap yarımadasında ticaret sayesinde Fars malları talep görüyordu. Öte yandan Miladi 240'lı senelerde Farslılar Irak'taki Hire şehri ve civarını ele geçirerek bir emirlik kurmuşlardı. Hire, Halid b. Velid tarafından fethedildiği 633 yılına kadar da Farslıların elinde kaldı.

Belazuri'nin naklettiğine göre, Hz. Peygamber zamanında Bahreyn Sasanilere aitti. Temim Araplarından ve diğer bazı kabilelerin halkından birçoğu da Bahreyn'de yaşamaktaydı. Hz. Peygamber, 8/630 yılında oraya Ala b. Abdillah b. İmad Hadrami'yi elçisi olarak gönderdi ve yazdığı mektupla onları İslam'a davet etti. Böylece oradaki Araplar ve Farslıların önemli bir kısmı Müslüman oldular. Ancak yine de Müslüman olmayıp eski dinleri üzere yaşamaya devam eden halk da vardı ve Ala, Hz. Peygamber'in emri üzere bunlarla bir anlaşma yapmıştı.<sup>3</sup> Aynı şekilde Zerdüştlük, Yemen'deki Fars hâkimiyeti sırasında Yemen'e de girmişti. Yemenli kabilelerdeki karizmatik lider anlayışının<sup>4</sup> Farslıların Yemen bölgesini egemenlikleri altında tuttıkları dönemde Fars kültüründen etkilenecek ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Nitekim Farslılar güney Arabistan Araplarına, hatta onlar vasıtasıyla diğer Araplara, kendi dinlerinden ve adetlerinden pek çok şeyi aktarmışlardır.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> İran coğrafyası ifadesi ile günümüzde İran İslam 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/Farslılar tabirleri tercih edilmiştir.

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

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

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

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

### Farşlıların İslam'ı Kabul Süreci

Farşlıların İslam ile tanışmaları ise Hz. Peygamber dönemine kadar geriye gitmektedir. Hz. Peygamber'in, Hicri VII. senede Hudeybiye antlaşmasından sonra Abdullah b. Huzâfe'yi II. Hüsrev'e elçi olarak gönderip kendisini İslam'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.<sup>6</sup> Hz. Peygamber'in meşhur sahabilerinden Selman-ı Farsi<sup>7</sup> Müslüman olan ilk Farşlı kabul edilmektedir.<sup>8</sup>

Fars coğrafyasının fethi ise Hz. Ömer zamanında hız kazanmıştır. Onun devrinde Müslümanlar, dönemin büyük imparatorlukları olan Bizanslılar ve Sasanilerle savaşmaktaydılar.<sup>9</sup> Hz. Ömer'in de Kadisiye savaşı sırasında Sasanilerin son hükümdarını, gönderdiği elçilerle İslam'a davet ettiği, ancak bunun kabul edilmediği rivayet edilmektedir.<sup>10</sup> İslam orduları Sasanileri 15/636'da Kadisiye'de, 16/637 Celûla'da, 21/642'de Nihavend'de yenilgiye uğrattı. Son Sasani 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.<sup>11</sup>

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

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

<sup>8</sup> Mutahharî, Murtaza, *Hedemât-i Motekâbil-i İslâm ve İran*, Tahran 1362/1984, I, s. 79.

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

<sup>10</sup> Belazuri, *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.

<sup>11</sup> Naskalı, "İran" -Tarih-, *DİA*, XXII, s. 395; Ghirshman, Roman, *Tarih-i İran ez Âğâz ta İslam*, çev. Muhammed Muin, Dünya-yı Kitab Yayınları, bsk. 4, Tahran, 1384/2005, s. 400.

Fetihler sırasında Kazvin hariç diğer şehirlerde yaşayan halk çoğu zaman İslam'ı toplu bir şekilde kabul etmemişti. Ele geçirilen şehirler ekonomik durumlarına göre bir defalık vergi ödüyorlar ve devamında yıllık belirli miktarda haraç vermek kaydıyla yerel hükümdarların idaresine bırakılıyorlardı. Mukran ile Kabil hariç Belh'e kadar bütün bölgeler Halife Osman devri (644-656) bitmeden önce Araplar tarafından fethedilmiştir. Fetihlerden yaklaşık iki asır sonra İslam, 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 700 yıllarında Fars coğrafyasında yaşayan Zerdüştiler ilk defa Hindistan'a göç etmeye başlamışlardır.<sup>12</sup> Aynı şekilde diğer bazı bölgelerinde de Farslıların eski dinlerinden Maniheizm ve Mazdekizm'in halk üzerindeki etkileri tamamen silinmemiş, halk bu zengin dini kültürü korumaya ve yaşatmaya devam etmiştir.<sup>13</sup>

Minorsky, Arapların fetihlerle Fars bölgesine girmeleri ve Sasani 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 halktan 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.<sup>14</sup>

Farslıların peyderpey de olsa İslamiyet'i kabul etmelerinde birtakım etkenlerin varlığı söz konusudur. Bazı araştırmacılar, İslam

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

<sup>13</sup> Miquel, Andre, *İslam ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, çev. Ahmet Fidan, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara, 1991, I, s. 140.

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

dinindeki hoşgörü ve eşitlik anlayışının etkisine vurgu yapmakta, ayrıca İslam'ın diğer dinlerden farklı olarak insanlara daha çok özgürlük vermesi nedeniyle Sasani toplumunun İslam'ı kabul ettiğini savunmaktadırlar. Böylece Farslılar, Zerdüşt dininde bulamadığı hürriyet ve kurtuluşu İslam'ın mesajında buluyorlardı. Mubedler, Dihkanlar<sup>15</sup>, 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.<sup>16</sup>

Bir başka görüşe göre ise Farslılar, Arapların bölgelerine yayılmasıyla düştükleri ikinci sınıf vatandaş statüsünden Müslüman olarak kurtulmak istiyorlardı. Aynı zamanda İslam ile Zerdüşt-lük'ün benzerlikleri nedeniyle, İslam'ı kabul etmek onlar için o kadar da zor değildi.<sup>17</sup>

İddialara göre, Farslıların İslamiyet'i kabul etmesini ve İslam'ın Farslılar arasında yayılmasını sağlayan sebeplerden biri de milli ve siyasi şuurlarıdır. Bu yeni dinin sancağı altında toplanmayı sağlayan şuur, Hz. Hüseyin'in Sasani hanedanının son temsilcisi olan Yezdigird'in kızı Şehribanu ile evlenmesi sebebiyle teşekkül etmiştir. Zira Farslılar, Hz. Hüseyin'in çocuklarını eski meliklerinin varisleri ve Aryan ırkının devamı sayıyorlardı.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Dihkan, Sasaniler zamanında köyleri yöneten ve geniş topraklara sahip olan kişilere verilen isimdi. Sasani 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.

<sup>16</sup> Şeriati, Ali, *Dinler Tarihi*, çev. Erdoğan Vatansever, Seçkin Kitaplar Yayıncılık, İstanbul trz., s. 241.

<sup>17</sup> Dozy, Reinhart Pieter Anne, *İslam Tarihi*, çev. Abdullah Cevdet, sad. Vedat Atila, Gri Yayınevi, İstanbul 2006, s. 164-165.

<sup>18</sup> Arnold, Sir Thomas W., *ed-Da'vetu'l-İslam*, çev. Hasan, Hasan İbrahim-Abdulmecit Abidin-İsmail en-Nahravi, Mektebetu'n-Nahzati'l-Mısriyye, bsk. 3, Kahire 1970, s. 238, (Ahmed-Bey, *Les Croyances Mazdéennes dans la Religion Chiite*'den naklen.); Hasan, Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslami's-Siyasi ve'd-Dini ve's-Sekafi ve'l-İctimai*, Mektebetu'n-Nahzati'l-Mısriyye, 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*, Pitsburg University Press, Pitsburg 1978, s. 165'ten naklen)

Farşlıların İslamiyet'i kabul edişleri konusunda farklı bazı yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bunlara göre Farşlıların İslamiyet'i yeni dinleri olarak kabul etmeleri sanıldığı kadar kolay ve çabuk gerçekleşmemiştir. Buna göre Fars coğrafyasının, fetihlerden sonra planlı olarak İslamlaştırılmaya çalışıldığı, Ömer b. Abdulaziz ve Hişam dönemlerinde gayrimüslimlere yüklenen ağır vergiler nedeniyle halkın büyük çoğunluğunun İslam'ı kabul etmek zorunda kaldığı iddia edilmektedir.<sup>19</sup>

Farşlıların bir kısmının ise Fars milliyetçiliğinin de etkisiyle İslam'ı reddettikleri düşünülmektedir. İddiaya göre imparatorluklar ve güçlü devletler kurmuş olan Farşlıların köklü medeniyetinin diğer milletler üzerinde önemli bir nüfuzu vardı. Bu bakımdan kendilerini diğer milletlerden üstün görüyorlardı. Çölden gelen ve geçmişte bir devlet geleneği olmayan bedevi Araplara karşı mağlubiyetlerini bir türlü kabullenememişler, Araplar tarafından devletlerinin yok edilmesi onlara çok ağır gelmiş, kendilerini büyük bir felakete uğramış gibi hissetmişlerdir. Bu nedenle İslamiyet'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 Şiileri kendilerine çekmeye çalışmışlar, iddiaya göre onları İslam çerçevesinin dışına çıkarmışlardır.<sup>20</sup>

Farşlıların İslam ile tanışmaları ve yeni dine girmelerindeki önemli etkenlerden biri de demografik hareketlerdir. Fetihlerle birlikte Arap yarımadasındaki belli başlı şehirler cazibe merkezi haline gelmiş, pek çok İranlı,<sup>21</sup> fethedilen bölgelerden Arabistan'a sevk edi-

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

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

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

lerek orada mevali olmuşlardır.<sup>22</sup> Mesela Hz. Ömer'in emriyle 17/638'de bir ordugâh olarak kurulan<sup>23</sup> Kufe bunlardandır. Kadisiye savaşında Fars ordusunda bulunan 4.000 kadar Deylemlî seçkin askerin, Farşlıların yenilmesinden sonra Müslüman oldukları ve Kufe'de istedikleri mahallelere yerleştirildikleri rivayet edilmektedir.<sup>24</sup> 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 nüfusunun, caminin batı tarafına yerleştirilen Nizari kabilelere (8.000) göre çoğunluğu teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Kufe'ye ilk yerleşmeden kısa bir süre sonra çeşitli bölgelerden göç edenlerle nüfusta ciddi derecede artış meydana gelmiş ve şehir yerleşiminde yeni düzenlemeler yapılmıştır.<sup>25</sup> Kufe gibi ilim ve kültür merkezine dönüşen Basra da Farşlı mevalinin yaşadığı yerlerdendir. Burada Araplar, Hristiyanlar, Yahudiler ve Mecusiler ile birlikte temas halinde olmuşlardır.<sup>26</sup>

Neticede, İslam fetihleri sırasında kurulan ilk ve önemli şehirlerden biri olan Kufe, buradan yapılan seferlerle birlikte el-Cezire, Tuster, Ramahürmüz, Nihavend, Hemedan, Cürcân, Azerbaycan ve İsfahan gibi birçok bölgenin İslam topraklarına katılmasında önemli rol oynamıştır. İlk yıllarda Hemedan, Rey, Kazvin, İsfahan ve Azerbaycan bölgelerinin idari merkezi olmuş, zamanla daha da gelişerek Emeviler döneminde Basra, Umman, Bahreyn, Kirman, Sicistan,

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

<sup>23</sup> Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir (310/922), *Tarih-u'l-Ümem ve'l-Müluk*, tah. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut trz., IV, s. 49-50; Belazuri, *Fütuhu'l-Buldan*, s. 274-277; Makdisi, *el-Bed ve't-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-Maarif*, s. 564-565; Djait, Hichem, "al-Kufa", *El*, Leiden 1986, V, s. 345-346.

<sup>24</sup> Belazuri, *Fütuhu'l-Buldan*, s. 279; Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, IV, s. 491.

<sup>25</sup> Taberi, *Tarih*, IV, s. 48; Belazuri, *Fütuhu'l-Buldan*, s. 275, 276; Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, IV, s. 491, 492.

<sup>26</sup> De Boer, Tjitze J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960, s. 9-10.

Horasan ve Maveraünnehir'i de içine alan büyük bir eyalete dönüştürmüştür.<sup>27</sup>

### **Şiiliğin Fars Coğrafyasına Yayılışı ve Sebepleri**

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

<sup>27</sup> Avcı, Casim, "Kufe", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, s. 339.

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

<sup>29</sup> Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğire el-Cu'fî (256/870), *el-Camiu's-Sahih*, "Kitabu Menakibi'l-Ensar", el-Mektebetu'l-İslami, İstanbul 1979, IV, s. 270.

<sup>30</sup> Buhari, *el-Camiu's-Sahih*, "Kitabu'l-Edeb", VII, s. 92.

<sup>31</sup> İbnu'l-Cevzi, Cemaluddin Ebu'l-Ferec (510-597), *Sıfatu's-Safve*, tah. Mahmud Fahuri, Daru'l-Vai, Halep 1969, I, s. 535. Selman'ın katıldığı ilk savaş Hendek'tir. Bilindiği üzere müşrikler Medine'ye doğru harekete geçtikleri zaman, Rasûlüllah 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, Rasûlüllah'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 hendeğin 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 Beytimizdendir*" diyerek onu ailesine dâhil etmiştir. Taberi, *Tarih*, II, 566 İbn Kuteybe, *el-Maarif*, 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.



tinin ve ümmetinin temel direklerinden sayılmıştır.<sup>32</sup> Sahabenin önde gelenlerinden ve rivayetlere göre Hz. Ali'nin ilk taraftarlarından olması,<sup>33</sup> muhtemelen Selman hakkında, Şiiliğin Fars coğrafyasına yayılmasında önemli bir rolü bulunduğu şeklinde bir algının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>34</sup> 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, İmamiler, 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 Farslılar arasında da rağbet gördüğü bilinmektedir. Emeviler zamanında mevali arasında çok sayıda Şii vardı. Bunlar, Emeviler'in zulmüne ve eziyetlerine maruz kalmışlardı. Bu sebeple Farslıların Şia ile temasının da Fars bölgesinden gelen mevalilerle başladığını söyleyebiliriz.<sup>35</sup>

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

<sup>32</sup> Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Savaş Şafak Barkçın-Hüsametdin Arslan, İnsan Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul trz., s. 280.

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

<sup>34</sup> Mutahhari, *Hedemât-i Motekâbil-i İslâm ve İran*, s. 79.

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

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

Şia'nın Fars coğrafyasına yayılmasında, İslam'ın kabul edilmesinde olduğu gibi bazı ekonomik, sosyal ve psikolojik sebepler de etkindi. İslam, Farşlılar arasında yayılmaya başladığında, eskiden toprak sahibi olan dihkanlar devletten aldıkları birtakım iktisadi ve içtimai ayrıcalıklara karşılık siyasi nüfuzlarının kaybolmasına razı oldular.<sup>37</sup> Araplara tabi olup İslam'ı kabul ederek kendi sınıfsal çıkarlarını emekçileri istismar etmek için kullanıyorlardı. Bu nedenle Farşlılar feodallerin zulmü altında eziliyordu. Böylece Farşlılar, Arap hükümrânlığı ve feodallerin istismarına karşı mücadele etmekte olan Şii ideologların ve Şii düşüncesinin etkisi altına girmeye başladı.<sup>38</sup> Görülen o ki, eski imtiyazlarını Arap hâkimiyeti altında da devam ettiren feodal yapı altında ezilen halk sınıfı, bir tepki hareketi olarak ezilenlerin partisi görünümündeki Şia'ya doğru kaymıştır.<sup>39</sup>

H. Hüseyin'in Sasanilerin son şahı III. Yazdigird'in kızı Şehribanu ile evliliği, daha önce ifade ettiğimiz üzere, İslam'ın Fars coğrafyasına yayılma sebeplerinden biri olarak gösterildiği gibi benzer şekilde Farşlıların Şiileşmesinin nedenleri arasında da sayılmaktadır. Kaynaklarda Şehribanu'nun III. Yazdigird'in kızı mı yoksa diğer bir kral ailesinden mi olduğu hakkında ihtilafli rivayetler de bulunmaktadır. Tarihçilerin ekseri görüşü, onun Farşlı bir kadın olduğu şeklindedir. İslam ordusu tarafından esir olarak Hicaz'a götürülmüş ve H. Hüseyin ile evlenmiş,<sup>40</sup> Zeynelabidin b. Hüseyin ondan doğ-

<sup>37</sup> Barthold, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuat Köprülü, Akçağ Yayınları, bsk. 3, Ankara 2004, s. 66.

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

<sup>39</sup> Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 45.

<sup>40</sup> Şehribanu'nun H. Hüseyin ile evlenmesi konusunda detaylı bilgi için bkz. İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (608/1211-681/1282), *Vefeyatu'l-A'yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman*, III, s. 267, Daru Sadır, Beyrut 1977; Yakubi, *Tarihu'l-Yakubi*, I, 219, Necef 1358/1938; Nevbahti, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa (310/922), *Fıraku's-Şia*, tah. H. Ritter, İstanbul 1931, s. 48; İbn Belhi, *Farsname*, ed. G. Le Strange-R. A. Nicholson, The Cambridge University Press, London 1921, s. 4. Şeriati bu hususta Şii müelliflere ciddi eleştirilerde bulunmakta, onları Kisra ve Haşimi soyunu birleştirme gayreti içinde olmakla suçlamaktadır. Bkz. Şeriati, Ali, *Ali Şiası Safevi Şiası*, Yöneliş Yayınları, bsk. 2, İstanbul 1990, s. 95 vd.

muştur. Nitekim Farşlılar, Hz. Hüseyin ile akrabalıklarından dolayı onu “*Fahru’l-Arab ve Acem*” diye isimlendirmişlerdir.<sup>41</sup> Bütün imamlar da onun sülalesinden gelmişlerdir. Dolayısıyla Farşlıların, Ali evladiyla aralarında kan bağı tesis edilmesiyle onları Emevi 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 Hz. Hüseyin’in Şehribanu’dan olma Zeynelabidin vasıtasıyla devam eden imamlar silsilesini bir nevi Fars saltanatının devamı gibi görerek Şia’yı benimsedikleri iddia edilmektedir.<sup>42</sup>

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

Yerel hanedanların ve dailerin çabaları da Şiiliğin yayılma sebeplerden biridir. Araplar Fars bölgesini fethettikleri ilk yüzyılda Zerdüştilere hoşgörü ile yaklaşmışlar ve Zerdüşst dini azınlık da olsa varlığını sürdürebilmiştir.<sup>44</sup> Mesela Hazar denizinin güney bölgelerinde yönetimler ve halk, Sasanilerden sonra bağımsızlıklarını ve eski yaşam tarzlarını devam ettiriyordu. Ancak daha sonraları buraların halkı da Zerdüştlüğü bırakıp İslam’a geçti.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Ahmedov, “Sasani Kültürünün Şia’nın Teşekkülündeki Rolü”, s. 76. (A. Moşkat Kirmani, *Tarih-i Teşeyyu Der İslam*, yay., Hadi Moşkat, Tahran h.ş. 1358/1973, s.195’ten naklen.)

<sup>42</sup> Yenisey, *İran’da Etnopolitik Hareketler (1922-2004)*, s. 107-108 (Cottam, Richard, *Nationalism in Iran*, Pitsburg University Press, Pitsburg 1978, s. 165’ten naklen); Nesiryan, Yedullah, “*Şiiliğin İran’da Gelişmesi*”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1970-1971, s. 33-34.

<sup>43</sup> Ahmedov, “*Sasani Kültürünün Şia’nın Teşekkülündeki Rolü*”, s. 78. (A. Moşkat Kirmani, *Tarih-i Teşeyyu der İslam*, yay. Hadi Moşkat, Tahran 1358/1973, s. 188’den naklen.)

<sup>44</sup> De Bruijn, J. T. Pieter, “Iran” -Religions-, *EI*, Leiden 1978, IV, s. 43.

<sup>45</sup> Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 45.

Fetihleri takip eden süreçte Emevi iktidarının devlet görevlilerinin seçiminde gösterdiği Arap milliyetçiliği tavrı da zaten kendilerini bir boyunduruk altına sokmak istemeyen Farşlıların saltanata karşı muhalif tarafta yer almasına etki eden sebeplerden birini oluşturmuştur. Bu nedenle Farşlılar, Emevi saltanatına başından itibaren gizli ve açık olarak muhalif olmuşlar, zaman zaman bu iktidardan kurtulmak amacıyla çeşitli isyanlara katılmışlardır.<sup>46</sup> Bunlardan birisi, 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, Abdullah b. Zübeyr'in kardeşi Mus'ab'a yenilince (68/687) ordusundan esir alınan yedi bin kadar kişinin çoğunluğunun Farşlılardan oluştuğu rivayet edilmektedir.<sup>47</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Farşlılar, Emevilerin yıkılmasını, onların yerine Peygamber'e ve İslam'a en yakın kimsenin geçmesini istiyorlardı. Meydana gelen isyan hareketlerine destek olarak belki de Emevilerden sonra yeni iktidarın kim olursa olsun kendilerinin nüfuzunda olacağını düşünüyorlardı. Bu nedenle Fars kaynaklı başkaldırı hareketleri Horasan tarafından başladı. Horasan halkı Ebu Müslim Horasani'nin rehberliği ile Emevi iktidarını ortadan kaldırmak için harekete geçti.<sup>48</sup>

Abbasiler, 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

<sup>46</sup> Nesiryan, "Şüliğin İran'da Gelişmesi", s. 31. Emeviler devri isyan hareketleri konusunda bilgi için bkz. Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 43-137.

<sup>47</sup> İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvahid es-Şeybani (630/1232), *el-Kamülfî't-Tarih*, Beyrut 1965, IV, s. 211 vd.; Mesudi, Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyin b. Ali (346/957), *Mürucu'z-Zehebve Meadinu'l-Cevher*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu't-Ticariyyeti'l-Kubra, Mısır 1958, V, s. 172; Meşkur, Muhammed Cevad, *Tarih-i Şiave Fırkahay-i İslam Ta Karn-ı Çaharrom*, İntişarat-ı İşrakî, Tahran 1976, s. 55; Caferiyan, Resul, *Tarih-i Teşeyyu' der İran*, İntişarat-ı Ensariyan, Kum 1385, s. 132.

<sup>48</sup> 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, "Şüliğin İran'da Gelişmesi", s. 32.

kaldırarak ödediler. Kısa bir süre sonra devlet merkezi Bizans kültürü etkisindeki Şam'dan Fars kültürü etkisindeki Bağdat'a taşındı. İhtilale destek veren grupların başında gelen mevali artık Araplarla eşit duruma geldi. Yeni kurulan devlet eski Sasani siyasi-idari kurumlarından yoğun bir şekilde etkilenmeye başladı. Vezirlik makamı Bermekiler ve Fazl b. Sehl, Nevbaht ailesi<sup>49</sup> gibi nüfuzlu Farslılara teslim edildi. Önemli görevler Farslı bürokrat ve kâtiplere verildi.<sup>50</sup> Ayrıca Şia mensuplarının Fars coğrafyasında artmasıyla birlikte, Arap İslam kültürüyle Fars kültürü arasındaki düşünce ve inanç farklılıkları da ortaya çıkmaya başladı. Buna bağlı olarak, Fars bölgesinde yayılmak için uygun kültürel koşullara sahip olan Şiilik, bazı karmaşık öğretilerini, Fars kültüründen etkilenerek geliştirmeye başladı.<sup>51</sup>

Taberistan ve Deylem bölgesi dağlık coğrafi konumu sayesinde uzun bir süre İslam akınlarına direnmiş ve İslam öncesi kültürünü muhafaza etmişti. Ancak Abbasilerden kaçan Hz. Ali soyundan gelmiş kimselerin çalışmaları neticesinde III./IX. yüzyıldan itibaren Zeydiyye gibi Şii muhalefet cereyanlarının etkisine girdi.<sup>52</sup> Bölgede hüküm süren Dâî Kebir Hasan b. Zeyd'in ölümünden sonra (270/883), lakabı Hasan b. Kasım Huseyni 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. On-

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

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

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

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

dan sonra da başka dailer bölgede 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.<sup>53</sup>

Hicri IV. yüzyılda Şia'nın güçlenmesi ve yayılmasına etki eden sebeplerin başında Abbasi hilafetinin otoritesinin zayıflaması ve Şii Büveyhoğulları (932-1062)<sup>54</sup> devletinin ortaya çıkması gelmektedir.<sup>55</sup> Büveyhiler, Hazar Denizinin Güneybatısındaki Gilan vilayetinde hükümdarlık kurarak sınırlarını Irak'ın batı vilayetlerine kadar genişletmişlerdi. Emevilerin zulüm dolu idaresine karşı Hz. Muhammed'in damadı Hz. Ali'nin taraftarları arasında yer aldılar. Büveyhilerin Bağdat'ta ve Halife üzerinde nüfuzları oldukça fazlaydı. Fakat onlar Şii siyaset temelinde katı ideolojik bir devlet kurmadılar. Şii olduklarını unutmamakla birlikte, Sünni Abbasi devletine siyaseten bağlı oldukları ve beraber hükmettikleri, devletlerinin bekası ve devamı için şartlara göre Abbasilerle uyum içinde bir yönetim sergiledikleri görülür.<sup>56</sup> Onların Şiiliği, çoğunlukla Araplara karşı bir hareket, yani Farslılara has milli bir histi. Bu nedenle Büveyhilerin, kendilerini Sasanilere bağlama teşebbüslerini ve eski İran'a ait şehinşah ünvanını benimsemelerini göz ardı etmemek gerekir.<sup>57</sup> Fakat

<sup>53</sup> Muhammed Hasan Han İtimadu's-Saltana, *Tarih-i Taberistan*, Dünya-ı Kitap Yayınevi, Tahran 1373/1994, s.131; Nesiryan, "Şiiliğin 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.)

<sup>54</sup> 932-1056 (veya 1062) arasında (124 yıl) Fars, Huzistan, Cibal ve Irak bölgelerinde hüküm sürmüş olan, Farsça konuşup resmi yazışmalarda Arapça kullanılan, 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 -İslam Devletleri-*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, I, s. 715.

<sup>55</sup> 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-Buveyhyyun ve'l-Hilafetu'l-Abbasiyye*, Mektebetu Dari'l-Arube, Kuveyt 1982.

<sup>56</sup> Güner, Ahmet, *Büveyhilerin Şii-Sünni Siyaseti*, Tibyan Yayıncılık, İzmir 1999, s. 95.

<sup>57</sup> Aka, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, s. 71.

yine de Şii Büveyhi 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. Kufe 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.<sup>58</sup> Artık Şii zümrelerin yaşayışlarında, dini-sosyal hayatlarında belirgin bir farklılık kendini gösteriyordu. Muizu'd-Devle (945-967)'nin Bağdat'a hâkim olmasından sonra ortaya çıkan matem ve Gadir Hum gibi dini törenlerle ilgili birtakım gelişmeler bu farklılıkların işaretleri olarak görülmektedir.<sup>59</sup>

### SONUÇ

Farşlıların İslamiyet'i kabul ederken samimi olmadıklarını ve bunu zahiren yaptıklarını düşünerek, bir bakıma onları münafıklıkla itham eder tarzda, günümüzden geriye bakıp kesin bir yargıda bulunmak kanaatimizce doğru değildir. İslam geldikten sonra özellikle ilk zamanlarda Medine'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 İslam'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 savaşı kaybetmeleri sebebiyle, İslam'ı belki biraz gönülsüzce kabul ettiklerini düşünmek daha gerçekçi bir yaklaşım olur.

<sup>58</sup> Tabatabai, Allame Seyyid Muhammed Huseyin, *İslam'da Şia*, Haz. Bahri Ak-yol, İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme Yayın Müdürlüğü, 1998, s. 63-64.

<sup>59</sup> 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, bütünüyle 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, Şiiliğin 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 dini ve kültürel etkileşimidir. Çünkü Farşlılar, İslam'ı genellikle gönül rızası ile değil Arap fetihleri neticesinde zorunlu olarak kabul etmişlerdi. Bu nedenle İslam'ı içlerine sindirip tam olarak benimsemiyor ve İslam 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 Kufe, Basra, Bağdat gibi şehirlerde Şii Arapların sayısının fazlaca olması, onlarla temaslarında ve bu mezhebe meyillerinde etkili olmuştur.

#### **KAYNAKLAR**

Ahmedov, Şahin, “*Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001.

Ahmetoğlu, Şahin, “İslam Mezhepleri Tarihi'nde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği”, *Milel ve Nihal Dergisi*, VII/3, Eylül-Aralık 2010.



- Aka, İsmail, “X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993.
- Arnold, Sir Thomas W., *ed-Da’vetu’l-İslam*, çev. Hasan, Hasan İbrahim-Abdulgacit Abidin-İsmail en-Nahravi, Mektebetu’n-Nahzati’l-Mısriyye, Üçüncü Baskı, Kahire 1970.
- Avcı, Casim, “Kufe”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXVI.
- Aydınlı, Osman, “Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevali’nin Rolü”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/III, Çorum 2003.
- Barthold, W., *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuat Köprülü, Akçağ Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 2004.
- Belazuri, 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.
- Buhari, Ebu Abdillah 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-İslami, İstanbul 1979.
- Caferiyan, Resul, *Tarih-i Teşeyyu’ der İran*, İntişarat-ı Ensariyan, Kum 1385.
- De Boer, Tjitze J., *İslam’da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960.
- De Bruijn, J. T. Pieter, “Iran” -Religions-, *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1978, IV.
- Djait, Hichem, “al-Kufa”, *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1986, V.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne, *İslam Tarihi*, çev. Abdullah Cevdet, sad. Vedat Atila, Gri Yayınevi, İstanbul 2006.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslam’da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Şura Yayınları, İstanbul 2006.

- Ghirshman Roman, *Tarih-i İran ez Âğâz ta İslam*, çev. Muhammed Muin, Dünya-yı Kitab Yayınları, Dördüncü Baskı, Tahran 1384/2005.
- Goldziher, Ignaz, *el-Akide ve's-Şeria fi'l-İslam*, çev. Muhammed Yusuf Musa-Abdulaziz Abdulkadir, Daru'r-Raidu'l-Arabi, Beyrut 1946.
- Güner, Ahmet, *Büveyhilerin Şii-Sünni Siyaseti*, Tibyan Yayıncılık, İzmir 1999.
- Hovannisian, Richard G.-Georges Sabagh, *Huzur-i İraniyan der Cihan-ı İslam*, 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-Abbas 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-Ehva 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 Sa'd, Ebu Abdullah 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), *Sifatu'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-, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul 1988, V/II.

- Kurevi, İbrahim Selman, *el-Buveyhiyyun ve'l-Hilafetu'l-Abbasiyye*, Mektebetu Dari'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-Tehasum 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.
- Meşkur, Muhammed Cevad, *Tarih-i Şia ve Fırkahay-i İslam Ta Karnı Çaharrom*, İntişarat-ı İşraki, Tahran 1976.
- Minorsky, Vladimir Fedorovich, *Iranica Twenty Articles*, Publications of The University of Tehran, Tahran 1964.
- Miquel, Andre, *İslam 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.
- Mutahharî, Murtaza, *Hedemât-i Motekâbil-i İslâm ve İran*, Tahran 1362/1984, I.
- Naskalı, Esko, "İran" -Tarih-, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, 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, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV Yayınları, Ankara 1993.

- Özgüdenli, Osman Gazi, "İran" –Tarih/Fetihten Safevilere Kadar-, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII.
- Öztuna, Yılmaz, *Devletler ve Hanedanlar –İslam Devletleri-*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, I.
- Petrushevsky, Ilya Pavlovich, *İslam 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, *İslam'da Şia*, Haz. Bahri Akyol, İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme Yayın Müdürlüğü, 1998.
- Taberi, Ebu Ca'fer 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 Abdillah (626/1228), *Mu'cemu'l-Buldan*, Daru Sadir, Beyrut 1957, IV.
- Yenisey, Gülara, *İran'da Etnopolitik Hareketler (1922-2004)*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2008.

## SAFEVİLER DÖNEMİNİN Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Dr. Mehmet ÇELENK\*

### Özet

Bu makalenin temel amacı, Safevî Devleti'nin dini/siyasi faaliyetleri ve buna bağlı olarak gerçekleşen Sünnî/Şii ilişkilerinin seyrini açıklamaktır. Bu çerçevede Safevî Devleti'nin ortaya çıkışı, propaganda faaliyetleri, dini programı ve Osmanlı Devleti'nin bu gelişmeler karşısındaki tepkileri ele alınmıştır. Tarafların dini/mezhebi diyalog çabaları ise araştırmanın ele aldığı diğer bir husustur.

**Anahtar kelimeler:** Safevî, Erdebil, Şah İsmail, Sünnî, Şii, Diyalog

### Abstract

**Safavid Period Effect on the Shiite-Sunni Relations**  
The basic aim of this article is to clarify religio-political activities of Safavid dynasty and Sunni-Shiite relations. Thus the emergence of Safavid dynasty, its activities of religious propagation, its religious agenda and the responses of Ottoman empire are held in detail. The attempt of religious dialog process is another main topic of this article.

**Key words:** Safavid, Ardabil, Shah Ismail, Sunni, Shia, Dialog.

### 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.<sup>1</sup> 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. Şiiliği bir devlet inancı ve mezhebi

\*U.Ü İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi

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

olarak tesis etmek ve İran coğrafyasındaki meskûn kitleleri Şiileştirmek için İslam dünyasının dört bir yanında bulunan Şii cemaatlere ve ilim havzalarına resmi fermanlar gönderilmiş, Şii ulema Şiiliğin tesis ve tervecinde Safevî Devleti'nin hizmetinde bulunmak üzere davet edilmiştir.

Şah İsmail, Safevî dergâhının postnişinliği, şairlik, askeri beceri ve Ehl-i Beyte mensubiyet<sup>2</sup> 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 siyasi/askeri güçlerin tamamını tarih sahnesinden silmiş, kadim İran toprakları üzerinde merkezî 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 Dergâhı yaklaşık 150 yıllık Sünnî ve mutedil bir dergâh olarak varlığını ve irşad hizmetlerini sürdürmüştür.<sup>3</sup> 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

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

<sup>3</sup> 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.

siyasî 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.<sup>4</sup> Yaklaşık on yıl sonra oğlu Haydar da aynı akıbeti yine bir Kafkasya seferinde yaşayacaktır.<sup>5</sup>

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.<sup>6</sup> 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 za-

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

<sup>5</sup> Erdebil Dergahının teşekkülü ve gelişim çizgisi için bkz. Ekinci, *a.g.e.*, s. 55-125; Çelenk, *a.g.e.*, s. 21-90.

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

mansal olarak ele alınma zaruretidir. Binaenaleyh Osmanlı/Safevî mücadelesinin ortaya koyduğu ilişkiler ağını bir bütün olarak Şii/Sünnî ilişkileri şeklinde tanımlamak doğru olmayacaktır. Zira Safevî Şiiliği veyahut Safevî kültürü, rüştünü ispat etme çabası içinde bir Şiilik hareketi olup politik yönleri dinî yönlerine, aşırı yönleri mutedil yönlerine galebe eden bir Şiilik anlayışıdır. Safevî Devleti'nin kuruluş ve gelişme dönemlerinde Irak merkezli köklü Arap Şiiliğinin Safevî dinî programına mesafeli olduğu da bilinmektedir. Bunun temel nedeni de şâhın şiirleri ve düşüncelerine yansıyan aşırılıklar ve Safevî dinî programının bir geleceğinin olup olacağı hususuydu.<sup>7</sup> 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

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



imaj ve telakkiler, Anadolu Alevi cemaatinin Sünnilik ve Osmanlı Devleti hakkındaki telakkileri vs. bu meyanda ilk akla gelen hususlardır. Safevî tarihi ihmal edilmiş bir tarihtir. Türk akademisi ve akademisyenin bilinçli olarak veyahut 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.

Mezhep ölçeğinde, özellikle de Şii Sünni 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 aşikârdır. 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 anlaşılabilir. 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 Sünni/Şii ilişkileri, bir başka alanın ilişkiler ağını da zorunlu olarak bilmeyi ve paralel okumayı gerektirmektedir. Dolayısıyla bu dönem ilişkilerinin aynı zamanda Kızılbaş/Alevi/Sünni ilişkileri zaviyesinden okunma zarureti vardır. Anadolu Kızılbaş/Alevi cemaatinin teşekkül sürecinin Erdebil dergâhı ile olan ontolojik ilişkisi bilinmektedir. Binaenaleyh Osmanlı/Safevî çekişmesinin odağında gelişen Kızılbaşlık probleminin modern zaman-

larda ulaştığı gelişim çizgisi, güncel Alevilik problemi de bu çerçevede vuku bulan geniş ilişkiler ağının bilinmesi ile vuzuha kavuşabilecektir. Safevî propagandası, Türkmen kitlelerin Erdebil Dergâhına olan bağlılığı, siyasî 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/Şîî İlişkilerinin Genel Durumu**

Safevîler'e kadar Şîî-Sünnî münasebetleri için birkaç tecrübeyi hatırlamakta fayda vardır. Bilindiği üzere Şîa 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, Şîilik ise alternatif tezleri sebebiyle bir muhalefet hareketi olarak kalmış ve sürekli takibata uğramıştır. Hilafeti ve siyaseti sadece Ehli Beyt imamlarına tahsis eden Şîa maruz kaldığı takibat sebebiyle de takiyye prensibini geliştirmiştir.

Burada Şîiliğin iki alanını, Zeydiye ve İmamiye mezheplerini baz almak, Sünnî/Şîî ilişkilerinin seyri açısından daha sağlıklı olacaktır. Zira bilindiği üzere bu iki mezhep, Şîiliğin yazılı ve ekol sistematığına sahip iki alanını temsil etmektedir. Zeydilik, Emevi ve Abbasi- lere karşı yürüttüğü siyasî faaliyetlerinde başarısız olmakla beraber kurumsal kimliğini erken dönemde oluşturmuş, hilafet hakkındaki makul ve kabul edilebilir yaklaşımı sebebiyle de, İmamiyye mezhebine kıyasla geniş kitleler tarafından, yadırganmamıştır.<sup>8</sup> Binaenaleyh Sünnî/Şîî ilişkilerinin seyrini Sünnilik ve İmamiye mezhebî üzerinden takip etmek oldukça önemlidir. Sünnilik ve Şîiliğin pratik anlamda karşı karşıya geldiği, mezhebî kimliklerin temsil ve çatışma yaşadığı ilk ve en önemli dönem, hiç şüphesiz, Büveyhoğulları dönemidir. İran menşeli Şîî bir hanedan olan Büveyhoğulları, Bağdat'ta yaklaşık 100 yıllık (932-1062) bir hanedanlık tesis etmişler-

<sup>8</sup> Ethem Ruhi Fırlıklı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., İzmir 1980.

dir. Büveyhî iktidarı boyunca her düzeyde siyasî ve iktisadî himaye-ye mazhar olan İmamiye Şiası kurumsal ve mezhebî kimliğini inşa etmiş, her düzeyde kaynak oluşturmuş ve Şiîliğin münhasır ayin ve merasimlerini inşa etme imkânı bulmuştur. Şiîliğin 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.<sup>9</sup>

Büveyhîler dönemi Şiîliğin ilk defa kitlesel anlamda kamusal alanda temsil imkânı bulduğu dönemdir. Şiî 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. Bağdat'ın, dönem şartları gereğince, her düzeyde entelektüel tartışma ve düşüncenin merkezi olması hasebiyle mutedil ilişkiler de söz konusu olmuştur. Bu dönem, Şiîliğin kurumsal/mezhebî kimlik inşa dönemidir. Mamafih 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 zâtında 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.<sup>10</sup> Bu dönem, Erdebil şeyhlerinin Sünnî/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.

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

<sup>10</sup> Tahsin Yazıcı, "Safeviler", *İA*, Eskişehir 1997, X, s. 53.

Dönem kaynakları, Şeyh Cüneyd'in tarikatın başına geçmesiyle dergâhın yapısında köklü değişimler olduğunu, onun atalarının yolunu değiştirdiğini ve baht kuşunun gönlünde yuva kurduğunu kaydederler.<sup>11</sup> 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, merkezî idaresini hazmedemedikleri Osmanlı Devleti'ne gâsıp gözûyle, buna karşılık yoğun propagandasının tesirinde kaldıkları Erdebil şeyhine, daha sonra Safevî Devleti'ne ise sadakatle bağlanıp onu bir kurtuluş vesilesi olarak görmekteydiler.<sup>12</sup> Tarikat mensupları Şeyh Cüneyd'i "hayat sahibi bir ilah" ve oğlu Haydar'ı da benzer şekilde ilah olarak görmekteydiler.<sup>13</sup> Kabına sığmayan bir şahsiyet olan Şeyh Haydar'ın en büyük gayesi aynı zamanda şah olmaktı.<sup>14</sup>

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 onu kız kardeşi Hatice Begüm ile evlendirdi.<sup>15</sup> 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, ma-

<sup>11</sup> İbn Ruzbihan, *Persia in A.D. 1478-1490*, İngilizceye çev. V. Minorsky, Britain 1957, s. 63. (Naklen Allouche, *a.e.*, s. 51).

<sup>12</sup> Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*, Vadi yay., Ankara 2002, s. 31.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> İkinci, *a.g.e.*, s. 82.

<sup>15</sup> Allouche, *a.g.e.*, s. 55.

mafih Erdebil'den Şeyh Cafer'in gönderdiği ve onun din ve irşatla ilgisi olmayan "temizlenmesi gereken bir asi" olduğu şeklindeki mektupla tereddütlerini aştı.<sup>16</sup> 4 Mart 1460 tarihinde yapılan savaşta Cüneyd öldürüldü ve adamları dağıldı.<sup>17</sup>

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 "kamış kalem yerine kılıçlar" görüldüğünü kaydederler<sup>18</sup>. Benzer şekilde Şeyh Haydar'ın inanç açısından tehlikeli olduğu ve müfrit görüşler yaydığı rivayet edilmiştir. Tâc-ı Haydarî denilen kırmızı serpuş bu dönemde ihdas edildi. On iki dilimli bu kırmızı başlık tarikatın on iki imam Alevî akidesini temsil etmekteydi.<sup>19</sup> 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 Şia mezhebinden de farklı olduğu kaydedilmiştir.<sup>20</sup> Şeyh Haydar'ın 1488 tarihinde Şirvanşah Ferruh Yesar ile giriştiği bir savaşta öldü-

<sup>16</sup> Ekinci, *a.e.*, s. 93.

<sup>17</sup> Handmir, *Habibü's-Siyer*, III, Handmir, *Habibü's-Siyer*, İngilizceye çev. W. M. Thackston, Harvard University Press, I-III, USA 1994. s. 561; Aşıkpaşazâde, *Tevarih-i Âl-i Osman*, Aşıkpaşazâde, *Tevarih-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. Tefik Bıyıklıoğlu, Türk Tarih Kurumu Bas., Ankara 1992, s. 35; Ekinci, *a.e.*, s. 93.

<sup>18</sup> Hinz, *e.g.e.*, s. 65.

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

<sup>20</sup> Muhammed Kerim Yusuf Cemalî, Teşkil-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.

rülmesi<sup>21</sup> üzerine II. Beyazıd ile Sultan Yakup arasında devam eden yazışmalarda Şeyh Haydar'ın ölümü "Ser-i halka-i erbâb-ı dalâl"ın ölümü şeklinde tavsif edilmiş ve bu "din ve devlet düşmanı sapkınların öldürülmelerinden dolayı Müslümanların hayli sevineceği" şeklinde ifadeler kullanılmıştır.<sup>22</sup>

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 siyasî gelişmeler sadece Erdebil dergâhını değil bölgede hakimiyet sürdüren bütün siyasî yapılanmaları derin bir endişeye sürüklemiştir. Zira muhtemel bir Safevî iktidarının Erdebil ile sınırlı kalmayacağı aşikârdı. Buna bağlı olarak Osmanlı, Akkoyunlu, Karakoyunlu, Şirvanşahlar ve Orta Asya'daki Sünni 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 ulaşım onları dinî/politik beklentileri için sevk ve idare kuvvetine sahipti. Konargöçer kitlelerin Erdebil dergâhının siyasî beklentileri odağında yaşadığı dönüşümün en büyük etkileri 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 maddî manevî unvanlarla Erdebil dergâhına olan sadakatleri pekiştirilmekteydi. Erdebil dergâhının propaganda faaliyetleri ile Osmanlı'nın konargöçer tebaası epey zamandır yoğun bir hareketlilik yaşıyordu

<sup>21</sup> İskender Bey Münşi, *Âlemârây-ı Abbâsî*, tsh. Muhammed İsmail Rızavî, Tahran 1377, s. 36; Cemalî, *a.ge.*, s. 102-103; Menuçehr Parsadüst, *Şâh İsmail-i Evvel*, şirket-i sihâmî, İran 1375, s. 153-154; Sümer, *a.ge.*, s.14;

<sup>22</sup> Browne, *a.g.e.*, s. 67.

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/Sünni 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 İmamiye mezhebidir. Tercihin İmamiye mezhebî noktasında olmasının birinci sebebi, Erdebil dergâhının son 60 yılda geçirdiği inanç dönüşümü, ikinci sebebi ise mücavir iktidar alanlarının tamamen Sünni bir inanç dokusuna sahip olmasıydı. Dolayısıyla İmamî/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, İslam tarihinde örneği görülmemiş kapsamlı bir din/mezhep değiştirme faaliyeti devlet zoru ve imkânları ile hayata geçirilmiştir. Başta Sünnilik ve tasavvuf olmak üzere İmamiye 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 İmamiye Şiasını kabul etme, öldürülme veyahut göç etmek gibi hususlardır. Bu müteceviz

siyaset sonrasında çok sayıda insan Sünni 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 Sünni 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 Orta Doğu, Orta Asya ve Kafkasların mukadderatı köklü bir şekilde değişmiştir.

2. Safevî Devleti İslam fetihlerinden sonra İran'ı siyasî ve coğrafi anlamda kadim sınırlarına kavuşturan ilk ve tek devlettir. Bu açıdan İranlılar tarafından bir teveccühe mazhar olduğu aşikârdır.

3. Safevî Devleti İslam 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/Sünni 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 Sünni tasavvufun beşiği olan İran coğrafyasında tasavvufun kökü kurutulmuştur. 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 havza-



sına 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.<sup>23</sup>

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 İmamiyye mezhebinin esasları dışında namaz kılmaya çalışanların öldürülmesini, Tebriz ve diğer eyaletlerde daha önce Şiilere zulmetmiş olanların yakalanıp cezalandırılmasını emretmiştir.<sup>24</sup> Mezkûr icraatlar İslam geleneğine uygunluğuna riayet edilmeden tamamen pratik mülahazalarla icra edilmiştir. Yapılan tüm bu uygulamaların temel gayesi kitlelerde Şii bir bilinç oluşturmak ve bu vesileyle dinî dönüşümü tamamlamaktır.

Safevî dönemi Şii/Sünni münasebetlerini dinî/psikolojik düzlemde en çok etkileyen uygulamalar ise Kerbela/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 teberrâyân'ın seslerinin yeri ve göğü doldurduğunu kaydederler.<sup>25</sup> Akabinde Şah İsmail atına binmiş, o önde Tebrizliler arkada sokaklarda dolaşarak Ebubekir, Ömer ve Osman'a lanet etmeye başlamışlardır.<sup>26</sup> 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 kit-

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

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

<sup>25</sup> *Tekmiletu'l-Ahbâr, Tarih-i Safevîyye ez Ağaz ta 978 Hicri-Kameri*, Tasnif: Abdi Bey Şirazî, takdim ve tashih: Abdülhüseyn Nevayî, İran 1369, s. 40.

<sup>26</sup> Cemali, *a.g.e.*, s. 149-150.

lesel olarak ifşa edilmesi ve mutad merasimlere dönüştürülmesi Safevîler eliyle gerçekleştirilmiştir. Şii kültür havzalarında, özellikle de İran'da, günümüze kadar devam eden ve Sünni 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, İslam ve Şiiliğin imajına zarar vermeleri hasebiyle, Safevî bidati olduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır.

Safevî siyasetinin devletin tüm imkânlarını seferber ederek uygulamaya koyduğu Şiileştirme programı, İslam 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 Şâh 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 Âmilli Kerekî, Gâib İmam'ın yokluğunda Cuma kıldırma selahiyeti ile ilgili tartışmaları Safevî iktidarı lehinde tevil etmiş ve Cuma'nın, kıldırarak birileri varsa vâcib olduğunu söylemiştir.<sup>27</sup>

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 Kandehar yöresi Sünnilerine baskı uygulamıştır. Baskılara

<sup>27</sup> 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.

isyan eden Mir Üveys bağımsızlığını ilan etmiş, bir süre sonra oğlu Mahmut, Safevî Devleti'nin içinde bulunduğu zaafî fırsat bilerek İran'a saldırmış, karşısına çıkan bütün Safevî güçlerini yenerek 1722 yılında Safevî başkenti İsfahan'ı işgal etmiştir.<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> Nadir Şâhın iktidarı ile Safevî Devleti son bulmuş ve İran'da yeni bir dönem başlamıştır.

### **Osmanlının Tepkisi ve Takip Eden Gelişmeler**

İran coğrafyasında Safevîler eliyle gerçekleştirilen bu faaliyetleri Osmanlı 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 Sünnilere uygulanan baskı politikası Osmanlı'yı sürecin zorunlu bir unsuru haline getirmiştir. Safevî şahlarının, vilayetlere gönderdikleri nameler ile o bölge halklarını zorla Şiîliği kabul etmeye çağırması, Sünniliğin her türlü formuna, özellikle de tasavvufa karşı yürütülen amansız baskı çerçevesinde oluşan demografik hareketlilik, Şiîlik 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

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

<sup>29</sup> Saray, a.e., s. 67-68.

sebebiyle bu kitleler üzerinde çok güçlü bir nüfuza sahipti. Türkmen kabileler, Erdebil tekkesi için nezir ve sadaka toplama, Sünni itikadı aleyhindeki faaliyetleri ve Osmanlı Devleti'ne yönelik isyan ve tahrikleri sebebiyle sürekli Osmanlı Devleti'nin ilgi odağındaydılar.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> Mamafih bunun netice vermediği aşikârdır. II. Beyazıt'tan sonra Osmanlı tahtına çıkan Sultan Selim, Safevî Devleti'nin katı Kızılbaş politikasına katı Sünnilik siyaseti ile cevap vermiştir. Süreç, sonuçları her iki taraf için de son derece önemli olan Çaldıran Savaşı ile sonuçlanmıştır.<sup>32</sup>

Safevî dönemi Şii/Sünni 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 ağır 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 teferruatlı 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

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

<sup>31</sup> Paşazâde, *a.e.*, s. 51-53.

<sup>32</sup> Tahsin Yazıcı, "Şâh İsmail", *İA*, İstanbul 1979, XI, s.276; Ira M. Lapidus, *İslâm Toplulukları Tarihi*, çev. Yasin Aktay, İletişim yay, İstanbul 2002, s. 406.

yöresinde zuhur eden Celâliğin de Kızılbaş tahrikleri ile ortaya çıktığını ifade etmektedir.<sup>33</sup> 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. Ehli Beyt davasını güden Safevîler, kendilerini Ehli Beyt'e nispet eden sahte bir nesep İnan'da siyaset yapmışlardır. Osmanlı merkezi idaresi ise bir yandan Sünniliğin hâmisî sıfatıyla genel bir siyaset yürütmekte bir yandan da Osmanlı birliğini ve topraklarını müteceviz Safevî siyasetine karşı koruma çabası içindedir. Osmanlı siyaseti bu koruma ve savunma psikolojisi içinde çok sayıda Kızılbaş ve Rafizî karşıtı fetva yayınlamıştır.<sup>34</sup> Dönem fetvaları büyük oranda bu ilişkinin seyrini takip etmeye imkân vermektedir. Osmanlı ulemasının fetvalarına bakıldığında bu fetvaların daha ziyade Kızılbaş inancı hedef aldığı aşikârdır. Bu durum bir çelişki değildir, zira Safevî propaganda mekanizması iki uçlu olarak çalışmıştır. İnan'da İmamiye propagandası, Batı yönünde yani Osmanlı coğrafyasında ise Kızılbaşlık propagandası yapılmıştır.<sup>35</sup>

### **Sünnî/Şîî 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 İnan 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 İnan tahtının tek sahibi olmuştur. Nadir Şâh, tahta çıktığı andan itibaren farklı bir din siyaseti güdeceğinin işaretlerini vermiştir. Şah olmasını isteyenlere, bütün Müslümanlar tarafından

<sup>33</sup> Kütükoğlu, a.g.e., s. 238.

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

<sup>35</sup> Gölpınarlı, a.g.e., s. 149.

hürmet gören ilk üç halifeye İran'ın da hürmet etmesi şartını koşmuştur. Şah İsmail ve atalarının, bu temiz inancı bozmak suretiyle İslam âleminde huzursuzluk ve fitneye yol açtığını, bu kötü uygulamalardan vazgeçilip onun yerine Ehli Sünnet mezhebî sayılan İmam Cafer mezhebine bağlanılmasını istemiştir. Devamında da İran'ın Sünni Osmanlı ve Özbeklerle mezhep sorunlarını çözmesini istemiştir. Şii ulemeden karşı çıkanlar olmuşsa da korkudan sükût etmişlerdir.<sup>36</sup> Nadir Şâh, 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.<sup>37</sup>

Nadir Şâh'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 Caferi mezhebinin Osmanlı tarafından beşinci hak mezhep olarak kabul edilmesi, bu mezhebe Kâbe'de bir mihrap tahsisi, 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 ifade edince Nadir Şâh Abdülbaki Han'ı Sadr-ı Memâlik Mirza Ebu'l-Kasım ve Reisu'l-Ulema Ali Ekber Molla refakatinde İstanbul'a göndermiştir.<sup>38</sup>

İstanbul'da karşılıklı olarak yürütülen müzakerelerde Osmanlı tarafı, fitne korkusu ve siyasi mülahazalarla Caferilere Kâbe'de bir mihrap tahsisinin mümkün olmadığını, dilerlerse dört mezhepten birine tabi olabileceklerini İran tarafına bildirir.<sup>39</sup> Bu tartışmaların sonunda Sultan I. Mahmut, elçi Mustafa Nazif Efendi'yle gönderdiği mektubunda Nadir Şâhın sultanlığını tebrik eder ve onun barış yö-

<sup>36</sup> Saray, a.g.e., s. 68-69

<sup>37</sup> Saim Arı, I. Mahmut- Nâdir Şah Dönemlerinde Osmanlı-İran İlişkilerinde Sünni- Şii Diyaloğu, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 2001, s. 35.

<sup>38</sup> Arı, a.g.t., s. 53-54.

<sup>39</sup> Arı, a.g.t., s. 57-58.

nündeki çabalarını da takdir ettiğini bildirir. Mamafih mezhep ve mihrap hususunun şer'i ve siyasi sebeplerle yerine getirilmesinin mümkün olmadığını ve bunların aynen kabul edilmesi gerektiğini saygı dolu ifadelerle bildirir.<sup>40</sup>

Nadir Şâhın öncülük ettiği Sünni/Şii diyalogu çabaları birkaç aşamada gerçekleşmiştir. Bu diyalogların ilki 12 Ocak 1743 tarihinde Bağdatlı Sünni âlim Abdullah Süveydi ile dönemin en büyük Şii temsilcisi sayılan Mollabaşı arasında olmuştur. Öncesinde Nadir Şâhın daveti üzerine Afgan, Belh, Buhara ve Turan'dan gelen Sünni âlimler ile Necef, Hille ve Bağdat'tan gelen Şii âlimler de hazır bulunmuşlardır. Öncü bir konferans mahiyetinde olan bu toplantıda umumiyetle Hz. Ali'nin vasilîği ve Şia'nın sahabelerle ilgili telakkileri konuşulmuştur. Dostane bir hava içinde cereyan eden buluşmanın sonuçları Nadir Şâh'a aktarılınca memnun olmuş, İran, Afganistan, Horasan ve Maverâünnehr âlimlerinin de katılacağı yeni bir toplantının tertip edilmesini emretmiştir.<sup>41</sup> 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 Caferi mezhebini hak bir mezhep olarak kabul etmeleri hususuydu. Büyük bir memnuniyetle karşılanan bu kararlar Nadir Şâh tarafından tamim edilmiş, yayınladığı bir fermanla artık sahabeye dil uzatmanın yasaklandığını, buna muhalefet edenlerin şiddetle cezalandırılacağını söylemiştir.<sup>42</sup>

Görüldüğü kadarıyla Sünni/Şii diyalogu yönündeki çabalar biz-zat Nadir Şâh'ın inisiyatif kullanarak yürüttüğü tek yönlü çabalar-dır. Osmanlı Devleti bu süreci her ne kadar takdir etmişse de bu yönde yoğun bir çaba içinde olmadığı aşikârdır. Osmanlı, probleme büyük oranda siyasi mülâhazalar ve güvenlik endişesi ile yaklaşmış görünmektedir. Sınır güvenliği sağlanınca ve İran yönünden gelebilecek muhtemel bir saldırı olmayınca Osmanlı kalan hususlarda

<sup>40</sup> Arı, a.g.t., s. 71.

<sup>41</sup> Arı, a.g.t., s. 78.

<sup>42</sup> Arı, a.g.t., s. 77-80; Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, Be-şinci Baskı, İstanbul, s. 342.

çok ısrarlı olmamıştır. Bu da Sünni/Şii ittifakı yönünde tarihi ve büyük bir fırsatın kaçırılmasına sebebiyet vermiştir.

Nadir Şâh'ın Sünnilik ve Şiiliği uzlaştırma çabasının samimi ve reel politişe uygun bir çaba olduğunu söylemek mümkündür. O, basiretli bir devlet adamı olarak baskıya dayalı din ve mezhep siyasetinin sonuçlarını Safevî pratiğı üzerinden zaten biliyordu. Benzer veyahut paralel bir siyasetin İran'ı İslam dünyasından koparacağını, buna bağılı olarak da siyasi ve kültürel tecridin muhakkak olduğunu da fark etmişti. Nadir Şâh'ın tekliflerinin Osmanlı tarafından reddedilmesine rağmen Sünni/Şii ittifakı yönünde çaba harcaması, onun bu husustaki samimiyetinin bir göstergesi olarak kabul edilmelidir.<sup>43</sup> Nadir Şâh döneminde ulaşılan diplomatik ilişkiler ile dini tarafları bir araya getirme çabaları onun vefatı ile son bolmuş ve İran'da Safevî mirasının tesis ettiğı din anlayışı bütün alanlarda tekrar hâkim olmuştur. Kaçar hanedanı, Safevî ve Nadir Şâh dönemine kıyasla, güçlü bir iktidar alanı oluşturamadığı için Şii ulemanın İran toplumu üzerindeki etkisi ve nüfuzu günbegün artmış, bu da önceki dönem uygulamalarının sürmesine müncer olmuştur. Binaenaleyh Safevî kültür mirası günümüze kadar devam eden uygulamalarıyla hem İran toplumunu hem Şii/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 Şiiliğı denilen bir din anlayışını netice vermiştir. İran coğrafyasını ve Şii kültürünü derinden etkileyen bu uygulamalar bölgenin mukadderatını da köklü bir şekilde değıştirmiş ve günümüze kadar uzanan kalıcı izler bırakmıştır. Bu dönemde umumiyetle gerginlik ölçeğinde gerçekleşen Sünni/Şii ilişkileri mezhepler arası ilişkiler açısından son derece ilginç ve dikkat çekicidir. Asırlar boyu Sünni İslam'ın en üretken zemini olan İran, büyük oranda Şiileştirilmiş ve bu coğraf-

<sup>43</sup> Cemil Hakyemez, *Şii-Sünnî İttifak Arayışları (1514-1909)*, Hitit Kitap, Çorum 2009, s. 71.



yada yerleştirilen din anlayışı İran'ı Şii kimlikle modern zamanlara taşımıştır. Safevî dönemi kültür mirası, kalıcı etkileri sebebiyle bugün de büyük oranda Sünni/Şii ilişkilerini etkilemekte ve her düzeyde diyalog çabasını belirlemektedir. Binaenaleyh Safevî mirası canlı bir şekilde Sünni ve Şii 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, edi. John L. Esposito, Oxford University Press, USA 2001..
- Arı, Saim, I. Mahmut- Nâdir Şah Dönemlerinde Osmanlı-İran İlişkilerinde Sünni- Şii Diyaloğu, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 2001.
- Aşıkpaşazâde, Tevarih-i Al-i Osman, Aşıkpaşazâde, Tevarih-i Âl-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'mîm-i Mezheb-i Teşeyyu-i Devâzdeh-i İmâmî be Unvan-ı Tenha Mezheb-i Resmî, İsfahan-İran 1372.
- Çelenk, Mehmet, 16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin 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-Şîa, thk. Hasan Emin, Daru't-Teâruf lil-matbuat, I-X, Beyrut 1986.

- Erdoğan Merçil “Büveyhiler”, DİA, c. 6, İstanbul 1992.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, Selçuk Yayınları, İzmir 1980.
- Gölpınarlı, Abdölbaki, Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik, Der Yayınevi, İstanbul 1987.
- Hakyemez, Cemil, Şii-Sünnî İttifak Arayışları (1514-1909), Hitit Kitap, Çorum 2009.
- Handmir, Habibü’s-Siyer, III, Handmir, Habibü’s-Siyer, ingilizceye çev. W. M. Thackston, Harvard University Press, I-III, USA 1994.
- Hinz, Walther, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992.
- İbn Ruzbihan, Persia in A.D. 1478-1490, ingilizceye 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 Toplumları 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, İnan Der Rûzgâr-ı Şâh İsmail ve Şah Tahmasb-ı Safevî, s. 124-125, naklen. Resul Caferiyân, Tarih-i Teşeyyu’ Der İnan, İnan 1375, II.
- Münşî, İskender Bey, Âlemârây-ı Abbasî, 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 Tarikati ve İnan Safevî Devleti”, Bilgi ve Hikmet, s. 11, İstanbul 1995.
- Parsadüst, Menuçehr, Şâh İsmail-i Evvel, şirket-i sihâmî, İnan 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 Safevîyye ez Ağaz ta 978 Hicri-Kameri, Tasnif: Abdi Bey Şirazî, takdim ve tashih: Abdülhüseyn Nevayî, İnanç 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.
- Yınanç, Mükrimin Halil, "Cüneyd", İA, İstanbul 1977, III.



## YEMEN'DE ZEYDİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİNİN TARİHİ ARKA PLANI

Yrd. Doç. Dr. Yusuf GÖKALP\*

### Özet

Bu makalenin amacı; İslam tarihi boyunca, Yemen'de faaliyet gösteren Zeydiyye ile Sünni olarak bilinen mezhepler arasındaki ilişkinin tarihi boyutunu analiz etmektir. Yemen, İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Zeydiyye ve İsmailiyye gibi Şii gelenekte yer alan mezhepler ile Hanbeli, Şafii ve Eşariyye gibi Sünni gelenekte yer alan mezheplere ev sahipliği yapmıştır. Zeydiyye mezhebi Sa'da şehri merkezli Kuzey Yemen'de Sünni gelenekte yer alan mezhepler ise daha ziyade Güney Yemen'de varlığını sürdürmektedir. Zeydiyye ile Ehl-i Sünnet arasında siyasi ve itikadi alanda süren bir mücadele söz konusudur. Bu iki mezhep arasındaki ilişki, geçmişten günümüze devam eden, bir iktidar mücadelesi olarak da tanımlanabilir. Ancak diğer Şii gruplara nispetle Zeydi-Sünni ilişkileri daha ılımlı ve uzlaşmacı bir görüntü arz etmektedir. Zeydiyye mezhebinin imamet ve sahabe hakkındaki görüşlerinin Zeydiyye ile Ehl-i Sünnet arasındaki ilişkilerin şekillenmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Yemen, Zeydiyye, Zeydi, Ehl-i Sünnet, Sünni.

### Abstract

#### **Historical Background of Zaydiyya-Ahl al-Sunna Relationships in Yaman**

The study aims to explore the relationships between two of the first known sects: Zaydiyye and Ahl al-Sunna, which were active in Yaman throughout Islam history. From the beginning of the Islamic history, Yaman region has hosted both Zaydiyya and Isma'ili groups, which are connected to Shi'i tradition, and Hanbali, Shafi'i and Ashariyya groups, which are connected to Sunni tradition. Zaydiyya sect made its presence near relatively more centralized Northern Yaman whereas Sunni sects were mostly populated in Southern Yaman. It is well documented that there have been political and theoretical conflicts between Zaydiyya and Ahl al-Sunna. In fact, the relationship between these two sects can be defined as an ongoing power struggle that still exists today. However, when compared to other Shi'i groups, the relationships between Zaydi and Sunni groups can be characterized as being milder and more reconciliatory. It is suggested that Zaydiyya's approach to Imams and companions impacted the formation of Zaydiyya and Ahl al-Sunna relationships.

**Key Words:** Yaman, Zaydiyye, Zaydi, Ahl al-Sunna, Sunni

\* Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi.

### Giriş

İslam tarihi boyunca Şii-Sünni ilişkilerinin genel olarak çatışmacı bir görünüm sergilediği söylenebilir. Başta imamet meselesi olmak üzere siyasi-itikadi ve fıkhi konulardaki temel yaklaşım farklılıkları<sup>1</sup> bu çatışmacı ortama zemin oluşturmuş ve oluşturmaya da devam etmektedir. Ancak gerek geçmişte gerekse günümüzde Şii-Sünni 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.<sup>2</sup> Ancak Şiiler kendi içerisinde başta imamın tayini ve kimlerin imam olacağı konusu olmak üzere imamların sayısı, vasiyet, beda, ricat ve takiyye gibi birçok konuda ayrılarak farklı mezhepler adı altında varlıklarını sürdürmektedirler.<sup>3</sup> Özellikle imamet konusundaki tutumlarından dolayı Zeydilik<sup>4</sup> İmamiyye ve İsmailiyye başta olmak üzere diğer Şii fırkalardan ayrılmaktadır.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Es-Seyyid Abdurresul el-Musevi, *eş-Şia fi't-Tarih*, Kahire 2002, s. 47-50.

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

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

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

<sup>5</sup> 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. İmamiyye'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-Kaî*, Tahran 1388, 1/199; Eşârî, Ebû Hasan Ali b. İsmail, (324/936), *Makâlâtu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden

Şii gelenek içerisinde vuku bulan ayrışmaya benzer bir durum Ehl-i Sünnet için de geçerlidir. Başlangıçta Rey ve Hadis taraftarları olarak ayrışan Sünniler, ilerleyen yüzyıllarda Maturidiler, Selefiler ve Eşariler olmak üzere farklı isimler altında ve farklı mezhepler olarak ortaya çıkmışlardır.<sup>6</sup> Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat şemsiye kavramı altında bir arada zikredilseler de bu gün dahi Sünniler arasındaki itikadi ve fıkhi farklılıklar devam etmektedir. Dolayısıyla Sünni-Şii ilişkilerinin genel bir değerlendirme altında ele alınmasının yerine mezhep bazında değerlendirilmelerin yapılması daha sağlıklı olacaktır. Ayrıca Şii'likten bahsedilirken daha ziyade İmamiyye Şiası üzerinde durulmaktadır. Şüphesiz İmamiyye 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 İmamiyye mezhebinin yanı sıra Zeydiyye ve İsmailiyye mezhepleri ile Şii gelenek içerisinde yer alan birtakım dini oluşumlar İslam dünyasının farklı ülkelerinde söz sahibi olmaya devam etmektedirler.<sup>7</sup>

İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde son yıllarda cereyan eden hadiseleri dikkate aldığımızda, sanırım güncel konular daha fazla ilgi çekecektir. Dolayısıyla tarih boyunca Şii-Sünni ilişkileri konusunun tarihi boyutuyla ilgili başlıklar biraz sıkıcı gelebilir. Ancak "Yemen'de Zeydi-Sünni ilişkilerinin tarihi arka planı" hakkında önemli bazı hususların açıklığa kavuşturulması Şii-Sünni 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 Sünni

---

1980, s. 16; Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul 2009. İsmaililer 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, "İsmaililik", *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Ankara 2012, s. 243.

<sup>6</sup> W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 349-397.

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

gelenekte birbirine alternatif çok sayıda görüş yer almaktadır.<sup>8</sup> Gerçinlikleri tırmandıran siyasi tartışmaların uzağında bilimsel zeminde yürütülecek çalışmalar, söz konusu alternatif yaklaşımları anlaşılır ve uygulanabilir hale getirecektir.<sup>9</sup> Bu arada İslam tarihinde mezhep çatışmalarının aslında bir din çatışması olmadığını, çatışmaların büyük oranda dinin insafsızca kullanılmasından, mezheplerin dinle özdeşleştirilmesinden veya mezheplerin kutsallaştırılmasından kaynaklandığını belirtmekte fayda bulunmaktadır.<sup>10</sup>

Genel olarak Arap yarımadasının güney batı kısmından ibaret olan geniş bir bölgeyi kapsayacak şekilde tanımlanan Yemen'in, bu günkü siyasi sınırları dışında, erken dönemdeki coğrafi sınırlarını ve İslam dünyası içerisindeki sosyo-politik konumunu tespit edebilmek oldukça zordur.<sup>11</sup> Güneyden Aden körfezi ve batıdan Kızıl

<sup>8</sup> Yakın dönemlerde Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki ihtilafları azaltmaya yönelik bazı ferdi 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 Darü't-Takrib kurumudur. Benzer çalışmaların İran'da da yürütüldüğü bilinmektedir. Darü't-Takrib Kurumu hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. İlyas Üzüm, "Sünni-Şii Yakınlaşması: Darü't-Takrib Tecrübesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 2 (1988) ss. 171-185.

<sup>9</sup> Hüseyin Atay'ın, Zeydiyye'nin imamet anlayışını değerlendirirken Zeyd'in imamet konusundaki yaklaşımının İslam'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.

<sup>10</sup> 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](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.

<sup>11</sup> 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 içerde 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-Cüdi, 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-Istahri, *el-*



Deniz ile çevrili kuzeyde Hicaz doğuda ise Hadramevt'a kadar uzanan geniş bir coğrafyanın Yemen olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz. Nüfusunun neredeyse tamamını Arapların oluşturduğu bir ülke<sup>12</sup> olan Yemen konumu itibarıyla oldukça stratejik bir bölgede yer almasının yanında, Umman ve Suudi Arabistan'la sınırı olan aynı zamanda Kızıl Deniz 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, Kızıl Deniz 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 siyasi hayatını derinden etkilediği de görülmektedir.<sup>13</sup> Yemen'de siyasi iktidarlar, tarih boyunca aşiretlerle mezhepler arasında bölünmüştür.<sup>14</sup> 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 bera-

---

*Mesalik ve'l-Memalik*, thk. Cabir Abdulalm, Kahire 1961, s. 21; Mustafa Fayda, *İslamiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, s. 7-9; Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, s. 11-13.

<sup>12</sup> Yemen'in nüfusu hakkında bkz. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Yemen>; <http://www.islamulkeleri.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;

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

<sup>14</sup> Mustafa Aydıntepe-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, *Tarihu Mezahibi'd-Diniyye fi Biladi'l-Yemen*, Kahire 1988.

ber atanmış değil seçilmiş olduğundan tabana yayılıyordu.<sup>15</sup> Bu nedenledir ki, İslam dünyasında tarih boyunca iktidarı ele geçiren merkezi güçler bu bölgede tam bir hâkimiyet sağlayamamışlardır.

Merkezi bir idarenin bulunmadığı ve kabile sisteminin hakim olduğu<sup>16</sup> Yemen'in İslamlaşma süreci Hz. Peygamber döneminde başlamış ve kısa süre içerisinde de bölgenin tamamı İslam'ı kabul etmiştir.<sup>17</sup> İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren bölge, merkezden gönderilen valiler tarafından yönetilmeye başlanmıştır. Ali b. Ebi Talib, Ebu Abdurrahman Muaz b. Cebel, Ebu Musa el-Eşari, 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.<sup>18</sup> Ancak 41/661 yılından itibaren Emeviler adına görev yapan valiler Yemen'de beklenen istikrarı bir türlü sağlayamamışlardır. Çok sayıda valinin görev yaptığı Emeviler döneminde<sup>19</sup> istikrarı tehdit eden en etkili gruplardan birinin Hariciler/İbadiler olduğu görülmektedir.<sup>20</sup> 132/749 yılından itibaren bölgenin

<sup>15</sup> Yemen bölgesinin siyasi, toplumsal ve ekonomik yapısı hakkında bkz. Fayda, *İslamiyet'in Güney Arabistan'da Yayılışı*, s. 7-22; Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti*, 18-27; Gökalp, *Zeydilik 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\\_orsamreporrtt\\_10\\_treng.pdf](http://www.orsam.org.tr/tr/trUploads/Yazilar/Dosyalar/2011126_orsamreporrtt_10_treng.pdf) 02.10.2013.

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

<sup>17</sup> Yemen'in İslamlaşma süreci hakkında bkz. Mustafa Fayda, *İslamiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, s. 66-119.

<sup>18</sup> Ömer b. Ali b. Semure el-Ca'di, *Tabakatu Fukahai'l-Yemen*, thk. Fuad Seyyid, Kahire 1957, s. 15-24; Ahmed b. Abdilllah b. Muhammed er-Razi, *Tarihu Medineti's-Sana*, Beyrut 1989, s. 249-263.

<sup>19</sup> Emeviler döneminde Yemen'de görev yapan valiler için bkz. Ez-Zebidi, *Gurretu'l-Uyun*, s. 71-87; el-Yemeni, *el-Muktetaf*, s. 358.

<sup>20</sup> Yemen'de Harici/İbadi 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-Kindi'nin bölgeye dönerek faaliyete geçmesiyle başlamıştır. Kendilerine yapılan davet üzerine Ebu Hamza ve birlikte hareket ettiği Belc b. Ukbe el-Ezdi el-Harici, Basra'da bulunan Ebu Ubeyde'nin gönderdiği bir grup İbadi ile birlikte Hadramevt'e giderek Abdullah b. Yahya'ya biat ederler. Sana'yı ele geçi-

kontrolünü ele alan Abbasiler döneminde ise sırasıyla Hanbelî, Şafii ve Eşari anlayışı benimseyen Sünnilerin egemenliği başlamıştır.<sup>21</sup>

Abbasilerin, yerel hanedanlıkların nüfuzunu kırmak için bu tarihten itibaren sık sık Yemen'e müdahalede bulunduğu görülmektedir.<sup>22</sup> 201/816 yılında Abbasiler 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-Şeybani'yi Yemen valiliğine atamıştır. 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.<sup>23</sup>

Me'mun döneminin ardından Mu'tasım, Vasık ve Mütevekkil dönemlerinde de Abbasi valilerinin yerel kabilelerle mücadeleleri devam etmiştir. Bu dönemlerde yerel unsurlardan Ya'furilerin Ya'fur

---

ren Abdullah b. Yahya kısa sürede Yemen'de etkili olmaya başlar. Ancak Halife Mervan bu faaliyetlere son vermek için Muhammed b. Atıyye es-Sa'di komutasında bir ordu gönderir. Emevi ordusunun Yemen'e ulaşmasının ardından Abdullah b. Hamza ve taraftarlarının çoğu öldürülür. Sana ve civarında yaşayan İbadilerden kurtulabilenler ise Hadrâmevî ve Uman'a kaçmışlardır. Bkz. Taberi, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, Beyrut 1989, ss. 6/17-18, 57-62; Halife b. Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*, çev. Abdulhalık Bakır, Ankara 2001, 461; Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 91-95; Adnan Demircan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, İstanbul 1996, s. 222-231.

<sup>21</sup> Yahya b. Hüseyin b. el-Kasım b. Muhammed b. Ali, *Gayetü'l-Emani fî Ahbari'l-Katri'l-Yemani*, thk. Said Abdulfettah Aşur, Kahire 1968, s. 144.

<sup>22</sup> Bunlardan birisi de, İbn Tabataba olarak bilinen Muhammed b. İbrahim'in 199/815 yılında Abbasilere 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. Abbasi 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; Taberi, *Tarih*, 7/138-139.

<sup>23</sup> 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.

b. Abdirrahman liderliğinde Abbasilere 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 Abbasiler adına Yemen'i idare etmiş ve Ya'furilerin direnişine son vermişlerdir.<sup>24</sup> Böylece bölgede Sünni bir yönetim ortaya çıkmıştır. Mütevekkil'in döneminden sonra Abbasilerin Yemen'deki hâkimiyetleri zayıflamaya başlamıştır. 247/861 yılında Muntasır'ın halife olmasının ardından Ya'furiler yeniden güçlenmeye başlamış ve Abbasi idaresi de Ya'furileri bölgenin idarecileri olarak tanımak durumunda kalmıştır. Bu tarihten itibaren Ya'furiler Abbasilere bağlı olarak Yemen'de yönetimi ellerinde tutmuşlardır<sup>25</sup>. Abbasi halifelerinin adının sadece hutbelerde okutulduğu bu dönemde Zeydiler, İsmaililer ve Hariciler gibi farklı mezhep mensupları iktidar arayışına girmiştir.

Osmanlı'dan önce Şii kabilelerle ihtilaf halinde bulunan ve Şii imamların dini otoritesini tanımayan Sünniler, 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.<sup>26</sup> Günümüzde Kuzey ve Güney Yemen'in birleşmesinden sonra Sünniler Yemen'deki en büyük dini topluluğu olmuştur. Günümüzde Yemen devlet ve askeri bürokrasisinde Sünnilerin etkin oldukları ileri sürülmektedir.<sup>27</sup>

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

<sup>25</sup> Yahya b. Hüseyin, *Gayetü'l-Emani*, s. 160.

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

<sup>27</sup> 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](http://www.impr.org.tr/wp-content/uploads/2012/07/Yemen-Raporu-no_1.pdf).

Zeydilerin yanı sıra Sünnilerin de Yemen tarihinde önemli bir yer tuttıkları görülmektedir.<sup>28</sup> Sünniler tarih boyunca özellikle Güney Yemen’de hâkim kültür olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Burada kısaca bir mezhep olarak 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 ulaşınca kadar bölge halkı Mekke ve Medine ulemasının görüşlerine tabi olmuşlardır. İlk dönemlerde hadis başta olmak üzere çeşitli İslami konularda aralarında bir ittifak vardı. Emevilerin sonu ve Abbasilerin ilk dönemlerinde özellikle Hicaz bölgesinde hadislerin derlenmesi ve konularına göre tasnifi hususunda ortaya konan çaba içerisinde Yemen ulemasından, Hemmam b. Münebbih’in öğrencisi de olan Ma’mer b. Raşid gibi isimlerin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.<sup>29</sup>

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.<sup>30</sup> Hadis taraftarlarınca geliştirilen, nakli esas alan, rey ve teville karşı olan bu zihniyetin Hadis uleması tarafından Yemen’e taşındığı anlaşılmaktadır.<sup>31</sup> İslam 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

<sup>28</sup> Yemen’de Sünni/Şafiilerin faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Eymen Fuad Seyyid, *Tarihu’l-Mezahib*, 57 vd.

<sup>29</sup> Fuad Seyyid, *Tarihu’l-Mezahib*, 44; ayrıca bkz. İbn Semure, *Tabakatu’l-Fukahai’l-Yemen*, 55.

<sup>30</sup> Hadis taraftarlarının teşekkülü ve zihniyet yapıları hakkında bkz. Sönmez Kutlu, *İslam 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.

<sup>31</sup> 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.

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 Hişam 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-Himyeri 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.<sup>32</sup>

Bu isimlere ilaveten Şafi mezhebinin ortaya çıkmasına kadar San'a ehlinde 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-Bevsi, Hasan b. Ahmed el-Bevsi, Ebu Müslim İbrahim b. Abdillan el-Kessi, İbrahim b. Muhammed b. İshak b. Berre zikredilmektedir. Kendisi de Şafi mezhebine mensup biri olan İbn Semure'nin ifadesiyle Hicri 3. yüzyıla kadar, yani Karmatilerin ve Zeydilerin fitnesinin öncesine kadar ya Maliki ya da Hanefi olan Yemen halkı, zikredilen bu isimler aracılığıyla sünneti benimsemişlerdir.<sup>33</sup> Fuad Seyyid'e göre de asarın bilinmesi ve der-

<sup>32</sup> 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.

<sup>33</sup> İbn Semure, *Tabakatu Fukahai'l-Yemen*, s. 64-65.

lenmesi hususunda da Yemen ulemasının eserleri önemli bir yere sahiptir.<sup>34</sup>

Makdisi, Sana'da Ya'furiler, Tihame'de Tarfoğulları, Sa'da'da 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 Sünni; Sana civarı, Umman'ın çoğu ve Hicaz'ın geri kalanı Şuratu Galiye; Uman, Hecer ve Sa'da'daki rey ehli Şii; Uman ve Sa'da Şiileri ile Ehli Serevat ve Harameyn sahilleri Mutezilidir. Sana ve Sa'da'da ağırlık Ebu Hanife taraftarlarıdır ve camilerde onların kontrolündedir. Maafir ise İbn Münzir'in mezhebindedir. Necd bölgesinde ise Süfyan es-Sevri'nin görüşleri hâkimdir.<sup>35</sup> Onun bu ifadelerinden 4. yüzyılda Yemen'de Sünni, Şii, Harici ve Mutezili mezhebine mensup insanların muhtelif bölgelerde hâkim unsur olarak varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca Sünnilerin kendi aralarında fıkhi konularda Hanefi ve Maliki olarak ayrıldıklarını, muhtemelen Zeydileri kastettiği Şiilerin ise rey taraftarı ve Mutezili olduğunu vurgulaması dikkat çekmektedir. Makdisi'nin ifadelerinde ayrıca belli bir döneme kadar Hanefiliğin diğer Sünni 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 Şafi mezhebi Yemen'de Hanefiliğin 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

<sup>34</sup> Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, s. 47.

<sup>35</sup> Şemseddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr eş-Şami el-Makdisi, *Ahsenü't-Tekasim fi Ma'rifeti'l-Ekalim*, Tıpkı Basım, nşr. M.J. De Goeje, Leyden 1906, s. 96.

onunla birlikte hareket etmesine rağmen Yemen’de Şafi mezhebi onun yerini almıştır. Yemen Şafilerinin büyük çoğunluğu fıkhıta Şafi’nin görüşlerini benimserken itikatta Hanbeli olmuşlardır.<sup>36</sup> Şafilığın bölgede yayılması ise büyük oranda belli şahıslar ve eserleri aracılığı ile gerçekleşmiştir. Ulemeden çok sayıda ismin İmam Şafi’nin görüşlerini benimsediği ve bu görüşleri yayma görevini üstlendiği görülmektedir. Şafi mezhebinin Yemen’de yayılmasını sağlayanların başında, 437/1040 yılında ölen imam Kasım b. Muhammed b. Abdillan el-Cümehi es-Sehefeni gelmektedir. İlk önce Yemen fukahasından Ebi Muhammed Abdullan b. Ali ez-Zurkani’den ders alan, daha sonra Şafi mezhebinin tanındığı Zebid’e ardından da Mekke’ye giderek buradaki Şafi ulema ile görüşen Kasım b. Muhammed b. Abdillan el-Cümehi vasıtasıyla Şafi mezhebi Cened, San’a, Aden bölgelerine yayılmıştır. Kendisinden önce, Zeydi ve İsmaili davetin yoğun olduğu bu dönemde, Şafilığın ve kitaplarının Sa’da ve San’a başta olmak üzere Yemen’de yeterince meşhur olmadığı vurgulanmaktadır.<sup>37</sup> Aynı dönemde Ebi Ukame oğullarından olan fukaha aracılığıyla Şafi mezhebinin Tihame’de de tanınmaya başladığı 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 Meysere el-Yafi’de bu tabakadaki önemli isimler olarak kabul edilmektedir.<sup>38</sup> Hicri beşinci yüzyılda Yemen’de okutulan Şafi mezhebine ait kitaplar arasında ise *Sünenü’l-Müzeni*, *Sünenü’r-Reb’i*, kelim 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.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Fuad Seyyid, *Tarihu’l-Mezahib*, s. 59.

<sup>37</sup> İbn Semure, *Tabakatu Fukahai’l-Yemen*, s. 87-89; Fuad Seyyid, *Tarihu’l-Mezahib*, s. 59-60.

<sup>38</sup> İbn Semure, *Tabakatu Fukahai’l-Yemen*, s. 94, 99; Fuad Seyyid, *Tarihu’l-Mezahib*, s. 61-61.

<sup>39</sup> Özellikle Güney Yemen’de hüküm süren Sünni devletlerin sultanlarının çocuklarını Şafi 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 ara-



6/12. yüzyıl boyunca Yemen'de Şafi mezhebinin önderleri arasında Kadı el-Hüseyin b. Ali et-Taberi, Şeyh Ebu Nasr Muhammed b. Hebbetullah el-Bendenici, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdeviyye el-Mihrubani, Zeyd b. Abdillah el-Yafi, ve Şafilere en önemli eserlerinden kabul edilen *Kitabu'l-Beyan*'ın sahibi İmam Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Salim b. Esad b. Abdillah el-İmrani, Ebu Muhammed el-Hasan b. Ebi Bekr b. Ebi İhtiyar eş-Şeybani, 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.<sup>40</sup>

Sünniliği benimseyen Eyyubilerin 569/1173 yılında Yemen'de hâkimiyeti ele geçirmelerinin<sup>41</sup> ardından bir mezhep olarak Eşarilik de Yemen'de yayılmaya başlamıştır. Yemen'de Sünni kesim, Selahaddin Eyyubi'nin fethine kadar fıkhıta Şafii olmasına karşılık itikatta Hanbelidir. Eşariliğin bölgeye girmesinden sonra Şafii ulemanın pek çoğu Eşari mezhebini kabul etmiştir. Eşariliği benimseyen Şafililer ile Hanbeliliği savunan Şafilere arasında müteşabih ayetlerin tevili gibi konularda ihtilaf baş göstermiştir.<sup>42</sup> Tevil karşıtı olan ve itikatta Hanbeli görüşleri benimseyen Şafilere, teville imkân tanıyan ve Eşariliği kabul eden Şafilere karşı tekfire varan suçlamalarda buldukları belirtilmektedir.<sup>43</sup> Eşariliğin Yemen'e intikali ve o dö-

sında ise el-Müzeni'nin *Muhtasarı*, Şafi'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 ulaşmış kısa süre içerisinde şöhret oluncaya kadar bu kitapların okutulmaya devam ettiği ifade edilmektedir. Bkz. Fuad Seyyid, s. 63-65.

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

<sup>41</sup> Kadı Abdullah b. Abdilkerim el-Curafi el-Yemeni, *el-Muktetaf min Tarihi'l-Yemen*, Beyrut 1987, s. 127-131; Yahya b. Hüseyin, *Gayetü'l-Emani*, 319 vd.

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

<sup>43</sup> Eyyubilerin iki asırlık iktidarı süresince Eşariliğin Mısır ve havalisindeki hâkimiyeti iyice perçinleşmiş, üstelik bu hâkimiyet Mısır ve çevresiyle sınırlı kalmamıştır. Selahaddin Eyyubi, fethettiği her bölgeye Eşariliği de taşımıştır. Ebu İshak eş-Şirazi, Ebu Bekr el-Bakillani, İmamı'l-Harameyn el-Cüveyni

nemdeki fetva ve münazaraları, Eşari'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 Eşari mezhebinin en büyük dayanaklarından birisi olmuştur.<sup>44</sup>

Şafilığın ortaya çıkışına kadar Mekke ve Medine fakihlerinin yolundan giden ancak Şafi mezhebinin ortaya çıkışıyla birlikte Şafilığe büyük itibar gösteren Güney Yemen Sünnilerinin artık Eşarilik'te karar kıldığı anlaşılmaktadır. Fuad Seyyid'in belirttiği gibi, amelde Hanefiliği izleyen Kuzey Yemen Zeydilerinin irtibatı daha ziyade Irak ulemasıyla olurken,<sup>45</sup> Güney Yemen Sünnilerinin irtibatı çoğunlukla Hicazlılarla olmuştur. Güney Yemen'de Şafilik usul konusunda Eşariliğe eğilimliyken bir kısmı Hanbeliliği izlemeye devam etmiştir. Fakat Kuzey Yemen'de Mutezile'ye paralel görüşler yayılmış ve Zeydiler arasında kabul görmüştür. Böylece itikatta Mutezili amelde Hanefi Zeydiler haline gelmişlerdir.<sup>46</sup> Bu durum esasında siyasi farklılaşmanın yanı sıra Yemen'de Zeydiler ile Sünniler arasında temelde bir zihniyet farklılaşmasının olduğunu göstermesi açısından da büyük önem arz etmektedir.

---

ve nihayetinde Gazali ile şöhret bulmuş ve geniş kitlelere yayılmış Eşariliğin Yemen'e girişi de bu çerçevede gerçekleşmiştir. Bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara 2013, s. 174; Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, s. 75-76.

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

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

<sup>46</sup> Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, s. 79.

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

Zeydilik ise İslam tarihinin erken dönemlerinde kendine özgü yorumları ve insicamlı öğretisiyle ortaya çıkan siyasi-itikadi nitelikli bir fırkadır. Özellikle imamet konusundaki görüşleriyle diğer Şii mezheplerden ayrılan Zeydilik, başta Yemen olmak üzere bazı İslam 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 Emevilere 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 Zeydi kelimacılar, Zeyd b. Ali'nin tutum ve davranışlarını temel alarak Zeydi mezhep esaslarını şekillendirmişlerdir. Tarih boyunca imamet konusundaki yorum farklılıkları da Zeydilerin gerek birbirleri ile gerekse diğer İslami gruplarla ilişkilerinde belirleyici olmuştur.

Zeydiliğin ortaya çıkması aşamasında iki husus dikkat çekmektedir; birincisi, Zeyd b. Ali'nin Ebu Bekir ve Ömer hakkındaki görüşüdür,<sup>48</sup> ki bu en faziletli olan dururken daha az faziletli olan kişi-

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

<sup>48</sup> Taberi, *Tarih*, 5/498; Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 29.

nin imam olarak kabul edilmesine imkân tanıyan efdal ve mefdul imam anlayışının gelişmesine zemin hazırlamıştır.<sup>49</sup> Diğeri ise, imam olacak kişide aranacak şartların neler olması gerektiği hususudur.<sup>50</sup> Bu da Zeydiler ile İmamiyye başta olmak üzere diğer Şiiiler arasındaki farkı oluşturmaktadır. Bir başka dikkate değer husus ise; Zeydilerin devletleşme süreci ile birlikte mezhep esaslarındaki değişikliklerdir. Yemen’de Yahya b. Hüseyin’in Zeydi devletini kurması ile birlikte İmamet esasları ancak Zeydiyye’nin mezhep esasları arasındaki gerçek yerini almıştır.<sup>51</sup> Bu da bizzat iktidar olmanın Zeydilik üzerindeki etkileri arasında sayılabilir.<sup>52</sup> Zeydilerin Yahya b. Hüseyin’le birlikte geliştirdikleri imamet anlayışı, sonraki yüzyıllar boyunca Zeydilerin diğer devletlerle olan ilişkilerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Nitekim Zeydi topluluklar kendi imamlarını dışarıda bırakan herhangi bir otoriteye boyun eğmeme eğilimindedir. Kendileriyle yapılan söyleşilerde, bu gün bile demokrasiye karşı olmadıklarının altını çizen Zeydiler, seçim olsa bile kendi adaylarının her zaman Zeydi birisi olacağını ve kendilerinin de onu destekleyeceğini söylemektedirler.

Zeydi hareketin Yemen’e sıçramasından önce Zeydiyye’nin teşekkül süreci esnasındaki birtakım olaylar, sonraki dönemlerde Zeydi-Sünni ilişkileri açısından bazı ipuçları içermektedir. Zeydi hareketin Yemen’e sıçramasından önce Zeydilik adına birtakım isyanlar söz konusudur: 122/740 yılında Emevilere karşı Zeyd b. Ali’nin isyanı; 145/762 yılında Abbasilere karşı Muhammed b. Abdillâh ve kardeşi İbrahim b. Abdillâh’ın isyanı; 169/785 yılında Hüseyin b. Ali’nin

<sup>49</sup> Gökâlp, *Zeydilik ve Yemen’de Yayılışı*, s. 53.

<sup>50</sup> Emir Hüseyin, *Yenabiu’n-Nasiha*, s. 323; *el-İkdus’s-Semîn*, s. 44-52; İmam Mansur Billâh Kasım b. Muhammed b. Ali, *Kitabu’l-Esas li Akaidi’l-Ekyas*, Sa’da 2000; s. 154-154.

<sup>51</sup> El-Hadi İle’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 olmayacağını iddia etmektedir. Bkz. El-Hadi İle’l-Hak, *Kitabu’l-Ahkâm*, s. 11; *Kitabu’l-Müntehab*, s. 20.

<sup>52</sup> Gökâlp, *Zeydilik ve Yemen’de Yayılışı*, s. 107.

isyanı; 199/815 yılında Muhammed b. İbrahim'in isyanı ve 219/834 yılında Horasan'da Muhammed b. Kasım'ın isyanı bunlara örnek olarak verilebilir.<sup>53</sup> 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 imametini Ali oğullarının hakkı olduğunun altı çizilmektedir.<sup>54</sup> 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 Kufe, Hicaz, Irak ve Horasan taraflarında Emevi ve Abbasi iktidarından hoşnut olmayan kitlelerin Ali Oğulları etrafında toplandıkları görülmektedir. Nitekim Zeyd b. Ali isyanı başta olmak üzere Emevi ve Abbasilere yönelik gerçekleştirilen ve Zeyd'in taraftarlarının öncülüğünü yaptığı isyanların tamamında sadece Zeydi unsurlar değil iktidardan memnun olmayan diğer unsurların da yer aldığı görülmektedir. İlk Zeydilerle ilk Mutezililer ve Ehl-i Sünnet'in öncüleri olarak kabul edilen bazı kimseler arasında dostane ilişkiler kurulduğu görülmektedir.<sup>55</sup>

Tarih boyunca Zeydi-Sünni ilişkileri aslında siyasi anlamda bir iktidar mücadelesi şeklinde geçmiştir. Başka bir ifadeyle tarih boyunca Zeydi-Sünni ilişkileri konjoktürelidir. 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 bu-

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

<sup>54</sup> Gökalp, *age*, s. 54.

<sup>55</sup> Zeyd b. Ali'nin isyanına Ebu Hanife'nin yüklü bir miktar maddi destek sağlaması (bkz. İbnu'l-İmad, *Şezeratu'z-Zeheb*, 1/159; Abdullah b. Hamza, *Kitabu'ş-Şafî*, 1/188), yine Ebu Hanife gibi Malik b. Enes'in de hicri 145 yılında Abbasilere karşı isyan eden Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin isyanını desteklemesi (bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöğlü, Ankara 1997, 44, 57) veya Zeyd b. Ali ile Vasıl b. Ata'nın ilişkisi örnek olarak gösterilebilir. Bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi; Zeyd b. Ali'den Kasım er-Ressi'nin Ölümüne Kadar*, İstanbul 2010, ss. 81-103.

lunma yönünde bir irade sergilemişlerdir.<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup> Uzun yıllar peşinde koştukları iktidarı ancak bu bölgelerde elde edebilmişlerdir. Zeydilerin bu iktidar mücadelesi doğal olarak bir Zeydi-Sünni çekişmesine de dönüşmüştür.

Zeydi 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.<sup>58</sup> 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 Zeydi 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'da şehrine gitmesiyle başlamıştır. 298/911 yılında ölen Yahya b. Hüseyin kısa zamanda Sa'da merkezli kuzey Yemen'i kontrol altına almış ve bugüne kadar devam

<sup>56</sup> 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.

<sup>57</sup> 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 Zeydileri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1998.

<sup>58</sup> Zeydi hareketin Yemen'e sıçramasının sebepleri hakkında Bkz. Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 119-124.

edecek olan Zeydi hâkimiyetinin temellerini atmıştır. Ancak konumuz açısından Yahya b. Hüseyin'in hayatının önemli bir bölümünün Karmatilerle mücadele içinde geçtiğini de belirtmek gerekmektedir.<sup>59</sup>

Yahya b. Hüseyin'den sonra özellikle Kuzey Yemen'de Zeydiler kendi inançları doğrultusunda yaşamaya devam etmişlerdir. Burada Zeydilerin kendilerine has olarak oluşturdukları Daru'l-Hicreler aracılığıyla faaliyetlerini yürüttükleri görülmektedir. Buradaki siyasi hâkimiyet, Zeydiliğin kurumsallaşması ve uzun ömürlü olması açısından ciddi katkı sağlamıştır. El-Mehdi Lidinillah Hüseyin b. Kasım'ın 404/1013 yılındaki ölümünden sonra Zeydilerin bölgedeki siyasi hâkimiyetleri kesintiye uğramakla birlikte mezhep içerisinde fikri canlılık devam etmiştir.<sup>60</sup> Politik-Karizmatik liderci zihniyete sahip bir mezhep olan Zeydiler,<sup>61</sup> 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,<sup>62</sup> bu tarihten itibaren birkaç kez daha idareyi ellerine geçirmişlerdir. Öte yandan yukarda ifade ettiğimiz üzere 3/9. yüzyılın ortalarına kadar Abbasi 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 Sünni 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,

<sup>59</sup> Gökâl, *age*, 124-137.

<sup>60</sup> Gökâl, *age*, 138-150.

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

<sup>62</sup> Yemen'de ikinci Zeydi hâkimiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. Yahya b. Hüseyin, *Gayetü'l-Emani*, 295 vd.

iktidarı ele geçirmek için fırsat kollar hale gelmişlerdir. Abbasilere 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 Şiiliğin temsilcisi olarak kabul edebileceğimiz yönetimler söz konusudur.<sup>63</sup> Burada dikkat çeken husus bölgenin bir türlü istikrara kavuşmamasıdır. 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.<sup>64</sup>

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. 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.<sup>65</sup> Özellikle Zeydiler ile

<sup>63</sup> İsamuddin Abdurrauf El-Figi, *el-Yemen fi Zilli'l-İslam*, San'a 1981, s. 85-86.

<sup>64</sup> 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.

<sup>65</sup> H. 5. ve 6. yüzyıllarda Mutarriyye ve Muhteria olarak bilinen Zeydi fırkalar arasındaki çatışmalar ile (bkz. Muhalli, *Hadaiku'l-Verdiyye*, 2/118-119) 6. ve 7. yüzyıllarda itikatta Hanbeli olan Şafiler ile Eşariliği kabul eden Şafiler arasındaki çatışmalar (bkz. İbn Semure, *Tabakatu 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.



Karmati/İsmaililer arasındaki şiddetli çatışmalar örnek olarak gösterilebilir.<sup>66</sup>

Siyaset bilimcilere göre Yemen siyasal hayatında önemli bir rol oynayan Zeydi imamlar, esas güçlerini, toplumun yaklaşık yarısını oluşturan Zeydi mezhebinden alırken<sup>67</sup>, nüfusun geri kalan kısmı Sünniler ve küçük bir azınlık olarak da Şii İsmaililer, Hıristiyanlar, Yahudiler ve Hindulardan oluşmaktadır. Yemen nüfusunun yaklaşık %45'ini Zeydi Şiiler oluştururken, %55'ini de Sünni Şafii mezhebinden kişiler oluşturmaktadır.<sup>68</sup> Tarih boyunca ve günümüzde birçok şehirde iç içe yaşayan Zeydi ve Sünniler arasında mezhep savaşı olarak nitelendirilebilecek çatışmaların yaşandığını söyleyebilmek pek mümkün değildir. Son dönemlerde meydana gelen çatışmalarda da dikkat çeken farklılık, Selefî grupların Yemen'de faaliyet göstermesi ve olayların da bu faaliyetler neticesinde alevlenmiş

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

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

<sup>68</sup> [http://tr.wikipedia.org/wiki/Yemen\\_Arap\\_Cumhuriyeti](http://tr.wikipedia.org/wiki/Yemen_Arap_Cumhuriyeti); Yaman, "Yemen İç Savaşı", <http://www.orsam.org.tr/tr/trUploads/Yazilar/Dosyalar/201112602.10.2013>.

olmasıdır. Zeydilerle Şafiler arasında sorun olmamakla birlikte Selefî gruplar ve Zeydiler birbirlerini açıkça suçlamakta ve tekfir etmektedirler.<sup>69</sup>

Diğer Şii gruplarla kıyasladığımız zaman Şii-Sünni ilişkileri<sup>70</sup> çerçevesinde Zeydi-Sünni ilişkilerinin çok problemliliği bir alan olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Ancak İslam dünyasında son yıllarda vuku bulan siyasi olaylar Şii bir grup olarak Zeydileri ve coğrafya olarak Yemen'i Şii-Sünni ilişkilerin aktif bir parçası olmaya zorlamaktadır. Husi hareketi olarak bilinen grubun faaliyetleri de buna örnek olarak gösterilebilir.<sup>71</sup> Olayların bu noktaya gelmesinin sebepleri arasında elbette ki tarihi arka planın bir etkisi söz konusudur. Ancak, Zeydilerin 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. İslam dünyasında Şii uyanışıyla ilgili tartışmalarda bu konular ayrıca detaylı bir şekilde gündeme gelmektedir.<sup>72</sup>

Sonuç itibarıyla Zeydi-Sünni ilişkilerinde belirleyici olan faktör teolojik/itikadi olmaktan ziyade siyasidir. Nitekim Osmanlı padişahlarının fermanları ile Zeydi imamların yazdıkları mektuplarda her iki kesimin de hilafet konusunun altını çizdiği ve halifeliğin kendilerine ait olduğunun vurgulandığı belirtilmektedir.<sup>73</sup> Siyasi gerilimle-

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

<sup>70</sup> Şii-Sünni ilişkilerinin tarihi seyri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cemil Hak-yemez, *Osmanlı-İran İlişkileri Çerçevesinde Şii-Sünni İttifak Arayışları*, Çorum 2009.

<sup>71</sup> Bzk. Büyükkara, "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Husi Hareketi", 138 vd.

<sup>72</sup> Vali Nasr, *The Shia Revival*, New York 2006, 240 vd.

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

rin olmadığı dönemlerde Zeydiler ile Sünniler birbirlerine karşı her zaman olumsuz bir tavır sergilemişlerdir. Zeydi ve Sünni 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 İmamiyye ve İsmailiyye örneğinde olduğu gibi, diğer Şii gruplarla Sünnilik arasında bir “tekfir” dili kullanılmamaktadır. Bu yüzden özellikle Sünni yazarlar tarafından ve hatta batılı araştırmacılar tarafından Zeydilik, Şii mezhepler arasında “en ılımlı”sı olarak başka bir ifadeyle Ehl-i Sünnet’e en yakın mezhep olarak değerlendirilmektedir. Ehl-i Sünnet’in Zeydilik algısı diğer Şii fırkalara nazaran “ehven-i şer” olarak da ifade edilebilir.<sup>74</sup>

Yemen’de ortaya çıkan Zeydi fırkalar arasında çok ciddi ihtilafların yaşandığı hicri 5. ve 6. yüzyıllarda bile insan fiilleri, va’d-void, şefaath, büyük günah, yaratma, rızık ve imamet konuları etrafında cereyan eden tartışmalarda Mecusiler, Seneviyye, Tabiatçı filozoflar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Putperestlerin yanı sıra İsmaili Bâtıniler, Müşebbihe, Cebriyye, Hariciler, İmamiyye ve Haşviyye’ye yönelik çok ağır eleştiriler yapılırken ve sapkınlıkla suçlanırken sadece insan fiilleri konusunda Eşarilere ve va’d ve void konusunda Mürchie’ye yönelik bazı eleştirilerin gelmesi dikkat çekicidir. Zeydilerle Sünniler arasında geçmişte bazen yüz yüze fikri düzeyde tartışmaların yaşandığı da görülmektedir. 554/1159 yılında İbb kentinde Zeydilerin kadısı Cafer b. Abdisselam el-Mutezili ile *el-Beyan* isimli eserin yazarı ve Eşariliğe karşı çıkararak Hanbeli-Şafii çizgide kalan el-İmrani’nin öğrencisi Ali b. Abdilllah b. Yahya el-Yermi arasındaki tartışma dikkat çekicidir. Bu tartışmada el-Yermi’nin kadı Caferi sefihlikle suçlayarak ona ağır sözler söylemesi üzerine Kadı Cafer “ed-Damiga li’l-Hanabila” olarak da bilinen “ed-Damig li’l-Batıl min Mezahebi’l-Hanabil” isimli bir risale yazmıştır.<sup>75</sup> El-İmrani ise buna karşılık hem Eşarilere hem de Zeydi-Mutezililere cevap olarak “el-

<sup>74</sup> Nitekim İbn Semure, fitne hareketleri olarak kabul ettiği Karmatilerle Zeydileri kıyaslarken Zeydilerin ehven olarak tanımlamaktadır. İbn Semure, *Tabakatu Fukahai’l-Yemen*, s. 79.

<sup>75</sup> Abdüsselam b. Abbas el-Vecih, *Alamü’l-Müellifin ez-Zeydiyye*, Amman 1999, s. 280.

İntisar fi'r-Reddi ale'l-Kaderiyyeti'l-Eşrar" isimli eser kaleme almıştır. Şafi fakihlerin bu kitaba çok değer vermesine ve hemen kopyalarını çıkarmasına rağmen Eşari mezhebi Yemen'de yayılmıştır.<sup>76</sup>

Günümüzde Yemen'de Zeydilerle Şafilerin 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.<sup>77</sup> 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 fitratını zorlayan, katı, tahammülsüz bir anlayıştan uzak durmaları ve toplumsal gerginliklere sebebiyet vermemeleri de önemli bir faktör olarak zikredilebilir.

Önümüzdeki yıllarda Yemen'in geleceğinde Kuzey Yemen'de varlığını sürdüren Zeydilerin ve Zeydiler arasından çıkarak kısmen farklı bir söylem geliştiren Husi hareketinin ve el-Kaide gibi Selefi grupların etkisinin giderek artacağını ve daha çok kendilerinden bahsettireceklerini söyleyebiliriz. Son yıllarda Husilerin mensubu olmaları hasebiyle Zeydiyye tekrar gündeme gelmiş Suudi Arabistan, İran ve Hizbullah'ın da olaylarla doğrudan ilişkili olmasıyla Yemen'de Zeydi-Sünni ilişkileri konusu uluslararası bir boyuta taşınmıştır. Suudi yönetimi önce Irak ve arkasından Yemen'de artan İran nüfuzundan rahatsız olmaktadır. Genel eğilim, Yemen sorunu bir Şii-Sünni çatışması olarak değerlendirmek şeklindedir. Ayrıca Kuzey-Güney gerilimi ve terör örgütlerinin Yemen'i üs olarak

<sup>76</sup> İbn Semure, *Tabakatu Fukahai'l-Yemen*, s. 179-180; Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezahib*, s. 75.

<sup>77</sup> 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.dunyahabulteni.net/?aType=haberYazdir>. 05.10.2013.

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-Sünni çatışması olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir.<sup>78</sup>

### 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](http://www.impr.org.tr/wp-content/uploads/2012/07/Yemen-Raporu-no_1.pdf).
- Bozan, Metin, *İmamiyye’nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul 2009.
- Büyükkara, Mehmet Ali, “İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu’daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları”, (Yayınlanmamış Tebliğ Metni), *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şii-Sünni İlişkileri Sempozyumu*, Çorum 2013.
- Büyükkara, Mehmet Ali, “Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Husi Hareketi”, *Divan, Disiplinler Arası Çalışma Dergisi*, cilt 16, sayı 30, 2011/1.
- el-Ca’di, Ömer b. Ali b. Semure, *Tabakatu Fukahai’l-Yemen*, thk. Fuad Seyyid, Kahire 1957.
- Demircan, Adnan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, İstanbul 1996.
- Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet*, Ankara 2009.
- Eşârî, Ebû Hasan Ali b. İsmail, (324/936), *Makâlâtu’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musallin*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- Fayda, Mustafa, *İslamiyet’in Güney Arabistan’a Yayılışı*, Ankara 1982.
- el-Figî, İsamuddin Abdurrauf, *el-Yemen fi Zilli’l-İslam*, San’a 1981.

<sup>78</sup> Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Büyükkara, “Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Husi Hareketi”, s. 148-151.

- 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 Zeydilik", *Dini Araştırmalar*, cilt 10, sayı 30, Ocak-Nisan 2008.
- Gökalp, Yusuf, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları", *ÇÜİFD.*, c. 7 sayı 2, 2007.
- Gökalp, Yusuf, *Zeydilik 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, *Tarihi Halife b. Hayyat*, çev. Abdulhalık Bakır, Ankara 2001.
- el-Hamevi, Yakut, *Mu'cemu'l-Buldan*, thk. Ferid Abdulaziz el-Cüdi, 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-Ascedü'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-Nasiha*.
- Hüseyin, Emir, *el-İkdus's-Semin*.
- 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'da 2000.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara 2013.
- Kuleyni, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub, *el-Usul mine'l-Kafi*, Tahran 1388.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2002.

- el-Makdisi, Şemseddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr eş-Şami, *Ahsenü't-Tekasim 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 Keskiöglü, 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; Kuleyni, Kummi ve Tusi'nin Görüşleri Çerçevesinde", *AÜİFD.*, c. XXXII, 1992.
- Onat, Hasan, "Şiiliği Doğuşu, İlk Şii Fikirler ve İlk Şii Hareketler", *İslam 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](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. Abdillah b. Muhammed, *Tarihu Medineti'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. Taberi, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, Beyrut 1989.
- Tan, Muzaffer, "İsmaililik", *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Ankara 2012.
- Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi; Zeyd b. Ali'den Kasım er-Ressi'nin Ölümüne Kadar*, İstanbul 2010.
- Üzüm, İlyas, "Sünni-Şii Yakınlaşması: Darü't-Takrib Tecrübesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 2 (1988) ss. 171-185.
- el-Vecih, Abdüsselam b. Abbas, *Alamü'l-Müellifin ez-Zeydiyye*, Amman 1999.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlalı, Ankara 1981.
- Yahya b. Hüseyin b. el-Kasım b. Muhammed b. Ali, *Gayetü'l-Emani fi Ahbari'l-Katri'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](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-Curafi, *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.islamulkeleri.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;
- [http://tr.wikipedia.org/wiki/Yemen\\_Arap\\_Cumhuriyeti](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.
- <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haberYazdir>. 05.10.2013.



**YEMEN'DE BİR HAFTA  
(12.10.2013-19-10.2013)**

Mehmet ÜMİT\*

Doktora ve sonrası çalışmalarımnda genellikle Zeydilik üzerine yoğunlaştıım. 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 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 havaalanından yola çıktık. Yaklaşık 3210 km 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 kuruluğu olup, Yemen'de kaldığımız süre zarfında bizlere yardımcı oldular.

Sabahleyin otelden çıktığımızda yolda en son olaylarda meydana gelen çatışmaların izleri yoğun bir şekilde görölüyordu. Cem'iyetü'l-İslah'ta, bu kuruluğu'nun 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 Ba-

---

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

kanlıklar, 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 gözüküyorlar. 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 karşısındaki “Selamün Aleyküm” diyor ve o da sakinleşip, yoluna devam ediyor.

İlk gün öğle yemeğini Müessesetü Şeybani’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<sup>1</sup>, Osmanlı padişahı III. Murad döneminde Yemen Beylerbeyi Hasan Paşa tarafından 1597-98 yılında yaptırılmış, II. Abdülhamid tarafından da 1293/1876 yılında restorasyona tabi tutulmuştur. Caminin kubbesi 25-30 met-

<sup>1</sup> Bu cami ve mimari özellikleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Gökçe Günel-Gülşen Dişli, “Yemen’de Bir Osmanlı Eseri: Bekiriyye Camii”, *Vakıflar Dergisi*, Sayı: 36 (Aralık 2011), ss. 155-170.

re 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 Zîb, kubbedeki güneşin, üzerinde güneş batmayan Osmanlı Devletini temsil ettiğini, Osmanlı bayrağındaki güneşin Osmanlı Devletini, hilalin ise İslam ümmetini temsil ettiğini ifade etti. Kubbede mavi renkli gazyağı kandillerinin asıldığı pek çok halka var. Bütün kandiller bu halkalar vasıtasıyla ve bir iple birbirlerine bağlanmış. Böylece bir kişi bu kandilleri aşağı indirerek, yakıp daha sonra geri asılı oldukları yerlerine yerleştirebiliyormuş. Kandiller yandığında sanki gökte parıldayan yıldızlar intibasını veriyormuş. Kubbede yirmi kûsur 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 intibasını 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 Zîb, 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 üzerinde 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 mimarinin birlikte kullanıldığı mükemmel bir örnek mahiyetindedir.



Osmanlı Devleti Yemen'den çekilip, hakimiyet İmam Yahya'nın eline geçtikten sonra Bekiriyye Camii içinde Zeydî 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 bulunmaktadır.

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 dışında başka bir şehrimizde

görebilmek pek mümkün değil. Günümüzde burası el-Ordî olarak anılıyormuş.<sup>2</sup> Ali Zîb, Osmanlı'nın iki defa Yemen'e geldiğini, her ikisinde de Batıların (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.



el-Ordî 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 sorduğumuzda genellikle bir mahsuru olmadığını, ayrıca İmam Yahya, Şevkani, Muhammed el-Vezir gibi ulemeden pek çoğunun da gat çiğnediğini ifade ediyorlar. Hatta gatla ilgili eleştirilere bazen “Siz Selefî 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

<sup>2</sup> Bu bina ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. *el-Mürşidü't-Târîhi li'l-Urdî The Historical Guide of al-Ordî, Dâiretü't-Tevcihi'l-Ma'nevî*, San'a 2011.

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-Ordî 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 İslam mezhep mensuplarından Şafî Sünniler, 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. Sünniler ise Yemen'de çoğunluğu teşkil etmekte. Bizlere, Sa'de'de Hüsîlerle Selefiler arasında çatışmalar yaşanmakta olduğu, bunun için Sa'de'ye gitmenin tehlikeli olacağı ifade edildiği için oraya gidemedik. Ayrıca dikkatimizi çeken bir hususa 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 Hüsîlerle yaşadıkları mücadeleler olsa gerek.

Amran ve Sa'de arasında Hüs denilen mevkiye 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 kolordu-

sunun karargahı olan binada) bulunan Osmanlı tuğraları, İmam Yahya tarafından kazıtılmış. Ayrıca İmam Yahya'nın, Osmanlı vali konağını, tarihte Yemen'de ilk Zeydî Devletini kuran Hâdî İlelhak'ın doktrinleri çerçevesinde (Zeydî Hadevî anlayışı öğreten) 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 İslam 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 Mescidi Nebevi'den sonra İslam 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'furîler döneminde tekrar genişletilmiştir. Ancak şu andaki mevcut hali acil restorasyon gerektiriyor. Başta Câmî-i Kebir 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, imamları 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 Cevf'te 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 Zeydi olup, ağırlıklı olarak Kuzey Yemen'de yaşamaktadırlar. Bunların bir kısmının da (Yemen'in yaklaşık %2'lik bölümü), aktivist yönü öne çıkan Hüsî 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 İslam tarihinde devlete karşı isyan eden Zeydi, İsmaili vb. grupların sığınma amacıyla tercih ettikleri bölgelerden birinin Ye-



men 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’iyetü’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 İngilizlerin 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. Peygamber, 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 tarihi 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'tebiyye'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 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-Hidâbî ile tanıştık. Hoca, Cem'iyetü'l-İslah'ın kurucularındanmış. Bu gecikme, bize hocayla tanışıp, sohbet etme imkanı 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 kullanılmıyor. 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 yapıyor. 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 silah da değil, sorun kimin silahlandığında. Güçlü bir devlet ve emniyetli bir ortam olursa aşama aşama silah azalır.

#### **Yemen'de Üniversite Yapılanması ve Islahı:**

Prof. el-Hidâbi, üniversite yapılanmasıyla ilgili şu bilgileri verdi:

“Yemen'de üniversiteler iki kısım; fakülteler ve yüksekokullar. Dünyada öğrencilerin dörtte biri fakültelelere dörtte üçü yüksekokullara giderken Yemen'de onda biri yüksekokullara gidiyor. Yemen'de Türkiye'deki İlahiyat fakültelerinin karşılığı olarak Dirâsât-ı Ulûmi'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 Yüksek Öğretim ile ilgili bir program ortaya konuldu, ancak uygulanmıyor. Strateji kağıt üstünde var, uygulamada yok. Çünkü güçlü ve dirayetli yönetim yok. Ben yüksek öğretimi 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-Hidâbi, ülkelerindeki Selefiler için şu ifadeleri kullanmıştır:

“Selefiler akıllarını asla kullanmıyorlar, öğrenecekler. Mısır'daki Selefiler üzerinde Suudi Arabistan'ın etkisi var. Ben tarihi anlamıyla Selefîyim. Ancak günümüzdeki ıstılahi anlamıyla Selefî asla değilim. Aslında Yemen halkı yapı olarak ümmetçidir, bölgeci değil. Bundan dolayı bütün marjinal fikirler Yemen'de taban buluyor. Öncelikle

Yemen halkı dindardır, 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 düşünüyoruz. Yemen'de teknoloji ve eğitim alanında uyanışı Osmanlılar özellikle II.Abdülhamid başlattı. Onun döneminde Sağlık mektebi, Daru'l-Muallimîn, askeri fabrika vb. açıldı.

Yemen'de belediyelerin hizmetleri, temizlik, alt yapı işleri vb. çok kötü. Sebebi İhtilal 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-Hidâbi'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, misafirperver, içten, cömert.
2. Derin bir tarihe sahip. Adeta canlı bir müze. Pek çok kültür üst üste.

Dezavantajlı 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-Hidâbi 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 hımbillaştırıyor. Çözüm ise işbirliği; eğitimciler, siyasiler, sağlıkçılar vb. hep birlikte işbirliği yapmalılar. Ancak ulema Gatı 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 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 yüksekte 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 korunması var. Osmanlı, dağlara kaleler kurarak şehri güvenlik ve kontrol altına almış, savunmuş. Yemen'de San'a'dan itibaren soğuk iklim bölgesi başlıyormuş.

Yemenliler arasında, İslam dünyasındaki problemlerin temel kaynağının, İran ve Suudi Arabistan olduğu anlayışı var. Ülkedeki iç savaşın kaynağı olarak da, İran destekli Husilerle Suudi destekli Selefilere 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 Zeydî 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'iyyetü'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 *İslami İlimler Dergisi*, Zeydiyye Özel Sayısı için Mahatvary'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, Selefiler ve Husiler gibi birbirine muhalif grup ve kabileleri desteklediği, onları birbirine karşı kullandığı, Salih'in

oğlu ve kendisinin ağır silahlar da dâhil onları silahlandırdığı ifade ediliyor.

Husiler, General Salih'in devrildiği ve "Arap Baharı" olarak ifade edilen olaylardan bu yana, çatışmaların yaşandığı caddeyi işgal etmiş vaziyetler. 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 İslam ümmetinin durumu, bu durumdan nasıl kurtulunacağı, genel olarak Sünni-Şii ilişkileri ve bu ilişkilerin nasıl

tatlıya 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, Müessesetü 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’iyetü’l-İslah’ın genel müdürü Abdulvasi el-Vasii 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, siyasi ve sosyal yapısıyla tanımak ve tanıtmak mümkün değil. Bu yazıda genel gözlemlerimi ve intibalarımı aktarmaya çalıştım.



## YEMEN'DE ŞEYH ZINDÂNİ İLE MÜLAKAT

Mehmet ÜMİT\*

12-19 Ekim 2013 tarihlerinde bir grup hocamızla birlikte Yemen'e yaptığımız gezide Zeydiler ve Sünnîlerin önde gelenleriyle görüşmeyi amaç edinmiştik. Ancak Kurban Bayramı tatiline gelmesinin de etkisiyle bu planımızı istediğimiz gibi gerçekleştiremedik. Zeydî merkezlerine gittik ancak buralarda onların ileri gelenleri yoktu. Bayram nedeniyle memleketlerine gitmişlerdi. Yemen müftüsüyle de, rahatsız olduğu için görüşemedik. Sadece Selefi eğilimli Şeyh Zindânî ile görüşüp, mülakat yapma fırsatı bulduk. Bu görüşmeye geçmeden önce onun hakkında bilgi vermek istiyorum.

Abdulmecid b. Aziz ez-Zindânî, 1942 yılında İbb'de doğdu. Liseyi bitirdikten sonra Mısır'da Eczacılık Fakültesine girdi. Buradaki Yemenli öğrenciler arasında daha ziyade İhvan-ı Müslimîn hareketi etkindi. Zindânî, fakülteyi ikinci sınıfta bıraktı ve dini ilimlere yöneldi. Sonra memleketi Yemen'e geri döndü. Mısır'daki ikameti esnasında İhvan-ı Müslimîn ile ilişkisi oldu ve onlardan etkilendi.<sup>1</sup> Zindânî, önde gelen temsilcilerinin, özellikle de lideri olduğu Yemen'deki Müslüman Kardeşlerden bir grubun kendisine yönelik muhalefetinden sonra Suudi Arabistan'a gitti. 1979-1993 yılları arasında Suudi Arabistan'da kaldı. 1993 yılında Ali Abdullah Salih ve diğer güçlü siyasi aktörlerin çabasıyla ikna edilerek Yemen'e döndü. Suudi Arabistan'daki ikameti esnasında Selefi ve Vehhâbî

---

\* Doç. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> <http://shamela.ws/index.php/author/1365> (08.01.2014); Laurent Bonnefoy, "Varieties of Islamism in Yemen: The Logic of Integration Under Pressure", *Middle East Review of International Affairs* 13/1 (2009), s. 8.

eğilimden etkilendi.<sup>2</sup> Ayrıca Melik Abdülaziz Üniversitesi'ne bağlı Hey'etü'l-İ'câzi'l-İlmî li'l-Kur'an'ın kurulmasında büyük rolü oldu.<sup>3</sup> Schwedler, onun isminin öne çıkmasında, bu süre zarfında Suudi Arabistan ve pek çok İslami enstitü ile kurmuş olduğu yakın ilişkiler yanında karlı iş yatırımlarının da etkili olduğuna işaret eder.<sup>4</sup>

Zindani, 1980'li yıllarda Afganistan'da Sovyetler Birliğine karşı savaştı. Schwedler, onun bundan sonra radikalleştiği, bu savaş esnasında Usame b. Ladin ve onun vekili Eymen ez-Zevahiri ile tanışarak yakın ilişkiler kurduğunun ileri sürüldüğünü ancak bunu doğrulayamadığını ifade eder.<sup>5</sup> Amerika Birleşik Devletleri, Zindani'nin Üsame b. Ladin ile işbirliği ve benzeri hususları gerekçe göstererek 2005 yılında Yemen hükümetinden Zindani'yi tutuklamasını istedi. Ancak Yemen hükümeti, ABD'den, Zindani'nin suçlandığı hususlara ilişkin kanıtları isteyerek onların bu talebini reddetti. Zindani de, Usame b. Ladin ile özel bir ilişkisinin olmadığını ve herhangi bir operasyon için onunla işbirliği yapmadığını defalarca beyan etti. Afganistan'daki görüşmelerinin de sıradan görüşmeler olduğunu belirtti. Ayrıca Zindani'nin, Amerika'ya şiddetle karşı çıkmasına rağmen Hz. Peygamberin Kureyş'le anlaşmasını delil göstererek onlara karşı askeri bir mücadelenin içine girmediği belirtilir. Bununla birlikte Filistinlilerin İsrail'e yönelik intihar saldırılarını desteklediği, 2004 yılındaki Irak işgaline karşı mukavemetin dini bir

<sup>2</sup> Rachel Walsh, *Education and Islamic Radicalization in the Arabian Peninsula*, Bachelor Thesis, The College of William and Mary, Williamsburg 2009, ss. 59, 67.

<sup>3</sup> <http://marebpress.net/articles.php?id=1428&lng=arabic> (29.03.2007); [http://en.wikipedia.org/wiki/Abdul\\_Majeed\\_al-Zindani](http://en.wikipedia.org/wiki/Abdul_Majeed_al-Zindani) (08.01.2014); Jillian Schwedler, *Faith in Moderation Islamist Parties in Jordan and Yemen*, Cambridge University Press, 2006, ss. 70, 176-177, 206-207; Jillian Schwedler, "Islam, Democracy and the Yemenite State", *Islam, Democracy and the Secularist State in the Post-Modern Era (April 7, 2001)*, Center for the Study of Islam and Democracy, Second Annual Conference, Conference Proceedings, Washington, ss. 21-42, s. 26. Günümüzde Yemen'deki Zeydilerle, Vehhabiler ve Zindani gibi Vehhabi anlayışa yakın kimseler birbirlerine muhalif-tirler.

<sup>4</sup> Schwedler, *Faith in Moderation Islamist Parties in Jordan and Yemen*, s. 72.

<sup>5</sup> Schwedler, *Faith in Moderation Islamist Parties in Jordan and Yemen*, s. 207. Schwedler, ayrıca onun, görüşlerini Yemen'de ma'hedü'l-ilmiiyeler vasıtasıyla yaydığını kaydeder.

vazife olduğunu ilan eden bir grup ulema arasında yer aldığı, 2006 yılında Danimarka'da basında çıkan Hz. Peygambere hakaret haberlerine çok sert tepki gösterdiği kaydedilir.<sup>6</sup> 2010'lu yıllarda da Yemen'de yabancı güçlere karşı fiili mücadeleyi desteklediğine işaret edilir.<sup>7</sup>

Zindânî, 1994 yılında Yemen'in başkenti San'a'da, rektörlüğünü bizzat kendisinin yaptığı İman Üniversitesi'ni kurmuştu. Öğrencilerini Selefi/Vehhabi öğretiyle yetiştiren bu üniversitenin, 11 Eylül 2001 olaylarından sonra dikkatleri üzerine çektiği, ABD'nin askeri müdahale tehlikesi olduğu için bir kaç ay kapalı kaldığı ifade edilir.<sup>8</sup>

Zindânî, siyasi kimliğiyle de bilinen bir kimse olup, Yemen İslah Partisi'nin önde gelen üyelerindedir.<sup>9</sup> Bu partinin içinde her birinin ayrı lideri olan üç eğilim vardı. Bunlardan Müslüman Kardeşlerin radikal eğilimlerinin temsilcisi Abdülmecid Zindani idi.<sup>10</sup> Zindani, 1993 yılındaki ilk çok partili seçimlerden sonra beş kişilik Başkanlık Konseyinin üyelerinden biri oldu.<sup>11</sup> 1995-2007 yılları arasın-

<sup>6</sup> <http://marebpress.net/articles.php?id=1428&lng=arabic> (29.03.2007); Walsh, *Education and Islamic Radicalization in the Arabian Peninsula*, 68.

<sup>7</sup> <http://www.islamopediaonline.org/profile/sheikh-abdul-majid-al-zindani> (08.01.2014); <http://www.nationalreview.com/articles/205426/yemeni-sheikh-hate/josh-devon> (07.01.2003)

<sup>8</sup> Laurent Bonnefoy, "Varieties of Islamism in Yemen: The Logic of Integration Under Pressure", *Middle East Review of International Affairs* 13/1 (2009), s. 4; Schwedler, *Faith in Moderation Islamist Parties in Jordan and Yemen*, s. 208. Ayrıca bk. Barak A. Salmoni, Bryce Loidolt, Madeleine Wells, *Regime and Periphery in Northern Yemen The Huthi Phenomenon*, RAND Corporation, Pittsburgh 2010, s. 91.

<sup>9</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Abdul\\_Majeed\\_al-Zindani](http://en.wikipedia.org/wiki/Abdul_Majeed_al-Zindani) (08.01.2014).

<sup>10</sup> Paul Dresch, *A History of Modern Yemen*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 187; Bjovn Olav Utvik-Truls Hallberg Tonnessen, *Islamist Movements in the Middle East: Challenging the Autocrats*, Report June 2008, University of Oslo, s. 90.

<sup>11</sup> Schwedler, *Faith in Moderation Islamist Parties in Jordan and Yemen*, s. 104; Schwedler, "Islam, Democracy and the Yemenite State", s. 27; Laurent Bonnefoy, "Varieties of Islamism in Yemen: The Logic of Integration Under Pressure", *Middle East Review of International Affairs* 13/1 (2009), s. 8. Nitekim Bonnefoy'un aynı yerde belirttiği üzere söz konusu seçimlerden sonra İslah Partisi, hükümete ortak olmuş, adalet, eğitim, ticaret ve diyanet işleri bakanlıklarına sahip olmuştur.

da İslah Partisi Merkez Şura Meclisi'nin başkanlığını yaptı.<sup>12</sup> Hali hazırda ise, kurucusu olduğu İman Üniversitesi'nin rektörüdür.

Zindanî, kadınlara velayet-i âmme hakkının verilmesine karşı çıktı. Onların temel vazifesinin evlenip, çocuk dünyaya getirip, büyüüp, yetiştirmek olduğunu, “er-ricâlu kavvamüne ale'n-nisâ” (Nisâ 4/34) ayetinin erkeklerin bütün alanlarda idareciler olduğu anlamına geldiğini belirtir. Onun, kadınların toplumda teşriî konularda rol üstlenmelerini kabul ederken, tenfîzî konularda ise yetkilerinin olmayacağını savunduğu, yöneticilik haklarının da bulunmadığını belirttiği kaydedilir.<sup>13</sup> Özellikle 1994 ve izleyen yıllarda verdiği vaazlarının çoğunda ana tema komünizm ve sosyalizme karşı cihad ile sosyalist ve liberallere karşı olan tutumdur.<sup>14</sup>

Zindanî'nin eserleri arasında, İlmü'l-İman, Tariku'l-İman, Nahvu'l-İman, Tevhid ve el-Beyyinetü'l-İlmiyye fi'l-Kur'ân'îl-Kerîm yer alır. Ayrıca İcazu'l-İlmi li'l-Kur'ân hususunda araştırmaları vardır.<sup>15</sup>

Şeyh Zindanî'nin biyografisine ilişkin bu kısa girişten sonra tekrar kendisini ziyaretimize ve orada şahid olduklarımızla ilgili intibamıza dönebiliriz.

İman Üniversitesi rektörü Şeyh Zindanî'nin evinin girişinde güvenlik gerekçesiyle bizi el çantalarımız da dâhil sıkı bir aramaya tabi tuttular. Daha sonra da içeride bir odaya aldılar. Kısa süre sonra yanımıza Şeyh Zindanî geldi ve bizi çok sıcak bir şekilde karşıladı. Yaşlı olmasına rağmen ikramlarını kendisi yaptı. Daha sonra İslam ümmetinin durumu, bu durumdan nasıl kurtulunacağı, genel ola-

<sup>12</sup> Amr Hamzawy, “Between Government and Opposition: The Case of the Yemeni Congregation for Reform”, Carnegie Papers, Carnegie Middle East Center, Number 18 (November 2009), s. 21; Utvik- Tonnessen, *Islamist Movements in the Middle East*, s. 91.

<sup>13</sup> <http://marebpress.net/articles.php?id=1428&lng=arabic> (29.03.2007).

<sup>14</sup> Schwedler, “Islam, Democracy and the Yemenite State”, s. 41, dipnot: 35. Ayrıca bk. Jillian Schwedler, *Faith in Moderation Islamist Parties in Jordan and Yemen*, s. 113, 181-182, 208; Michael P. Noonan (ed.), *Program on National Security at the Foreign Policy Research Institute*, Philadelphia 2011, s. 58.

<sup>15</sup> <http://marebpress.net/articles.php?id=1428&lng=arabic> (29.03.2007); <http://shamela.ws/index.php/author/1365> (08.01.2014).



rak Sünnî-Şîî ilişkileri, aralarındaki ihtilafın nasıl çözülebileceği ve başında bulunduğu İman Üniversitesinin faaliyetleri hakkında bilgiler verdi. Türkiye ile ilgili olumlu duygularından bahsetti. Biz burada, Zindânî'nin meselelere bakış açısını doğru biçimde yansıtması için kendi ifadelerini imkân nispetinde olduğu gibi aktarmaya çalıştık ve herhangi bir yorum ve müdahalede bulunmadık. Zindânî'ye öncelikle Camiatu'l-İman'ın faaliyetlerini, dünyadaki ve diğer İslam Üniversitelerindeki yerini sorduk.\*\* Bu bağlamda Müslümanların kurmuş oldukları üniversitelerden başlayarak şunları söyledi:

Şüphesiz, dünyada ilk tanınan üniversiteler İslam üniversiteleridir. Bunların en eskisi de Ezher'dir. Ezher'in İslam ulemasını yetiştirmede rolü çok büyüktür. İslam üniversiteleri ve hocaların öğretim mekânları ilk olarak mescitlerdi. Bunlar da ilk örnek olan Mescidü'n-Nebi ve Ashab-ı Suffayı model almışlar ve onun işlevini yüklenmişlerdi. Suffa ehli, kendilerini Hz. Peygamberin gözetiminde Şerî konulara adadılar. Sonra bu ilmi çaba, mescitlerden Müslüman fatihlere geçti. Sonra bu, üniversiteler şeklinde daha sistematik hale geldi ki benim bildiğime göre bunların en eskisi Ezher'dir. Sonra üniversiteler yaygınlaştı. Bunlardan amaç nedir? İslamî ilimlerin, Rasulullah'ın getirdiği ilmin ve tabi ki ilahi vahyin öğretilmesi. Buradan iki alana ilişkin ilim/bilgi ortaya çıktı: Bunlardan ilki Allah'tan indiği şekliyle Kur'an'ın öğretilmesi. Diğeri de onu açıklayan Sünnet'in öğretilmesidir. Ki bu da bir başka vahiydir. Dolayısıyla Sünnet de, Allah tarafından Hz. Peygambere anlam olarak indirilmiştir. Lafzı ise Hz. Peygambere aittir. Sonra bunlardan Kur'an'a, Sünnete ilişkin diğer ilimler, sonra bu ilimlerle ilgili ihtisas alanları neşet etmiştir; Kur'an'ın kıraati, Kur'an akâidi, Kur'an ahkâmı, Kur'an ahlakı, Kur'an kıssalarına ilişkin ilimler gibi. Böylece Kur'an'dan bu ilimler doğmuştur. Sonra Arapça olarak indirilen Kur'an'ı anlamak için Arapça ve dil bilimleri ortaya çıkmıştır. Böylece İslamî ilimler gelişti. Sonra Hadis ilmi gelir. Hadisleri tespit için ulemanın çabası ve hadisle ilgili diğer ilimler ortaya çıktı. Sonra Hz.

\*\* Mülakatta katkıları olan başta Prof.Dr. M. Mahfuz Söylemez olmak üzere, Prof.Dr. H. İbrahim Bulut, Doç.Dr. Cemil Hakyemez ve Yakup Işık'a teşekkür ederim.

Peygamber dönemine kadar uzanan helal ve haramın ilmi olan Fıkıh ortaya çıktı. Ki Hz. Peygamber insanlara gönderilen ilk müftüdür. Sonra ümmetin kendilerine başvurduğu pek çok fakih ortaya çıktı. Sonra Fıkıh, ahkam, içtihat ve alt konularıyla birlikte ihtisaslaştı. Yani dile ilişkin, nassa ilişkin, Kitap ve Sünnete ilişkin hususlar, sonra usûl-ü fıkha ilişkin kurallar ortaya çıktı. Bunlar, bir alimin şer'î bir hükmü nasıl ortaya çıkaracağını gösterdi. Makâsîdu's-Şeria belirlenip, tanımlandı. Sonra zühdü temin ve nefsin tezkiyesine ilişkin kurallar ortaya çıktı. Buradan da, tasavvuf, sûfi tarikatlar ve zühd okulları ortaya çıktı.

Üniversiteler ve çalışma alanları daha sonra daima genişlemek ve gelişmek zorunda kalmışlardır ki Siyer-i Nebî de bunlara dâhildir. Çünkü Hz. Peygamber sözü, ameli ve hali ile Kur'an'ı tefsir eden, üsve-i hasenedir. Sonra Hz. Peygamberin kendilerini hidayet imamaları, rehberler kıldığı Hulefâ-i Raşidün geldi. Onlar ümmeti hidayete çağırdılar. Hz. Peygamber, "Bana ve halifelerimin sünnetine uyun" dedi. Buradan tarihe önem verme ve İslam Tarihi ortaya çıktı. Sonra Müslümanların daha sonraki hayatları konu edildi.

İslam üniversitelerinin ilgilendiği alanlar bunlardır. Bir üniversitede olan başkasında olmayabilir, bir üniversite ihtiyaca veya gelişen şartlara göre bir alana yoğunlaşmış olabilir. Bu üniversiteler dini ilimler yanında dünyevi ilimleri de öğretirler. Sonra İslam fetihleri genişleyince gayr-ı müslim devletler Müslümanların hakimeti altına girdi ve gayr-ı müslim milletler Müslüman oldular. Onların doğru veya yanlış kadim kültürleri, çeşitli alanlarda ilim ve felsefeleri vardı. Bütün bu milletler İslam'ın bir parçası veya İslam devletinin tabileri haline geldiler. Daha sonra çeviri faaliyetleri başladı. Özellikle de Abbasiler döneminde. Böylece hem faydalı hem de faydasız, hak ve batıl olan bütün bu bilgiler, ilimler aktarıldı. Bunlar da, İslam düşüncesine büyük bir etkide bulundu. Bundan önceki metodoloji tamamen vahye dayanıyor ve onunla alakalıydı. Şimdi ise kültür, felsefe, din ve tıp, hukuk, ziraat, matematik, mantık, coğrafya gibi faydalı ilimler gibi pek çok şey İslam'a dâhil oldu. Bunlar, İslam düşüncesi üzerine büyük bir etkide bulundu. Hatta bu akâide kadar dayandı ve onu da etkiledi. Bunun sonucunda sahih akâidi öğrenmek isteyenlerin mantık ve felsefeyi öğrenmeleri gereki-

yordu. Böylece insanlar, o apaçık doğru yolu terk edip, kavrayamadıkları yabancı yollara yöneldiler. Sonra Müslümanlar, gruplara ve mezheplere bölündüler. Hatta bunlardan bir kısmı diğerlerini tekfir edecek noktaya ulaştı. İşte bu, diğer dinlerin, medeniyetlerin, kültürlerin ve felsefelerin İslami ilim ve akide üzerine ilk etkileriydi. Böylece iman ve ibadet zayıfladı, sonuçta ahlak da zayıfladı. ... Bunun sonucunda devlet ve devletin vatandaşlarıyla ilişkileri zayıfladı ve ırkçı söylemler ortaya çıktı. Her ulus, dinen yanlış olsa bile, kendi ulusal kimliğini koruyacak/savunacak söylemler geliştirdi. Haklı olsalar bile yöneticilerinden şikâyet etmeye başladılar. Yöneten ve yönetilenle ilgili bu hususların nedenine gelecek olursak, bu, iman zayıflığından dolayıdır. İmanın zayıflamasının nedeni de, eğitimin, imanın elde edildiği yöntemin zayıflamasıdır. Bu durum devam etti. Ancak Müslümanların devleti, hilafeti ve gücü vardı. Onları bütün düşmanlarından ve tehlikelerden koruyor ve çeşitli düzeylerde hakikati ikame ediyordu. Böylece insanlar arasında adalet gerçekleşiyordu. Müslümanların durumu böyle devam etti. Zaman geçtikçe cahillik yaygınlaştı, ilme gösterilen ilgi azaldı. İlmin zayıflamasıyla siyasi çekişmeler, iç çekişmeler ortaya çıktı. Bunun sonucunda Müslümanlar zayıfladı ve Haçlılar geldiler. Müslümanların zayıflığını gördüler ve Arap/İslam ülkelerinde iki yüz yıl kaldılar. Sonra Selahaddin Eyyübî ve onun kavmi geldi. Onlar Arap değildi, ancak onlar kendilerini Araplardan Araplar da onları kendilerinden saydılar. Zira Müslümanlar arasında İslam bağı hala güçlüydü. Selahaddin Eyyubi, Fâtımilerden aldığı Ezher'i daha önceki Şii anlayışından uzaklaştırıp, sahîh bir sistem üzerine ilk üniversite olarak kurdu. Sonuçta Selahaddin başarılı oldu, Arapları birleştirdi ve Haçlılar mağlup bir şekilde İslam diyarlarını terk ettiler. Onlar bu mağlubiyetlerine neyin sebep olduğunu düşünüyorlardı. Ayrıca İslam diyarında ikametleri esnasında Müslüman ülkelerde gördükleri ilim ve birikimi düşünüyorlardı. Neticede İslam üniversitelerinde var olan bilgi ve birikimi tercüme edip, kendi üniversitelerine aktarmaya başladılar ve bu ilimlerin İslamî kökenlerini sildiler. Bu ilimlerden çok ciddi olarak yararlandılar. Ancak onlar Şer'î ilimleri aktarmadılar. Çünkü bu bir dindi ve bu din (İslam) onların nazarında batıl kabul ediliyordu. Bundan dolayı İslam medeniyetinin, tıp, mühendislik, aritmetik, ziraat, coğrafya, astronomi vb. alanlardaki biriki-

mini aktardılar. En önemlisi de ilmi yöntemi aktardılar. Allah, hakkında bilginin olmadığı konularda konuşulmamasını, zira bunlardan kulak, göz ve aklın sorumlu olduğunu beyan etti ve Müslümanlara öğretti. İşte Haçlıların bu aldıkları, deneysel/tecrübî ilimlerin temelidir. İşte budur, Fransızların Endülüs üniversitelerinden aldıkları. Sonra yeni bir yöntemle geldiler ve Aristo felsefesini kutsadılar ve “Hakikat dediğiniz bizim gördüğümüzdür, bizim dokunabildiğimizdir” dediler. Sonra gözlem, düşünce vb. bir yöntem ortaya çıkardı. Bu yöntem birçok şeyi düşürdü. Bu yöntem felsefeden pek çok şeyi geçersiz kıldı. Zira deneysel bilgiler onların zıddını ortaya koyuyordu. İlk kez bilgi ikiye bölündü: Deneysel bilim (Science) ve nazari, zanni bilgi yani Felsefe. Güvenilen deneysel bilgi, şüphe edilen ise felsefe idi ve din de felsefeye dâhil edildi. Hatta bundan daha kötüsü meydana geldi; Yahudi ve Hıristiyan dinleri, Tevrat ve İncil’deki naslarıyla tecrübî ilimle çatışmaya başladı. Bundan din hakkında şüpheler ortaya çıktı ve bu da dinin ana düşüncesinden uzaklaşmakla sonuçlandı. Gördüler ki din yirmi sır üzerine inşa edilmiştir; onu kiliseye, onu da akideye ilişkin. Bu sıraları ne bizim aklımız ne de kalbimiz tanımlayabilir. Onlar şöyle dediler; ‘bu bir sırdır, bunu ancak kilise babaları bilir, sıradan insanlara (halka) düşen sadece onu tasdik etmektir’. Kilise ile tecrübî ilimlerin önderleri arasındaki çatışma sonucu yargı, tecrübî akımın temsilcisi bilim adamlarını yargıladı. Otuz iki bin tecrübî akım temsilcisi âlim mahkûm edildi. Çoğu öldürüldü, ömür boyu hapsedildi ve sürgün edildi. Toplum zaten kilise taraftarıydı ve onun yanında yer aldı. Ancak tecrübî bilim adamları, görüşlerinde ısrarcı olup, sabit kaldılar. Kiliseye yanlış yaptıklarını, hatalı olduklarını, akidelerinin batıl olduğunu ve hakikate karşı çıktıklarını söylediler. Sonuçta toplumun çoğu, tecrübî ilimleri faydalı buldu ve tıp, mühendislik, hende-sede, yeni ortaya çıkan buluşlarda, buharlı gemiler, arabalar, barut, barutun silah ve başka alanlarda kullanılmasında vb. alanlarda tecrübî ilimlerin birikiminden yararlandılar. Dolayısıyla modern tecrübî bilimler, medeniyetle ve deneysel bilimlerle irtibatlandırılmaya başladı. Bu deneysel bilim, kiliseye karşı muhalefet oluşturdu. Bu, onlarda laikliği ve materyalist düşüncüyü doğurmaya başladı; ruh, peygamber ve Allah’a imanı reddetmeye yöneltti. İşte Avrupa medeniyeti böylece din enkazı üzerine kuruldu.

Bu konu üzerinde biraz duralım. Biz asırlardır Hıristiyanlara sizin dininiz batıl, bizim ki hak dedik. Onlar karşı çıktılar. Ancak onlar bugün bunu gördüler. O zaman mantık, ahlak, akıl onların “Müslümanlar asırlardır, bizim dinimizin tahrif edildiğini, batıl olduğunu söylüyorlardı, biz ise onlara karşı çıkıyor ve onlarla savaşıyorduk. Ancak bugün onların haklı olduğu ortaya çıktı” diye itiraf etmelerini gerektirirdi. Hatta “Gelin İslam’ı inceleyelim, ne var!” demeleri gerekirdi. Fakat onlar buna yanaşmadılar ve “İslam dünyası zayıftır, biz onları sömürebiliriz. Onların dini gerçekten batıldır” dediler. İşte bu büyük bir hatadır. Peki dini tamamen bırakırlarsa ne olur. İnsanlar arasında ihtilaflar/ayrılıklar ortaya çıkar. Zira onları bir arada tutacak bir din yoktur. O halde onları bir arada ne tutacak? Çünkü her şey maddi ve bu dünyaya ait. Dolayısıyla taleplerini elde etmek için mücadeleye girişiyorlar. Oysa bir insana dünyanın yarısını verseler, diğer yarısı kimin der? Tamamını verseler, aya yol var mı der. Sonuçta milyarlarca insan taleplerini/arzularını gerçekleştirmek için mücadeleye girişiyor. Bu onlar için vakiadır. Çünkü arzuların, tamahın sonu yoktur. İşte burada garip bir hikâye duymaya başlarız; İhtilaf edin ve mücadele edin (Hayat rekabet ve mücadeledir). Oysa bizim çatışmamamız, hakta ittifak etmemiz, kardeş olmamız gerekir. O halde bu kadar tamah sahibi olan insanoglu için bu dünya değil, ancak ahiret yeter. Zira ahirette bu dünyadakilerin on katı verilir. Ancak o zaman gözü doyar. İşte burada bir kez daha imana, imanın üzerine inşa edildiği o yönteme dönüyoruz. Zira burada beklenmedik bir şey ortaya çıkar; Laikler, dinlerin tamamını inkâr edenler şaşırıp kalırlar. Zira kendi ülkelerindeki din ile bilim arasındaki çatışmanın Müslüman ülkelerde olmadığını, hatta aksini görürler. Bu ilimler onların ülkelerinde geliştikçe Kur’an’ın doğruluğuna delalet eden deliller ortaya çıkarıyor. Onların ülkelerinde din-bilim çekişmesine yol açan bilim, Müslüman ülkelerde dinin doğruluğuna delalet ediyor. İşte burada günümüz İslam Üniversitelerine dönelim.

İslam üniversiteleri bunu anlamıyorlar, bu gelişmeyi takip etmiyorlar. Müslümanların okulları, üniversiteleri, çocukları laikleşiyor ve sömürgeciliği talep ediyorlar. Onlar bilgiyi, Kur’ânî yöntemlerle bilmiyorlar. Sadece şüpheli kısımlar ve şüpheler naklediliyor.

Sonuçta böyle kabul eden nesiller yetişiyor. Subaylar, liderler, bakanlar, önderler, tüccarlar, gazeteciler bütün bunlar bu üniversitelerden mezun oldular. Sömürgeciler kendi kültürlerini bize aktardılar ve “Din bilime, bilim de dine karşıdır” dediler. Böylece İslam ülkelerinde laiklik ortaya çıktı. İslam üniversitelerinde öğretimle ilgili çalışmalarda bu hususun tashih edilmesine müsaade edilmiyor. Çünkü bu yanlış, sömürgeciler ve onların temsilcilerinin Müslümanları kendi dinlerinden uzaklaştırmak için kullandıkları bir siyaset/yöntemdir. Zira her üniversitedeki değişiklik onun bağlı olduğu bakanın onayıyla olur. Maalesef ülkemizde ve bütün dünyada hakikati ikame etmek yerine, öğretimde, imanda İslam yöntemini kullanmak yerine Batı yöntemini ikame etmeye (almaya) başladık. Maalesef İslam üniversiteleri batı yöntemiyle laiklik gömleğini giymeye başladılar. Bizde ilim, Allah rızası için çabalayanlardan alınmıyordu. Maalesef maaş elde etmek için çalışanlardan alınmaya başladı. Öğrenciler, ilme Allah rızası için geliyordu, şimdi diploma için gelmeye başladı. Eğitim sedekiz aydır, dört ay da tatil. Sekiz aylık eğitimin iki ayı da sınavlarla geçer. O halde eğitim yılın yarısında olmuş olur. Dinimiz ilmin amel etmek için olduğunu belirtmesine (İman edip, salih amel işleyenler ...) rağmen amelin bu üniversitelerimizde yeri yoktur. Oysa üniversitelerde ilim ile amel (teori ile pratik) arasında bir gereklilik vardır. Tıp öğrencisi önce teorik kısmını alır sonra onu üniversitede laboratuvarında, hastanede uygular. Mühendislik öğrencisi önce teorik dersini alır, sonra üniversite laboratuvarlarında, fabrikalarında ve ilgili alanlarda bunu uygular. İslam üniversitelerimiz bunu uygulamıyor, onlara müsaade de edilmiyor. Çünkü yöneticiler emirleri sömürgecilerden alıyorlar (tercihlerini sömürgecilerden yana kullanıyorlar) ve İslam’la amel etmek ya da İslam için amel etmek yasaktır. İşte bunun için bizim üniversitelerimiz sadece teorik alanda, felsefe olarak tasnif ettikleri kısımda kalmıştır. Orası da zaten şüphe alanıdır.

Kur’ân’ın işaret ettiği tezkiyeye (Tasavvufa) gelince; üniversitelerimizde hiç bir yeri yoktur. Bir inanmayan kişi gelir, üniversitede öğretim görür, usulüddin diploması alır ve gider. Öğrenciler fakülterde namazı terk ediyorlar. Bu durumlarıyla, (namazı terk mi etmiş, büyük günah mı işlemiş vb.) hocaları ilgilenmiyor. Bu bizim

işimiz değil diyorlar. Üniversite idarecileri de bununla ilgilenmiyor. Orada polisler, kanunlara muhalefet varsa sadece ona mukabele ederler. İşte bunun için ben ve arkadaşlarım, İslam üniversitelerini ilim ve öğretimde asıl köklerine, vahiyden ve yüce tarihimizden asıl köklerine döndürmek, aynı zamanda asrımızın gelişmelerinden de yararlanmak istedik. Ve size diyorum ki, biz Kur'ân'da ve Sünnette i'câzu'l-ilmle ilgili bir bölüm açtık ve şimdi orada Tıbbu'n-Nebevî dersi vermeyi kararlaştırdık. Biz bu üniversitede aids hastalığının kesin tedavisi için bir ilaç yaptık ve bu ilaç yeryüzünde bu hastalığı tedavi eden tek ilaçtır. Buna da Avrupa'dan patent aldık. Ayrıca şimdi kalp hastalıklarının ilacı için yeni bir patent almanın eşşğindediz. Allah'a şükür kalp damarlarını tedavide, tıkanan damarları açmada %70, %80 oranında başarılı olduk. Kalpte damar tıkanıklığı, ritim bozukluğunu tedavi ediyor, damarların zayıflamasını tedavi ediyoruz. Kalp damarlarının felcini tamamen tedavi ediyoruz. Sanki yerine yeni bir kalp koyuyoruz. Bu dünyada tek ilaçtır ve bizdedir. Bizim Yemen dışından kalp damar rahatsızlığı olan hastalarımız vardı, onları tedavi ettik. Sonra yeni bir şey, kalp durduğunda kişi yoğun bakıma sonra bitkisel hayata giriyor ve ölünceye kadar öyle kalıyor. Biz onun ilacını da bulduk. Daha önce aids hastalığına ilaç bulduğumuzu söylediğimizde bize deli dediler. Zira bütün dünyanın bu hastalık karşısında aciz kaldığını biliyorlardı. İnşallah diğer hastalıklar için de ilaçlar yapıp, patentlerini alacağız. Eğer bunlar başka bir devlette olsa diğer devletlerle (dünya ile) rekabet ederdi. İşte bütün bunlar, Kur'ân yöntemine bağlı kalmanın bir sonucudur.

Biz i'cazu'l-ilmle ve i'cazu't-tıbbâ yöneldik. Bu bize pek çok hastalığın tedavi patentini sağlayacak. Bunları peyderpey ilan edeceğiz. Biz sömürge yöntemlerine tabi olmayan, sömürgecilerin hilelerine kanmayan üniversiteler hedefledik. Bu çerçevede alanın uzmanlarıyla pek çok sempozyum düzenledik. Bu beş yılımızı aldı ve İman Üniversitesinin yöntemine ulaştık. Saf şer'î ilimlerin gereklerini hedef edinen ve aynı zamanda çağımızın yöntem konusundaki gelişmelerinden de yararlanan şer'î bir yöneme dayandık. Allah'a hamd olsun ki büyük bir mesafe aldık. Din ile dünyayı, teori ile pratiği birleştirdik. Nefsin hastalıklarından tezkiye ile dünyaya ihtimamı uzlaştırdık. Bunun için bir yöntem, sistem ortaya koyduk. ...

İman üniversitesi, Arap Üniversiteler Birliği ve İslam Üniversiteler Birliğinin faal bir üyesidir. Allah'ın izniyle bütün İslam üniversitelerini birbirlerine bağlama ve bu bakış açımızı diğer üniversitelere takdim etme hayalimiz var.

### **---Ehl-i Sünnet ve Şîa arasındaki ihtilaf nasıl çözülür?**

Buna hiç beklenmediğiniz bir cevap bulacaksınız. Ehl-i Sünnet ve Şîa arasındaki mücadele çok derin bir noktaya ulaştı. Her bir taraf kendisiyle iftihar ediyor. Onların sonuncusu Yusuf Karadavi'dir. O, aslında Ehl-i Sünnet ile Şîa'yı uzlaştırmaya çalıştı. Sonra hiç bir sonuç ve fayda elde edilemediğini ilan etti.

Ben ise bir faydanın olduğunu, Allah'ın izniyle bu sorunu çözmek için bir ilaç bulunduğunu müjdeliyorum. Sizin de bu meclisten ikna olmadan çıkmayacağınıza inanıyorum. Vereceğim cevap çok garip olduğu için gülüyorum. Fakat bu cevap, dinimiz ve Hz. Peygamberin Sünneti içindedir. Önce sizi başka bir dünyaya götüreceğim. Buzul Çağını (Asru'l-Celîdî) işittiniz mi? Güneş ve Güneş sisteminin bir yörüngesi vardır, bir galaksi içinde yer alır. Bu yörüngeyi tamamlaması, on sekiz ile yirmi bin yıl arasında oluyor. Bu dönüş esnasında yerkürenin şekli/duruşu ve yerçekimi değişir. Bu değişiklikler yeryüzündeki volkanları, depremleri, yeryüzünü etkiler. Bu dönüş, okyanusların suyunun %2'sini etkiler ve kara dönüştürür. Yerkürenin kuzey kutbu, kuzey devletleri; Avrupa tamamıyla, Rusya'nın büyük bir kısmı (2/3'ü veya yarısı), Çin'in ¼'ü, Japonya, Kanada, ABD'nin tamamı. Bunlar kuzey devletleri. Kar kuzey kutbuna yağdığı anda iklim kutup iklimi olur. Yerde karın yüksekliği beş metreden on metreye kadar ya da daha fazla yükselip, sıcaklık -30 dereceye düştüğünde bu bölgelerde hayat, yerleşim olur mu? Nadir. Çünkü yaşam çok zorlaşır. Kar kuzey yarım küreye böyle yağınca bu bölge kuzey kutbu gibi olmuş olur. Yollar, karın 5-10 metre altında olduğundan bulunmaz, ziraat yapmak için de uygun ortam kalmaz. Çünkü zirai alanların üzerinde 5-10 metre kar bulunmaktadır. İşte şimdi Avrupa'daki var olan iklim bir izahı gerektiriyor.

Kuzey kutbuna böyle çok kar yağdığı anda Avrupa'da şimdi var olan iklim, Arap ve Müslüman ülkelerinde meydana gelir. Ben Hz. Peygamber'in Sahih-i Müslim'de aktarılan "Kıyamet, Arap ülkesi



yeşilliklere ve nehirlere dönüşmedikçe kopmaz” sözünü araştırıyordum. Avrupa, Amerika Japonya, Hindistan ve Arap ülkelerindeki büyük jeoloji âlimlerine sordum: Bana “Arap ülkeleri aslında bahçeler ve nehirlerdir” dediler. “Bu nasıl olur! Bizim ülkelerimiz çöldür, hatta bu çöl evimize kadar ulaşıyor?” diye sorduğumda, “Bu 18 ila 20 bin yılda meydana gelen son Buzul Çağı’dır (Celidî asrıdır) dediler. Bu tarihlerden (18-20 bin yıl) önce Arap ülkesi, bahçe ve ırmaklardan oluşuyordu. Onlardan biri olan Alman bilim adamına, buna gerçekten bir delilinin olup-olmadığını sordum. O cevaben şunları söyledi; Rub’u’l-Haliyi (Arap Çölünü) kazdıklarında evlerin temellerine ulaşmışlar ve kazıyı durdurmuşlar ve kumları temizlemişler. Sonuçta tam bir köy ortaya çıkmış. Bu köyün adı el-Fav köyüdür. İnternete “el-Fav Rub’u’l-Hali” diye girdiğinizde onu bulursunuz. Yanında akan nehirlerinin, caddelerinin, Himyeri yazısına yakın kitabelerinin resmini görürsünüz. Bu köy, Rub’u’l-Hâli’nin altında bulunmuş olup, Arap ülkelerinin bahçe ve nehirlerle kaplı olduğu döneme aittir. Sonra bu Alman bilgine, Arap ülkelerinin yeniden bu bahçeler ve nehirlerden oluştuğu şekle dönüp-dönmeyeceğini sordum. O bunun bir bilimsel gerçek olduğunu söyledi. Nasıl olduğunu sorduğumda yeni Celide asrının (Buzul çağının) başladığını ifade etti. Nasıl ve ne zaman öğrendiğini sorduğumda, 1979 yılında öğrendiği ve onun yeni gelen her yıldaki ilerleyişini gözlemlediği cevabını verdi.

Bunun ne zaman bizim ülkemize ulaşacak diye sorduğumda, 30 ila 300 yıl arasında dedi. Günümüzde Avrupa Gözlem Merkezi, üç yıl önce Buzul Çağının (Celidî Asrı), Suudi Arabistan ve Yemen’e yirmi yıl içinde ulaşacağını, geçen yıl da on yıldan daha az bir zamanda ulaşacağını söylediler. Nitekim geçen yıl Suudi Arabistan’ın 1/3’ünü kar kapladı, seller oluştu, köprüleri yıktı ve Suudi Arabistan’da şehirler sel altında kaldı. Kar, Birleşik Arap Emirlikleri’ne ulaştı. İnternette Tebük’e girdiğinizde geçen yıl develerin kum üstünde değil, kar üstünde yürüdüğünü görürsünüz.

Rus bilginler, buzul çağının 2014 yılında fiilen başlayacağını söylediler, yani iki ay sonra. Bu buzul çağı, bütün dünyada başlayacak, zaman kısaldı. Peki, bu Buzul Çağı ne demek? Arap ülkeleri ırmaklara, bahçelere dönüşecek demektir.

**---Bunun Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki ilişkiyle ne ilgisi var?**

Sahih-i Müslim'de yukarıda zikrettiğimiz dışında iki hadis daha var. İkinci hadiste, "Kiyamet, Arap ülkesi bahçelere, nehirlere dönüştükçe ve hatta mal/zenginlik, zekât verecek bir kimse bulamayacak kadar artmadıkça kopmayacak" buyruluyor. Öyleyse biz iki hakikatle/gerçekle karşı karşıyayız. Birincisi, Arap ülkelerinin bahçeler ve ırmaklara dönüşmesi. İkinci hakikat ise, fakirin bulunamayacağı bir zenginliğin oluşmasıdır.

Üçüncü hadis ise; Hz. Peygamber, "Kiyamet; mal/zenginlik, kişi malının zekâtını verecek adam bulamayacak kadar artmadıkça, hatta halife/Mehdi ortaya çıkmadıkça kopmayacak." Malı tek tek sayıp vermeyecek, avuç avuç dağıtacak. İşte bu halife, Ehl-i Sünnet ve Şia'yı birleştirecek.

**---Ancak Ehl-i Sünnet içinden halife ortaya çıksa Şia, o halife/Mehdi değil diyecek. Şia arasından halife çıkarsa Ehl-i Sünnet onu kabul etmeyecek. Bu problem nasıl çözülecek?**

Şia'nın mehdisi, kadının peçeli oluşu gibi yüzü kapalı olarak ortaya çıkmıştır. Biz daha önce ne Hz. Ali, ne Hz. Hasan, ne Hz. Hüseyin veya başka birinin böyle yüzü kapalı olarak ortaya çıktığını bilmiyoruz. Fakat onlar/Şia, Mehdi'nin ortaya çıktığını benimsiyor, onu tasvir ediyor ve gördüklerini ifade ediyorlar. Bu internete de düşmüştür. İnternete "el-Mehdi" diye girerseniz görürsünüz. Ben onu gördüm. Onlar gelecek olan halife mehdi budur, diyorlar. Fakat o yüzü kapalı olarak ortaya çıktı. Oysa peçeli (yüzü kapalı) olma, sadece kadınlarda veya yüzü problemlili/hastalıklı olanlarda olur. Sonra bu şahıs kayboldu. Haberlerde bu şahsın/Mehdi'nin Beşşar Esed'in askerleriyle birlikte savaştığını duyduk. Fakat ben bu kanatte değilim. Sonra bu da unutuldu.

Birliğe/ittifaka çağırıyoruz ve Şia'ya şöyle diyoruz: "Siz Mehdiyi bekliyorsunuz, biz de Mehdiyi bekliyoruz. İşte bizi birleştirecek olan odur. Gelin birlikte bir heyet (Icne) oluşturalım ve ihtilafa düşmek için sizin yanınızda bulunan ve bizim yanımızda bulunan bilgiyi inceleyim. Rasulullah (ASM), halife ortaya çıkacak dediğinde bunun anlamı, onun Şii ve Sünnî bütün Müslümanların halifesi ola-

çağıdır. Mantık ve delillere razı olan herkes, diğer insanları ister malla ister delillerle isterse başka bir şeyle olsun ikna etmeye kadir olacaktır.”

Böylece Ehl-i Sünnet ve Şia'nın ihtilafı yok olacak ve Müslümanlar birlik olacaklar. Bu, Arap ülkesinin bahçe ve ırmaklara dönüşmesi gibi görünen bir şey olacak. Bu yılın (2014) başında bunu (Buzul çağının başladığını) gördüğünüzde Şia'ya, bizi birleştirecek olanın geldiğini söyleyin. Bu, hiç kimsenin gelecekte Arap ülkelerinde karın, yağmurun, nehirlerin, bahçelerin, ziraatın ve ormanların ortaya çıkacağını gizleyemeyeceği gibi apaçık bir husustur. Bu, en baştaki sorunuza karşı benim gülme sebebidir.

#### **---Müslümanların geleceğini nasıl görüyorsunuz?**

Müslümanların geleceğini izzet ve zafer olarak görüyorum. Sen, Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaftan şikâyet ediyorsun. Batı ve Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında bundan daha büyük ve evrensel bir problem/sıkıntı var. Az önce kar ile ilgili size bahsettiğim şey onların ülkelerini yaşanamayacak, ikamet edilemeyecek hale getirecek ve diğer ülkelere, İslam ülkelerine intikal etmeye muhtaç olacaklar. Belki de bu savaşlara yol açacak ve bu savaşlar çok şiddetli olacak. Çünkü onlar soğuktan ölmek için kendi ülkelerinde kalmayacaklar. Zira onlar daha güçlüler ve imkânları çok geniş. Böylece ikinci bir sömürgeleştirmeye girişecekler. Ancak Müslümanlarda bir bilinç ve uyanış meydana geldi. İşte bu ya da başkasından dolayı Medeniyetler çatışmasından bahsediyorlar.

Ben bu meselenin çözümünün de İslam olduğunu söylüyorum. Çünkü Mehdi/Halife ortaya çıktığında Müslümanları birleştirecek ve Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında savaşılar ortaya çıkacak. Bu ayrıntılı bir konu, ben bunun ayrıntısına girmeyeceğim. Fakat sonuçta Müslümanları Mehdi idare edecek ve onun çıkış yeri Şam'a (Dımeşk) yakın Gavta olacak ve bütün muhaliflerine de galip gelecek. Onun muhalifleri, Hıristiyanlar olacak. Ancak bu sorunu çözecek olan, bizim Mehdiyi/Halifeyi beklediğimizden daha istekli bir şekilde onların Mesih'in dönüşünü beklemeleridir. İncil'de Mesih'in ölmediği, gökyüzüne yükseldiği ve geri döneceği yazılı, biz de buna inanıyoruz. Hz. İsa da Mehdi'nin geldiği zamanda gelecek. Mehdi

İslam ümmetini, Hz. İsa da Hıristiyan ve Yahudi ümmetlerini birleştirecek ve hepsi ona inanacak. Nasıl? Çünkü onun Mesih olduğunu sıfatları ortaya koyacak ve kendisinin Mesih olduğuna onları ikna edecek. Sahih-i Müslim'de belirtildiği gibi ondan bir koku çıkacak, gözün gördüğü yere kadar ulaşacak ve o kokuyu koklayan her muhalifini öldürecek. Böylece onun Mesih olduğuna ikna olacaklar. Bu aslında Kur'an'da Allah'ın sözüdür; Geri döndüğünde Ehl-i Kitap'tan ona inanmayan hiç bir kimse kalmayacak. Hz. İsa ölmemiştir, gökyüzüne kaldırılmıştır. Hz. İsa, Şam'a (Dımeşk'e ) inecek, sabah namazı vaktinde Şam'da Emevi Camii'nde beyaz minareye yakın bir yere inecek. Mehdi İsa'nın geldiğini bilecek ve namaz imamlığından geri çekilecek. Ancak Hz. İsa onu öne iterek ona "Sizin imamınız sizdendir" diyecek ve Hz. İsa Haçı kırıp, domuzu kesecek ve insanların hepsini Allah'ın dinine dâhil edecek (herkes Müslüman olacak). İşte bu dönemde İslam, yeryüzündeki ister kırsalda isterse şehirlerde olsun bütün evlere girecek. Böylece bu zaman diliminde yeni bir dünya nizamı olacak. Onun resulü, Hz. Muhammed'in şeriatını uygulayacak olan Hz. İsa, imamı ise İslam ümmetinin Mehdisi olacak. Böylece herkes tek millet olacak ve evrensel olan bu problem çözülecek. Hatta yedi kişi, narın dış kabuğunun altında gölgelenecek. Hayır ve bereket artacak, insanlar refah içinde olacaklar.

### ---Türkiye'yi nasıl görüyorsunuz?

Hilafet elinize ulaştı. Siz zayıfladığınızda hilafet kayboldu, ümmet dağıldı. Rica ediyorum, bir kez daha bayrağı alıp, yeniden ümmeti birleştirin. Biz, halife geldiğinde Türkiye'nin onun dışında olmayaacağına inanıyoruz. Türkiye'ye, gayretlerinden dolayı teşekkür ediyoruz. Kendi gücü nispetinde diğer Müslümanların yanında yer almasını ve dik duruşunu takdir ediyoruz. Türkiye'nin bu durumunun devamını bekliyoruz.

## SELEFİLİĞİN ŞİİLİK DEĞERLENDİRMELERİ BAĞLAMINDA NEFRET VE ŞİDDET SÖYLEMİ

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN<sup>1</sup>

### Özet

Saf bir din olayı yoktur. Her dini olayın tarihi, sosyal, kültürel, psikolojik yönleri mevcuttur. Dini yönelişler beşere ait fenomenlerle ilişkilidir. Mezhep, fırka, dini grup, kendisiyle kutsala referansla anlamlı bir dünyanın inşa edildiği girişimdir. Din, bazı beşeri durumları meşrulaştıran bir etmen olarak belirlediğinde yani "etnikleştirmede", cemaatleştirmede, mezhepleştirmede, "kötü inancı" (bad faith) etkin biçimde sürdürmenin güçlü aracı olabilir. Çünkü bu durumlarda inanışlarla ilgili farklılıklar, her şeye uyarlanabilen retorik bir anahtar haline dönüşebilir ve "atalardan kalma nefretin" üzerine bir disiplin uygulanabilir. Bu disiplin son zamanlarda da görüldüğü gibi, politik hakimiyet adına "yeniden mezhepleşmeye" yol açar. Politik süreçler, kolektif nefreti yeniden oluşturur, "küçük ayrıkların narisizmini" 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. Dini yönelişlerde nefret söylemi, keskin sınırlara sahip "biz" anlayışının sonucunda belirmektedir. Dinle meşrulaştırılmış "biz taasubu", kimlik tutulmasını beraberce getirmektedir. Kimlik bunalımına indirildiğinde din, kavga

### Abstract

#### **Hatred and Violence in the Context of Salafism Rating Discourse of Shi'ism**

Is not a pure religious event. For each of religious events, historical, social, cultural and psychological aspects are available. Religious orientation is associated with the phenomenon of the human being. Denominations, sects, religious groups, with reference to the sacred own built as a significant initiative in the World. Religion as a factor that justifies some of the human condition when it appears that "when ethicized", when communal, when denominated, the "bad faith" can effectively maintain strong tool. In this case, the differences related to belief, everything can be adapted to become a key rhetorical and "ancestral hatred" on the applicable discipline. As seen in this discipline in recent times, in the name of political domination "to re-domination" leads. Political process, re-creates collective hatred and highlights "the narcissism of small differences". Thus, small -scale discussions can become a large-scale coordinated cases of hate. Now with religious fervor is difficult to make a clear distinction between political forces. The "we" limits will take effect. Religious hate speech in orientation, with sharp boundaries are emerging as a result of understanding of "we". "We bigotry" legitimized with religion, brings identity to be kept. When religion is reduced to the crisis of identity, is used such as a

<sup>1</sup> Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi

ideolojilerinin bir militanı gibi kullanılmaktadır. Nefret ve şiddet söyleminin en önemli sebebi, aidiyet ihtiyacı ile maneviyat ihtiyacının tamamen bütünleştirilmesidir.

**Anahtar kelimeler:** Selefilik, Şiilik, Nefret, Şiddet

fight militant ideologies. The most important reason of the discourse of hatred and violence is need for belonging fully integrated with the need for spirituality.

**Key Words:** Salafism, Shi'ism, Hatred, Violence.

### Giriş

Mor ve Ötesi adlı gruba ait “yardım et” adlı şarkının bir yerinde; “elinde güller varmış üstün başın kan olmuş” denir. Aslında İslam dünyası söz konusu olduğunda din, şiddet ve nefret arasında kurulan ilişki bu dizedeki paradoksa benzemektedir. İslam 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 Orta Doğu’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 Vahhabi- Selefi anlayıştan çok fazla etkilenen Sünnilik bulunmaktadır. Şiilik ve Selefilik bir mezhep olarak yaygınlaşmakta ve İslam’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 doktrin ve teolojinin önemini abartmayı gerektirir. Bir şeyin önemini abartmak ise onu bozmakla eş değer olabilir. Dini 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.<sup>2</sup>

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 yaşayabilirler. 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.<sup>3</sup>

Politik gücün dayatması ile dinin ibadet, maneviyat ile alakası kesildiğinde; bir ölçüde sekülerleştiğinde, 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.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Bkz. Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, çeviri ve notlar: İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara 2006, s. 130.

<sup>3</sup> Bkz. Charles Tily, *Kolektif Şiddet Siyaseti*, çev. Seda Özel, Phoenix Yay., Ankara 2009, s. 125, 168.

<sup>4</sup> John Keane, *Şiddet ve Demokrasi*, çev. Meral Üst, Ankara 2010, s. 163.

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; varsayılan 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.<sup>5</sup>

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

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.<sup>6</sup>

### **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 tanımlamakta-

<sup>5</sup> 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)

<sup>6</sup> Sorular için bkz. Tilly, *Kolektif Şiddet Siyaseti*, s. 29-30, 90-91.



dır. 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 İslam dini, sünnet ve Ehl-i Sünnet kendi memleketlerinde garip kalmıştır.<sup>7</sup>

Ashabu'l-Hadis adı ile ilk dönemlerde meşhur olan dini zihniyette, 'yeni bir din için eski dini bırakmak' olarak nitelendirilen kelimeler, felsefe, akıl ve reye göre hüküm verme ve görüş bildirme karşısında genel tavır şu olmuştur: Dini 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 rey, 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.<sup>8</sup> Rey, görüş, kelimeler 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 alınamaz" anlamına gelmiştir. Bu yüzden Selefî anlayış "insan karşıtlığı" üzerine kurulmuştur.

Selefîlik terimi, 'dışarıdan almaya' karşı, "İslam'ı" ihya etme niyetine tekabül etmektedir. Bunu tanımlayan iki unsur vardır. Birincisi, her şeyin Kur'an'a, sünnete ve şeriata indirgenmesi, mutlak bir

<sup>7</sup> Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, thk.:Halid b. Kasım er-Redâdî, Suudi Arabistan: Darü's-Selef-Darü's-Sumay'î, 1421/2000, madde: 94.

<sup>8</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Selefîlik, İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2006, s. 213.

lafzilikle kaynakların 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.<sup>9</sup> Abdulvahhab Meddeb'in ifade ettiği gibi Selefilikte İslami özne (özne değil aslında nesne), "evet" insanı değildir; etki eden değil tepki veren, nefret biriktiren hayır insanıdır.<sup>10</sup> 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 şaşırın, 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.<sup>11</sup> 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

<sup>9</sup> OlivierRoy, *Küreselleşen İslâm*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003, s. 125.

<sup>10</sup> Abdelwahab Meddeb, *İslâmın Hastalığı*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2005, s. 18.

<sup>11</sup> Bkz. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Umran Yay., Ankara 1981, s. 211.

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 İslam'a inanmıyorsunuz, fakat Hz. Ali taraftarı olduğunuzu iddia ediyorsunuz, neden?' diye sorduğunda o kişi şöyle cevap vermiştir: 'Biz inandıklarımızı İslam kılıfı altında söylemesek kafirlik damgası yiyecek 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.<sup>12</sup>

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 ülûfta haklarının bulunmadığı da zikredilmiştir. Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki görüşlerinden dolayı helak oldukları gibi, Rafizilerin de Hz. Ali ile ilgili görüşlerinden dolayı helak olduklarını söyleyen müellif, bu bağlamda Yahudi ve Hıristiyan inançlarıyla Rafizî inanç/görüşleri arasındaki benzerlikleri ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>13</sup>

Ebu Hatim er-Razi'den gelen ve İbn Abbas'a nispet edilen bir rivayete göre de Müslümanlar yetmiş üç fırkaya ayrılacaklar bu fırka-

<sup>12</sup> Bkz. İşcan, *Selefilik*, 238.

<sup>13</sup> Ebubekir Ahmed b. Muhammed b. Harun b. Yezid el-Hallâl (ö. 311), *es-Sünne*, thk.: 'Atiyye ez-Zehrani, Dâru'r-Râye, Riyad'da 1410/1989, 3, s. 489-501.

ların en kötüsü, en sapığı ve en şerlisi Ebubekr ve Ömer'e küfreden Şia olacaktır.<sup>14</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Rafiziler kendi döneminde İslam 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.<sup>15</sup>

İbn Teymiyye'ye göre Şiiler, ümmetin parçalanması için dış güçlerle işbirliği yapan hainlerdir.<sup>16</sup> Rafiziler, Moğolların en büyük destekçisidir. Onlar Müslümanların kanının akıtılmasında Moğollara yardımcı olmuşlardır. Hıristiyanlar Şam'da Müslümanlarla savaştıklarında Hıristiyanların en büyük yardımcısı yine Rafiziler olmuştur. Yahudiler Irak'ta devlet kurduklarında da Rafiziler tarafından desteklenmişlerdir. Rafiziler; müşrikler, Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi, kâfir gruplarla her zaman dost olmuşlardır.<sup>17</sup>

İbn-i Teymiyye, Rafizilerin, kalplerini Allah'ın temizlemediği pis kalpli olan kimselere benzetir ve onları cipt, tâgut ve nifak ehli kimselerden sayar. Rafizilik, diğer fırkaların en sapığı, en bidatçisi, en zalimi, imandan en uzak, küfür, fisk ve isyana en yakın olanıdır.<sup>18</sup>

İbn Abdilvehhab'ın düşünce sisteminin oluşumunda seyahatleri esnasında gördüğü Şii inanç davranışlarının önemli etkisinin oldu-

<sup>14</sup> İbn Batta, *İbane*, II, 379, No: 277

<sup>15</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Süneti'n-Nebeviye*, thk. M. R. Salim, Müessesetü Kurtuba, Riyad 1986, III, s. 376.

<sup>16</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu'etü'l-Fetava*, Abdurrahman b. Muhammed, Ribat, 1981, 28, s. 532-534.

<sup>17</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Süneti'n-Nebeviye*, III, s. 377-378; Hanefi Şahin, "İbn Teymiyye'nin Şii Karşıtlığında Bazı Parametreler", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 16, sayı: 51, 2012, s. 143.

<sup>18</sup> Muhammed Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Mecmû'u Fetevâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sos.Bil. Enst. Erzurum 1998, s. 265.

ğu ifade edilebilir.<sup>19</sup> Vehhabiliğin, Şiiilerin ritüellerine karşı savaş açma fikrinden neşet ettiği söylenebilir.<sup>20</sup> Fakat genel manada ihya düşüncesi, Muhammed b. Abdilvahhab'ın dışlamacı dilini meydana getirmiştir. Abdilvahhab'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.<sup>21</sup> Gerçekte bu hareket, İslâm'ın Araplık dışı düşünce izlerinden arındırılması gayesi ile başlamıştır.<sup>22</sup> İbn Abdilvehhab'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 uzak doğulu işçiler ülkeden çıkartılmalı, Yarımada tamamen kâfirlerden temizlenmelidir. Bu arada çoğunluğu Ahsa eyaletinde yaşayan Suudi vatandaşı Rafizi Şiiiler de ülkeden sürülmelidir. Cihadi Selefilik'in diğer önemli isimlerinden biri olan Sefer el-Havali ise<sup>23</sup> Ehl-i Hadisin iman dokt-

<sup>19</sup> Rifat Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı (Başlangıçtan II. Suûd Devleti'ne Kadar)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü Ana Bilim Dalı, İzmir 2013, s. 91.

<sup>20</sup> Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı*, s. 118.

<sup>21</sup> Kemal Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, Bilgi Üniv. Yay. İst. 2001, s. 39-41.

<sup>22</sup> Hamit İnalet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırılgaç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 10.

<sup>23</sup> Bu iki isim, körfez savaşında Amerikan askerlerinin Suud'daki varlığını kınadıkları için "uyanışçılar" olarak da bilinmektedirler. Seyyid Kutub'un eserlerinden etkilendikleri için Kutub'un eserleri Suud'da yasaklanmıştır. Bkz. İsmail Yaşa, "Türkiyeli Selefilik Tekfirci mi?" 24 Temmuz 2009, [http://www.tevhidhaber.com/news\\_detail.php?id=60097](http://www.tevhidhaber.com/news_detail.php?id=60097) Yazara göre Türkiye'de İslami camianın okuyan-yazan kesimin arasında Selefi düşünceden ilmi ve entelektüel 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 tekfirciliği pazarlıyorlar. Çünkü büyük Selefi alim denilerek kitapları Türkçeye çevrilip dağıtılan kişilerin bir çoğu Arap

rinini bütünüyle benimsemekte, Hanefiyye ve Eşariyyenin imanı tasdik ve ikrardan ibaret sayan görüşünü reddetmektedir. Ona göre iman ile amel aynı şeydir ve namazı kasten terk etmek küfürdür.<sup>24</sup> Havalî'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 Rafizi imparatorluğu kurulabilir. Şiiler tarihte ve günümüzde hep Müslümanların karşısında, Yahudi ve Hıristiyanların ise yanında yer almışlardır. Batı'nın da istediği bu durum, Müslümanlar için tam bir felaket olacaktır!"<sup>25</sup>

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 İslam"a biata zorlanmaları, bu zorlamanın Muhammed b. Abdulvahab'ın "Tevhit" kitabına uygun olması kararı çıkmıştır. Fetvada Şiilerin "batıl dinlerinin şiarlarını göstermelerinin" yasaklanması; Kerbela 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.<sup>26</sup>

Çağdaş selefi okuma kitaplarında yer alan bazı ifadeler aşağıya alınmıştır:

Münafıklık, Rafizilerin sıfatıdır, nişaneleri zillettir. Kaftanları ni-fak ve takiyye, sermayeleri yalan ve yalan yemindir.<sup>27</sup>

---

Dünyası'nın yakından tanıdığı ünlü tekfircilerdir. Selefilik Türkiye'de hiçbir ilmi derinliği olmayan bir imaj haline getirildi. Bir şey imaj haline geldikten sonra o şeyin ruhu kalmaz.

<sup>24</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye", *Dini Araştırmalar* VII/XX, s. 213.

<sup>25</sup> Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye", *Dini Araştırmalar* VII/XX, s. 214

<sup>26</sup> Abdülaziz el-Hamis, *Şiilerle Selefi Akımların İlişkileri*, 07.11.2006  
<http://www.ydh.com.tr/haber.php?HID=1653>

<sup>27</sup> Hafız Abdullah Muhammed b. Osman ez-Zehebi, *El-Munteka (Şia ve Mahiyeti)*, (Elektronik Nüsha) [www.ahlu-sunnah.com/attachment.php?attachmentid=7762&d](http://www.ahlu-sunnah.com/attachment.php?attachmentid=7762&d). s. 51

Sünni'nin Rafizilere karşı durumu, Müslümanların Hıristiyanlara karşı olan durumuna benzer. Peygamberlere itaat Allah'ın emridir. Fakat Hıristiyanlar 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.<sup>28</sup>

### **Selefilikte Nefret Söyleminin Teolojik Temelleri**

Bütün bu açıklamalardan sonra denebilir ki Selefilik'in şu esasları bir nefret söylemine neden olabilmektedir:

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

Özcü bir yaklaşımı temsil eden Selefî zihniyet bir kolektif ve epik İslamcılık türüdür. Kolektiftir, çünkü keskin sınırları olan "biz" kavramından yola çıkmaktadır. Epiktir, çünkü epik bir geçmişe (Asr-ı Saadet) dayalı mutlak bir gerçekliği dillendirmektedir. Selefî 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, Tabiin, Tebei Tabiin ve Salih zatların buldukları zamandaki yaşantıları örnek alır. Selefî 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

<sup>28</sup> Zehebî, *El-Munteka (Şia ve Mahiyeti)*, s. 28, 56

inanç saflığını yitirmiştir. İçinde kelimelerin unsurları ve bidatler barındırmaktadır”.<sup>29</sup>

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.<sup>30</sup> Dolayısıyla epik dünya, diğer olası gerçekliklere hayat alanı tanımayan bir mutlak geçmişle temsil edilen tek ve bütüncül dünya algısıdır.<sup>31</sup> Bu düşünce sisteminde otoriter bir ses bulunur ve dünyanın geri kalanıyla diyalojik 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 İslam kategorisine dayandırılır; İslam’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, sekter çatışmaları kışkırtıcı bir hüviyete sahiptir. Amatya Sen’in ifadesiyle “insanın minyatürleştirilmesi” demek olan bu söylem, şiddet ve nefret söyleminin en önemli kaynağıdır.<sup>32</sup> Selefi zihniyette çileci ideallere sıkça referansta bulunulur ve böylelikle insani hayat belli ölçülerde yoksullaştırılır. Hayatın yoksullaştırılması hınç ile ilgili bir tutumdur.<sup>33</sup> Savaşçı olmanın en iyi yolu, hayatın akışının reddedilmesidir.

<sup>29</sup> Faruk Mercan, “Devlet Sahaya Çıktı Türk Savaşçıları Araştırdı”, *Aksiyon*, sy. 511, s. 519, 15.11.2004. <http://www.aksiyon.com.tr/yazdir.php?id=18116>

<sup>30</sup> Bkz. Mikhail M. Bakhtin, *The Dialogical Imagination*, University of Texas Press, Austin 2000, s. 15.

<sup>31</sup> Bkz. Kenan Çayır, *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008, s. 114.

<sup>32</sup> Amatya Sen, *Kader Yanılsaması Kimlik ve Şiddet*, çev. Ahmet Kordam, Optimist Yay., İstanbul 2006, s. 13.

<sup>33</sup> Ahmet İnam, “Türkiye’deki Bir Nietzsche’den Devşirilebilecekler Üstüne.” *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, içinde. İstanbul: Say Yayınları, 2008, s. 26.



Dünyadaki nefret ve şiddet söyleminin, çatışma potansiyellerinin çoğu, kendine özgü ve seçeneksiz bir kimlik yanılıması sayesinde sürdürülebilmştir. Başka bir ifade ile 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.<sup>34</sup> 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 İslam, 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.<sup>35</sup>

Metni ile okur arasındaki konum dini söylemin muhtevası için önemlidir. Dini metin, anlamı bakımından sabitse, dolayısıyla etkisine maruz kalanda kesin inançlar doğurabilecek bir güce sahipse burada metin aktif, okur pasiftir. Metnin anlamı değişen şartlara

<sup>34</sup> Amatya Sen, *Kader Yanılıması Kimlik ve Şiddet*, s. 15.

<sup>35</sup> Sami Zubaida, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci-Hasan Acak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008, s.130.

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 dini 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 ortodoksluğa 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 dini metinlerin okunmasında felsefe, metafizik gibi entelektüel ilmi gelenek hâkim değilse, bu durum, işleri daha fazla karmaşıklaştıracaktır. 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.<sup>36</sup> 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 gerçekleşebilecek etkinlik alanlarını tanımayan bir din, totaliter olmak durumundadır. Dinin kendini sadece dinsel hukukla gerçekleştirmesi, siyasetle gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir.

<sup>36</sup> Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri, Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yay., İstanbul 2007, s. 19.

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-Vahhabi ideolojiye savunanlara göre, dinden dönen Müslümanların ve namaz kılmayanların öldürülmesi, oruç tutmayanlara ve İslam dininin emirlerini yerine getirmeyi reddedenlere sopa atılması cihat olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Selefi-Vahhabi 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 Kerbela’da Hz. Hüseyin’in öldürülmesini anmak için toplanan 10 bin Şii’nin Vehhabiler tarafından öldürülmesi gösterilebilir.<sup>37</sup>

Bu anlayış, toplumsal ya da siyasal arenada beşeri bir oluşu, insani bir yapılanmayı da küfür olarak nitelendirmektedir. Abdurrahman Abdulhalık’a göre, ortaya koydukları kanunların herhangi birinde kâfirlere itaat etmek, onları ‘veli’ kabul etmektir. Abdurrahman Abdulhalık *Tevhid* kitabında, “Bizden öncekiler, ‘İlâh illâlah’ dediklerinde insanlara dokunamazlardı. Hâlbuki biz bunu söylediğimiz halde şirk koştüğümüzü 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 kul-

<sup>37</sup> Beyhan Gürbüz, *Dini Motifli ve Uluslararası Bir Terör Örgütü Olarak el-Kaide*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, s. 167.

ları üzerindeki halis ve hukuki hakkıdır. *Namaz*; küfür ile İslâm'ı ayıran tek rükündür. *Zekat*; Ashab'ın, terk edenlerle savaştıkları bir ibadettir".<sup>38</sup>

Nebhani tarafından dile getirilen "İslam Devletinin daveti tebliğ etmesi lazımdır. Bunun için İslam Devleti ülkeler fethetmek mecburiyetindedir"<sup>39</sup> 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".<sup>40</sup>

Güçlü nefretler, Reemtsma'nın deyimiyle "izleme olaylarında" kendini göstermektedir. 15 ve 16. Yüzyıl İspanyasında Hıristiyan olmak için vaftiz olan Yahudilere Maron adı verilmiştir. Onların Hıristiyanlığı hep kontrol altında tutulur, Kilise kulelerine çıkılarak Sabbat günü tüten bacalar sayılır, kimin domuz eti aldığı kasaplara sorulurdu.<sup>41</sup> Selefilik'in 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. Selefilik'in 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".<sup>42</sup>

Selefilikte, dinin gerektiği şekilde yaşanması önerilirken, kulluk ritüellerinin eksiksiz yapılması veya tövbe gibi inanç konularının yerine daha çok dinin iktidar mücadeleleriyle ilişkili konuları sorun-

<sup>38</sup> Bkz. Geocities.com/İbnurrefik/tevhidkitabi

<sup>39</sup> Takıyyuddin Nebhani, *İslam Nizamı*, tarihsiz, Yayınevi Belirtilmemiş, s. 163.

<sup>40</sup> Salih el-Verdani, *Mısır'da İslâmî Akımlar*, çev. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988, s. 154.

<sup>41</sup> Jan Philipp Reemtsma, *Vahşeti Kavramak*, çev. Ender Ateşman, Ayrıntı Yay., İstanbul 1998, s. 153-155.

<sup>42</sup> Bkz. Keane, *Şiddet ve Demokrasi*, s. 253.

laştırılmaktadır. 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.<sup>43</sup>

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.<sup>44</sup>

### 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 ehlileştirilen hayati bir kaynaktır.<sup>45</sup>

Ortadoğu kasıp kavrulurken Türkiye'nin alması gereken ilk önlem, içeride ortak mutabakat alanını genişletmek ve güçlendirmek olmalıdır. Ortak mutabakat alanı, hepimizin üzerinde anlaştığı, he-

<sup>43</sup> Ercan Özyiğit, *Geleneksel İslam karşısında Radikal İslam: Beden Politikaları ve Şiddet*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Ankara 2012, s. 121.

<sup>44</sup> Bkz. Keane, *Şiddet ve Demokrasi*, s. 139.

<sup>45</sup> Bkz. Keane, *Şiddet ve Demokrasi*, s. 274-275.

pimiz 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.<sup>46</sup>

Dindarlar için de artık din, insani yaşam alanlarını örten bir tür “düşünülemezlikler perdesi” olmamalı; her şeyden önce insani bilgeliliğin kılavuzluğunda gerçekleşebilecek erdemli ve sivil hayatı destekleyecek bir mahiyeti içinde barındırmalıdır. Gadamer “bilgi, yerini bildunga bırakmıştır” der.<sup>47</sup> Kanaatime göre Allah’ın kitabı bir bilgi kaynağı olmaktan çok bir bildung kaynağıdır. Yani insan zihninin ve ahlaki gelişiminin manevi güç kaynağıdır.

İslam 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”.<sup>48</sup>

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

<sup>46</sup> Sedat Laçiner, “Devlet ve Kapalı Cemaatleşme”, Star Gazetesi, 28 Temmuz 2013 Pazar. <http://haber.stargazete.com/yazar/devlet-ve-kapali-cemaatlesme/yazi-776492#>

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> Bkz. Mustafa Akyol, “Müslümanlar Niçin Çatışıyor?”, *Star Gazetesi*, 14 Ağustos 2013 Çarşamba.

nosyonuna” ihtiyaç duyulur. Dini 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 bütünü temsil ediyorsa insana hiçbir şey bırakılmamış olmaktadır. Din insanını 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.<sup>49</sup>

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

<sup>49</sup> Zabala, Santiago, “Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din”, s. 14.

bağlıdır. Allah'ın ya da dinin otoritesi insani ve ahlaki özgürlüklere yönelik bir tehdit olarak değerlendirilmemelidir.

Haddi aşmak olarak değerlendirmemenizi rica ederek konuşmamı İkbâl'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, Cebraîl senin Kuran senin ama  
O tatlı sözler kimin tercümanı, senin mi yoksa benim mi?  
İşte bu yıldızın parıltısıyladır dünyadaki aydınlık  
Toprak varlığın çökerse zararı senin mi yoksa benim mi?  
Hesap günü amel defterim sunulduğunda sana  
Sen de utanç içinde kal, beni de boğ utanca”.<sup>50</sup>

#### **Kaynakça**

- Akyol, Mustafa, “Müslümanlar Niçin Çatışıyor?”, *Star Gazetesi*, 14 Ağustos 2013 Çarşamba.
- Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri, Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yay., İstanbul 2007.
- Bakhtin, Mikhail M., *The Dialogical İmagination*, University of Texas Press, Austin 2000.
- Büyükkara, Mehmet Ali, “11Eylül’le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadi Selefiyye”, *Dini Araştırmalar VII/XX*
- Çayır, Kenan, *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2008.
- el-Berberhârî, 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.

<sup>50</sup> Bkz. Muhammed İkbâl, Cebraîl Kanadı, çev. Celal Soydan, Hece Yay., Ankara 2013, s. 14-15.



- el-Hamis, 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-Zehabî, Hafız Abdullah Muhammed b. Osman, *El-Munteka (Şia ve Mahiyeti)*, (Elektronik Nüsha) [www.ahlu-sunnah.com/attachment.php?attachmentid=7762&d...](http://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.
- 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." *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, içinde. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- İnayet, Hamit, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırılmaç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik, İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2006.
- Karpat, Kemal, *İslam'ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, Bilgi Üniv. 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 Pazar. <http://haber.stargazete.com/yazar/devlet-ve-kapali-cemaatlesme/yazi-776492#>
- Meddeb, Abdelwahab, *İslamın 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, *İslam Nizamı*, tarihsiz, Yayınevi Belirtilmemiş.

- Özyiğit, Ercan, *Geleneksel İslam karşısında Radikal İslam: Beden Politikaları ve Şiddet*, Yayınlanmamış 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)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü Ana Bilim Dalı, İzmir 2013.
- Watt, M., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, 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 Selefiler Tekfir mi?” 24 Temmuz 2009, [http://www.tevhidhaber.com/news\\_detail.php?id=60097](http://www.tevhidhaber.com/news_detail.php?id=60097)
- Yazıcı, Muhammed, *İbnTeymiyye’nin Mecmû’u Fetevâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid’at Fırkalarına Bakışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Ünv. 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, *İslam 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

Doç. Dr. Cemil HAKYEMEZ

### Özet

Şii-Sünnî ilişkileri veya Sünnilerin Şiilik algısında üç temel faktörün belirleyici olduğu kanaatindeyiz; Siyasi, teolojik ve kültürel etkenler. İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren meydana gelen birtakım siyasi olayların etkinliği tartışılmaz bir konu olsa gerektir. Ancak siyasi olarak başlayan tartışmalar, nihayetinde itikad haline gelmiş ve son olarak da İslâm toplumunun hafızasında yer eden kültürel kodlara dönüşmüşlerdir. Sünnî dünyada oluşan Şiilik algısında pek çok etken bulunmakla birlikte asıl dikkat çeken ise Selefi yaklaşımlardır. Bunların, farkında olmamakla birlikte argümanlarını Mutezile'den, ruhunu ise Ashabü'l-Hadis veya Hanbelîlerden alan yeni bir teolojik yapı oluşturduklarını söyleyebiliriz. 19. ve 20. asrın ideolojik çatışmacı zihniyetinin etkisinde kalan ve 21. asırdaki İslamofobinin tahriklerinden palazlanan bu kesim, Ortadoğu'daki mezhep çatışmalarının asıl kaynağını oluşturmaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Şii, Sünnî, Mezhep, Selefi, Mu'tezile

### Abstract

### Sunni's perception of Shiite and Basic Factors

There are three decisive basic factors in the Shiite-Sunni relations or the perception of Shiism in the Sunni believe; political, theological, and cultural. Some political events is a matter of undoubted efficacy that occurring From the early history of Islam. However they are began as a political debates and then become creed and finally they located in the memory of the Muslim community who have been transformed into cultural codes.

Although there are many factors of the perception of the Shiism in the Sunni world, the main attraction is the Salafi approach. That can say, although they are not aware, they took of the Mutezile arguments and took the spirit of the Hanbali-Ashabü'l-Hadith, then synthesized them created a new theological structure. The main source of sectarian conflicts in the Middle East is that, masses of influenced of the 19 and 20 century's ideological-confrontational mentality and 21 century's Islamophobia.

### Key Words

Shiite, Sunni, Sects, Salafi, Mu'tazilite

### Giriş

Müslümanların geleneksel mezhep algısına göre İslâm ümmeti 73 fırkaya ayrılmış olup bunlardan sadece biri kurtuluşa erecek, diğerleri ise cehenneme 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 Şii'ler 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 Rafizî ne Mutezilî ne Haricî ne de Bid'at Ehli bulunmaktadır. Allah onları bu faziletleriyle üstün kılmıştır. Ancak halk haşhaş çignemekten çekinmez ve bunda sakınılacak herhangi bir şey de görmez."<sup>1</sup>

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-Siyasi 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 siyasi mücadelesinin yol açtığı bilinmektedir. Zaman içerisinde hem Sünnî Samaniler, Selçuklular ve Osmanlılar hem de Şii Fatimiler veya Safevîlerin temel çatışma nedenleri birtakım politik kaygılardan kaynaklanmış olup mezhep ayrılığı buzdağının sadece görünen kısmını oluşturmaktaydı. Aslında tüm bu devletler kendi siyasi ve askerî nüfuzlarını genişletmek amacındaydılar. Bu nedenle süreç içinde oluşmuş olan mezhebî mirası kullanmaktan çekinmemişlerdir.

<sup>1</sup> İbn Battûta, *Seyahatnâme-i İbn Battûta (Tuḥfetü'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr)*, çeviren: M. Şerif, İstanbul 1333-35, c. I, s. 310.

Miladi 875-999 yılları arasında Horasan'da hüküm süren Samanîler, Büveyhî Devleti'nin Şii meyilli politikalarına tepki olarak Sünniliğe ve özellikle de Hanefî Sünniliğine vurgu yapmış, Şia'ya karşı ise daha katı bir tutum içerisine girmişlerdir.<sup>2</sup> Aynı şekilde 428/1037 yılında kurulan Selçuklu Devleti'nin sultanları da, Şii uygulamaları ortadan kaldırmakla başladıkları maceralarında kurucuları Selçuk Bey'le birlikte Sünnî-Hanefî bir din anlayışı benimsemişlerdir.<sup>3</sup> Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, Bağdad'a girdiğinde ilk iş olarak, ezana eklenen ve mescitlerde yazılan birtakım Şiiliği çağrıştıracı ifadelerin kaldırılmasını emretmiş,<sup>4</sup> Bağdad'ın Şii bölgesi Kerh'teki işyeri ve kütüphaneleri yaktırmıştır.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>

Selçuklular, hem Sünniliğin muhafazası hem de İsmaililik/Batnîlik vb. diğer Sünnî muhalifi gruplarla mücadele amacıyla medreselerde özellikle Sünnî âlimler istihdam ederek, bu ekolün din anlayışını aynı zamanda bir devlet politikası haline getirmişlerdir.<sup>7</sup> Söz konusu durum, Kemal Paşazâde ve Ebussuûd Efendi

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Sadreddin Ebu'l-Hasan Ali el-Hüseyinî (590/1194), *Ahbâru'd-Devleti's-Selçukiyye*, çeviren: Necati Lûgal, Akara 1943, s. 2.

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

<sup>5</sup> Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts., c. I, s. 534.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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-*

gibi her alanda Sünnî kaygılarla hareket eden âlimleri çok geniş yetkilerle devletin en üst dinî makamına atayan Osmanlı Devleti için de geçerliliğini sürdürmüştür.<sup>8</sup>

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.<sup>9</sup> Dahası Selim, politikalarına meşruiyet kazandırmak amacıyla 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.<sup>10</sup> Diğer şeyhülislâm Kemal Paşazâde (940/1534) ise benzer zihniyetin bir sonucu olarak; Rafizilerle birlikte Hariciler, 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.<sup>11</sup>

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

*Ala'îye fi'l-Umûri'l-Ala'îyye*, (I-II), haz.: Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996, c. I, s. 244.

<sup>8</sup> Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hitit Kitap, Ankara 2008, ss. 43-44.

<sup>9</sup> Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *(Türkiye Sosyal Tarihinde) İslamın Macerası*, İstanbul 2010, ss. 163-164.

<sup>10</sup> Bkz. Müftü Hamza Saruğörez, *Kızılbaşların Katline Dair Fetva*, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, no: 6401, vr. 60a.

<sup>11</sup> Kemal Paşazâde, *Risale Fî 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.

(ö.1110/1699), şeyhülislâm olarak Safeviler 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. 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup>

Vehhabî aşırılığının zihinleri bu şekilde tekrar bulandırmaya başlamasının ardından dünyada meydana gelen birtakım önemli gelişmelerle birlikte 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-Sünnî 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 İslam Devriminin etkilerini dar bir alanda tutmaya çalışmaktı. Onlar bu çerçevede Rafizilik (Şiilik) aleyhinde kullanabilecekleri tüm klasik malzemeyi tozlu raflardan

<sup>12</sup> Hamid İnanet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev.: Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995, ss. 79-80.

<sup>13</sup> Metin Hülagü, *(İngiliz Gizli Belgelerine Göre Milli 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.

indirerek tedavüle sokmuşlardır. Bu şekilde Şia'yı kâfir ilan ederek aynı zamanda İran-İrak savaşını meşrulaştırmış olacaklardı.<sup>14</sup> 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-Sünnî ilişkilerinde veya Sünnîlerin 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 Kerekî (940/1533)<sup>15</sup> gibi yazarları örnek göstermektedir.<sup>16</sup> Hâlbuki Edward Browne'ın da ifadesiyle, İran tarihinde ilk defa hem bir Şia devletinin teşekkülünde hem de Safevî Şiası'nın oluşumunda önemli roller oynamış olan el-Kerekî; katı, kuru, mutaassıp ve şekilci bir zihniyete sahipti.<sup>17</sup> 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 siyasi 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 olagelmis-

<sup>14</sup> Ahmed el-Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık, Sünnilik-Şiilik, İslam Birliği*, Türkçesi. Muharrem Tan, İstanbul 2009, s. 345.

<sup>15</sup> Yazara göre el-Kerekî 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-Kerekî, *Nefehâtü'l-Lâhût fî La'ni'l-Cibt ve't-Tâgût*, vr. 57/a.

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

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



tir.”<sup>18</sup> Yine el-Kâtib’in “İmamiyye’nin imamet teorisine karşı çıkan Sünnî siyasi yapı, aynı çıkmaza kendisi de düşerek hilâfet kurumunu dinin bir parçası haline getirmiştir”<sup>19</sup> 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.”<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup>

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.<sup>22</sup>

Ahmet el-Kâtib’in yukarıda özetlemeye çalıştığımız görüşlerine ne diyebiliriz ki? Yaptığı eleştirilerde son derece haklı olduğunu düşünüyorum. Biz içerisinde yaşadığımız düşünce yapısının temellerini

<sup>18</sup> Ahmet el-Kâtip, *Sünnî Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Demokratik Hilafet’e Doğru*, çev.: Muhammed Coşkun, İstanbul 2010, s. 398.

<sup>19</sup> Ahmet el-Kâtip, *age*, s. 401.

<sup>20</sup> Hasan Onat, “XVIII. Asırda Sünnî-Şii İttifak Arayışları Üzerine” *2023 (İkibin-yirmüç)*, sayı: 47, 15 Mart 2005, ss. 61-62.

<sup>21</sup> 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 Kureyştedir**. Bunun dışındakiler ise, imametten maksat ne ise onun gerçekleşmesi için vazgeçilmez derecede ihtiyaç ve zaruretin ortaya çıkardıklarıdır. İmam Gazâlî, *age*, s. 121.

<sup>22</sup> 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.

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 **Mutezili âlimlerin** görüşleridir. Diğer önemli kesim ise, Halife Mütevekkil'den sonra yıldızı parlayan ve ağırlık kısmını **Hanbelilerin oluşturduğu Ashabü'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 Mutezile ile Hanbelilerin görüşlerinin farkında olunmadan seçmeci bir yöntemle bağdaştırılmaya çalışılmasıyla oluştuğu bile söylenebilir.**

İslâm düşüncesinde politik çatışmacı bir ruhla gündemi işgal eden ilk Sünnî grup, Ashabü'l-Hadis'in önemli bir kesimini oluşturan Hanbelilerdir. Şiiliğe karşı en katı muhalefeti yürüten de, İsnâaşeriyye'yi diğer Bâtını gruplar ve İsmaililerle aynı kefeye koyarak eleştirenler de onlardır.<sup>23</sup> Hanbeliler, Şiilerle birlikte Bağdad'da çoğunluğu oluşturdukları için aralarında daima çatışma olmuştur.<sup>24</sup> Hatta Hanbelilerin Bağdad'daki tüm gruplarla çatışma içerisinde yaşadıkları rahatlıkla söylenebilir.<sup>25</sup> Bu yüzden sadece Şiileri değil Sünnî Şafiileri bile ürkütmüşlerdir. Mescitlerdeki âmâları Eş'arilerin üzerine saldırmışlardır. Çarşı ve pazarlara müdahale etmişler, kadınların dışarıda dolaşmalarına engel olmaya çalışmışlardır. Abbasi halifesi er-Razî (934-940), Hanbelilerin sapkınlıklarından şikâyet ederek, bu tür taşkınlıklarına son vermemeleri durumunda ev ve iş

<sup>23</sup> Hamid İneyet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, s. 63.

<sup>24</sup> Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, Kahire 1991, s. 126.

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

yerlerini yakmak, hatta onları öldürmekle tehdit etmiştir.<sup>26</sup> Bazı kelâmî konularda Mu'tezilî mirası devralan Şiiler de, Mu'tezile'nin teşbih konusundaki hassasiyetlerini devam ettirerek Hanbelîlerin literal dinî yorumlarını küfür olarak değerlendirmişlerdir. Tarihte Bağdad'ın Kerh mahallesinde yaşayan Şiilerle Bâbü'l-Basra bölgesinde yaşayan Hanbelîlerin çatışmalarının benzerleri günümüzde Bağdad'da Şiilerle Selefilere arasında yaşanmaktadır.

Hanbelîler dışında Şiilik algısında etkili diğer belirleyici grup olan Mutezile'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 Şii düşüncenin ilk teologları olarak kabul edilen Hisâm b. el-Hakem (179/795) ve Ali b. Misem (184/200)'ün imamet konusu başta olmak üzere İbâdiyye'den Abdullâh el-İbâdî, Beyân el-Harûrî, Zeydiyye'den Süleymân b. Cerîr, Mu'tezilî Dırâr b. 'Amr, Bişr 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.<sup>27</sup> Söz konusu ilk nesil kelâmcıların tartışmalarının benzerleri, üçüncü asrın sonlarında İbn Kibbe er-Razî (319/931'den önce) ile Zeydi âlim Ebu Ca'fer el-Alevî, dört ve beşinci asırlarda Kâdî Abdulcebbâr (415/1024) ile Şerif 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 Şiilere yönelik eleştirileri genelde benzer konular üzerinde olmakla birlikte yazarlar arasında önemli üslup ve yaklaşım farklılıkları dikkat çeker. Örneğin Kadî Abdulcebbâr'ın *el-Muğni'si*, akılcı bir yaklaşımı çok usta bir

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

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

diyalektikle harmanlayarak yüksek standartta bir eleştiri sunarken, İbn Cevzi'nin *Telbîsü'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 ilmî 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.<sup>28</sup>

Burada örnek olarak isimlerini saydığımız tabloda da görüldüğü gibi, ilk beş asırda Şii düşünürlerle en seviyeli tartışmaları yapanların çoğunluğunu Mutezili kelimciler oluşturmaktadır. Zaten bu dönem, İslâm düşüncesinin oluşum sürecini temsil eder. Sonraki dönemlerde Mutezile 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, **Mutezilî âlimlerden görevi devralan Sünnî ulemanın geleneği devam ettiremeyip, meseleye parçacı yaklaşmasıdır.** Çatışma içerisindeki Şii ve Sünnî siyasi idarelerinin etkisiyle muhalifinin 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 Mutezile'den, ruhunu ise Ashabü'l-Hadis veya Hanbelîlerden alan yeni bir Sünnî ulema tipinin** ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bunlar; Sünnî Abbasî, Memlûklu, Selçuklu, Osmanlı vb. idareleriyle Şii Fatimî ve Safevî yönetimlerinin çatışma içerisinde oldukları dönemlerde halkın zihnini maniple edici görüşler serdederek kendi siyasi yönetimlerine destek sağlamışlardır.

Söz konusu yeni Sünnî ulema tipinin en önemli örneklerinden birisi, Abdulkahir el-Bağdadî (439/1027)'dir. Örneğin O, Bâtıniyye, Beyaniyye, Muğiriyye, Yezidiyye gibi gulat görüşler ileri süren grupları İslâm ümmetinden saymamıştır. Bununla birlikte Mutezile, Havâric, Rafızâ'nın İmâmiyye kolu, Zeydiyye, Neccâriyye, Cehmiyye,

<sup>28</sup> Krş. Hamid İneyet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, s. 74.

Dırrariyye ve Mücessime'yi ise bazı yönleriyle İslâm ümmetinden kabul etmiştir. Ona göre bu gruplara mensup kimseler Müslüman mezarlığına defnedilebilir, Müslümanlarla savaflara 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.<sup>29</sup> Ünlü âlim Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî (548/1153) de, objektif bir tutum içerisinde olmaya gayret etmesine rağmen 73 takıntısından kurtulamaz ve mezheplerle ilgili şöyle der: “Yetmiş üç fırkadan sadece biri haktır. Zira her aklî konuda bir tek doğru bulunduğuna göre, tüm meselelerde hak ve doğrunun bir fırkayla temsil edilmesi gerekmektedir”.<sup>30</sup>

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. Diğeri de, tekfirlerini ve kendilerinden uzak durulmayı gerektirenidir”.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Abdülkadir Tahir b. Muhammed el-Bağdadi (429/1038), *Mezhepler Arasında-ki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991, s. 14.

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

<sup>31</sup> İmam Gazâlî, *Batınîliğin İcyüzü*, Çeviren: Avni İlhan, TDV, Ankara 1993, s. 91.

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 diğeri görüşe göre, onların Müslüman olduğuna hükmedilir. Çünkü mürted İslâm'la ilgili oluşundan cezalandırılır. Eğer bu çocuk Müslüman olup olmadığını belirtmeden suskun vaziyette, buluğa ererse onun hakkındaki İslâm

→

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

Burada dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu âlimlerin mezhep anlayışıdır. Benzer şekilde Süleyman Paşa'nın Sünnî olmayanlarla ilgili "sapık İslâm mezhepleri"<sup>33</sup> ifadesi aslında her şeyi bütün çıplaklığıyla ortaya koymaktadır. Bu anlayış henüz dahi rahatlıkla taraftar bulabilmektedir.

Yakın zamanlara kadar yazılarıyla ülkemizdeki bir kısım dindar kesim üzerinde etkili olanlardan biri olan Hüseyin Hilmi Işık, tercüme ettiği İmam-ı Rabbanî'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 Sünnî denir. İkincisi Şii, üçüncü fırka ise Vehhabîlerdir. Bu ikisine Fırka-i mel'üne denir. Çünkü bunların Müslümanlara müşrik dedikleri Kıyâmet ve Âhiret kitabımızda yazı-

---

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, *Bâtınîliğin İçyüzü*, s. 99.

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

<sup>33</sup> Yine Osmanlı ulemasından olup, Padişah II. Abdülhamit'in Irak'ta ikamet ettirdiği Süleyman Paşa da, bölgede Şiiliğin önlenmesine yönelik önerilerinde, Şeyhülislam gözetiminde bir ilimler cemiyetinin kurulmasını teklif eder. Ona göre bu heyet, sapık İslâm mezheplerinin inançlarını ayrı bölümler halinde inceledikten sonra, ileri sürülen iddiaları aklı ve nakli delillere göre cevaplandırıp yanlışlıklarını düzelterek 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.

lıdır. Müslümanları bu üç fırkaya parçalayan, Yahudilerle İngilizlerdir.”<sup>34</sup>

Yukarıda da görüldüğü gibi Hilmi Işık, İmam Rabbânî'nin bu eserinden yola çıkarak Ehl-i Sünnet dışı 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 görülmektedir. Rabbânî, özellikle Şiîlerle ilgili şu tür ifadeleri kullanır: “Ehl-i Beyt'e muhabbetin olmayışı Haricîliktir. Ashab'dan teberri etmek Rafizîliktir.”<sup>35</sup> “Keşke bileydim; onları bu din büyüklerine sövmeye ve İslâm ulularına taan etmeye götüren nedir? Hâlbuki kâfirlere ve fasıklardan birine sövmek, bir şahsa taan etmek şeriatta 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.”<sup>36</sup>

Geçmişten günümüze çok uzun bir süreç içerisinde seçerek verdiğimiz örneklerden yola çıkarak ifade ettiklerimizden bir şey daha anlaşılmaktadır. O da; **İslâm düşüncesinde mezhep taassup ve çatışmalarını tetikleyen sadece siyasi 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.

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

<sup>35</sup> İmam-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akçipek, İstanbul 1998, s. 63.

<sup>36</sup> 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'in hususiyetlerinden olur.”<sup>36</sup> Ona göre; “Şeyhaynın 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.

Müslümanlar açısından ciddi sıkıntılar içeren söz konusu oluşumların belki de daha fazla üzerinde durulması gerekeni, 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”.<sup>37</sup> el-Hamîs’e göre ilk Şii âlimlerden Ebu Ali et-Tabersî, Ebû Cafer et-Tûsî, Şerif el-Murtazâ ve Şeyh Sadûk Kur’an’ın tahrif olmadığını söylemeler de klâsik Şii kitaplarda Kur’an’ın tahrifine yönelik pek çok rivayet yer almakta, ancak tahrifin olmadığına dair açık ve net bir rivayet bulunmamaktadır.<sup>38</sup>

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 İnanıcı ve İslâm Ümmeti Üzerindeki Kötü Tesirleri* isimli çalışmasında sadece Şia’yı değil, tüm itikadî farklılıkları tekfir etmektedir. O, çalışmasının henüz takdim kısmında; Cehmiyye, Hariciyye, Mürchie, Rafizî, Mutezile vb. grupların görüşlerinin İslam’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. Haricilerin dinden ayrılmalarını fırsat bilen Şia, derhal azgınlık etti, Mürchie günahkâr oldu ve Kaderiyye dinden çıktı. İşte sapık fırkaların anası bu dört fırkadır.”<sup>39</sup>

Yine başka bir örnek olarak görüşlerine yer verdiğimiz Ebu Basir et-Tartusî de, kısa süre önce Türkçe’ye tercüme edilen kitabında; Kuleynî’nin *Usûlü’l-Kâfî’si* ve Nürî et-Tabersî’nin *Faslü’l-Hitâb fî*

<sup>37</sup> Osman b. Muhammed el-Hamed el-Hamîs, *Ehl-i Sünnet’ten Şia’ya*, çev. A. İhsan Dünder, Guraba yayınları, s. 22.

<sup>38</sup> Osman b. Muhammed el-Hamed el-Hamîs, *age*, ss. 25-26.

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



*İsbâti Tahriif-i Kitabi Rabbi'l-Erbâb*'ında nakledilen Kur'an'ın tahrifiyle ilgili rivayetlerden yola çıkarak Şia'yı tekfir etmektedir.<sup>40</sup> Diğer taraftan da; mehdî, talak, namazların vakti, kılık kıyafet, kadının iddet beklemesi, Cebrail gibi meselelerden yola çıkarak Yahudilerle Rafizîlerin aynı karakterde olduklarını ispata çalışmaktadır.<sup>41</sup> 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."<sup>42</sup>

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 Şiîlerle Sünnîler arasındaki duvarların yıkılmasına yarayacak bazı oluşumlara da neden olduğu rahatlıkla fark edilmektedir. Geline bu durum, asırlarca süren düşmanlıkların izale edilmesine yönelik umutları yeşertmektedir. Dini 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 Afganî (ö. 1897) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) gibi ilk modernistlerin Sünnî-Şiî birlikteliğiyle ilgili yaptıkları ısrarlı çağruların ve günümüzde onlara benzer söylemlerin dillendirilmesinin de bu sürece büyük katkı sağladığı söylenebilir.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Ebu Basir et-Tartusî, *Şirk ve Riddet Taifesi Şia*, çev. Orhan Panaltı, Şhade Yayınları, Konya 2011, s. 16.

<sup>41</sup> Ebu Basir et-Tartusî, *age*, ss. 115-116.

<sup>42</sup> Ebu Basir et-Tartusî, *age*, s. 19.

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

<sup>43</sup> Krş. Hamid İneyet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, ss. 80-81. Cemaleddin Afganî'ye göre, Cafer es-Sadık'ın taklit edilmesi, Ehl-i Beyt'i sevmeye aşırı gitmek ve hilâfette Hz. Ali'yi öncelemek gibi konular, kişinin İslâm'dan çıkmasına sebep değildir. O, aslında bu tür konuların büyütülme-

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

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 aydınının 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 Selefi yaklaşımların ise meseleleri fikrî ortamdan koparıp sokaklara taşıyarak çatışma ortamlarını bizzat kaynaklık ettiklerini müşahede etmekteyiz. Söz konusu kesimin zihinsel arka planının, seçmecî bir yöntemle oluşturulan Hambeli-Mu'tezili karışımı bir yapı tarafından inşa edilmesi ise ayrıca üzerinde durulmaya değer bir konu olsa gerektir. Yukarıda da ifade ettiğim gibi

---

sinin ancak düşmanların işine yarayacağı, yaşadıkları dönemde Ali'nin tarafının tutulmasının yararlı olduğu farz edilse bile bugün bunların Müslümanlara herhangi bir faydasının olmadığı kanaatindedir. Şiiiler gibi Sünnîlerin de Hz. Ali'yi öncelemelerinin bugünkü İranlılar ve Şiiilerin durumlarını düzeltmelerine bir katkı sağlamayacağını düşünmektedir. Tersî durum için de, yani Şiiilerin Sünnîlerin tezlerini kabul etmesi halinde de aynı şeyler söz konusudur. Muhammed Paşa el-Mahzûmî, *Hatîrâtü Cemaleddîn el-Efganî el-Hüseynî*, Beyrut 1980, ss. 168-170.

<sup>44</sup> Hamid İneyet, *age*, ss. 92-93.

argümanlarını Mutezile'den, ruhunu ise Hanbelilerden alan, 19. ve 20. asrın ideolojik çatışmacı zihniyetinin etkisinde kalan ve 21. asırdaki İslamofobinin tahriklerinden palazlanan bu kesim, Ortadoğu'daki mezhep çatışmalarının asıl kaynağını oluşturmaktadır.

### 3-Kültürel Etkenler

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

Siyasi ve teolojik temeller üzerine oturan birtakım kültürel alışkanlıkların Şiilik veya Şiî-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.<sup>45</sup>

Şiî-Sünnî ilişkilerinde sürekli gündeme gelen meselelerden biri de, ezanda “eşhedü enne Aliyyen veliyyullah” ve “Hayye ale'l-hayri'l-amel” ibareleridir. Büveyhiler 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, Sünnilerin de bunları sildiği ve hatta zaman zaman olayların ölümle sonuçlanan çatışmalara dönüştüğü tarih kitapları tarafından bize aktarılmaktadır. Buna karşılık Sünniler de ezanda “es-Salatu hayrun mine'n-

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

nevm” ibaresini sloganlaştırıp benzer uygulamalara teşebbüs etmişlerdir.<sup>46</sup>

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 imamlarının 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.<sup>47</sup> Daha sonra Şii İran idareleri de, Sünnî Osmanlı hükümetiyle ilişkilerinde iyi niyet göstergesi olarak Ashaba taan edilmesini yasaklayıcı kararlar alma gereği duymuşlardır. Mesela bunlardan birinde; İran hükümeti, II. Abdülhamid’in bazı isteklerine müspet karşılık olarak iki kesim arasında nefret uyandırdığı gerek-

<sup>46</sup> Muhammed Şerafüddin’in naklettiğine göre Sünnîlerin Şii’lerin 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 bulduklarını dikkate alan Şii’ler, Kerh etrafına bir kale yapmaya kalkışmışlardır. Bunları gören Sünnîler de meskûn oldukları karşı bölgedeki Suku’l-Kallalîn’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-amele” (Haydi en hayırlı amele) demeyi kabul etmişler ve Şii’ler 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 tahrip edilmiş ve birçok kimse öldürülmüştü. Hanefîlerin müderrisi Ebu Sa’id es-Serahsî de öldürülenler arasındaydı. Muhammed Şerafüddin, “Selçuklular Devrinde Mezhepler”, Sadeleştirme: Yrd. Doç. Dr. Ali Duman, *Hikmet Yurdu*, İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı, Yıl: 2, S.4 (Temmuz-Aralık 2009), ss. 179 – 194.

<sup>47</sup> Ebu Reşid Nasiruddin Abdülcelil el-Kazvinî, *Kitabü’n-nakz*, nşr.: Celaledin Hüsey Urmevi, Tahran 1331, s. 65; İsmail Aka, “X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şii’lik”, s. 76.

çesiyle 9 Rebiülevvel gününde kutladıkları Hz. Ömer'in ölüm yıldönümünün bayram olarak kutlanmasını yasaklamıştır.<sup>48</sup>

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. Siyasi, 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 Esintileri*, editör: Robert L. Canfield, çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
- Hakyemez, Cemil, *Şii-Sünnî İttifak Arayışları*, Çorum 2009.
- Hülagü, Metin, *(İngiliz Gizli Belgelerine Göre Milli Mücadelede İslamcılık 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 Fırlalı, Ankara 1991.
- el-Hamevî, Yakût, *Mu'cemu'l-Buldân*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts., c. I.

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

- el-Hamîs, Osman b. Muhammed el-Hamed, *Ehl-i Sünnet'ten Şia'ya*, Türkçesi: A. İhsan Dünder, Guraba yayınları.
- el-Havali, Sefer b. Abdurrahman, *Mürchie İnancı ve İslâm Ümmeti Üzerindeki Kötü Tesirleri*, çev. Ebu Abdurrahman Azadi, İstikamet Yayınları, İstanbul 2012.
- el-Hüseyinî, Sadreddin Ebu'l-Hasan Ali, (590/1194), *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye*, çeviren: Necati Lügal, Akara 1943.
- el-Kâtib, Ahmed, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık, Sünnilik-Şülik, İslam Birliği*, Türkçesi. Muharrem Tan, İstanbul 2009.
- el-Kâtib, Ahmet, *Sünnî Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Demokratik Hilafet'e Doğru*, çev.: Muhammed Coşkun, İstanbul 2010.
- el-Kazvinî, Ebu Reşid Nasiruddin Abdülcelil, *Kitabü'n-nakz*, nşr.: Celeddin Hüsey Urmevî, Tahran 1331.
- el-Kerekî, Ali b. Hilâl, *Nefehâtü'l-Lâhût fi La'ni'l-Cibtve't-Tağût*, vr. 57/a.
- el-Mahzûmî, Muhammed Paşa, *HatırâtüCemaleddîn el-Efganî el-Hüseyinî*, Beyrut 1980.
- el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsîm fi 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 İbnBattûta (Tuhfetü'n-Nuzzâr fi Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr)*, çev: M. Şerif, İstanbul 1333-35, c. I.
- İbn Bibi, Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferî er-Rugadî, *el-Evamirü'l-Ala'ıye fi'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 fi tarihi'l- mulûkve'l-umem*, thk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut 1415, c. IX.
- İbnü'l-Esîr (630/1232), *İslam Tarihi (el-Kamil fi't-Tarih)*, çev. Ahmet Ağırakça ve arkadaşları, İstanbul 1985, c. VIII.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.
- İmam Gazâlî, *Bâtınlığın İçyüzü*, Çeviren: Avni İlhan, TDV, Ankara 1993.
- İmam-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul 1998.
- İnayet, Hamid, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev.: Yusuf Ziya, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995.
- Karadaş, Cağfer, "Selçukluların Din Politikası", *İstem*, yıl: 1, sayı: 2, 2003.
- İmam Rabbânî, *MektûbâtTercemesi*, çev. H. Hilmi Işık, Hakikat Kitabevi, İstanbul 2011, c. I.
- Mes'udî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Hudhalî el-Bağdadi (346/957-958), *Murucu'zZeheb ve Meadinu'l-Cevher*, thk. M. Muhiiddin Abdülhamid, Beyrut 1408/1988, c. III.
- Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, Dergâh Yayınları, çev. Nurettin Bayburtluğil, İstanbul 1981.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *(Türkiye Sosyal Tarihinde) İslamın 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 Şiîliğe Dair Layihası*, Yıldız Esas Evrakı,  
14/1188-126/9

Şerafüddin, Muhammed, "Selçuklular Devrinde Mezhepler", Sadeleştirme: Yrd. Doç. Dr. Ali Duman, *Hikmet Yurdu*, İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı, Yıl: 2, S.4 (Temmuz-Aralık 2009).

Şeyh Osman Efendi, "Tezkiye-i Ehl-i Beyt", *Hak Yolun Vesikaları*, çev.: Yusuf Süveydî, İhlas Matbaacılık, İstanbul 1984.



## Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA GÜNÜMÜZ SELEFİLİĞİ

Ahmet YÖNEM\*

### Özet

Tarihten gelen Şii-sünni ilişkileri günümüzde selefi anlayışın yapmış olduğu faaliyetlerle ayrı bir önem ve boyut kazanmıştır. İslam tarihinde ilk üç kuşağı (Sahabe, Tabiin, Tebe-i Tabiin) temsil iddiasındaki günümüz selefiligi kendisini ehli sünnetin tek temsilcisi olarak takdim etmektedir. Şiinin da kendisini Müslümanların tek temsilcisi olarak görmesi nedeniyle bu iki görüş arasındaki çatışma kaçınılmaz hale gelmektedir. Dolayısıyla günümüz Şii-Sünni ilişkilerinin daha çok Şii selefi ilişkilerine dönüştüğü söylenebilir. Selefi anlayışa mensup kişiler de dahil, vehhabilik-selefilik ayrımının tam olarak ortaya konamadığı görülmektedir. Kökleri itibari ile Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdulvahhab'a dayandırılan bu anlayışın üç farklı yorumu vardır. Farklı adlandırmalar olmakla birlikte bunlar İlmi, usuli ve cihadi selefiliktir. Şii-Sünni ilişkileri bağlamında Şii ile selefilik birbirleri ile sürekli mücadele halindedirler. Devam eden bu mücadele İslam dünyasındaki sorunları artırmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Şii-sünni ilişkileri, selefi anlayış, vehhabilik, selefilik

### Abstract

#### **Today's Salafism Within the Context of the Sunnite-Shiite Relations**

Indeed, the Sunnite-Shiite relations that have roots in the long past have gained a new twist thorough the impacts of Salafite understanding in the contemporary world. Today's Salafism which lays a claim on being sole representative group of the early three generations of Islam, i.e. the Sahabah ("Companions [of the Prophet]"), the Tabi 'ün ("Followers [of the Sahabah]"), and the Tabi 'al-Tabi 'ün ("Followers of the Followers [of the Sahabah]"). On the other hand, Shi 'ah also claims that they are the authentic and only representative of Muslims at large; hence, predictably, there is a clash of claims in terms of real representation of the Muslim community. Thence, it can be adduced that today's Sunnite-Shiite relations have turned more into Salafite-Shiite relations, as a whole. What is more, including those who hold of the Salafite point of view, people may not able to put forth a comprehensive distinction between Salafism and Wahhabism. Historically and genealogically, the approach under study can be traced back to three prototypal foundations, i.e. Ahmad b. Hanbal, Ibn Taymiyyah, and Muhammad b. 'Abd al-Wahhab; thus, it has three different approaches. Though there are various nominal designations, these can be called as (a) İlmi / "Disciplinary"; (b) Uşûli / "Methodic"; and (c) Jihâdî / "Struggling" Salafism. Thus, in encapsulating the argument, there is a constant struggle between Shiites and Salafites in connection with the Shiite-Sunnite relations; that which resuscitates historical problems within the fold of Muslim community, at large

**Key Words:** Sunnite-Shiite relations, Salafite understanding, Salafism, Wahhabism

\* Yrd. Doç. Dr. 18 Mart Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. yonemahmet@hotmail.com

### 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 Selefiligi yer almaktadır. Modern Ortadoğu siyasetinde var olan bu karmaşa, esas itibariyle 2001 Eylül saldırılarında ön plana çıkmıştır. Ardından 2003 Irak, 2009 Lübnan, 2011 Arap Baharı'nda Tunus başta olmak üzere çatışma bölgelerinin tamamında Selefi anlayış ve faaliyetlerinden söz etmek mümkündür.

İtikâdi anlamdaki ayrışmanın ilk kıvılcımlarının kendini gösterdiği o günden bugüne, önceleri bizzat kendi egemenlik alanları içinde, ardından İslam coğrafyasının da büyümesiyle Selçuklu-Fatimi ve Osmanlı-Safevi 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 Selefilik adı altında hareket eden grupların açıklamaları sonrası acaba "Sünnilik nedir?" tartışmalarını başlatacak bir zihinsel kargaşayı da beraberinde getirmektedir.

Bu tartışmalarda olayların siyasi boyutu göz ardı edilerek hep meselenin itikadi ve ameli açıdan ne anlama geldiği ve bunun Müslüman zihninde yapacağı çağrışımlarla meşgul olunmuştur. Bu fikir ayrılıklarının yaşandığı tarihi süreç içerisine Şii-Sünni birlikteliği ile ilgili olarak Mısır merkezli takrip<sup>1</sup> ya da Suudi merkezli 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 Safavi'nin lideri olduğu grupla işbirliğine gitmiştir.

<sup>1</sup> Bkz. İlyas Üzüm, "Şii-Sünni Yakınlaşması, Daru't-Takrib Tecrübesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı 2, 1998, s. 171-185.

Yakın tarihimizde Şii Sünni ilişkilerini etkileyen iki önemli olay olan 1979 İran İslam Devrimi ile 2003 yılı ABD'nin Irak işgali, bölgedeki Şii kimliğinin 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 çoğunlukta dır. Suudi Arabistan'ın Necd bölgesi, Vehhâbi hareketinin ana vatanıdır. Başta Yemen ve Mısır olmak üzere çoğu Arap ülkesinde Selefilik son yüzyılda diğer Sünnî mezheplerin aleyhine işleyen bir tarzda etkinlik kazanmıştır.<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup> İbn Esir'e göre bir kişinin selefi, kendisinden önce yaşayıp, ölen ataları ve akrabalarıdır. Bu sebeple Tabiin dönemi es-Selefu's-Salih olarak isimlendirilmiştir.<sup>4</sup>

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

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

<sup>4</sup> İbnu'l-Esir, Ebu's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadisi ve'l-Eser*, Thk: Prof. Tahir Ahmed el-Zavi, Prof. Mahmud Muhammed et-Tanaci, *el-Mektebetu'l-İslamiyye*, Tarihsiz. 35., 2/390.

Nitekim Hz. Peygamber'in kızı Fatıma'ya "Ben senin için ne güzel bir selefim"<sup>5</sup> sözü de bu anlamı desteklemektedir.

Terim olarak selef kelimesi, belli bir zaman diliminde yaşayan insanlar için kullanılmıştır. Bu kimseler; Hz. Peygamber'in ashabı, Tabiin ve Tebe-i Tabiindir. Çünkü Hz. Peygamber: "İnsanların en hayırlısı, benim çağımda yaşayanlardır, sonra onlardan sonra gelenler, sonra bunların peşinden gelenlerdir" buyurmuştur.<sup>6</sup>

Selefiyye/Selefilik ise, kendilerini selefle nispet eden kimseler için kullanılmaktadır. İbn Teymiyye, Selefilige intisap etmekle ilgili olarak: "Selefin mezhebini 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" diyerek<sup>7</sup> selefle tabi olmanın önemine vurguda bulunmuştur. Yani İbn Teymiyye'ye göre selefilik, selefle tabi olma anlamına gelmektedir.

Günümüzde kendilerini Selefilige nispet edenler de, selefiligi, İslam dinini sahabe dönemindeki gibi saf ve arı bir şekilde, bidatlerden, eski medeniyetlerin kalıntılarından ve sonradan ortaya çıkan fırkaların görüşlerinden uzak yaşamak diye tarif ederler.<sup>8</sup> Nitekim Muhammed b. Salih el-Useymin günümüzde Selefiligin imkânından bahsederken, buna "akide selefiligi" demiştir. O, "Zamansal olarak selefilikten söz etmek mümkün değildir. Çünkü selef bizden önce yaşamış insanlardır. Bu selefilik, akidevi ve ameli konularda bir selefiliktir. Ayrıca Selefiler, "kendilerinden sonra gelecek kimselerin

<sup>5</sup> *Buhârî*, Ebû Abdillâh Muhammed ibni İsmâil ibni İbrâhîm 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 1992, Çağrı yayınları, Hadis No: 8562. Müslim, Ebu Hüseyin Müslim bin Haccac ibni Müslim ibni Kurşan el-Kuşeyri en-Niysaburi, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992, Çağrı yayınları, Hadis No: 6314.

<sup>6</sup> Buhari, Hadis No: 3651, Müslim, Hadis No: 6472.

<sup>7</sup> İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, 728/1328, *el-Havi fî tahrici ehâdîsi mecmui'l-fetava*, thr, Mecdî b. Mansur Şevri, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995/1415 c. 4 s. 149.

<sup>8</sup> Selim b İyd el-Hilali, *Limaza İhtartu Menhece's-Selefi*, Cidde, Dâru İbni'l-Cevzi, 1422 s. 34.

de selefidirler”<sup>9</sup> diyerek Selefiliği, akidevi ve ameli 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 İslam dinine akide, fıkıh, edep ve ahlak yönünden tam olarak bağlanmaktır. Yani bid’atçilerin, doğru yoldan sapanların yolu üzere olmamaktır. Selef mezhebine davet edenlerin öncüleri, dört mezhebin imamları, Şeyhülislam İbn Teymiyye ve öğrencileri, Şeyh Muhammed b. Abdulvahhab 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 birçok fark vardır.<sup>10</sup>

Selefi kavramının kullanılmasına yönelik eleştirilerin olduğunu şu ifadelerde bulmak mümkündür. Kendilerini Selefiliğe 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 İslam dinine nispet etmiştir. Bundan ötürü Fırka-i Naciye’nin kendisini diğer helak olmuş mezheplerden ayırt etmesi 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 dini bir isimdir.<sup>11</sup>

İslam’ın ilk dönemlerine dönme özlemi ile anılan Ehl-i Hadis geleneği içinde kendisine yer bulan Selefiliğin siyasi olarak tarih sah-

<sup>9</sup> Ali b. Muhammed Ebü’l İz Dımaşki, *Şerhul-Akidetu’Tahaviyye*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, Beyrut 1987, s. 77.

<sup>10</sup> Adil b. Ali Şiddi, *es-Selefiyye ve’l-Cemaaatu’l-İslamiyye*, Rabba İslami Davet Bürosu, S. Arabistan, Trz. s. 8; el-Harisi, Cemal b. Ferihan, *el-Ecvibetu’l-Müfiyde an Es’ületi’l-Menahiji’l-Cediyde*, Rabba İslami Davet Bürosu, S. Arabistan 2009 s. 36.

<sup>11</sup> Ahmed b. Muhammed b. Sadık en-Neccar, *Faslu’l-Makal fi Vucubi İttibai’s-selefi’l-Kiram*, Kahire 1969, s. 23.

nesine çıkışı, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerine rastlar. Müslümanlar arasında oluşan siyasi istikrarsızlıklar ve sorunların giderek artması selefi hareketlerin yaygınlaşmasına sebep olmuştur.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup>

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

<sup>12</sup> Zeki İşcan, *Selefilik*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2012, s. 36.

<sup>13</sup> 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.

Vahhabi olduğu vurgusunu da yapmaktadır.<sup>14</sup> Bu noktada Selefilere, kabirleri ziyaret etmeleri ve kabirleri önemsemelerini –kendilerine göre- “şirk” olarak değerlendiriyorlar. Bu tartışma tarafların birbirlerini tekfir etmesine kadar şiddetli ayrılığa neden olmaktadır. Ancak kimi Selefilere Şii 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 Şiielerin müşrik olduklarını ilan etmesine rağmen çözülememiştir.

Selefilere göre; Peygamberlere, ehl-i Beyte 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”<sup>15</sup> sözü ne bir peygambere ne de bir veliye mahsustur. Burada Allah kendisinden başkasına yalvarıp yakaranları kâfir olarak isimlendirmiştir.<sup>16</sup> 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?<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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 Şiieler “küçük sekle mensup olan Hüseyin’e dil uzatan-

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> Ra'd, 14

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

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

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

ların kâfir olduğunu kabul ederlerken, büyük sekl olan Kur'an'a dil uzatanların kâfir olduğunu kabul etmiyorlar mı?" diyerek Şia'ya eleştiri getirmektedir.<sup>19</sup> Ona göre Şiiler, Kûfe'yi mukaddes harem bölgesi olarak kabul ederler. *el-Vafî*'de, "Kufe'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."<sup>20</sup>

El-Hamis, eserinde mehdi konusunu çok ciddi bir şekilde ele almış, mehdi ile ilgili; isminin ne olduğu, ne zaman nerede dünyaya geldiği, nerede ikâmet ettiği ile ilgili sorular sorarak bunların tutarsız rivayetler olduğunu belirtmiştir.<sup>21</sup> Kabir ziyareti konusunda da ciddi eleştiriler getiren el-Hamis, özellikle "Kim Hüseyin'in kabrini ziyaret ederse kendisine Rasulullah'ın umreleriyle birlikte haclarından olan yetmiş hac sevabı yazılır"<sup>22</sup> rivayetine dikkat çekerek bütün bunların ardından, "sizleri Kuveyt'te bulunan Caferi mezarlığın ziyaret etmeye davet ediyorum ve bu durumu Allah'a havale ediyorum" demektedir.<sup>23</sup>

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

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

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

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

<sup>22</sup> İbnü'l-Hür Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgari Hür el-Amili, *Vesailü's-Şia ila tahsili mesaili's-şeria*, 1104/1693; thk Abdürrahim Rabbani Şirazi, 6. bsm., Beyrut : *Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî*, 1991/1412, c. 3, s. 454.

<sup>23</sup> 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-envari'l-câmia li-düreri ahbari'l-eimmeti'l-ethar*, Beyrut, Müessesetül-Vefa, 1983/1403, s. 98.



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 ahabın 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.<sup>24</sup>

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) Rafizîler (Ravafiz) ismidir. Şia ismi daha geniş bir kavramdır ve Hz Ali'ye destek olan herkesi kapsar. Zira Leys b. Suleym şöyle demiştir: "İlk dönem Şia'sını gördüm. Onların hiç birisi fazilet bakımından Ebu Bekir ve

<sup>24</sup> Süleyman b. Hamd b. el Avde, *Abdullah b. Sebe ve eseruhü fi ahdasi'l-Fitne fi Sadri'l-Islam*, 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.

Ömer'den daha üstün bir kimsenin olabileceğini kabul etmiyorlardı.”<sup>25</sup>

Selefiler, Şia isminin Hz Ali'yi Hz Osman'a üstün kılanlar için verdiği, Rafızilerin ise Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e söven kişiler için kullanılan bir isim olduğu görüşlerini şu delillerle güçlendirmeye çalışmışlardır.<sup>26</sup> 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 ashâbı 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.<sup>27</sup> İmam Malik'e “Rafıziler” hakkında sorulunca, onlarla konuşmayın ve onlardan rivayet etmeyin demiştir. İmam Şafii ise Rafizilerden daha yalancı bir topluluk görmedim demiştir.<sup>28</sup> Ahmed b. Hanbel'e oğlu Abdullah, Rafizilerin kim olduğunu sorunca: “Onlar Ebu Bekir ve Ömer'e sövüp, sayan kimselerdir”<sup>29</sup> diye cevap vermiştir. İmam Buhâri: “Cehmi, Rafizî bir kimsenin ve Yahudi ve Hıristiyan bir kimsenin arkasında namaz kılmamın bir farkı yoktur. Bu kimselere selam verilmez, hasta ziyaretinde bulunulmaz, nikâh kıyılmaz, şahit tutulmaz ve kestikleri yenilmez” demektedir.<sup>30</sup> Ebu Yusuf; Cehmi, Rafizî ve kaderi bir kimsenin arkasında namaz kıl-

<sup>25</sup> Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansur et-Taberi 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.

<sup>26</sup> Ebü 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 Ebü Sünne, Beyrut : *Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, 1995/1416, ss. 5-6.

<sup>27</sup> Ebü'l-Abbas 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.

<sup>28</sup> 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>

<sup>29</sup> İbrahim Ruhayli, *el-İntisar Li's-Sahbi ve'l-Al min İftira'ati's-Semavi ed-Dal*, s. 9.

<sup>30</sup> İbrahim Ruhayli, *el-İntisar Li's-Sahbi ve'l-Al min İftira'ati's-Semavi ed-Dal*, s. 9.

mayacağını<sup>31</sup> İbn Teymiye de, Rafizilerin, Ebu Bekir ve Ömer'e buğz ve lanet ettiklerini söylemiştir.<sup>32</sup> Bu sebeple günümüz Selefilere az önce aktardığımız bilgilere dayanarak, Şia isminden çok Rafizî ismini kullanmayı tercih eder ve Rafizilerin İslam 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 düşündüklerini 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, Taberi 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-Taberi ile kendi görüşlerini yayan âlimlerinin kitaplarını basarak, yaymayı ve insanlar tarafından okunmasını hedeflerler.<sup>33</sup>

Rafiziler olarak isimlendirdikleri Şia hakkında günümüz Selefi âlimleri çeşitli fetvalar yayınlamıştır. Bu bölümde Selefilere 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 -radıyallahu 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 Takiy en-Nuri et-Tabersî'nin Kur'an'ın tahrifi ile ilgili

<sup>31</sup> Lalekai, *Şerh'u Usulîtikadi Ehli's-Sünne*, 4/733.

<sup>32</sup> İbn Teymiyye, *el-Havi fi tahriri ehâdisi mecmui'l-fetava*, c. 4, s. 435.

<sup>33</sup> İbrahim Ruhayli, *el-İntisar Li's-Sahbi ve'l-Al min İftira'ati's-Semavi ed-Dal*, Daru İmam Ahmed, s. 9.

kaleme aldığı Faslu'l-Hitab fi-Tahrifi Kitabi rabbi'l-Erbab<sup>34</sup> ve İbn Mutahhar'ın yazdığı el-Minhac<sup>35</sup> adlı kitaplara bakılabilir. Bu mezhep, Buhari 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.”<sup>36</sup>

Suudi Arabistan Fetva Daimi Komisyonu'na, “On iki imam Şiası İslam dininden sayılır mı? Bu mezhebi kim ortaya çıkarmıştır? Şia denilen kimseler mezheplerini Ali-Kerremeallahu vechehu-ya dayandırmaktalar. Şia mezhebi İslami bir mezhep değilse, İslam dini ile olan ayrılıkları nelerdir? Siz değerli âlimlerden bu konuda özellikle de Şia mezhebi, inanışları ve İslam dininde sonradan ortaya çıkan mezhepler hakkında delillerle desteklenmiş bir açıklama bekliyorum”, sorusuna, “Şia mezhebi usul ve fûrusu ile sonradan ortaya çıkmış bidat bir mezheptir. El-Hutut el-Ariyza, Muhtasaru't-Tuhfe el-İsna Aşariyye ve Şeyhulislam İbn Teymiyye'nin kaleme aldığı Minhacu's-Sünne adlı kitapları okuyun. Bu kitaplarda onların birçok yönü ortaya konulmuştur”<sup>37</sup> şeklinde cevap verilmiştir.

<sup>34</sup> Hüseyin b. Muhammed Taki en-Nûri et-Tabersi. Necef ulemasının büyüklerindedir. Şiiiler Öyle ki 1320 yılında vefat edince onu Necef'de kendilerince mukaddes saydıkları el-Meşhed el-Murtazavî binasında Sultan Nâsır lidinillah'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-Hutâb fi İsbâti Tahrifi Kitabi Rabbi'l-Erbâb* isimli bir kitap te'lif ederek kitabına yapılan itirazlara cevap vermeye çalışmıştır.

<sup>35</sup> İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddin Hasen b. Yûsuf b. Ali Hillî, 726/1325; *Minhacü'l-kerame fi ma'rifeti'l-imame*. thk. Muhammed Reşad Salim, Kahire, Dârü'l-Urube, 1962/1382.

<sup>36</sup> Ahmed b. Abdürrezzâk ed-Deviş, *Fetava'l-Lecneti'd-Daime li'l-Buhusi'l-İlmiyye ve'l-İfta: el-akide*, Riyad, er-Riaseti'l-Amme li'l-İdarati'l-Buhusi'l-İlmiyye ve'l-İfta ve'd-Da've ve'l-İrşad, 1992/1412. 2/269, fetva no: 11461.

<sup>37</sup> ed-Deviş, *Fetava'l-Lecneti'd-Daime li'l-Buhusi'l-İlmiyye ve'l-İfta, el-akide*, c. 2, s. 378, fetva no: 1078.

Başka bir soruda da şöyle denmiştir: “Bazı insanlar, Müslüman bir kimsenin ibadet ve muamelatını doğru yapabilmesi için bilinen dört mezhepten birisini taklit etmek zorunluluğu vardır ve İmamiyye ve Zeydiyye Şiası taklit edilecek mezheplerden değildir, demekte. 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, Mutezile, Cehmiyye 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.”<sup>38</sup>

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.<sup>39</sup> Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: Bu Kur’an bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarmam için vahyolundu.<sup>40</sup>

Yine Suudi Arabistan Fetva Daimi Komisyonu’na şöyle bir soru sorulmuştur: “ On iki imam Şiası Rafizilerin avamından olan halkın hükmü nedir? İslam milleti dışında olan bir mezhebin âlimleri ile onlara tabi olan avam arasında kâfir ve fâsık olarak görülmeleri

<sup>38</sup> ed-Deviş, *Fetava'l-Lecneti'd-Daime li'l-Buhusi'l-İlmiyye ve'l-İfta, el-fikh*, c. 5, s. 46, fetva no: 2815.

<sup>39</sup> Fetava Lecne Daime, 5/46, fetva no: 2815.

<sup>40</sup>En'am Suresi 19.

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 fâsıklık hükümleri verilir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “İnsanlar, 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 deliller mevcuttur. Bunun için Peygamber Sallallahu aleyhi ve selem, müşriklerin liderleriyle ve onlara tabi olan kimselerle savaşmıştır. Sahabeleri de aynı şekilde davranmış, önderler ve onlara tabi olanlar arasında bir ayırım yapmamışlardır”.<sup>41</sup>

Yine Muteber bir âlim olan Abdullah b. Cibrin, Rafızileri şu dört sebebe bağlayarak kâfir ilan etmiştir:

Birinci sebep: Kuran’a dil uzatmaktadırlar. Üçte birinden fazlasının tahrif olduğunu iddia ederler. Nuri et-Tabersi’nin yazdığı Faslu’l-Hitab fi-Tahrifi 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, Buhari 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 Sallallahu aleyhi ve sellem’den sonra Ali ve onun soyundan gelenler, Salman, Ammar ve çok az sayıda kalanlar hariç sahabelerin tümü kâfir olmuşlardır. 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-Cemaatı kâfir olarak görmektedirler. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaatin arkasında namaz kılmazlar. Onlara göre, Sünni bir kimsenin ardında namaz kılan bir

<sup>41</sup> Fetava Lecne Daime, 2/377, fetva no: 9247.

kişi namazını tekrardan kılmalıdır. Daha da ileri giderek biz 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.<sup>42</sup>

### **Şii Anlayışa Göre Selefilik**

Bu konuyu iyi bir şekilde değerlendirebilmek için günümüz Şiasının temsilcisi olarak İran devletini esas almak gerekmektedir. İran, 1979 İslam Devrimi ile daha belirgin bir şekilde dünyanın her tarafında yaşayan Şiilerle irtibat kurmakta ve onlarla yaptığı bu iletişimi sürekli diri tutarak düşman algısını muhafaza ederek 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 esaslı iktidar ve güç kavgası olan çatışmalar, tarihteki adıyla Şii-Sünnî, günümüzdeki tezahürleri ile Şii-Selefi kutuplaşması olarak karşımızda durmaktadır.

Günümüzdeki Şii bilginlerinin Vahhabiler ile ilgili görüşleri arasında ortak bir tema bulunmaktadır. Şöyle ki, İmam Humeyni'ye göre dünyadaki Vahhabi merkezleri fitne ve casusluk odaklarıdır.<sup>43</sup> İmam Seyyid Ali Hamaney'e göre ise Vahhabilik, İslam vahdetine darbe vurma ve Müslüman toplum arasında (ayırıcı) bir merkez

<sup>42</sup> Abdurrahman b. Abdullah b. Cibrin, *Nasâih ve Fetava İslamiyye Hakaiku Ani's-Şiya er-Rafıza el-İmamiyye, El-Lü'lü'l-Mekiyn min Fetava's-Şeyh el-Alleme Abdullah b. Cibrin*, Riyad, 2001, ss. 40, 41.

<sup>43</sup> Ayetullah Ruhullah b. Mustafa Humeyni Musevi Humeyni, 1409/1989, *Sahife-i Nur*, Kum, Müessese-i İntişarat 1386, c. 21, s. 80.

olması için oluşturuldu. İsrail'i, İslam karşısında duracak bir merkez olması için kurdukları gibi onu da bu şekilde kurdular. Vahhabi hükümetini ve bu Necd başkanlarını oluşturdu ki İslam toplumu içinde kendilerine bağlı, kendileri için güvenli bir merkez olsun.

Ayetullah uzma Fazıl Lenkerani'ye göre ise Vehhabilik, tüm Müslüman grupların ittifakıyla İslam'ın dışında, küfr ve Yahudi'nin mevlididir. İslam ve Kur'an'a muhalefet etmek ve Müslümanlar arasında tefrika çıkarmaktan başka hiçbir varlık gayesi yoktur. Bu grup sadece Şia'nın kutsallarını yıkma amacı gütmemekte, bilakis Peygamber efendimizin (s.a.v) kabri de dâhil olmak üzere İslam'ın tüm mukaddesatını ve eserlerini ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Onların bir gün Kur'an ve Kâbe'yi de hedef alacaklar kanaatinde dir.<sup>44</sup> Ayetullah Uzma Mekarim Şirazi'ye göre; İslam düşmanları Vahhabileri tefrika yaratmak ve Müslümanlardan suistimal etmek için bölgede seferber ettiler.<sup>45</sup> Vahhabiliğin ortaya çıkması, İslam'ın kendi tarihi boyunca karşılaşmış olduğu ve geri kalmasına sebep olan büyük problemlerden biridir.<sup>46</sup>

Ayetullah Uzma Safi Gulpeygani'ye göre Vahhabiler, sadece Peygamberin Ehl-i Beyt'ine düşmanlık gütmemekte, bilakis Peygamberimizin kendi şahsına bile düşmanlık gütmekte ve İslam'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 Vahhabi fitnesidir. Tarihte onlardan geriye sadece işledikleri cinayetler kalacaktır.<sup>47</sup>

Reşid Rıza'nın makaleler halinde el-Menar dergisinde yayımladığı ve ardından da, es-Sünneti ve's-Şia ev el-Vahhabiyyeti ve'r-Rafıza unvanıyla kitap haline getirdiği çalışmasında<sup>48</sup> Şii ve Vahhabilerin

<sup>44</sup> Humeyni, Türbelerinin yeniden tahrip edilmesi münasebeti ile yayınlamış olduğu mesajından, 2007.

<sup>45</sup> Şirazi, Ayetullahi'l-Uzma, Nasır Mekarim, *İnançlarımız*. çev. İsmail Bendiderya, İstanbul, Kevser Yayınları, 1997. s. 47.

<sup>46</sup> Cennetü'l Baki ve Baki İmamlarının türbelerinin tahrip edilmesinin yıl dönümü olan 8 Şevval günü yapmış olduğu konuşmadan alıntı, 2006

<sup>47</sup> <http://abna.ir/print.asp?lang=1&id=291207>

<sup>48</sup> Geniş Bilgi için Bkz. Muhammed Reşid Rıza, 1354/1935, *es-Sünne ve's-Şia ev; el-Vahhabiyye ve'r-Râfıza*, Mısır, Matbaatü'l-Menar, 1347, s. 136.



karşılıklı görüşleri aktarılmaktadır. Buradaki verilere göre her iki kesim birbirlerini tekfir etmekte ve şirke nispette bulunmaktadır.

### Şia ve Ehl-i Sünnet Arasındaki Takrib

Şii-Sünni 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.<sup>49</sup> Şii-Sünni çatışmasının tarihi arka planının hicri III. asra kadar gittiğini belirtmiştik. Buna rağmen bilinen şekli ile 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 hareketi<sup>50</sup> ile Selçuklular döneminde Nizamü'l-Mülk'ün (485/1092) bir takım teşebbüsleri görülmüştür. Daha sonra Selçuklular, mutedil Şiilerle diyalog halinde olmuşlardır. Sultan Melikşah, kendi kızı Salkım Hatûn'u Şii Mâzenderân Emîri ile evlendirmiştir. Sünnî-Şii ihtilafını tarikat prensipleri ile çözmeye girişen Necmeddin el-Kübrâ'nın (618/1221) çalışmaları tarihin kaydettiği önemli bir çalışmadır.<sup>51</sup> Şiilerin 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.<sup>52</sup> Mısır'da el-Ezher Üniversitesi bünyesinde kurulan "Dâru't-Takrib" organizasyonun çalışmaları<sup>53</sup> örnek olan çalışmalardır.

Nâdir Şah'ın, Şii din adamları ile Ehl-i Sünnet âlimleri arasında Necef'de gerçekleştirdiği ve Sünnî âlim Abdullah Süveydî ile Şii din

<sup>49</sup> Nâsır b. Abdullah el-Gaffâri, *Meseletü't-takrîb*, Riyad 1415. c. II, ss. 191-226.

<sup>50</sup> Murtezâ Mutahharî, *Hidemâtül-Mütekâbili irân vel-islam*, Tahran 1348, c. 1, s. 68, 110-111.

<sup>51</sup> M. Mole, *Les Kubrawiye netre Sunnisme et Shiisme "Revedes Etudes islamiques*, c. XXIX, 1961, s. 99.

<sup>52</sup> Cezmi Eraslan, *II. Abdülhalid ve İslâm Birliği*, İstanbul, 1992, ss. 134-138.

<sup>53</sup> *el-Kummi*, Muhammed Taki, *Kıssatü't-Takrib*, Kahire 1960.

adamları arasında 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.<sup>54</sup>

Bu konuya Selefilere 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 farklıdırlar. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin 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 sırasıyla en faziletli olduklarına inanılmalıdır. Rafiziler ise bunların aksine inanırlar. Bu sebeple iki ekol arasında bir takrib söz konusu olamaz. Nasıl ki Yahudi, Hıristiyan 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".<sup>55</sup>

İran'ın bugünkü önemli âlimlerinden Ayetullah Tasgiri, İslam Mezhepleri ve Darü't-Takrib üzerine kendisi ile yapılan söyleşide Mecmue et-Takrib girişiminin iki ana hedefinin olduğunu belirtmiştir.<sup>56</sup> Bunlardan birincisi; düşünceler arasında yakınlaşmayı sağla-

<sup>54</sup> *Ebü'l-Berekat Abdullah b. Hüseyin el-Bağdâdî Süveydî, el-Hüccetü'l-Kat'îyye li ittifâk'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. Süleymâniye Ktp. Esad Ef., nr. 2436) Osman Turan, Selçuklur Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul. 1980.*

<sup>55</sup> <http://www.binbaz.org.sa/mat/1744>

<sup>56</sup> Ayetullah Tasgiri, "İslam Mezhepleri ve Darüt Takrib Üzerine", *Bilge Adamlar Dergisi*, Yıl 2009, Sayı, 21-22.

maktır. İkincisi de, İslâmî vahdet bilincinin gelişmesi, Müslümanların duyarlılıklarının arttırılması, eğitim seviyelerinin yükselmesi, mezheplerin yakınlaşmasıdır. İslâm ülkelerindeki resmî 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 (darü’t-takrib) 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 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.<sup>57</sup> 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 (esasında) 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 bölgelerinin

<sup>57</sup> Bkz. Hasan Onat, “Şii İmamet Nazariyesi”, *AÜİFD*, c. XXXII, 1992.

de yaşamaktadır.<sup>58</sup> 1766'da Osmanlı'ya karşı ilk bağımsızlık mücadelesini başlatan Abdül Aziz bin Muhammed döneminde Suudi hanedanlığı, Şiiler başta olmak üzere diğer mezheplere karşı savaş ilan etmiştir.<sup>59</sup> Bu tarihten itibaren bölgedeki Şiilerin Vahhabi otoriteyle çekişmesi günümüze kadar sürmüştür. Şii-Vahhabi sorunu dönem dönem Osmanlı yönetiminin Suudi'lerle arasının açılmasına neden olmuştur.<sup>60</sup> Necefte Şiiler ile yaşanan bir sorunu bahane eden Vahhabiler, 1802 yılında Kербela'ya kanlı bir baskın düzenlemiştir. Saldırı sırasında yaklaşık 3 bin Şii'nin öldürülmesi hem Şii-Vahhabi hem de Suudi-Osmanlı ilişkilerinde bir dönüm noktası olmuştur.<sup>61</sup> Muharrem ayında gerçekleştirilen saldırılar sırasında Iraklı Şiilerin yanı sıra İranlı, Ahsalı ve Bahreynli Şiilerin de öldürülmesi iki kesimin ilişkilerine, kanlı tarihi 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.<sup>62</sup> 1932'de ise Necd ve Hicaz Krallıkları Suud ailesine atfen Suudi Arabistan Krallığı olarak değişmiş siyasal sistem Riyad'ın kontrolünde merkezi bir yapıya büründürülmüştür.

Lübnanlı yazar Emin el-Rihanî 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 edin-

<sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vahhabi Hareketi ve Etkileri*, Ankara: Asam Yayınları, 2001, s. 56

<sup>60</sup> Detaylı bilgi için bkz., Veysel Ayhan, "Geçmisten Geleceğe Türkiye-Suudi Arabistan İlişkileri", *Ortadoğu Analiz*, c. 2, sayı. 3, 2010, ss. 26-29

<sup>61</sup> Zekeriya Kurşun, *Basra Körfezi'nde Osmanlı-İngiliz Çekişmesi, Katar'da Osmanlılar: 1871-1916*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2004, ss. 57-59

<sup>62</sup> 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.

mesi manidardır. İbn Suud'a aynı yazar dindar olana dek müşrikler ile savaşmayı siyasi 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 dini değil, siyasi idi. 1930'dan sonra El-Ahsa bölgesinde yaşayan Şiiler, Vehhâbiliğin küfür saydığı pek çok uygulama ile birlikte örf ve adetlerini yerine getirmeye devam etmektedirler.<sup>63</sup>

1979 yılında meydana gelen İran İslam Devrimi, el-Ahsa bölgesinde yaşayan Şiiler içinde önemli bir hareketlenmeye neden oldu. İlk olarak gündeme gelen aşure günü törenlerini açıktan yapma istekleriydi. Aşure günü arifesinde (29 Kasım 1979'da) Şiiler geleneksel matem yürüyüşünü yaptılar. Bu durum ciddi bir iç karışıklığa dönüştü. Humeyni'nin iktidara gelişi olan 1 Şubat'ta birinci yıldönümü amacıyla Hatif merkez camiinde verilen hutbe neticesinde iç isyana dönüşen faaliyetler dini veya sosyal olay ayırımı yapmayı zorlaştırıyordu.<sup>64</sup> Çünkü yıllardır biriken öfke ve gelirden adaletsiz olarak yapılan paylaşım 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 dini düşüncenin felsefi, estetik ve ahlaki alanlardaki açılımlarına müsaade etmez. Estetikten anladığı şaşaa, gösteriş, cüsse gibi unsurlar taşıyan aşırı modern,

<sup>63</sup> 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.

<sup>64</sup> 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

lüks tüketimdir. Giyim ve mimaride buna düşkünlük her yerde te-  
maşa edilebilir.

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 İslamcılık azametli olana, iri olana, cüsseye, şaşaaaya meftundur. Oysa İslam mütevazı olana, tenasübe, zarafete önem verir.<sup>65</sup>

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 tezin-den hareketle dünyanın pek çok yerinde ‘İslamafobia’ denilen anlayışların yayılmasına sebep olunmaktadır. Bu algı biçimi Müslümanlar için İslam’ı yaşanmaz hale getirirken, İslam’a ilgi duyan insanları korkutmaktadır. Tasavvufi gelenek inkâr edilip tekfir ile çoğu Müslüman İslam dairesi dışında görülmektedir.

Selefi/Vahhabi Suudi yönetimi pek çok mukaddes mekânı, Hazreti Peygamber’e ve Sahabeye ait mekânları, kabirleri şirk kabul ederek yıkmış, tarumar etmiştir. Bu anlayış Hz. Peygamberin kabirini, 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, İslam beldelerinin güvensiz ve kargaşa içinde olmasına neden olmaktadır.

Gayr-i Müslimler’e karşı İslam’ın; “kan döken”, “adam öldüren”, “şiddet kullanan” olarak sunulmasına malzeme vermektedir. Büyük güçlerin İslam coğrafyasına yaptığı operasyonlara, işgallere gerekçe

<sup>65</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik*, s. 40.

oluşturmaktadırlar. (Irak-Afganistan, Suriye, sırada belki Somali, Pakistan ve diğer İslam ülkeleri) Vahhâbi Selefi kişiler uç görüşleriyle Müslümanların zihnini bulandırmakta, Müslümanlar arasına fitne sokmaktadırlar. Bu iki kesim İslam'ı iki uçtan karaladıkları/yaraladıkları gibi, aralarındaki kanlı ve yıkıcı husumet nedeniyle Müslümanları da ayrıştırmaktadırlar. Şia-Selefi çatışmasıyla ve kullanılan keskin, dışlayıcı, hatta tekfir edici dil ile İslam toplumunun bütünlüğünü zedelemekte, dış müdahalelere zemin hazırlamaktadırlar. İran ve Suud, İslam 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 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 İslam namına ha bire Müslüman kanı döküyorlar. Kaybedilen itibar, Müslümanların; dökülen kan, verilen can Müslümanlarındır. Sonuçta ortaya terörle şiddetle eş tutulan Müslümanlık çıkmaktadır. <sup>66</sup>

## SONUÇ

Şii-Sünni ilişkileri bağlamında günümüz Selefilikini açıklamak için Şiilik-Sünnilik ve Selefilik kavramlarını çok iyi tespit etmek gerekmektedir. Günümüz Selefilikinin tartışma zeminini tespit etmeden doğru sonuçlara da ulaşmak mümkün değildir. Sorunlardan en önemlisi konunun tamamen siyasallaşmış olmasıdır.

Ehl-i Sünnet çizgisi, geleneksel İslam'ın sunuş biçimi olması nedeniyle, tarihsel süreçte bir mezhep statüsüne getirilmiş olsa da, ana gövde ve temayı temsil etmesi nedeniyle salt bir İslamî algılayıştır. Bu doğrultuda kendi felsefelerini oluşturan Selefilik ve Şia, Ehl-i

---

<sup>66</sup> Bkz. Mahmud Akpınar, *İran ve Selefistler İslamı İki Cihetten Aşındırıyor*, 3 Kasım 2013, <http://www.mahmutakpinar.com/iran-ve-selefilik-islami-iki-cihetten-asindiriyor.html>

Sünnete göre Kur'an ve sünnete yaklaşımları nedeniyle bid'at fırkalar olarak nitelendirilmişlerdir.

İslam 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 kabul 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 Vahhabiler arasında yaşanmaktadır. Bu durum İslam dünyasına büyük zarar verecektir. Müslümanlar arasında meydana gelen mezhep çatışmasına İslam 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 Selefililerin tekfir ve şirk algısı tutarlı değildir. Zira Ehl-i kible tekfir edilemeyeceği gibi iman kalp ile tasdik ve dil ile ikrardır.

Bilindiği üzere Selefî hareket genel olarak Müslümanların ilk üç kuşağının sahip olduğu dini 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



siyasi ve sosyal yozlaşmaya tepki mahiyetinde olan Vahhabi hareketi çoğu durumda "belirleyici" olmaktadır.

Selefilik, her ne kadar günümüzde mezhep gibi görünse de klasik tanımıyla 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 İslamı İki Cihetten Aşındırıyor", 3 Kasım 2013, <http://www.mahmutakpinar.com/iran-ve-selefilik-islami-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 İbrâhîm el-Cu'fi (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 İslamiyye Hakaiku Ani's-Şiya er-Rafıza el-İmamiyye*, El-Lü'lü'l-Mekiyn min Fetava's-Şeyh el-Alleme Abdullah b. Cibrin, Riyad, 2001.
- Dımaşki, Ali b. Muhammed Ebü'l İz, *Şerhul-Akidetu'Tahaviyye*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, Beyrut 1987.
- Ecer, Ahmet Vehbi, *Tarihte Vahhabi Hareketi ve Etkileri*, Ankara, Asam Yayınları, 2001.
- ed-Deviş, Ahmed b. Abdürrezzâk, *Fetava'l-Lecneti'd-Daime 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-Amili, 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 eseruhü fi ah-dasi'l-Fitne fi Sadri'l-İslam*, 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 li'l-Matbuat, 1984/1404.
- el-Gaffâri, Nâsır b. Abdullah, *Meseletü'i-takrîb*, Riyad 1415.
- el-Harisi, Cemal b. Ferihan, *el-Ecvibetu'l-Müfiyde an Es'ileti'l-Menahiji'l-Cediyde*, Rabba İslami Davet Bürosu, S.Arabistan, 2009.
- el-Hilali, Selim b İyd, *Limaza İhtartu Menhece's-Selefi*, Cidde, Dâru İbni'l-Cevzi, 1422.
- el-Kummi, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim; *Tefsirü'l-Kummi*, thk. Tayyib el-Musevi el-Cezairi, Mektebetü'l-Hüda, trz.
- el-Kummî, Muhammed Taki, *Kıssatü't-Takrib*, 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-Kiram*, Kahire 1969.
- et-Tabersi, Hüseyin b. Muhammed Ta'ki en-Nuri, *Faslu'l Hitab, Fi İsbati Tahrifi Kitabi Rabbi'l Erbab*, Müessetü'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 Dündar, Guraba Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn Hasen b. Yûsuf b. Ali 726/1325, *Minhacü'l-kerame fi ma'rifeti'l-imame*, 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 mütenevvia*, Derl. Muhammed b. Sa'd Şuveyir, Kahire, Mektebetu İbn Teymiyye, 1989.
- İbn Baz, *Min Akaidi's-Şia*, takdim: Abdullah b. Muhammed es-Selefi, Riyad, 2006.
- İbn Faris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, Haşiyeye: İbrahim Şemseddin, Beyrut, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, 728/1328, *Minhacü's-sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Re-

- şad Salim, Riyad : Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, 728/1328, *el-Havi fi tahrici ehâdîsi mecmui'l-fetava*, thr, Mecdî b. Mansur Şevri, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995/1415
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, 728/1328, *Mecmuatu'r-Resail-i ve'l-Mesail*, Mısır, Muhammed Reşid Rıza derlemesi. Trz.
- İbnu'l-Esir, Ebu's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadisi ve'l-Eser*, Thk: Prof. Tahir Ahmed el-Zavi, Prof. Mahmud Muhammed et-Tanaci, el-Mektebetu'l-İslamiyye, 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, Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansur et-Taberi, *Şerh'u Usuli İtikadi Ehli'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.*
- 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),
- 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 Mutahharî, *Hidemâtül-Mütekâbili irân vel-İslam*, Tahran, 1348.
- Müslim, Ebu Hüseyin Müslim bin Haccac ibni Müslim ibni Kurşan el-Kuşeyri en-Niysaburi, , *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-şia ev; el-Vahhabiyye 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-Gurabai'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 ittifâk'l-islâmiyye*, , Mısır, Matbaatü's-Saade, 1323.
- Şiddi, Adil b. Ali, , *es-Selefiyye ve'l-Cemaaatu'l-İslamiyye*, Rabba İslami Davet Bürosu, S.Arabistan, Trz.
- Şirazi , Ayetullahi'l-Uzma, Nasır Mekarim, *İnançlarımız*, çev. İsmail Bendiderya, İstanbul, Kevser Yayınları, 1997.
- Tasgiri, Ayetullah, “ İslam 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, İslami Araştırmalar Dergisi, sayı 2, İstanbul, 1998.
- Zehebi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, 748/1348, *Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-rical*, thk, Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcut, Abdülfettah Ebû Sünne, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995/1416.
- <http://abna.ir/print.asp?lang=1&id=291207>
- <http://saaid.net/book/open.php?cat=89&book=634>
- <http://saaid.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-selefiler-islami-iki-cihetten-asindiriyor.html>

## İRAN İSLAM DEVRİMİ VE ŞİİLİK

Prof. Dr. Hasan ONAT\*

### Özet

Bu çalışmada yirminci asrın en önemli olaylarından olan İran İslam Devriminin oluşum süreci ve sonrası anlatılmaktadır. Bu süreç Mezhepler tarihi metodu olan zaman mekan irtibatı çerçevesinde Şiilik esas alınarak işlenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** İran İslam Devrimi, Şiilik.

### Abstract

**Islamic Revolution in Iran and Shi'ism**  
In this study, the Islamic Revolution in Iran one of the most important events of the twentieth century are described with it's during and after formation process. This process was treated on the basis of the Shia contact under the method of Sects History such as connection time and place.

**Key Words:** Islamic Revolution in Iran, Shi'ism

### Giriş

İran İslam 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, İslam'ın geleceği bakımından da oldukça önemlidir. Biz, konuyu İslam Mezhepleri Tarihi'nin kendine özgü yöntemi doğrultusunda, fikir-hadise, zaman-mekân irtibatı çerçevesinde anlamak ve anlatmak istiyoruz. İran İslam 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 İslam Devriminin oluşum sürecinin ve daha sonraki gelişmelerin doğru anlaşılması, hem İslam'ın, hem de Müslümanların

---

\* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri.

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. İslam'ı özgürlük ve adalet üzerinden okumayan ve yaratıcı yetilerini etkin kullanamayan Müslümanlar, tarihsel akışa maalesef yakarak, yıkararak, yok ederek katılmış olmaktadır.

1979 yılında gerçekleşen, İran'ın adını "İran İslam Cumhuriyeti"ne dönüştüren İran İslam Devrimi, bütün İslam dünyasında ciddi bir heyecan dalgası yaratmıştır. 3 Aralık 1979 tarihindeki referandumla kabul edilen Anayasa'nın hiç değiştirilemeyecek 12. maddesine göre İran'ın resmi dini İslam, mezhebi ise "Caferilik" (İsnaaşeriyye)dir. İran'ın kendisini, Müslümanların %10-15'ni oluşturan Şiiilerin hamisi olarak gördüğü, kolayca anlaşılabilir bir husustur. Pakistan'da, Irak'ta ve Suriye'de bazı Müslümanların birbirlerini Şii, ya da Sünni oldukları için öldürdüklerini görmezlikten gelmek mümkün değildir. İktidar hırsını, bireysel ve toplumsal planda en iyi kamufle 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 isimlendirilmeye çalışılsa da, mezhep farklılıklarının İslam dünyasını saracak bir biçimde çatışma sebebi haline gelmesini kolaylaştırmaktadır. Müslümanların her ne sebeple olursa olsun, birbirlerini öldürmelerinin önüne geçilebilmesi, İslam ortak paydası bilinciyle ve mezheplerin beşeri oluşumlar olduğu gerçeğinin doğru anlaşılması ile mümkün olabilecektir. İran İslam Devrimi, hem gittikçe yoğunluğu azalsa da İslam vurgusu ile hem de Şiiğin resmi mezhep kabul edilmesi sebebiyle ilgiyi hak etmenin ötesinde, Müslümanların geleceği açısından bir laboratuvar niteliği taşımaktadır. Sadece İran değil, bütün İslam dünyası varlık-yokluk çizgisinde bir tercihle karşı karşıyadır; ya İslam 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/geçmişle dönük bir faaliyet olduğu için, yaşanan gerçekliklerle ya da geçmişle, onun anlaşılma biçimi ve anlaşılmanın anlatılması arasında her zaman ciddi farklar olacaktır. Bu bağlamda hiç kuşkusuz İslam 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. İslam Devrimi'nin kurumsallaştırmaya çalıştığı "Devrim İhracı"nın yanında, özellikle Orta Doğu'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 İslam 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 sürede, dinin olup bitenden, egemenlik kavgalarından, çıkar çatışmasından nasıl ve ne kadar etkilendiği ya da olup biteni ne kadar etkilediği hususudur. Gözlemlerimiz, sadece İran'da değil, iktidarların İslamiyet'i meşrulaştırıcı bir araca dönüştürdükleri her yerde, dinin birleştirici vasfının zarar gördüğünü düşündürmektedir. Gerçek devrimin ve sonraki gelişmelerin "İslam"la özdeşleştirilmek is-

tenmesi, gerekse Humeyni'nin "Velayet-i Fakih" anlayışının gereği olarak devlette Şii otoritelerin etkin olması, iktidarın yanlışlarının "İslam"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 sınavı 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, İmamiyye-Nusayriyye dayanışması niteliği taşıdığını görmezlikten gelmek mümkün olabilir mi? İran'ın Şii'lere ve Şii'lerin yaşadığı yerlere ilgisi, çoğunluk oldukları halde siyasi egemenlikten yoksun Şii'lerin İran'a ilgisinden daha fazladır. İran, her ne kadar İslam 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 İslam Devrimi ve Şiilik" konusunda özellikle Amerika'da ve Avrupa 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 Orta Doğu'nun yararına. Ayrıca Türkiye'de Cafferî vatandaşlarımız da mevcuttur.

### **İran İslam Devrimi'nin Oluşum Süreci ve Şiilik**

İran İslam 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 İslami 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 belirtebilir. Hamid Dabashi'nin şu tespitleri üzerinde düşünmeyi hak etmektedir: "Devrim olmuş, şahlık çökmüş ve arkasından da bir İslam 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 (İslamcı) 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 İslamlaştırılmasının, devrimci hareket sürecine tümüyle İslamcı 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 İslamcı grup bütün diğer gruplara (cebren ve kurnazlıkla) üstün gelerek, devrimi istediği istikamete yöneltmiş ve ona 'İslam' devrimi demiştir."<sup>1</sup>

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.

<sup>1</sup> Hamid Dabaşı, *İran: Ketlenmiş Halk*, çev. Emine Ayhan, İstanbul, Metis, 2008, s. 161.

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 tavır almaya çağırır. Sonunda hapis ve sürgün hayatı vardır. Önce Türkiye'ye, sonra da Irak'a sürgün gider.

Humeyni'nin, daha sonraki İslam Devrimi ile olgunlaşacak ve uygulama imkânı bulacak olan siyasi fikirleri özellikle Irak'taki sürgün döneminde olgunlaşır. Burada öğrencilerine ders olarak da okuttuğu ve berraklaştırdığı görüşleri, *İslam Fıkında Devlet* adıyla Türkçeye çevrilen kitabın da ortaya çıkmasını sağlar. Humeyni, siyasetle, devlet yönetimiyle ve ulemanın devlet yönetimindeki yeri ile ilgili düşüncelerini, teorik çerçevede "velayet-i fakih" kavramı ile ortaya koyar. Humeyni'ye göre, "İslam dünya görüşünün önemli bir konusu da yönetimdir ve Kur'an ve Sünnet, yönetime ilişkin nice ilkeler ihtiva etmektedir."<sup>2</sup> Humeyni bu konuda şöyle der: "Kur'an-ı Kerim'de ve 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. İslam'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 verilmemesi, 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."<sup>3</sup> Humeyni, İslam'ın reddettiği şeyin devlet ve yönetim değil, "şeytani yönetimler" olduğu kanaatindedir.<sup>4</sup>

Humeyni'nin din-devlet ilişkisi konusundaki görüşleri, asırlarca Şii toplumu, protest karakterine rağmen, daha çok iktidarlarla uzlaşmaya, pasif davranmaya iten Mehdi 12. İmam'ın gelmesini çabuklaştırmak için olumsuzlukların artması beklentisine karşı çık-

<sup>2</sup> Ayetullah Humeyni, *İmam Humeyni'nin İlahi ve Siyasi Vasiyetnamesi*, İran İslam Cumhuriyeti Büyükelçiliği Kültür Müsteşarlığı, Ankara, 1989, s. 27.

<sup>3</sup> Humeyni, *İmam Humeyni'nin İlahi ve Siyasi Vasiyetnamesi*, s. 46-47.

<sup>4</sup> Humeyni, *İmam Humeyni'nin İlahi ve Siyasi Vasiyetnamesi*, s. 47.

maya, 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 fakihden fazla olduğunu düşünmek yanlıştır.”<sup>5</sup> Humeyni'nin “velayet-i fakih” konusunda attığı adım, İran İslam 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 İslam Cumhuriyeti yönetimi yıkılırsa, onun yerine özlenen ölçüler içinde bir İslami yönetim gelecek, O'na canım feda olsun Hazreti Mehdi'nin, Bakıyyetullah'ın rejimi gelecek ve bu İslami rejim bu efendi hazretleri ne buyurlarsa 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?”<sup>6</sup>

Humeyni'nin İslam 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an muhteşem İslam İnkılabı'nın 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

<sup>5</sup> Ayetullah Humeyni, *İslam Fıkında Devlet*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1979, s. 83-84.

<sup>6</sup> Humeyni, *İmam Humeyni'nin İlahi ve Siyasi Vasiyetnamesi*, s. 100-111.

ulaştı... Şu halde hiç şüphe edilmemelidir ki İran İslam Inkılabı, bütün devrimlerden farklıdır. Bu farklılık, kendisini hem Inkılab'ın oluşum ve ortaya çıkışında, hem savaşımının niteliğinde, hem de Inkılab'a hâkim olan ülküde gösterir. Tereddüt yoktur ki bu ilahi hediye, gaybi bir bağış idi. Yüce Allah bu mazlum, sömürülmüş Millet'e bu gaybi hediyeyi inayet buyurdu.”<sup>7</sup>

Humeyni, Allah'ın gaybi yardımları ile gerçekleştiğini söylediği devrimin, dinle irtibatı konusunda şöyle der: “İslam ve İslami yönetim, ilahi bir tezahür, bir olgudur. İslam'ın ve İslami yönetimin yüzünde 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. İslam öyle bir öğretiler ki ‘Tevhidi’ olmayan öğretilerin aksine, her türlü bireysel, toplumsal, maddi, manevi, kültürel, siyasi, askeri, iktisadi ilişki ve görünümde söyleyecek sözü ve denetim yetkisi vardır...”<sup>8</sup> Şu ifadeler de dikkat çekicidir: “İslam Inkılabı'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, İslam'ın bu konuda ilahi öğretiye dayanan yüce bir ülkü ve tasarıya, İslami 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.”<sup>9</sup>

İran İslam Devrimi'ne giden süreçte baştan sona Şia'nın sembolik dili kullanılmasına rağmen, Humeyni'nin daha üst bir dil kul-

<sup>7</sup> Humeyni, *İmam Humeyni'nin İlahi ve Siyasi Vasiyetnamesi*, s. 37, 39.

<sup>8</sup> Humeyni, *İmam Humeyni'nin İlahi ve Siyasi Vasiyetnamesi*, s. 39-40.

<sup>9</sup> Humeyni, *İmam Humeyni'nin İlahi ve Siyasi Vasiyetnamesi*, s. 41-42.

lanmaya gayret ettiği ve Şiilik'ten çok İslam'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 Kerbela'yı anma törenleri ile ilgili olarak şöyle demektedir: "Kerbela olayının anısının canlı tutulması için imamlar bu yolda öğüt vermişlerdir, İmam Huseyn'in İslam Tarihi'ndeki kahramanlık destanının unutulmamasını, hatırlanmasını öğütlemişlerdir... Hepimiz bilmeliyiz ki, İslam toplumundaki birlik, özellikle onlara selam olsun, on iki imama bağlı Şiilerin birliği, toplumsal ve siyasi anlamı olan bu gibi merasim ile korunacaktır."<sup>10</sup>

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 "İslam İnkılabı'nın başlıca ideologu" Ali Şeriatî'dir. Asaf Hüseyin'in 1985 yılına ait şu tespitleri, devrimin sıcaklığına rağmen makul tespitlerdir: "Humeyni ve Şeriatî'nin İslamiyetle 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 İslami sembolizm yolunu seçmişti. Bu nedenle bu iki liderin ideolojileri toplumun farklı kesimlerini etkilemiştir."<sup>11</sup> Hamid Algar da, 1980 yılında verdiği bir dizi konferansta Ali Şeriatî'nin devrimin Humeyni'den sonraki en büyük şahsiyeti

<sup>10</sup> Humeyni, *İmam Humeyni'nin İlahi ve Siyasi Vasiyetnamesi*, s. 35.

<sup>11</sup> Asaf Hüseyin, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, çev. Taha Cevdet, Pınar Yayınları, İstanbul, 1988, s. 115.

olduğunu<sup>12</sup> belirtir ve şöyle der: “Şüphesiz Ali Şerati, İslam 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 İslam 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.”<sup>13</sup> Ali Şerati’nin, devrim sonrası süreçte, hakkının teslim edildiğini söylemeyeceğimiz gibi, maalesef itibarsızlaştırılmaya ve unutturulmaya çalışıldığını ifade etmek durumundayız. Ancak İran İslam Devrimi’nin iktidara taşıdığı muktedirler istemeseler de Ali Şerati, 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 dolaşp durmuştur. Belki de bu yüzden İran’da, kendi toplumu tarafından “gizli Sünnilik”le itham edilmiştir. “Ancak, Ali Şerati’nin günümüz Şiiliğinin çıkmazlarını iyi gördüğü ve tıkanan damarları açma çabasıyla orijinaliteyi yakaladığı, altı çizilerek belirtilmesi gereken bir husustur.”<sup>14</sup>

İran İslam 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 Kerbela, her gün aşura”dır. Şehadetle ilgili Hz. Hüseyin’in adıyla sembolik değeri en üst noktaya çıkan algı, hem devrim süre-

<sup>12</sup> Hamid Algar, *İslam Devriminin Kökleri*, çev. M. Çetin Demirhan, İşaret Yayınları, İstanbul, 1988, s. 99.

<sup>13</sup> Algar, *İslam Devriminin Kökleri*, s. 102.

<sup>14</sup> Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara, Diyanet Vakfı, 1993, s. 166.

cinde, 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 Kербela” gibi... Devrimin gerçekleşme sürecinde en çok kullanılan ve dillendirilen şahadet motifidir. Şahadet, 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; şahadet 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 Şiiilik 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 iktidarları veya grup, cemaat iktidarları için çok rahat kullanabilmektedirler. Bu yüzden İslam dünyasının bu olayda da öne çıkan problemi, iktidar problemidir. Daha açık bir ifadeyle İran Devri-

mi'nin oluşum sürecinde benim okuduğum en önemli unsurlardan birisi, ön planda olan hususun güç ve egemenlik meselesi olduğudur. Buna benzer örnekleri günümüz İslam dünyasının pek çok yerinde kolayca bulabilirsiniz; siyasetin ne dini, ne imanını, ne vicdanını, ne vatanını, ne de insafı ve adaleti var; başat belirleyici maalesef egemenlik hırslı olmaktadır. Siyasi gücü elinde bulunduranlar, çoğu zaman yaptıklarının doğru olduğuna, topluma düşen tek sorumluluğuna, onların yaptıklarını kabul buyurup, hoşnutluklarını iletmeğe 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 Maturidi'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, siyasi faktörler var, pek çok husus var ama devrimin motoru o dönemde Şii'dir. Tekrar ediyorum iki açıdan; bir, örgütlenme tamamen Şii çerçevesinde olmuştur. İki, insanların sokaklara dökülmesi ve insanların canları pahasına o süreci gerçekleştirmesinde Şii unsurlar çok net kullanılmıştır.

### **İran İslam Devrimi Sonrası Şii**

İran İslam Devrimi'nin üzerinden 34 sene geçti. "İslam Devrimi"nin hemen çökeceğini düşünenler hayal kırıklığına uğradılar ve sürecin uzaması ile ilgili sebepler aramaya başladılar. Devrimin başlangıcında dikkat çeken Humeyni'nin yüksek İslam vurgusunun güçlenerek devam edeceğini, Şii'den öte "ümme" bilincinin öne çıkacağını hayal edenler de galiba hayal kırıklığına maruz kaldılar. İslam 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"nın bile İran İslam 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 gelinen 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 İslam Cumhuriyeti'nden mi yana olduğu konusunda referandum yapıldı ve İran İslam 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) İslam 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 İslam anayasasını ivedilikle meclisten geçirmiş, böylece tek bir hamleyle 1979 devriminin ve Cumhuriyetin İslamileştirilmesini anayasal bir boyuta taşımıştı."<sup>15</sup> 10 Mayıs 1980'te üniversitelerin İslam Devrimi'ne uygun hale getirilmesi ile ilgili süreç başlatıldı ve 2 yıl boyunca eğitim-öğretim faaliyetleri askıya alındı.

<sup>15</sup> Dabaşı, *İran: Ketlenmiş Halk*, s. 181-182.

İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın konumuzu ilgilendiren bazı maddelerini şöyle sıralayabiliriz:<sup>16</sup>

Madde 1- İran Devletinin yönetim şekli, bir İslam Cumhuriyeti'dir. İran milleti, Kur'an'ın hak ve adil nizamına olan köklü itikadına dayanarak değerli Taklid Mercii Ayetullahiluzma İmam Humeyni'nin rehberliğinde gerçekleştirdiği başarılı İslam İnkılabının ardından, on ve on birinci Fer verdin 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 (İslam Cumhuriyetine ) kabul oyu vermiştir.

Madde 2- İslam 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- İlahi 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 adilliğine, 5- Daimi İmamet ve Rehberliğe ve (bu hususun) İslam 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 İslam Cumhuriyeti'nde, Veliyy-i Emr olma ve ümmete 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 İslam ve mezhebi Ca'feri (İsna-aşeri)'dir. Bu madde hiçbir surette değiştirilemez.

Bu anayasanın zikrettiğimiz maddeleri, İmamiyye'nin inanç esaslarına dayalı olarak hazırlanmıştır. Toplumun %85-90'nın İmamiyye (Ca'feriyye)'ye mensup olduğunu düşünecek olursak, her ne kadar devrimin adı İslam ise de, bu gerçeğin göz ardı edilmesi, herhalde pek mümkün olmazdı.

<sup>16</sup> *İran İslam Cumhuriyeti Anayasası*, çev. Ömer Okumuş, İstanbul, Kayhan Yayınları, 1980.

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."<sup>17</sup> 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 süresine denk geldiğini unutmamak gerekir. Bu savaş Humeyni'ye milliyetçilikle İslam 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 İslam devriminin bütün Ortadoğu'ya yayılmasıdır."<sup>18</sup> 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

<sup>17</sup> Baqer Moın, *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*, çev. O. C. ÖnerToy, İstanbul, Elips, 2005, s. 239.

<sup>18</sup> Oliver Roy- Farhad Khosrokhavar, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul, Metis, 2013, s. 28-29.

izah eden Humeyni, barışı kabul etmeyi de “Allah’ın isteğini kabul” olarak 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 karşısı modernliğin filizi, bütün inanç ve düşüncelere kucak açan kozmopolit kentliliğimizdi.”<sup>19</sup>

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, İslam ile moderniteyi birleştirmek için çaba sarf ettiğini söylemek mümkündür.<sup>20</sup>

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 yorumlamış-

<sup>19</sup> Dabaşı, *İran: Ketlenmiş Halk*, s. 196.

<sup>20</sup> Dabaşı, *İran: Ketlenmiş Halk*, s. 206; Sami Oğuz-Ruşen Çakır, *Hatemi’nin İran’ı*, İstanbul, İletişim, 2000, s. 124 vd.

tır.<sup>21</sup> 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... İnançımı 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 İslam'ı yok eder. Eğer fikirlerimizi serbest bir ortamda mantıklı bir şekilde haklılaştıramazsak ve bunun yerine Allah, İslam ve Kur'an adına her şeyi halka dayatmayı seçersek, gençlerimizin İslam'dan uzaklaşması ihtimali doğar."<sup>22</sup>

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 Ahmedî 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 muhafazakarlar 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.

<sup>21</sup> Roy- Khosrokhavar, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, s. 34.

<sup>22</sup> Oğuz-Çakır, *Hatemi'nin İran'ı*, s. 163-164.

İran, Ortadoğu'nun Türkiye ile birlikte devlet geleneği olan iki ülkesinden biridir. 1979 İran İslam 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 İslam ortak paydasını anlatmaya çalıştım. Bu vesileyle Sarı Saltuk'u keşfetmiş oldum. Konu ile ilgisi yok ama hemen belirteyim; Osmanlı'yı, Osmanlı'nın kurduğu cihan imparatorluğunun felsefesini, Osmanlı'nın Balkanlarda asırlarca nasıl tuttuğunu anlamak istiyorsanız, anahtar kavramın adalet olduğunu görmek gibi bir niyetiniz varsa, lütfen Saltukname'yi okuyunuz. Bu parantez içi bilgiydi. Arnavutluk'ta yaşayan Bektaşilerle ilgili bazı gözlem ve tespitlerimi sizlerle paylaşmak istiyorum. Bir Bektaşi Tekkesi'ni ziyaret ederken, orada bulunan bir derviş, Bektaşilerin Şii olduğunu söyleyince, dilimin döndüğü kadar bu bilginin doğru olmadığını anlatmaya çalıştım. Daha sonra benzer bir cümleyi Arnavutluk Bektaşilerinin lideri Baba Mondi'den de işittiğimde hemen itiraz ettim. Konuyu araştırdığımda karşıma İran'ın oradaki faaliyetleri çıktı. İran, kurmuş olduğu üç vakıfla faaliyet yürütmekte; Bektaşi çocukları İran'a götürerek 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, Bektaşileri Şiileştirmeye çalışıyor, bizimkiler de Sünnileştirmeye... Hiç kimsenin İslam Ortak Paydası diye bir derdi yok. Orada yaşayan insanların da aslında "İslam" diye ciddi bir kaygısı yok... Müslümanlar birbirlerini yemekten keyif alıyorlar... Bunun örneğini de Makedonya'da, Kalkandelen'de Harabati Baba Tekkesi'nde gördüm. Şiiler oradaki Bektaşilere de uzanmışlar. Tekke'nin

girişinde sizi Sünniler karşılıyor. Daha sonra köşeye sıkışmış Bektaşileri 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 Caferi mezhebine mensup vatandaşlarımız var. Caferilerin din adamlarının önemli bir kısmı Kum'da eğitiliyor... İran'ın devrim sürecinin başından beri Türkiye'deki Alevi-Bektaşilerle de yakından ilgilendiğini biliyoruz. Çorum'da Ehl-i Beyt Camii etrafında kümelenen bazı Alevi orijinli kişiler, kendilerinin Caferi mezhebinden olduğunu iddia ediyorlar. Ayrıca pek çok Alevi Dedesi'nin kabileler 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 İslam 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 düşündüklerimi 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 yaklaşımaya çalışacaklarının 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 gözüme 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 müşahede ettim.

2007 yılında katıldığım Tahran'daki uluslararası toplantıyı, "İran Derin Devleti"nin beyni olduğu söylenen İmam Sadık Üniversitesi



düzenlemişti. Konu: “Bilimsel Cihat: İslami Vahdet” idi. Ben, “Kerbelâ’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. İslam 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 İslam Devrimi nereye gidiyor? Bu tebliğ boyunca hep bu sorunun cevabını aradım. Bize ışık tutacak bir iki hususa daha işaret etmek istiyorum. Daru’t-Takrib, yani mezhepleri yakınlaştırma faaliyeti... İslam dünyasında Şii-Sünni 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 *İslam’da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* adıyla Türkçe’ye de tercüme edilmiştir. Bu doğrultudaki arayışlar 1947 yılında, Mısır’da “Daru’t-Takrib Beyne’l-Mezahib” isimli bir oluşumu beraberinde getirmiştir. Amaç Şiiilerin ve Sünnilerin 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. Daru’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 Ticani'nin Türkçeye "Nasıl Hidayete Kavuştum" ve "Doğruya Doğru" adlarıyla çevrilen, Kum'da, İstanbul'da ve farklı yerlerde basılan "Sümme'h-tedeytü" isimli kitabıdır. Kitap Sünni iken Şii olup "hidayete" eren Ticani'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 Sünni âlimlerle yaptığı tartışmaları anlatmaktadır. Peşaver'de on gün süren bu tartışmaların sonunda "Ehli Sünnetin büyük şahsiyetlerinden altı kişi, hak olan Şia mezhebini kabul ederek Şii olduklarını ilan ettiler."<sup>23</sup> Umarım, esas olanın en temelde insan olmak, daha sonra da Şii ya da Sünni olmadan önce Müslüman olmak olduğunu, Müslümanlar bir gün anlayabileceklerdir...

İran İslam Devrimi'nin ve Şiiliğin bu süreçte geldiği yeri ve son durumunu anlayabilmek için İran-Suriye ilişkilerine bakmakta fayda vardır. Ca'feri (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, açıkça Suriye'de Esed rejimini desteklemekle kalmamış, şimdiye kadar Filistin konusunda çok etkin olan Lübnan'da Hizbullah'ı da, Esed güçlerinin yanında savaşmaya yönlendirmiştir. Hizbullah, Lübnan'daki Şii Emel örgütünün, İslam Devrimini müteakip, İran'ın etkisiyle önce Şii Emel-İslami diye, sonra da İslami 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.

<sup>23</sup> Seyyid Muhammed Musevi, *Peşaver Geceleri*, İstanbul, Kevser Yayınları, 2004, s. 19.

Suriye ve Orta Doğu'daki diğer gelişmeler açısından bakıldığında iki husus dikkat çekmektedir: Birincisi; İslam dünyası ciddi bir sınırlı 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 İslam coğrafyasındaki nüfus oranlarına bir göz atalım; ortaya çıkan tablo, muhtemel bir Şii-Sünni mezhep çatışmasının, bir domino tesiriyle İslam dünyasına yayılıp yayılamayacağı konusunda bize bir fikir verebilir. Şiiilerin, bir buçuk milyarı aşan Müslüman nüfus içindeki yeri, en iyimser tahminle %10-15 civarındadır. Bu oran Şia'nın alt kolları olarak İmamiyye, 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 Azerbaycan'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; Şiiilerin yoğun olduğu yörelerde bir bomba patlamasın; onlarca insan hayatını kaybetmesin... Pakistan'da Ahmediler İslam 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 karniyarık 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 ça-

tışmanın 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 İslam anlayışının oluşmasını sağlamaktır. Böylece mezheplerin beşeri oluşumlar olduğu, Hz. Muhammed'in sağlığında mezhep, tarikat ve cemaat olmadığı; bu tür dini nitelikli oluşumların, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, muhtelif sebeplerle ortaya çıktıkları anlaşılır hale gelecektir. Bu yaklaşım, kaybettiğimiz İslam 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, İslam dairesi içindedir. Bir Şii, bir Sünni '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 Sünni'nin amacı Şii'yi Müslümanlaştırmak, Şii'nin amacı Sünni'yi Müslümanlaştırmak oluyor. Bunun temel sebebi ise cehalet ve hamakattır. Aynı zihniyet Türkiye'deki Alevilik-Bektaşılık meselesi için de geçerli. Sünnilerin büyük çoğunluğunun kafasındaki tek mesele Alevileri camiye sokabilmek... Bunu yaptığı gün mutlu olacak, bütün sorunlar çözülmüş olacak... Sanki Sünnilerin hepsi namaz kılarmış gibi... Biz, imanın da, sorumluluğun da, ibadetin de bireysel olduğu gerçeğini unutuyoruz. Herkes İslam'ı bir başkasını Müslümanlaştırmak amacıyla öğreniyor. İslam'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 İslam'ın siyasi meseleleri insana

biraktığı 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 değildir; beşeri bir sorumluluktur. Hz. Ebu Bekir'in liderliği, dini değil, beşeri bir liderliktir; hilafet dini değil, beşeri bir kurumdur. İslam dini siyasi meseleleri insana bırakmıştır. Biz bunu kavrayabilirsek, o zaman dinin siyasilerin elinde oyuncak olmasından kurtarılmasını sağlayabiliriz. Ve bunların olabilmesi için İslam'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 sağlarlar.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

İran da dâhil olmak üzere İslam dünyasının esas sorunu temel hak ve özgürlüklerle ilgilidir. İnsanın özgürlük bilincini geliştirmek; akli ve yaratıcı yetileri etkin kullanmayı kolaylaştırmak için gelmiş olan İslam 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 İslam'ın bir din olarak egemenlik iddiasının olmamasının anlam ve önemini kavramak mümkün olabilir. İslam dini siyasi meseleleri insana bırakmıştır. Bu sebepten, Harici, Şii ve Sünni siyaset teorileri ortaya çıkmıştır. Ne var ki, Müslümanların son iki asırdır yaşadıkları ağır tecrübeler, sömürgecilik, tepkisel İslam anlayışının ortaya çıkmasına, Müslümanların yaratıcı yetilerini etkin kullanamadıkları için, evrensel yaratma sürecine yakarak, yıkarak, yok ederek, öldürerek katılmaları gibi bir yanılmanın içine sürüklenmelerine yol açmıştır. Müslümanların önemli bir kısmı, bütün sorunların siyasetle ve siyasi 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 İslam Devrimi, gerek oluşum süreci gerekse çeyrek asrı aşan deneyimi ile Müslümanların ne yaptıkları, ne yapmaları gerektiği, İslam'ın evrensel boyutunun ve temel kurucu ilkelerinin nasıl anlaşılacağı, dinin siyasi 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 İslam 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 Caferi (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. İslam'dan vazgeçmek, bu topraklarda yaşayanlar için, Müslüman olmasalar bile, mümkün olabilecek bir husus değildir. Ancak mevcut anlaşılma biçimi ile İslam, 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 İslam anlayışı üretmek... Akli yeniden keşfedip etkin kullanmaksızın, bilgiye açık olmaksızın bunu başarmak elbette mümkün olmaz. Eğer İslam'ın yüksek evrensel değerlerine bütün insanlığın muhtaç

olduğunu düşünürsek, daha sağlıklı bir İslam 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 İslam'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 İslam 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 “İslam” 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 itibariyle yapmış oldukları şu tespitlerinin pek yabana atılmayacağını söyleyebiliriz: “İslam Devrimi'nden geriye ne kalmıştır? Siyasal düzlemde bir çıkmazdadır İslam 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. İslam devrimi gerçekten bitmiştir.”<sup>24</sup> Devrim, bütün muhalefeti sindirmiş ve susturmuştur; ancak yok ettiğini söylemek biraz zordur. Bu süreçte daha önce devrimi desteklemiş Abdülkerim Suruş gibi bazı isimlerin daha öz-

<sup>24</sup> Roy- Khosrokhavar, İran: Bir Devrimin Tükenişi, s. 189.

gürlükçü, demokrasi yanlışı 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 Orta Doğu, 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 dini söylemini, ulusal çıkar ve stratejik hesaplar uğruna rahat bir şekilde terk edebilmektedir. Ulusal çıkarlar/stratejik hesaplar söz konusu olduğunda İran, çağdaş diplomasının bütün gereklerini uygulamaktan geri kalmamaktadır. Dini devrimden sonra İran, dini söylemle bir taraftan yayılma imkânı ve yeni rejim için yaşam alanı bulmaya çalışırken diğer taraftan da kendi içinde dini rejimi koruma yoluna gitmiştir. Dış politikada kullanılan dini söylemle, dikkatler İran dışına taşınarak rejim kendini içerdeki tartışmalardan uzun süre kurtarmıştır."<sup>25</sup>

İran İslam Devrimi, "takrib" faaliyeti yeniden canlanmasına rağmen, Şiiiler ve Sünniler arasındaki uçurumu daha da derinleştirmiştir. İslam dünyası, bir Şii-Sünni mezhep çatışması ile karşı karşıyadır. Bunu önleyebilmenin tek yolu, Müslümanların İslam'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 İslam Devrimini birlikte anlatı-

<sup>25</sup> M. Şahin, "İran Dış Politikasının Dini Retoriği", *Akademik Orta Doğu*, 2008, cilt 2, sayı 2, s. 17.



yor. 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 İran'lı aydınlarla ilgili bir davayı savunmak için arşiv çalışması yaparken kendi ölüm emri ile karşılaşmasını dile getirdiği şu satırlar, hem ürpertici, hem de düşündürücüdür: "Akşama doğru, enerjimiz biterken, avukatların biri bize çay getirmesi için koridordaki genç askeri 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 konuşmanın deşifre metniydi. Sonraki yıllarda aklımdan çıkmayacak cümleyi ilk gördüğümde yanlış okuduğumu düşündüm. Gözlerimi şöyle bir kapayıp açtım, fakat yazı sayfadan bana bakıyordu: 'Öldürülecek bir sonraki kişi Şirin Ebadi'dir.' Bu bendim."<sup>26</sup> 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 İslam olmaz." İşin gerçeği sadece İran'ın değil, Müslüman insanın da, halkı Müslüman olan devletlerin de temel sorunu özgürlük...

---

<sup>26</sup> Şirin Ebadi, İran Uyanıyor, çev. E. Aksan, İstanbul, Hemen Kitap, 2013, s. 15.

**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 yaklaşırken İran'ın teslim olmaya hazır olduğunu sanmamalıdır. Suriye'deki gevelemelerinden dolayı Amerika'nın Orta Doğu'da azalan itibarı, denklemde aynı derecede önemli bir dinamiktir.

Suriye'nin kimyasal silah stoklarının imhasıyla ilgili uluslararası anlaşma, diplomasiyi yeniden Amerikan dış politikasının merkezine yerleştirdi. Ama Suriye'de Amerika'nın "kırmızıçizgilerini" uygulamak yalnızca İran'ın nükleer programı etrafındaki daha kalın ve daha kırmızıçizgilerin üstesinden gelinmesine bir giriştir. Geçen hafta İran'ın yeni cumhurbaşkanı Hasan Ruhani'nin büyüğü taarruzu ve onun görünürdeki esneklik gösterisi diplomatik çözüm için iyi bir işarettir.

Amerika İran'ın zayıf bir pozisyondayken görüşme masasına geldiğini zannediyorsa saftır. Aksine, İran Arap Baharı'ndan bölgedeki rakiplerine göre daha iyi pozisyonda 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 anlaşmayı kabul edeceğini düşündü. İran ekonomisi gerçekten darboğazdadır. Bu da İran dini lideri Ayetullah Ali Hamey'ın, kendisi adına Batıyla 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. Suriye'deki iç savaş ülkedeki büyük Sünni nüfusu Şii İran ve onun müvekkillerine (Suriye, Lübnan ve Irak'taki hükümetler) karşı öfkelenirdi.

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, şaşırıcı 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 İslamcı cumhurbaşkanını 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 İslamcılar ve Körfez idarecileri Sünni 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 yönetimi-

nin, kimyasal silah kullanımından dolayı Suriye'ye karşı kendi kırmızı çizgisini uygulamama kararıyla ağır bir darbe aldı. Bu, İran'ın baş müttefiki Rusya'nın Birleşmiş Milletler'de diplomatik arabulucu olarak önemli bir rol oynamaya başlamasına yol açtı.

Bu arada, Obama'nın Ruhani'yle (kısa 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 Orta Doğu'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 görüşmeler 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) İslam Devriminin Kökleri, çev. M. Çetin Demirhan, İşaret Yayınları, İstanbul.
- Arjomand, Said Amir, (1988) The Turban for the Crown The Islamic Revolution in Iran, Oxford University Press, 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 İslam Cumhuriyeti Büyükelçiliği Kültür Müsteşarlığı, Ankara.
- Humeyni, Ayetullah, (1979) İslam Fıkında Devlet, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul.
- Hüseyin, Asaf, (1988) İran'da Devrim ve Karşı Devrim, çev. Taha Cevdet, Pınar Yayınları, İstanbul.
- İran İslam 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.
- Moın, Baqer, (2005) Son Devrimci Ayetullah Humeyni, çev. O. C. Önertoy, Elips, İstanbul.
- Muhaciri, Mesih, Halkların Kurtuluşu ve İslam 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) Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği, Diyanet Vakfı, Ankara.
- Onat, Hasan, (1996) Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi, Ankara.
- Şahin, M. (2008) "İran Dış Politikasının Dini Retoriği", Akademik Orta Doğu, Cilt 2, Sayı 2, ss: 7-17.
- Ticani, Muhammed, Nasıl Hidayete Kavuştum, çev. Hasan Yıldırım, Kum.

## İRAN'DA Şİİ-SÜNNİ YAKINLAŞTIRMA ÇALIŞMALARI

Yrd. Doç. Dr. Doğan KAPLAN\*

### Özet

Takrîb, İslam'ın anlaşılma biçimleri olan mezheplerin mensupları arasında birbirlerini tekfir etme, şirkle itham etme ve yok sayma şeklindeki ayrılıkları bir tarafa bırakıp birbirlerini kabul etme esasına dayanmaktadır. Geçmişten günümüze İslam mezhepleri arasında özellikle Ehl-i Sünnet mezhepleriyle Şiilik arasında böylesi bir ayrılığın yaşandığı malumdur. Özellikle günümüzde Vehhâbilikle-Şiilik'in birbirlerini şirk ve tekfirle itham ettikleri bilinmektedir. "İran'da Şii-Sünni Yakınlaştırma Çalışmaları" başlıklı bu bildirinin amacı, geçmişten günümüze "takrîb" çalışmalarının kısa bir tarihçesini verip İran'da İslam Devrimi (1979) sonrası kurulmuş olan ve hâlâ faaliyetlerine devam eden el-Mecmau'l-Âlemi li't-Takrîb beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye (Uluslararası İslam Mezheplerini Yakınlaştırma Kurumu)'nun çalışmaları hakkında bilgi vermektir.

**Anahtar kelimeler:** Takrîb, mezhep, taassup, Şii-Sünni, Mecmau'l-Âlemi.

### Abstract

#### **The Efforts of Proximity of Islamic School's of Thought (Shia & Sunni) in Iran**

Taqreb (proximity) is based on the accepting of members of Islamic sects each other instead of denying and accusing and ignoring. It is obvious that from past to present this kind of separation among Islamic sects, especially between Wahhabism and Shiism. The aim of this paper named *The Efforts of Proximity of Islamic School's of Thought (Shia & Sunni) in Iran* is to explain efforts of proximity from past to present briefly and then clarify of The World Forum for Proximity of Islamic Schools of Thought, Iran-based institution.

**Key words:** Taqreb, denomination, bigotry, Shia-Sunni, Majma al Alami

### Giriş

Takrîb (التقريب) ya da Türkçesiyle "yakınlaştırma", İslam mezhepleri arasındaki birbirlerini tekfir etme, şirkle itham etme ve yok sayma şeklindeki ayrılıkları bir tarafa bırakıp birbirlerini kabul etme esasına dayanmaktadır. Geçmişten günümüze İslam mezhepleri arasında özellikle Ehl-i Sünnet mezhepleriyle Şiilik arasında böylesi

\* Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi, [dogakaplan@gmail.com](mailto:dogakaplan@gmail.com)

bir ayrılığın yaşandığı malumdur. Özellikle günümüzde Vehhabilikle-Şiiilik'in birbirlerini şirk ve tekfirle itham ettikleri bilinmektedir.

“İran’da Şii-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları” başlıklı bu bildiri- nin amacı, geçmişten günümüze “takrîb” çalışmalarının kısa bir tarihçesini verip İran’da İslam Devrimi (1979) sonrası kurulmuş olan ve hâlâ faaliyetlerine devam eden **el-Mecmau’l-Âlemî li’t-Takrîb beyne’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye** (Uluslararası İslam Mezhep- lerini Yakınlaştırma Kurumu)’nun çalışmaları hakkında bilgi ver- mektir.<sup>1</sup>

### 1. İran İslam Devrimi’ne Kadar Takrîb Çalışmaları

İslam mezhepleri arasındaki takrîb/yakınlaştırma çalışmalarının geçmişte -birçok kere akamete uğrasa da- yapıldığını söyleyebiliriz.<sup>2</sup> 20.yüzyılda yapılan çalışmaları hatırlayacak olursak Cemaleddin Afgani (ö.1897), Şeyh Muhammed Abduh (ö.1905), Şeyh Muham- med Hüseyin Al-i Kâşifu’l-Ğıta (ö.1940), Ezher şeyhlerinden Şeyh Abdülmecid Selim ve Şeyh Muhammed Şeltût (ö.1963), Şeyh Mu- hammed Takî el-Kummi, Ayetullahi’l-Uzmâ Seyyid Hüseyin el- Burûcerdi (ö.1962) gibi meşhur Sünnî ve Şii âlimler hemen akla gelenlerdir.

Bu çabalar içinde günümüzde İskender Paşa Cemaati’nin **Sağ- duyulu İttifak Çağrısı** adıyla hatırlattığı 6 Şaban 1350/10 Aralık 1931 tarihinde Kudüs’te düzenlenen İslam Genel Kongresi (The Ge- neral Islamic Congress) hatırlanmaya değerdir. İlgili kongrede, İsl- lam inancını ve değerlerini yaymak için etnik köken ve mezhep ay- rımı yapılmaksızın Müslümanlar arasında işbirliğini sağlamak ve genel İslam kardeşliğini geliştirmek yönünde çok önemli kararlar alınmıştır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Adı geçen kurumun resmi internet sitesi <http://www.taghrib.org> olmakla birlikte , <http://www.taqrrib.info> adresi de resmi internet sitesi işlevi görmek- tedir.

<sup>2</sup> Takrib çalışmalarıyla ilgili olarak bkz. Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri Çerçevesinde Şii-Sünnî İttifak Arayışları (1514–1909)*, Çorum: Hitit Kitap, 2009.

<sup>3</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. “Sağduyulu İttifak Çağrısı”, [www.akradyo.net](http://www.akradyo.net).



Zamanın Kudüs genel müftüsü Hacı Emin el-Hüseyini (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.<sup>4</sup> Kongrede, mezhep ayrımı gözetilmeksizin İslam kardeşliğini geliştirmek ve Müslümanların menfaatlerini birlikte savunmak için İslam 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 Saîd el-Cezâiri (Emir Abdülkadir'in torunu)

Hacı Emin el-Hüseyini (Kudüs genel müftüsü, mihmandar ve Kongre Başkanı).

Muhammed el-Hüseyin Al-i Kâşif el-Ġıta (Necefli ünlü Şii âlimi), Sünni-Şii birlikteliğinin nişanesi olarak Kudüs'te on bin kişiye Cuma namazı kıldırmıştır.

İslam Genel Kongresinden sonra hatırlanması gereken diğer bir takrib çalışması ise Şeyh Takî el-Kummi'nin gayretleridir. Kummi'nin "İslam 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.

<sup>4</sup> Kongreye ilgili birkaç resim çalışma sonunda Ek 1'de gösterilmiştir.

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-İmamiyye ve Zeydiyye'nin olmadığı sorulduğunda şeyhin cevabı şu olmuştur:

1. İslam, mensuplarına belirli bir mezhebe tabi olmayı gerekli kılmamıştır. 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-İmami-İsnaaşeri olarak bilinen Caferi 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.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Fetvanın aslı makale sonunda Ek 2'de sunulmuştur. Günümüzün yaşayan âimlerinden Allâme Yusuf el-Karadavi, "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 Gazetesi*'nin Şeltût'la yaptığı röportajda Şeltût'un benzer fikirleri savunması, keza fetvayı yayınladığı *Dâru't-Takrib Cemiyeti*'nin yayın organı *Risâletu'l-İslâm* dergisindeki yazılar bu fetvanın gerçek olduğunu gösteren unsurlardır. Karadâvi'nin fetvayı yanlanlaması, aslında öteden beri "takrib" yanlısı bir tutum sergileyen şeyhin özellikle birkaç yıldır İslam âleminin büyük bir yarası haline gelen Suriye iç

## 2. İran İslam İnkılabı'ndan Sonra Takrîb Çalışmaları

İran'da Şubat 1979 İran İslam 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 takrîb 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 İslam Cumhuriyeti Anayasası'na bakıldığında, Müslümanların vahdeti ve birliğinin anayasanın temel maddelerinden biri olduğu görülmektedir.

### a. İran Anayasası'nda Birlik Fikri

**İslam Ümmetinin Vahdeti:** İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın Genel Esaslar'ın 11. maddesi İslam Ümmeti'nin Birliğiyle ilgilidir ki burada Enbiya, 21/92. ayet (inne hazihi ummetukum ummeten vâhideten...) referans gösterilerek Müslümanların tek bir ümmet olduğu, bu nedenle İran İslam Cumhuriyeti Devleti'nin genel siyasetini İslam ümmetinin ittihad ve i'tilafı için çalışmayı öncelikli görevi ittihaz eder ve İslam dünyasında siyasi, ekonomik ve kültürel birliği sağlamak için çalışır.<sup>6</sup>

**Mezheplere Yaklaşım:** İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın Genel Esaslar'ın 12. maddesinde İran'ın resmi dininin İslam, mezhebinin İsnâaşeri-Caferi olduğu, bu esasın ilelebet değiştirilemeyeceği vurgulanır. Ardından Hanefî, Şafîî, Maliki, Hanbelî ve Zeydî gibi diğer İslam mezheplerinin tam bir hürmet gördüğü; bu mezhep mensuplarının merasimlerini kendi mezheplerinin esasına göre uygulayabilecekleri, eğitim-öğretim ve ahval-i şahsiye (evlilik, boşama, miras ve vasiyet)'de mahkemelerde buna göre amel edilirler. Yine bir

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 takrîb meselesinde sahici olmadığını iddia ederek artık takrîb çalışmalarında yer almayacağını deklere etmiştir.

<sup>6</sup> Bkz. *Kânûn-ı Esâsi-yi Cumhûri-yi İslâmi-yi İrân*, s. 52.

bölgede ekseriyet hangi mezhepteirse diğerlerinin hakları korunmak şartıyla bu ekseriyete sahip mezhebe göre kararlar alınır. Aynı maddenin devamında 13. maddeye göre Zerdüş, Kelimi (Musevi) ve Mesihiler (Hıristiyanlar) İnan'da tanınan tek dini azınlıklardır ve merasimlerini kendi dinlerine göre yapabilirler.<sup>7</sup>

#### **b. Mecmau't-Takrîb**

Bu bildirin de konusu olan bu kurum, İnan'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 Cihâni-yi Takrîb-i Mezâhib-i İslâmi; İngilizce: The World Forum for Proximity of Islamic Schools of Thought; Türkçe: Uluslararası İslam Mezheplerini Yakınlaştırma Kurumu) olan kurumun şu anki genel sekreteri Ayetullah Muhsin el-Erâki'dir. Kurum son tahlilde rehberine 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 İslami bir kurumdur, 1411/1991'de S. Ali Hâmenei'nin emriyle kurulmuştur. Bağımsız, hukuki tüzel bir kişiliktir.

Madde 2. Cemiyetin asli merkezi Tahran'dır. İnan 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**

a. İslam öğretilerinin ihya ve neşrine yardım, Kur'an ve Sünneti müdafaa.

<sup>7</sup> Bkz. *Kânûn-ı Esâsi-yi Cumhûri-yi İslâmi-yi İnan*, s. 52-53.

b. Âlimler, düşünürler ve İslam dünyasındaki dini liderler arasında itikadi, fıkhi, sosyal ve siyasi konularda tanışma ve karşılıklı anlayışı sağlamak.

c. Takrîb fikrini başta aydın ve seçkin kişiler olmak üzere tüm Müslüman topluma yaymak, düşman komplolarına karşı bilinçlendirmek.

d. İslam mezheplerinde içtihat ve istinbat ilkesini yaymak ve tahkim etmek.

e. İslam düşmanlarının kültürel yozlaşma ve hücumlarına karşı işbirliği yapmak, tek bir cephe oluşturmak.

f. İslam mezheplerinin müntesipleri arasındaki su-i zannı ve şüpheleri ortadan kaldırmak.

#### Madde 6. **Cemiyetin Çalışma Şekli**

a. Ortak çalışmalara yardımcı olacak şekilde İslami örgüt, merkez ve şahısları tanımak onlarla irtibata geçmek.

b. İslam mezheplerinin ortak konularında telif, tahkik, neşr, dağıtım yapmak, dergi, kitap, ilmi sosyal çalışmalar yapmak.

c. İslami ilimler alanında havza ve üniversite çalışmaları yapmak ve genişletmek.

d. Kongreler düzenlemek.

e. Birleşmiş Milletler ve İslam İşbirliği Teşkilatı gibi uluslararası örgütlere üyelik.

f. Dünyanın çeşitli yerlerinde şubeler açmak.

g. Takrîbe 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, İslam mezhepleri mensuplarının sabit ve teyit edilmiş İslami ilkeler çerçevesinde dini yakınlaşma ve kardeşlik yoluyla birbirlerini tanımasıdır.

**İslami Mezhepler:** Kuruma göre İslami mezhepler, Kitap ve sünnete dayalı olarak belli bir insicam içinde ictihadi yaklaşımı olan, bilinen fıkhi ekollerdir. Buna göre kurumun kabul ettiği mezhepler: Ehl-i Sünnetten: Hanefi, Şafii, Maliki, Hanbeli; Şiiilerden İsnâaşeriyye, Zeydiyye, Bohralar (Musta'li İsmaililer) ve İbadiyye.

### **Takribin Esasları:**

1. Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Nebeviyye şeriatın iki önemli esasıdır ve İslam mezhepleri bu iki kaynaktan ortaktırlar. 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 İslam'ın birliğinin Kur'an'ın emri olduğunun en önemli ilke olarak kabulü.
5. İslam kardeşliği ilkesi, Müslümanların kendi aralarındaki uygulamalarda temel esas olarak kabul edilir.

**Kurumun gelecek 10 yıl içinde gerçekleştirmek istediği hedefler:**

1. Günümüz İslam toplumunun yaşadığı ortamın Rasul-i Ekrem'in (s.a.v.) yaşadığı devre yakın bir anlayışa getirmeye çalışmak. Bunu yapmanın yolu ise dini kardeşliği tesis ve İslam 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 İslam mezhepleri akaid ve ibadet esasları konusunda ortak bir görüşe sahiptirler. Furu konulardaki ihtilaflar İslam'ın aslına ve İslam 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 fukahanın anlayışına ve içtihadına hamletmek mümkündür.
3. Ahlak ve İslam Kültürü: Bireysel ve toplumsal olarak ahlakın temelleri ve İslam kültürü gibi konularda İslam 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 İslam ümmetine olumsuz yansımalarının olmasına izin verilmemelidir.

5. İslam 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. İslam 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. İslami öğretilerin ve kültürün neşrine ve ihyasına yardım, Kur'an ve sünneti müdafaa.

2. Âlimler, aydınlar ve dini liderler arasında tanışma ve karşılıklı anlayışı akaid, fıkıh, toplumsal ve siyasi olarak gerçekleştirmeye çalışmak.

3. Aydınlar ve bariz şahsiyetler arasında takrîb fikrini yaymak ve bunu İslam toplumuna nakletmek, İslam düşmanlarına karşı bilinçlendirmek.

4. İslam mezheplerinin içtihat ve istinbatını tahkim etmek.



5. Müsellem İslami esaslara karşı İslam düşmanlarının basın yayın vb. mecralardaki komplolarına karşı tek bir cephe oluşturmak.

6. İslam mezhepleri mensupları arasındaki su-i zannı ve şüpheleri kaldırmak.<sup>8</sup>

### **Kurumun Çalışmaları**

#### **A. Sempozyumlar**

1. Mekke-i Mükerreme'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 Esedâbâdi (Afgani)'nin Vefatının 100.Yılı Müna-sebetiyle 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-Burücerdi ve Mahmud Şeltût anısına düzenlenen, Şevval 1422'deki toplantı.

6. Seyyid Muhsin el-Emin anısına Suriye'de 1423'de düzenlenen toplantı.

7. Tanzania Daru's-Selam'da Kur'an ve Sünnet açısından düzenlenen Vahdet Kongresi.

8. İmam Sadık ve İslam Mezhepleri Toplantısı, Beyrut.

9. İslam Ümmetinin Birliği ve Geleceği, Beyrut.

---

<sup>8</sup> Bu çerçevede kurumun yayınladığı birçok yayında özellikle Ayetullah seviyesindeki Şii âlimlerin, Sünni ve Şii mezhepleri arasındaki önyargının kırılmasına yönelik teklifleri, örneğin sahabe isimleri anıldığında onlara dua etmek (radiyallahu anh demek), sahabeye sövmemek gibi. Ayrıntılar için bkz. Muhammed Âsif Muhsini, *Takrîb-i mezâhib ez nazar ta amel*, Kum: Neşr-i ed-yân, 1387.

10. Moskova'da İslam Ümmetinin Birliğinin Medeniyet Ufukları.

Bunun dışında İnan içinde de altı toplantı yapılmıştır.

Takrİb cemiyeti, yakın zamanda 21 Eylöl 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 Müslömanlar 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 takrİb cemiyetinin bir şubesi de açılmıştır.<sup>9</sup>

### **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:

İslam Birliği, İmam Humeyni ve İslam Birliği, İslam Mezhepleri Arasında Takrİb, İslam Birliğinin Önderleri, İslam Mezhepleri Arası Takrİbin Fikri Anlayışları, Takrİbin Esasları, Siret ve İslam Birliği, İslam Mezhepleri Açısından Hükümet, İslam'ın Evrenselliği ve Küreselleşme. Bu çerçevede 1300'den fazla bildiri Arapça-Farsça kitaplaştırılmıştır.

### **Üniversite**

Câmiatu'l-Mezahibi'l-İslamiyye/Dâniřđâh-i Mezâhib-i İslâmi, 1413/1992'de Rehber'in emriyle kuruma tabi bir üniversite kurulması talimatı doğrultusunda kurulmuştur.

3 Faköltesi var:

3.1. Kulliyetu fikhi'l-mezahibi'l-islamiyye (İslam Mezhepleri Fikhı Faköltesi)

<sup>9</sup> Bkz. <http://www.taghrib.org/>. Erişim tarihi: 22.09.2013.

İmami, Hanefi, Şafii, Maliki, Hanbeli ve Zeydi fikhı.

### 3.2. Ulumu'l-Kur'an ve Hadis Fakültesi

Ulumu'l-Kurân, Ulumu'l-Hadis, Ulumu'r-Rical ve't-Teracim, et-Tarihu'l-İslami,

### 3.3. Kelam, Felsefe ve Edyan fakültesi

İlm-i Kelam, Edyan ve Mezahib-i İslamiye, felsefe ve irfan (tasavvuf) el-İslami.

Öğrenci 135 kredilik ders alır.

## SONUÇ

İran'da İslam Devrimi sonrası İslam mezhepleri arasında önyargıları yıkıp yakınlaşmayı temin için kurulan “takrîb” cemiyeti son derece yararlı bir kurumdur. Ancak günümüz İslam 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 Dini 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 İslam İşbirliği Teşkilatı'na (İİT) bağlı bir alt birim olması belki bunu sağlayabilir. Ayrıca mevcut haliyle kurumun idari teşkilatındaki kişilerin sadece Şii ekole mensup âlim-

lerden oluşması sağlıklı değildir. Bunun yerine İslami 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 sanatçılara büyük bir iş düşmektedir. Bu nedenle öncelikle bu kişilerin “takrib” 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 İslam dünyasının mevcut durumu, takrib çalışmalarının ne kadar önemli olduğunu göstermiştir.

### **Bibliyografya**

*Kânûn-ı Esâsi-yi Cumhûri-yi İslâmi-yi İrân, ba riâyet ıslâhât-ı sâl-i 1368(1990)*, Tehrân: Meclis-i Şûrâ-yı İslâmi, 1387 (2009).

Hakyemez, Cemil, *Osmanlı-İran İlişkileri Çerçevesinde Şû-Sünnî İttifak Arayışları (1514-1909)*, Çorum: Hitit Kitap, 2009.

Muhsini, Muhammed Âsîf. *Takrib-i mezâhib ez nazar ta amel*, Kum: Neşr-i edyân, 1387.

“Sağduyulu İttifak Çağrısı”, [www.akradyo.net](http://www.akradyo.net), Erişim tarihi: 05.08.2013.

[www.qaradawi.net](http://www.qaradawi.net), Erişim tarihi: 05.08.2013.

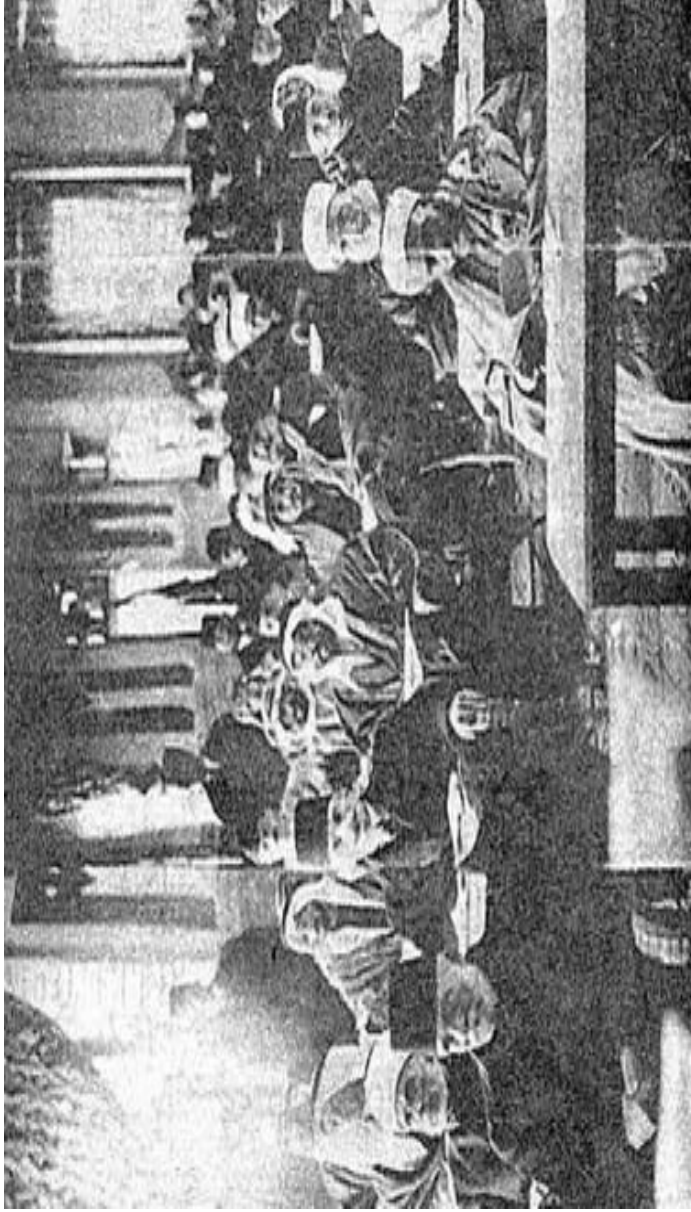
<http://www.taqrif.info>

**Ekler:**

**Ek 1: 1930 Tarihli İslam Genel Kongresi Resimleri**







Türkiye, Suriye, İnan, Irak, Filistin, Yemen, Tunus, Trablusgarp (Libya), Mısır, Yugoslavya, Endonezya, Doğu Türkistan başta olmak üzere 22 ÷lkeden/bölgeden 153 delege katılmıştır.

## Ek 2. Ezher Şeyhi Mahmud Şeltût'un Fetvası

مكتبة شيخ الجامع الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم

نعم القسوى

التي أصدرها السيد صاحب العصبة الأستاذ الأكبر  
الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر

في شأن جواز التعبد بذهب الشيعة الإمامية

\*\*\*\*\*

قبل لتفصيله :

ان بعض الناس يرى أنه يجب على المسلم لكي تقع عباداته  
وسماعاته على وجه صحيح أن يتخذ أحد المذاهب الأربعة المعروفة وليس من بينها مذهب  
الشيعة الإمامية ولا الشيعة الزيدية ، فهل توافقون تفصيلكم على هذا الرأي على ما طرقت  
تضعون تقليد مذهب الشيعة الإمامية الاثناعشرية مثلا .  
فأجاب تفصيلته :

- 1 - ان الاسلام لا يوجب على أحد من أتباعه اتباع مذهب معين بل نقول : ان لكل مسلم  
الحق في أن يتخذ بآدي\* ذي يد\* أي مذهب من المذاهب المنقولة نقلا صحيحا والدونة  
أحكامها في كتبها الخاصة ولمن قلده مذهبيا من هذه المذاهب أن ينتقل الى غيره -  
أي مذهب كان - ولا حرج عليه في شيء\* من ذلك .
- 2 - ان مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الاثناعشرية مذهب يجوز التعبد  
به شرعا كسائر مذاهب أهل السنة .  
فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك ، وأن يتخلصوا من العصبية بين المذاهب  
معتبة ، فما كان دين الله وما كانت شريعته تابعة لمذهب ، أو متصورة على مذهب ، فالشكل  
مجنونون مقبولون عند الله تعالى يجوز لمن ليس أهلا للنظر والاجتهاد تقليد مذهبهم والعمل  
بما يفترونه في قلوبهم ، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات

محمد رشيد

\*\*\* \*\*

السيد صاحب المساحة العلامة الجليل الأستاذ محمد توفيق الفهم

السكرتير العام

لجماعة التفهيم بين المذاهب الاسلامية  
سلام الله عليكم ورحمة  
بمسورة موقع عليها بأضاني من الفتوى التي أصدرتها في شأن جواز التعبد  
بمذهب الشيعة الإمامية ، راجيا أن تحفظوها في مجلات دار التفهيم  
بين المذاهب الاسلامية التي أمهنا معكم في تأجيلها ووفقنا الله لتحقيق رسالتها .  
والسلام عليكم ورحمة الله «

شيخ الجامع الأزهر

محمد رشيد



## ŞİİLERİN TAKRİBİ VE SUÛDİLERİN TEKLİFİ

Adem ARIKAN\*

### Özet

Tarihte farklı mezhep mensuplarının bir araya gelebilmesi için çabalar gösterilmiştir. Günümüzde Tahran'da bir Takrîb merkezi vardır. Suûd kralı benzer bir merkez teklif etmiştir. Araştırmacılar mezhep çatışmalarını tartışırken gözlerini en sık Tahran ve Riyad'a çevirmektedir. Tahran'ın mevcut kurumla ve Riyad'ın yeni bir merkez ile diyalog (takrîb veya hıvâr) için ev sahipliği bu bakımdan önemlidir.

**Anahtar kelimeler:** Takrîb, Hıvâr, Vehhâbilik, Suûdiler, el-Kardavî.

### Abstract

**Shiites approximate and Saudis Offer**  
There are some attempts to gather the members of different Islamic sects in the history. Today there is a taghrib center in Tahran for this purpose. And The King of Saudi Arabia, Abdullah, have proposed a similar center. The researchers look at Iran and Saudi Arabia when they discuss the sectarian conflicts. So the hostings of these two countries for the dialogues (hivar) is important.

**Key Words:** Taghrib, Hıvâr, Dialogue, Vahhâbism, Saudi Arabia, al-Kardavî

### I - Giriş

İslam İşbirliği Teşkilatı üye ülkelerin liderlerinin katılımıyla Mekte'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 İslam mezhepleri arasında ortak anlayış geliştirilmesi amacıyla merkezi Riyad'da olacak bir Diyalog Merkezi (merkez li'l-hıvâr) kurulması önerisi kabul edildi.<sup>1</sup>

Tarihi çok yeni olan bu merkez teklifi hakkında daha çok internet kaynaklı bilgiler elde etme imkânı vardır. Bu çalışmada interne-

---

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ademarikan@yahoo.com

<sup>1</sup> Merkez li'l-Hıvâr beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye. "el-Beyânü'l-Hitâmî", s. 2, madde 2, [http://www.oic-oci.org/arabic/conf/is/ex-4/is\\_ex4\\_fc\\_ar\\_02.pdf](http://www.oic-oci.org/arabic/conf/is/ex-4/is_ex4_fc_ar_02.pdf), 04.10.2013.

tin 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 hitabı olarak 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.<sup>2</sup> Bu metinde, diğer dinlerle diyalog amacıyla kurulmuş merkezin tamamlandığı söylenmesine rağmen İslam 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.<sup>3</sup>

## II - Takrîb/Hıvâr Girişimlerinin Kısa Tarihi

Suûdi 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.<sup>4</sup> Osmanlı'nın Bağdat valisinin görevlendirdiği ve toplantının başkanlığını yapan Sünnî âlim Abdullah b. Hüseyin es-Süveydî'nin (ö. 1174/1760) kaydettiğine göre İsnâaşeriyye adına konuşanlar akidelerinin Ebu'l-Hasan el-Eşari'nin akidesi üzere olduğunu söylemiş, gündeme getirilen diğer konularda da olumlu cevaplar vermişlerdi.<sup>5</sup> Osmanlı uleması ve

<sup>2</sup> <http://www.mofa.gov.sa/ServicesAndInformation/news/TwoHolyMosquesSpeeches/Pages/ArticleID20131016211233265.aspx>, 19.10.2013.

<sup>3</sup> <http://www.alriyadh.com/2013.10.17/article876186.html>, 30.10.2013.

<sup>4</sup> Nadir Şah'ın Şiilik ile Sünniliği uzlaştırma girişimleri için bkz. Cemil Hakyemez, *Osmanlı İnan İlişkileri Çerçevesinde Şii-Sünnî İttifak Arayışları (1514-1909)*, Çorum, 2009, s. 69.

<sup>5</sup> Ebu'l-Berkât es-Süveydî'nin *el-Hucecü'kat'ıyye l'ittifâki'l-Firaki'l-İslâmiyye* isimli risalesi Mustafa Çağrırcı tarafından tercüme edilmiş, "Sünnî-Şii İttifakına Doğru" başlığıyla Bekir Topaloğlu'nun *Kelam İlmi : Giriş* adlı kitabına ek olarak yayınlanmıştır (5.bs., İstanbul: Damla Yayınevi, 1996, ss. 317-349), s. 339.

yöneticileri bu girişimlere olumsuz yaklaşmıştı.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> Sonraki tarihlerde Sünni-Şii yakınlaşmasını hedefleyen gayretler, bunlarla ilgili kurumlarını da meydana getirmiştir. Muhammed Taki el-Kummî isimli İran'lı Şii âlim, 1364/1945 yılında Kâhire'ye gelerek görüşmeler yapmış ve Kahire'de Dârü't-takrîb kurulmuştur.<sup>8</sup>

Mezhepler arası yakınlaşma (takrîb), Selefi/Vehhâbi düşüncesine yakın olanlar tarafından maksatlı sayılıp imkânsız görülmüştür.<sup>9</sup> Bu görüşte olanlara göre “Şiiler yakınlaşmak değil, mezheplerini yaymak istemektedir.”<sup>10</sup> Şiiler içerisinde de benzer gerekçelerle, “takrîb”in Şia'yı (teşeyyu') dışlayıp Sünni mezhebe boyun eğdirmeye çalışmak olduğunu söyleyenler olmuştur.<sup>11</sup> Özellikle Sünni üyeler, Şiiler'in samimiyeti konusunda ciddi şüpheleri olduğunu ifade ederek Dârü't-takrîb kurumunuyla 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

<sup>6</sup> Hakyemez, *Şii-Sünnî İttifak Arayışları*, s. 84.

<sup>7</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004, s. 30.

<sup>8</sup> Bu kurum hakkında detaylı bilgi için bkz. İlyas Üzüm, “Sünni-Şii Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1998, sayı: 2, s. 171-185.

<sup>9</sup> Nâsır el-Gaffâri, *Meseletü't-Takrîb beyne Ehli's-Sunneve's-Şia*, I-II, 2.bs., Riyad, 1413, II, s. 302.

<sup>10</sup> Muhibbuddin Hatib, *el-Hutütu'l'arza li'l-uses elleti kâme aleyhâ dinü's-Şia el-İmâmiyye el-İsnâaşeriyye*, (takd., Muhammed Nasîf, 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 İmamiye Şiası'nın Dini Esasları ve Onlarla Diğer İslâm Mezhepleri'nin Uzlaştırılmasının İmkansızlığı*, Riyad: National Offset Printing Press, 1408/1988.

<sup>11</sup> Cafer Şehidi, “Hutuvâtun nahve't-Takrîb”, *Risâletü't-Takrîb*, yıl:1, sayı: 1, Tahran, 1413/1992, (ss. 50-55), s. 52.

adıyla bir kuruluş tesis edilmiştir. Bu kuruluş halen Tahran'da faaliyetlerini sürdürmektedir.<sup>12</sup>

Tahran'da faaliyetlerine devam eden bir kurum olmasına rağmen Suûd yönetimi İslam 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 Suûd basınında değişik İslam coğrafyalarından olumlu açıklamalar yer almaktadır. Bu teklifin tarihi bir girişim olduğunu söyleyen Ezherli âlimlerden<sup>13</sup> umre yapan Müslümanların ifadelerine<sup>14</sup> kadar farklı kişilerden olumlu görüşler haberleştirilmiştir.

Sünnî-Şîi yakınlaşmasının tartışıldığı dönemlerde bazı Şîi âlimler yazdıkları kitaplarında “usûlü'd-din”i farklı yorumlamışlardı. “Usûlü'l-İslâm” ile “usûlü'l-mezheb” ayırımına gidilen bu yazılarda, ayrılıklara sebep olan esaslar “usûlü'l-mezheb” sayılmış ve bu esasları kabul etmeyenlerin de Müslüman oldukları vurgulanmıştır.<sup>15</sup> Ayrıca Şîiler ve takrîb söz konusu olduğunda özellikle takiyye gündeme getirilmektedir.<sup>16</sup>

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,<sup>17</sup> Suûdî/Vehhâbî çevrelerde ne sonuçlar doğurmuş, başka mezhep mensuplarıyla diyaloga varacak kadar değişmiş midir? Burada geçmişteki duruma göz atmak faydalı olacaktır.

<sup>12</sup> İlyas Üzüm, “Takrîbü'l-mezâhib”, *DİA*, XXXIX, (ss. 467-469), s. 468.

<sup>13</sup> <http://www.alriyadh.com/2012/08/17/article760569.html>.

<sup>14</sup> <http://www.alriyadh.com/2012/08/17/article760573.html>.

<sup>15</sup> Örnek olarak bkz. Mirza Cevad et-Tebrizî (maa ta'lika ve mülhak), *Sirâtü'n-Necâ fi Ecvibeti'l-İstiftâât li-Ayetullah el-Uzmâ el-Hüi*, 1. bs., Kum, 1418/1997, III, s. 415; M. Cevâd Muğniyye, *eş-Şîafi'l-Mizân*, 10.bs., Beyrut, 1409/1989, s. 435.

<sup>16</sup> el-Gaffârî, *Meseletü't-Takrîb*, I, s. 330; II, s. 21, 73, 121-134.

<sup>17</sup> Mehmet Ali Büyükkara, “11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadî Selefiyye”, *Dinî Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 20, s. 205-234.

### 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 Vehhâbî eğitimiyle yetiştirdikleri Necd İhvanı'ndan özellikle askeri alanda yararlanmışlardı. Zamanla Abdülaziz b. Suûd'un (ö. 1953) başka dinler ve diğer İslam 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.<sup>18</sup> Suûdîler diğer dinler ile ilişkilere günümüzde de önem vermektedir. Dinler ve kültürler ile diyalog için Ekim 2011'de kurdukları uluslararası merkezleri faaliyetlerini sürdürmektedir.<sup>19</sup>

Günümüzde Suûdîlerin ülke içi diyaloga yönelik (li'l-hıvâri'l-vatanî) başka bir merkezleri bulunmaktadır. Bu merkezin hedefleri arasında, İslamî akîde etrafında ulusal birlikten söz edilmektedir. Ayrıca içeride ve dışarıda muhataplar ile diyaloglarda ortayol, itidal üzere bina edilmiş doğru, İslamî bir dil geliştirilmesine katkıda bulunmak da hedeflenmektedir.<sup>20</sup>

Konumuz açısından işaret edilmesi gereken başka bir kurum daha vardır. Medine'deki İslam Üniversitesi bünyesinde çalışmalarını sürdüren bir Cemiyet,<sup>21</sup> 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 anlaşılan karara göre cemiyet Medine İslam Üniversitesi Davet ve Usûlüddin Fakültesi bünyesinde, fakültenin bir parçası olarak

<sup>18</sup> Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 48, 110, 126.

<sup>19</sup> King Abdullah Bin Abdulaziz International Center for Interreligious and Intercultural Dialogue, [www.kaiciid.org](http://www.kaiciid.org).

<sup>20</sup> Merkezü'l-melik Abdülaziz lil-hıvâri'l-vatanî, [www.kacnd.org](http://www.kacnd.org).

<sup>21</sup> el-Cemiyetü'l-ilmîyyetü's-Suûdiyye li-ulûmi'l-akîdeti ve'l-edyân ve'l-firak ve'l-mezâhib, [aqeeda.org](http://aqeeda.org), 11.09.2013.

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, İslam 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.<sup>22</sup>

#### 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 Şîa farklı itikâd üzeredirler.<sup>23</sup> İbn Baz'ın öğrencilerinden Abdurrahman el-Berrâk<sup>24</sup> İsnâaşeriyye'yi tekfir eden fetva vermiştir (26.11.1427 / 17.12.2006). Fetvada Şîa ile Sünnîler arasında takrîb için davette bulunanlar cahiller olarak nitelendirilerek 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.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> aqeeda.org.

<sup>23</sup> <http://www.binbaz.org.sa/mat/1744>, 22.09.2013.

<sup>24</sup> Abdülaziz b. Bâz'ın öğrencisi olan Abdurrahman el-Berrâk, müftü Abdülaziz Âlü'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.

<sup>25</sup> (الرافضة الإمامية الذين أشهرهم الإثنا عشرية فهم في الحقيقة كفار مشركون لكنهم يكتمون ذلك)

Bu fetvalar halen internet sitelerindeki durmasına rağmen Suûdi Arabistan'da Katif'te taşıyan Şîi âlimler, kralın merkez kurma tekli-fini olumlu karşılamışlardır.<sup>26</sup>

Necran'da yaşayan İsmailî Süleymânî azınlık da, diyalog merkezi inşasını olumlu karşılamış ve kendilerinin de bu diyaloga katılmalarını istemişlerdir.<sup>27</sup>

Suûdiler'in güney komşusu Yemen'de yaygın Zeydiyye mezhebi mensupları yaşamaktadır. Görüşleri genelde Ehl-i Sünnet'e yakın kabul edilen Zeydiler ile Suûdiler arasında sorunlar yaşanmaktadır. Zeydî Hüsiler'in kendi devlet yöneticileriyle savaşlarına Suûdiler müdahil olmuşlardır. Hüsiler, Kasım 2009'da Suûdi topraklarına girince Ürdün ve Fas'tan asker getirilmiş, 2010 Şubat'ında geri çekilmişlerdir.<sup>28</sup> Aynı tarihlerde Zeydiyye aleyhine neşredilen çok sayıda yayın dikkat çekmektedir.<sup>29</sup> Suûdi yönetiminin Yemen yöneticileriyle ilişkilerinde Husiler konusu haber olmaya devam etmektedir.<sup>30</sup>

Sünnî mezhepler ile ilgili de Vehhâbî 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

---

[http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=com\\_ftawa&task=view&id=18080](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>

<sup>26</sup> <http://www.taghribnews.com/vdciwqaz5t1aup2.scct.html>, 25.09.2013.

<sup>27</sup> <http://www.taghribnews.com/vdcf1vdy0w6dxca.kiiv.html>, 25.09.2013.

<sup>28</sup> M.A. Büyükkara, "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Hüsü Hareketi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2011/1, cilt: XVI, sayı: 30, (ss. 115-152), s. 140.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> <http://www.alquds.co.uk/?p=87671>, 20.09.2013.

Mâtüridiyye olarak verilmektedir.<sup>31</sup> Bu üç grubun hepsinin Ehlü's-Sünne sayılması bätıldır. Ehlü's-Sünne bir fırkadan ibarettir, başkası değildir, onun itikâdını da İbn Teymiyye *el-Akîdetü'l-Vâstiyye*'de beyan etmiştir.<sup>32</sup>

Konuyla ilgili özel bir kitabı olan el-Gâmidî'ye göre de Mâtüridiyye ve Eşâira'nın Ehlü's-Sünne içerisinde gösterilmesi bätıl bir söz, yalan bir iddiadır; çünkü onlar Ehlü's-Sünne'den değildir. Ehlü's-Sünne bütün bid'atçilerden beridir. Onlara Şîa/Râfıza karşıtı olarak bu isim verilmektedir, yoksa onlar kurtuluşa erecek olan Ehlü's-Sünne'den değildirler. Mâtüridiyye ve Eşâira'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 (guluv) tutumları ve evliyaya ibadetleri ile şirke düşmeleridir. Bu, özellikle son dönem sufileriyle ilgili bir durumdur.<sup>33</sup>

Mâtüridîlerin küfre ve şirke düştüğü yerleri keşfetmekle biten tezler<sup>34</sup> 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 tekfîre karşı çıkan bazı görüşler içeren kitaplar dikkat çekmektedir. Bu kitapların basılıp yayılması-

<sup>31</sup> Şemsüddin Ebu'l-Avn Muhammed es-Seffârîni, *Levâmiu'l-Envâri'l-Behiyye*, I-II, 2. bs., Dimaşk, el-Hâfikin, 1402/1982, I, s. 73.

<sup>32</sup> Sâlih b. Abdilazîz Âlü's-Şeyh, *el-Leâli'l-Behiyye fî Şerhi'l-Akîdeti'l-Vâstiyye*, thk: Adil Rifâ'i, Riyad: Âsime, 1431/2010, s. 88-90. Krş. Ebü Yusuf Midhat b. El-Hasan Âl-i Ferrâc (cemea), *Fetâva'l-Eimmeti'l-Mecdiyye*, I-IV, Riyâd:Rüşd, 2.bs., 1428/2007, I, s. 514.

<sup>33</sup> Hâlid el-Gâmidî, *Nakz Akâidi'l-Eşâira ve'l-Mâtüridiyye*, Riyâd: Atlasu'l-Hadrâ, 1430/2009, s. 8, 30.

<sup>34</sup> Şemsüddin es-Selefî el-Afgânî, *'Adâü'l-Mâtüridiyye li'l-Akîdeti's-Selefîyye*, I-III, Taif, 1419/1998, III, s. 356, 358. Bu tez ile ilgili detaylı tespitler için bkz. Saîd Fûde, *Mîn Tehâfûti't-Teymiyye maa Şems es-Selefî*, <http://www.aslein.net/showthread.php?t=11757>, 10.10.2013, s. 3 vd.



nın caiz olmadığına dair fetva yayınlamıştır.<sup>35</sup> Henüz detaylarını göremediğimiz bazı çalışmalarda Mürcie ile İhvan-ı Müslimîn'i aynileştiren görüşler ele alınmaktadır.<sup>36</sup> Yakın zamanlarda Suûdiler tarafından İhvan, fiili silahlı mücadele içerisinde olan gruplarla aynı tutuldu. "Arap Yarımadası el-Kaidesi, Yemen el-Kaidesi, Irak el-Kaidesi, Irak Şam İslam Devleti (İŞİD), Nusra Cephesi, Suud Hizbul-lahı, Müslüman Kardeşler (İhvan) ve (Yemen'deki) Husiler terör örgütü listesine alındı (C.evvel 1435/Mart 2014)"<sup>37</sup>

Sûdilerin 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 Şîa istifade etti. Şîa geniş mâli 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 Şîi 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-Teshîrî'yi başkan nâibi seçtiklerini hatırlatmaktadır. Diğer nâib İbâdî mezhebinden olan

<sup>35</sup> *et-Tahzîr mine'l-İrcâ ve Bazî'l-Kütübi'd-Dâiye İleyh*, Mekke: Âlemi'l-Fevâid, 1422.

<sup>36</sup> Daniel Lav, *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*, Cambridge University Press, 2012, s. 41.

<sup>37</sup> <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.

Uman Müftüsü Ahmed el-Halili'dir.<sup>38</sup> Kardavi, takrib çalışmalarından bir faydanın doğmadığına dair Suriye'deki savaşta Şii'lerin tutumunu hatırlatmaktadır.<sup>39</sup>

Suûdî âlim Abdullah b. Cibrîn, İsrail ile savaştığı dönemde (2006) Şii/Râfizî olan Hizbullah'a destek olmak için dua etmenin caiz olmadığına dair fetva vermiş,<sup>40</sup> Kardavî buna karşı çıkmıştı.<sup>41</sup> Ancak Hizbullah'ın Suriye'ye müdahalesi Kardavî'yi yeni tutum almaya sevketmiştir.

Kardavî, 1 Haziran 2013 tarihli habere<sup>42</sup> 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 Abdülaziz Âlü's-Şeyh, Kardavî'nin de Suûdî ulemasının sürmekte olan Hizbullah karşıtı görüşüne gelmesini değerlendirmiş, olumlu karşılamıştır. Müftü Suûdîlerin kuruluşundan bugüne kadar bu konularda basit siyasi hesaplara dayanmadığı, İslam akidesine göre görüş belirttiğini iddia etmektedir. Dini İşler ve Vakıflar bakanı Sâlih b. Abdülaziz Âlü's-Şeyh, Adalet bakanı Muhammed b. Abdilkerim el-Aysî de Kardavî'ye teşekkür etmişlerdir.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> <http://www.iumsonline.net/ar/default.asp?MenuID=3>, 26.09.2013.

<sup>39</sup> <http://www.aljazeera.net/programs/pages/ff15cf38-3fba-434d-b047-4d8208ccab90#L2>, 14.04.2013.

<sup>40</sup> <http://www.ibn-jebreen.com/fatwa/vmasal-4174-.html>, 10.10.2013.

<sup>41</sup> <http://www.aljazeera.net/news/pages/4d7eadf8-bfba-47e0-8b7d-6f3e580a002a>, 01.10.2013.

<sup>42</sup> <http://alhayat.com/Details/519555>, 26.09.2013.

<sup>43</sup> [http://www.themwl.org/Common/Forms/Download.aspx?aid=1&fid=1&atid=517&cname=PUB\\_PDF](http://www.themwl.org/Common/Forms/Download.aspx?aid=1&fid=1&atid=517&cname=PUB_PDF), 26.09.2013, s. 10, 15.

Mısır'da yaşanan darbe sonrası Kardavi'nin darbe ve destekçileri karşısında yer alması Suûdî basında onun aleyhinde, takrîb meselesindeki tutumuna da değinilerek, çelişkilerinden ve dönüşümlerinden bahseden yeni yayınlara sebep oldu (5 Şubat 2014).<sup>44</sup>

### **B - Yakın Geçmişte Takrîb Toplantıları ve Suûdiler**

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 Şîi ve Sünnî ulema Mekke'de 19-20 Ramazan 1427 / 27-28 Ekim 2006 tarihlerinde bir araya geldiler. Mekke Vesîkası denilen bir metin üzerinde anlaştılar. İmzalanan metin her iki tarafın birbirlerinin mukaddeslerine saygılı olacağını içeriyor.<sup>45</sup> Kral Abdullah da bu buluşmayı gerçekleştirenler ile görüştü ve başarı dileklerini ifade etti.<sup>46</sup>

Takrîbi ele alan kapsamlı bir toplantı Davha'da (Katar) gerçekleştirildi. Ezher, Tahran'daki Mecmuu't-takrîb kurumu ve Katar Üniversitesi'nin katkılarıyla 20-22 Ocak 2007 tarihlerinde Devha'da "ümmetin birliğinde takrîb'in rolü" konulu toplantıda 173 kişilik katılımcı listesinde Suûdî Arabistan'dan 4 kişi yer almaktadır. Sunum yapanlar arasında Suuidi Arabistan'dan kimse bulunmamaktadır.<sup>47</sup> Sonuç bildirisinde Ehlü's-Sünne, İmâmiyye, Zeydiyye ve İbâziyye gibi mezhep isimleri yer almaktadır. Bu mezheplerin mensubu âlimlerin içinde yer alacağı, takrîbi yücelten uluslararası bir kurumun meydana getirilmesi, merkezinin Devha olması teklif edilmektedir.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> "Me'âriku'l-Kardâvi: et-Tenâkuzât ve't-tahavvulât mine's-şer'î ile's-siyâsî", <http://ara.tv/vqybs>, 17.03.2014.

<sup>45</sup> <http://www.oic-oci.org/arabic/conf/iraq-meeting/mak-doc.pdf>, 06.10.2013.

<sup>46</sup> <http://www.aawsat.com/details.asp?issueno=9896&article=388351#>. UIF-Fu9LIZ2k, 06.10.2013.

<sup>47</sup> <http://www.qatarconferences.org/mazaheb/program.php>, 24.09.2013.

<sup>48</sup> <http://www.qatarconferences.org/mazaheb/bayan.pdf>, 24.09.2013.

Bağdad'da 27-28 Nisan 2013 tarihlerinde gerçekleştirilen takrib toplantısını Suûdi Arabistan ve Katar boykot etmiş,<sup>49</sup> Ezher de özellikle Irak'taki Sünniler ile ilgili bazı olumsuz gelişmeleri gündeme getirerek katılmamıştır.<sup>50</sup>

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.<sup>51</sup> Bu toplantının sonuç bildirisinde ise İngiltere'de bir Takrib Merkezi kurulması teklif edilmektedir.<sup>52</sup>

#### **V - ISESCO'da Mezhepler ile İlgili İstişare Kurulu**

Rabat (Fas) merkezli İslam Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü'nün (ISESCO) bünyesinde takrib için istişare toplantıları yapılmaktadır. ISESCO müdürü olan Riyad doğumlu Abdulaziz Othman Altwajri kurumun dergisi *el-İslâmü'l-Yevm*'de takrib ile ilgili yazılar yazmakta<sup>53</sup> ve katıldığı toplantılarda başında bulunduğu kurumun takrib çalışmalarındaki rolünü anlatmaktadır.<sup>54</sup> İslam ülkelerinin dışişleri bakanlarının İslamabad'da 22 Mayıs 1980'de yaptıkları toplantıyla, kurulması karara bağlanan ISESCO üyesi ülkeler arasında Suudi Arabistan da yer almaktadır.<sup>55</sup> ISESCO 11. dönem toplantısını 1-2

<sup>49</sup> <http://www.taghribnews.com/vdcauon6m49nuu1.zkk4.html>, 26.09.2013.

<sup>50</sup> <http://www.alsumaria.tv/news/75277>, 04.10.2013.

<sup>51</sup> [http://www.taqrrib-london.com/show\\_news.asp?idnum=1267&state=news](http://www.taqrrib-london.com/show_news.asp?idnum=1267&state=news), 26.09.2013.

<sup>52</sup> [http://www.taqrrib-london.com/show\\_news.asp?idnum=1264&state=news#sthash.nHVHBfds.dpuf](http://www.taqrrib-london.com/show_news.asp?idnum=1264&state=news#sthash.nHVHBfds.dpuf)

<sup>53</sup> "Hareketü't-takrib beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye"  
<http://www.isesco.org.ma/templates/isesco/Islamtoday/ar/29/islam29.pdf>

<sup>54</sup> [http://www.taqrrib-london.com/show\\_news.asp?idnum=1263&state=news](http://www.taqrrib-london.com/show_news.asp?idnum=1263&state=news), 26.09.2013.

<sup>55</sup> [http://www.isesco.org.ma/index.php?option=com\\_k2&view=item&layout=item&id=6&Itemid=60&lang=ar](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 yapılmıştır.<sup>56</sup>

ISESCO da mezhepler arası takrîb toplantıları düzenlemektedir. Bu toplantılardan dördüncüsü Tunus'ta Zeytuniyye 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.<sup>57</sup>

ISESCO tarafından geçmişte tertiplenen toplantılara Türkiye'den<sup>58</sup> Farûk Beşer de katılmıştır: "Takrîbu'l-mezahib / Mezheplerin yakınlaştırılması' toplantılarına hem Rabat'ta ISESCO'nun düzenlediklerine Hanefî temsilcisi olarak, hem de Tahran'da İran'ın düzenlediğine katıldım. Varsın Diyanet yakınlarda yapılan benzer toplantı için bizi akredite görmemiş olsun."<sup>59</sup>

Faruk Beşer'in toplantılarla ilgili gözlemleri veya "hissettikleri" şöyledir: "Takrîb toplantıları için milyonlar harcayan Sünnî (!) kralıklar nerede ise takiyyede 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. Böy-

<sup>56</sup> <http://www.isesco.org.ma/templates/isesco/generalConferences/cg11/ar/index.html>, 26.09.2013.

<sup>57</sup> <http://www.isesco.org.ma/templates/isesco/confSpec/ar/resum4.pdf>, 26.09.2013.

<sup>58</sup> Türkiye ISESCO üyesi ülkeler arasında yer almamaktadır. Suat Yıldırım, "Ma'rib'den Ma'rik'a", [ttp://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/maribden-marika](http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/maribden-marika), 26.09.2013.

<sup>59</sup> [http://yenisafak.com.tr/yazarlar/Faruk\\_Beser/a-benim-sii-kardesim/39426](http://yenisafak.com.tr/yazarlar/Faruk_Beser/a-benim-sii-kardesim/39426), 06.09.2013.

le yapmanız İran siyasetine zarar veriyor. Ortadoğu'da önümüzü kesiyor.”<sup>60</sup>

## VI - Sonuç

Farklı mezhep mensuplarının bir araya gelebilmesi için çabalar yeni değildir. Daha önce Kahire'de faaliyet yürütmüş Dârut'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 Medine olarak değişmiş gözük-mektedir.

Suûdî yöneticiler başka dinlerle diyalog için dünyanın değişik bölgelerinde birçok merkez açmışlardı. İslam mezhepleriyle ilgili merkezi ise yeni gündeme getirdiler. Suûdîler devletlerinin ilk dönemlerinde başka dinlerin ve İslam 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.

İslam mezheplerine karşı Vehhâbî yazılı kaynaklarındaki ifadeler kurulacak merkezin işlevi hakkında soru işaretlerine sebep olmaktadır. Suûdî yöneticilerin dini tutumlarında etkili olan Vehhâbî ilim çevrelerinin yazdıkları kitaplarında, adlarına açılmış internet sayfalarında kendi mezheplerinden olmayanları net bir şekilde dışlayan çok sayıda fetvalar, hükümler ve tespitler yer almaktadır. En sert ifadelerle mahkûm edilen Şia, hatta Eş'ariler ve Mâturidîler, 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 sahip-

<sup>60</sup> [http://yenisafak.com.tr/yazarlar/Faruk\\_Beser/sii-sunni-yakinlasmasi-mumkun-mu/39459](http://yenisafak.com.tr/yazarlar/Faruk_Beser/sii-sunni-yakinlasmasi-mumkun-mu/39459), 08.09.2013.

liği 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: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dinî Araştırmalar*, 2004, cilt: VII, sayı: 20, s. 205-234.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi", *Dîvân: 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.
- Füde, Saîd, *Min Tehâfütî't-Teymiyye maa Şems es-Selefi*, [http://archive.org/download/rodoud\\_Ach3ariya2/tahafottaymia.pdf](http://archive.org/download/rodoud_Ach3ariya2/tahafottaymia.pdf)
- el-Gaffârî, Nâsır, *Meseletü't-Takrîb beyne Ehli's-Sunneve's-Şîa*, I-II, 2.bs., Riyad, 1413.
- el-Gâmîdî, Hâlid, *Nakz Akâidi'l-Eşâira ve'l-Mâtüridiyye*, Riyâd: Atlasu'l-Hadrâ, 1430/2009.
- Hakyemez, Cemil, *Osmanlı İnan İlişkileri Çerçevesinde Şî-Sünnî İttifak Arayışları (1514-1909)*, Çorum, 2009.
- Lav, Daniel, *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*, Cambridge University Press, 2012.
- Muğniyye, M. Cevâd, *eş-Şîafi'l-Mizân*, 10.bs., Beyrut, 1409/1989.
- Muhibbuddin Hatib, *el-Hutûtu'l'arza li'l-uses elletî kâme aleyhâ dînü's-Şîa el-İmâmiyye el-İsnâaşeriyye*, (takd., Muhammed Nasîf), t.y., yy. s. 43. Çevirileri: "İslâm Mezhep ve Fırkalarının Birbirine Yaklaştırılması Konusu", çeviren: M.H. Kırbaşoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1988, cilt: XXX, s. 293-327; *Ana Hatlarıyla İmamiye Şîasi'nin Dînî Esasları ve On-*

- larla Diğer İslâm Mezhepleri'nin Uzlaştırılmasının İmkansızlığı*, Riyad: National Offset Printing Press, 1408/1988.
- Sâlih b. Abdilaziz Âlü's-Şeyh, *el-Leâli'l-Behiyye fî Şerhi'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye*, thk: Adil Rifâî, Riyad: Âsime, 1431/2010.
- es-Seffârîni, Şemsuddin Ebu'l-Avn Muhammed, *Levâmiu'l-Envâri'l-Behiyye*, I-II, 2. bs., Dimaşk, el-Hâfikîn, 1402/1982.
- es-Süveydi, Ebu'l-Berkât, *el-Hucecû'kat'iyye l'ittifâki'l-Firaki'l-İslâmiyye*, çev. Mustafa Çağrıçı ("Sünnî-Şîi 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-Takrîb", *Risâletü't-Takrîb*, yıl;1, sayı; 1, Tahran, 1413/1992, (ss. 50-55).
- Şemsüddin es-Selefi el-Afgani, '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 Ecvibeti'l-İstiftâât li-Ayetullah el-Uzmâ el-Hûi*, 1. bs., Kum, 1418/1997.
- Üzüm, İlyas, "Sünnî-Şîi Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1998, sayı: 2, s. 171-185.
- Üzüm, İlyas, "Takrîbü'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](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.kaiciid.org](http://www.kaiciid.org)
- Merkezü'l-melik Abdülaziz lil-hivâri'l-vatanî, [www.kacnd.org](http://www.kacnd.org)
- el-Cemiyetü'l-ilmiyetü's-Suûdiyye li-ulûmi'l-akîdeti ve'l-edyân ve'l-firak ve'l-mezâhib, [www.aqeeda.org](http://www.aqeeda.org), 11.09.2013.
- <http://www.binbaz.org.sa/mat/1744>, 22.09.2013
- <http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=content&task=view&id=1364>, 10.10.2013
- [http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=com\\_ftawa&task=view&id=18080](http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=com_ftawa&task=view&id=18080)
- <http://taghrib.org/pages/news.php?nid=248>
- <http://www.taghribnews.com/vdciwqaz5t1aup2.scct.html>, 25.09.2013.
- <http://www.saffar.org/?act=art&id=3221>, 02.10.2013.
- <http://www.alriyadh.com/2013/10/01/article871902.html>, 02.10.2013.
- <http://www.taghribnews.com/vdcf1vdy0w6dxca.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\\_PDF](http://www.themwl.org/Common/Forms/Download.aspx?aid=1&fid=1&atid=517&cname=PUB_PDF), 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.taqrib-london.com/show\\_news.asp?idnum=1267&state=news](http://www.taqrib-london.com/show_news.asp?idnum=1267&state=news),  
26.09.2013.
- [http://www.taqrib-london.com/show\\_news.asp?idnum=1264&state=news#sthash.nHVHBfds.dpuf](http://www.taqrib-london.com/show_news.asp?idnum=1264&state=news#sthash.nHVHBfds.dpuf)  
“Hareketü't-takrib beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye”
- <http://www.isesco.org.ma/templates/isesco/Islamtoday/ar/29/islam29.pdf>.
- [http://www.taqrib-london.com/show\\_news.asp?idnum=1263&state=news](http://www.taqrib-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](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/cg11/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](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-mumkun-mu/39459](http://yenisafak.com.tr/yazarlar/Faruk_Beser/sii-sunni-yakinlasmasi-mumkun-mu/39459), 08.09.2013.
- <http://www.mofa.gov.sa/ServicesAndInformation/news/TwoHolyMosquesSpeeches/Pages/ArticleID20131016211233265.aspx>,  
19.10.2013.

## ŞİİLİK-SÜNNİLİK İLİŞKİSİNİN KAPSAMI VE SINIRLARINA DAİR BAZI METODİK MÜLAHAZALAR\*

Mehmet KALAYCI\*\*

### Özet

Şiilik ve Sünnilik, İslam etrafında oluşan hâlenin en kalın halkalarını oluşturmaktadır. Bu durum, söz konusu iki yönelimi klasik mezhep sınıflamalarının dışına taşımakta ve meseleye çok daha geniş bir düzlemde bakmayı gerektirmektedir. Her şeyden önce Şiilik ve Sünnilik, birer simge kavramdırlar. Simgeler ise anlam ifade etmekten daha ziyade anlam yaratma kapasitesi sağlar; bu yüzden de kendilerini kullananlara, yeni anlamlar kazandırmaları için izin verir. Bu durum Şiilik ve Sünnilik kavramlarını 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 yoğunlaşmakta ve başta Şiilik-Sünnilik adiyetleri ve ilişkisi olmak üzere mezheplere veya dini oluşumlara nasıl yaklaşılması gerektiğine dair yeni bir perspektif denemesi sunmaya çalışmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Şiilik, Sünnilik, Yöntem, Teşekkür, Düşünsel Gelecek, Kutuplaşma.

### Abstract

#### **Some Considerations on the Scope and Limits of Shiism-Sunnism Relations**

Shiism and Sunnism constitute the thickest rings of halo that formed around Islam. This situation carries two tendencies in question beyond the classical classification of sects, thus requires to deal with the subject in a broader level. Above all, Shiism and Sunnism are symbolical concepts. As for symbols, they help to build up meanings more than expressing them, therefore they allow for those who use them to produce new meanings. This situation carries Shiism and Sunnism to a slippery ground and raises a problem of perspective. Problem is not what is seen when looked at past, but how to look at past. Content of this paper focuses on the very this problem and aims at providing an essay of perspective as to how to look at sects or new religious formations, in particular at Shiism-Sunnism identities and relationships.

**Key Words:** Shiism, Sunnism, Method, Formation, Intellectual Tradition, Polarization

### Giriş

İslam düşüncesi dinamizmini ve üretkenliğini büyük ölçüde fikir özgürlüğüne borçludur. Belirli bir ruhban sınıfının olmayışı, İslam'a mensup her bir bireyin dinî problemler üzerinde düşünebilmesine ve farklı bakış açıları ortaya koyabilmesine imkân tanımıştır. Bireysel düzeydeki farklılaşmaların kurumsallaşması ise neticede mez-

hepleri ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede İslam düşünce tarihi içerisinde çok sayıda siyasi, itikadi, fıkhi ve tasavvufi oluşum kendini göstermiş ve İslam'ın etrafındaki hâle zamanla genişleyerek günümüze kadar gelmiştir. Şiilik ve Sünnilik, bu hâlenin en önemli ve kalın halkalarından birini oluşturmakta ve İslam 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 şeylerin 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.<sup>1</sup> 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 yoğunlaşmakta ve başta Şiilik-Sünnilik aidiyetleri ve ilişkisi olmak üzere mezheplere veya dini oluşumlara nasıl yaklaşılmaması 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 incelemeye benzetilebilir.<sup>2</sup> İncelemeye evin neresinden başlanacağı sorusu kritik sorudur. Tümdengelimci bir yaklaşımda hareket noktası evin çatısıdır. Buna göre çatı, bütünü temsil etmektedir ve

\* 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](mailto:mkalayci@divinity.ankara.edu.tr)

<sup>1</sup> Anthony P. Cohen, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. M. Küçük, Ankara: Dost Yayıncılık, 1999, s. 11-12.

<sup>2</sup> Ev benzetmesini Fernand Braudel'den ödünç aldığımızı belirtmek gerekiyor.

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 alınır. 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 olması 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.<sup>3</sup> 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.

Şiiilik ve Sünnilik kavramları İslam 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. Şiiilik 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 gözükürken 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

<sup>3</sup> Fernand Braudel, *Akdeniz ve Dünyası*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 1993, I/26.

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 olmaklık üzerinden kıtanın tamamına genellemek söz konusu kıtayı anlaşılır kılmayacak, aksine daha da anlaşılmaz hale getirecektir.

Parça ile bütün arasındaki ilişkinin doğru şekilde tesisi, İslam Mezhepleri tarihi alanındaki çalışmalar açısından son derece önemlidir. Bu noktada esas bağlantılara bakmaya çok daha fazla istekli olduğunu belirtmek gerekiyor. Öyle ki zaman zaman bütünü tarihini parçalara dayatılabilmekte veya bütünü tarihini onu oluşturan tek bir parça üzerinden dokunup sonra da bu, diğer parçalara genellenebilmektedir. Bunun bir örneğini George Makdisi'nin Bağdat özelinde yaptığı çalışmalarda görebilmek mümkündür. O Bağdat'ı merkeze alan çalışmalarında şehirde Sünnilik adına yaşanan hareketliliğin merkezine Hanbelileri yerleştirmektedir. Ona göre Şii dirilişe karşı bir Sünni yükseliş söz konusu olduysa bunun gerçek şampiyonu Hanbelilerdir.<sup>4</sup> Makdisi'nin bu tespitinin yalnızca Bağdat için bir karşılığı bulunmaktadır. Zira Sünnilik aidiyetinin bu şehirdeki taşıyıcıları gerçekten de blok halinde Hanbelilerdir. Eşariliğin bu şehirde, en azından ilgili dönemde, güçlü bir tabanı bulunmaktadır. Ne var ki Makdisi, Bağdat özelinden hareketle Sünniliği Hanbelilere has kılmakta, sonra da bunu İslam düşüncesinin ta-

<sup>4</sup> 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.

mamına genellemeye kalkışmaktadır. Dahası o, Eşariliğin zannedildiği gibi İslam düşüncesine veya Sünniliğe damgasını vurmuş bir mezhep olmadığını, bu noktadaki gerçek payenin Hanbeli Hadis taraftarlarına ait olduğunu dile getirmektedir. O, Eşarî ve Eşariler arasındaki ilişkiyi ele aldığı meşhur makale dizisinde<sup>5</sup> sadece İbn 'Asâkir ve Tacüddin es-Sübki'nin ortaya koyduğu Eşarilik algısı ile yetinmekte ve konuyla ilgili değerlendirmelerini bu iki şahsın sunduğu genel tasvire hapsetmektedir. Ancak Eşarilik yalnızca bundan ibaret değildir ve Doğu'da felsefe zemininde gittikçe genişleyen ve İslam düşüncesinin sonraki seyrine doğrudan etki eden bir gelişim çizgisine sahiptir. Bu yüzden Makdisî, Eşariliği hadis taraftarlığı bağlamında Hanbelilik üzerinden okumaya çalışmakta; bunu genelleştirmek suretiyle de İslam düşünce geleneğinin oluşumunda Eşariliğin sanıldığı kadar rol oynamadığını ileri sürmektedir.<sup>6</sup> Bu haliyle onun, Sünniliği tek bir düşünsel kesitten hareketle içeriklendirme çabası kabul edilebilir olmaktan uzaktır.

Parçacı yaklaşımların genelleştirilmesi yönündeki tutum, en belirgin şekilde Büveyhilere dair algıda kendisini açığa vurmaktadır. Büveyhi iktidarının Abbasilerin başkenti Bağdat'ta Şii popülasyonu desteklediği ve bunun Şiilik-Sünnilik ilişkilerinin temel zemini konusunda zaman zaman bir milat olduğu düşünülür. Çoğu kez Büveyhilerin bu tutumlarının Sünniliği sekteye uğrattığı ileri sürülmekte ve Selçukluların Büveyhilerin siyasi varlığına son vererek Sünniliği yeniden ihya ettiği vurgulanmaktadır. Buradan hareketle de Büveyhiler, Şii veya Şii yanlısı bir yönetim olarak nitelenmektedirler. Bu kabul, kendi içinde bazı problemler barındırmaktadır. Büveyhiler, Bağdat'ı ele geçirmelerinin hemen akabinde şehirde kendisine yaslanabilecekleri toplumsal bir zemin arayışı içerisinde

<sup>5</sup> George Makdisi, "Asharî 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.

<sup>6</sup> Makdisi'nin Ashabu'l-Hadis'i İslam 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)", *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. H. T. Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s. 22.

olmuşlar; siyasi otoritelerini kabul etmeye yanaşmayan Hanbeliler karşısında da Kerh mahallesinde meskûn bulunan İmamiyye mensuplarına destek vermişlerdir. Ancak Büveyhilerin Bağdat özelindeki bu politikalarını ve Hanbeliler karşısında İmamiyye mensuplarına yönelik desteklerini onların ayırt edici vasfı haline getirmek ve bu vasıftan hareketle onlara İslam düşünce tarihi içerisinde Şii yanlısı bir rol biçmek fazlasıyla aldattıcıdır. Zira onlar Bağdat'daki politikalarının aksine kendi başkentleri olan Şiraz ve havalisinde Mutezili âlimlere kol kanat germişlerdir. Görüldüğü üzere Büveyhi iktidarını ve uygulamalarını sadece mezhebi saiklerden beslenen koşulsuz bir destek olarak izah etmeye çalışmak hem yetersiz hem de aldattıcıdır. Onların temel amacı, bir denge siyaseti oluşturabilmek ve bu sayede daha geniş bir düzlemde meşruiyet kazanabilmektir.<sup>7</sup> Bu yüzden ki Eşariler de zaman zaman bu denge siyaseti içerisinde kendilerine yer bulabilmişlerdir. Zira Eşariliğin bir kelam mezhebi olarak sistemleştirilmesinin ve Şafilik ve Sufilikle irtibatı sayesinde Horasan bölgesinde toplumsal tabanını genişletmesinin Büveyhilerin iktidarına denk düşmesi tesadüfle açıklanamaz. Örneğin Bâkılânî, Büveyhi hükümdarı 'Adududdevle'nin huzurunda Mutezili âlimlerle tartışmış ve onun takdirini kazanmıştı. O, bu yüzden 'Adududdevle'nin oğlu Simnânuddevle'ye hoca tayin edilmiş ve bu çerçevede birkaç yıl Büveyhi sarayında kalmıştı. 'Adududdevle'nin Bâkılânî'yi birkaç kez Bizans yönetimine kendisini temsilen elçi olarak göndermesine bakılırsa, Bâkılânî'nin Büveyhi yöneticiler nezdindeki itibarı azımsanacak türden değildir.<sup>8</sup> O dönemin Mutezili bir ismi olan Tennûhî'nin, Ebu'l-Hasan el-Eşari'nin uzun süre öğrenciliğini yapan ve o öldükten sonra da memleketine giderek tasavvufi faaliyetlerde bulunan İbn Hafif eş-Şirâzî'ye dair verdiği bilgiler, etrafında binlerle ifade edilen bir topluluğun bulunduğunu ortaya koymaktadır.<sup>9</sup> Eğer Mutezile'ye dönük bir resmî destek söz konusuysa bu

<sup>7</sup> Muharrem Akoğlu, "Büveyhiler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2009/2, c. 7:17, s. 135-138.

<sup>8</sup> Şerafeddin Gölcük, "Bâkılânî", *DİA*, IV/532.

<sup>9</sup> Kâdi Ebû'l-Muhassin b. 'Ali et-Tenûhî (ö. 384/994), *Nişvârû'l-Muhâdara ve Ahbârû'l-Müzâkere*, thk. Abbûd es-Sâlicî, 1972, III/228.



geleneğin hasmı konumundaki Küllabi-Eşari geleneğin temsilcilerine müsamaha gösterilmemesi gerekirdi.

Bir olgunun tek bir boyutunun merkeze alınarak bir kanaat oluşturulması, ardından bunun genelleştirilerek başka boyutlarının tahlili için kullanılması kimi zaman çeşitli anlam ve bağlamın kaymalarına yol açabilmektedir. Örneğin hicri IV.-VI. asırlar arasında Nisabur, Merv ve Isfahan gibi şehirleri çalışın bir tarihçinin, dönemin tarihsel kaynaklarından hareketle şehirdeki mezhep hareketliliği ile ilgili şu değerlendirmelerde bulunması muhtemeldir: “Şehir ağırlıklı olarak Şafiilerden 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 öze inildiğinde tablo farklılaşmaktadır. İlgili dönemde Şafiilerin neredeyse tamamının Eşarilik 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.<sup>10</sup> Bu şehirlerdeki Hanefilerin Kerrami, Neccari veya Mutezili olma olasılıkları, Maturidi olma olasılıklarından daha fazladır. Bu durumda sırf Hanefi olmaları Sünni olarak nitelenebilmeleri için tek başına yeterli değildir.

Hariciliği, Hadarilik-Bedevilik ikilemi üzerinden tahlil etmeye çalışın ve çetin çöl şartlarında şekillenen bedevi yaşam tarzını Hariciliğin tahlilinde en temele yerleştiren Watt’ın tutumunda da buna benzer bir yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Buna göre Hariciler, çöldeki yaşam tarzlarını kentlerde sürdürmeyen ve yeni muhitlerine intibak edemeyen kimselerdir. Hariciliğe bu şekilde yaklaşılması, onu kendi parçalarından ayıştırmakta ve İslam düşünce tarihinin herhangi bir kesitine bile rahatlıkla genellenebilecek bir zihniyete, bir başka ifadeyle kendisinden gelenebilecek bir tüme dönüştürmektedir. Haricilik bu zeminde inşa edildiğinde, İbadilerin bu resim içerisindeki yeri belirsiz kalmaktadır.

<sup>10</sup> Abdülcelil b. Ebi’l-Hüseyn Kazvini, *Kitâbü'n-Nakz*, thk. S. C. H. Urmevi, y.y. 1952, s. 74

Benzer bir durum Şiilik için geçerlidir. Nass ve tayin, Şiiliğin ayırt edici vasfı olarak düşünüldüğünde ve bu vasıf üzerinden Şiilik tanımlandığında Carudiyye kolu dışındaki Zeydileri Şii olarak nitelenebilmek 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 İmamiyye'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 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 varsayımıdır. 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.<sup>11</sup> İlerlemeci tarih anlayışıyla mesele 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.<sup>12</sup> Yalnız farklı uygarlıklar arasında değil, her bir uygar-

<sup>11</sup> Abdulvahab el-Messiri, *Önyargı: Fen ve Sosyal Bilimlerde Epistemolojik Önyargı*, İstanbul: Mahya, 2013, s. 66.

<sup>12</sup> Georg G. Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Ç. Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007, s. 51.

lığın kendi içinde de bir arada var olan çoğul zamanlar söz konusudur.<sup>13</sup> 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 başvurulanan “mütekaddimün-müteahhirün” ayrımı bu noktada iyi bir örnektir. Kelamcılar, kelami düşüncenin gelişimini ilerlemeci bir yaklaşım tarzıyla ele almışlar ve çoğu kez Gazali öncesini mutekaddimun, sonrasını ise müteahhirün dönemi olarak tanımlamışlardır.<sup>14</sup> Ancak bu ayrım Eşariliğin 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.<sup>15</sup> Ancak sonrasında Cürçani'den Devvani'ye kadar uzanan süreçte bu genişleme varlığını sürdürmüştür. Buna karşın Eşariliğin siyaset ve tasavvufla temasının belirleyici olduğu Mısır ve Şam bölgelerinde bu ayrımın herhangi bir karşılığı bulunmamaktadır. Eşarilik Doğu'da felsefe ile temasında genişlerken, bu bölgelerde bir daralmaya maruz kalmış ve mütekaddimün olarak tanımlanan çizgide bir akide olarak varlığını sürdürmüştür.<sup>16</sup> Daha açık bir ifadeyle, hicri VIII. asırda Eşarilik, Doğu'da müteahhirün dönemindeyken, Batı'da hala mütekad-

<sup>13</sup> Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, s. 57.

<sup>14</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul: Damla Yayıncılık, 1996, s. 28.

<sup>15</sup> Sa'duddin Mes'ud b. Ömer et-Teftazani (ö. 792/1390), *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu'l-Akâid*, çev. S. Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999, s. 99-100.

<sup>16</sup> Mehmet Kalaycı, “Eşarilik”, *İslam Mezhepleri Tarihi (El Kitabı)*, Ankara: Grafik Yayınları, 2012, 403, 405.

dimun döneminin paradigması üzerinden varlığını sürdürmektedir. Aynı dönemde yaşayan biri batıda diğeri de doğuda yaşayan Celalüddin Süyuti ve Celalüddin Devvani gibi iki Eşarinin 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 Eşariliğin 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 dönüşebilmektedir.<sup>17</sup> 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 tanımı 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.<sup>18</sup> Kristalize edilmiş bir tanım üzerinden olaya bakmak bu değişimi görebilmeyi engellemektedir. Bu yüzden ki bir mezhebin sonraki tem-

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995, s. 14.

silcilerinin 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 terkipler 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 Maturidilik 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.<sup>19</sup> Mâturîdî'nin keşf ve ilhama bilgi kaynakları arasında yer vermeme yönündeki tutumu, onun çizgisini takip eden Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Mu'în en-Nesefî gibi Hanefiler tarafından da sürdürüldü.<sup>20</sup> Keşf ve ilhama mesafe koyan bu yaklaşımın Sufilikle Maturidilik arasında karşılıklı bir mesafe oluşturmuş olması muhtemeldir.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 493), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul: Kayhan Yayınları, 1988, 12; Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ö. 508/1114), *Tebssratu'l-Edille fî Usûlü'd-Dîn*, I. cilt thk. H. Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, I/34-35.

<sup>21</sup> Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâturîdî", *İmâm Mâturîdî ve Maturidilik* içinde, haz. S. Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2011, s. 59.

Bundan dolayıdır ki, Maturidiliğin sonraki süreçte Yesevilik, Bektaşilik ve Nakşibendilik gibi tasavvufi oluşumlarda karşılık bulmuş olması anlaşılmaz ve tuhaf gelir. Yine Mâturîdî üzerinden inşa edilen bir Maturidilik, mukallidin imanı konusuna olumsuz yaklaşacak ve tasdik olgusunun gerçekleşebilmesi için imanda tahkike vurgu yapacaktır.<sup>22</sup> Bu algının Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'de de güçlü bir karşılığı bulunmaktadır.<sup>23</sup> Ancak ondan sonraki dönemde bu algı tersine dönmekte ve Maturidi çevrelerde mukallidin imanı geçerli sayılmaktadır.<sup>24</sup> Öyle ki bu durum Eşarilerle yaşadıkları görüş ayrılıklarına da yansımakta ve bu amaçla oluşturulan sonraki eserlerde Eşarilerin mukallidin imanını geçersiz saydığı, buna karşın Maturidilerin bunu kabul ettiği dile getirilmektedir.<sup>25</sup> Bu durumda bu yeni algıya önceki Maturidiliğin yozlaşması olarak mı, yoksa Maturidiliğin 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, Nusayrilik 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.

<sup>22</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 3; Nesefî, *Tebşıra*, I/39.

<sup>23</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I/42.

<sup>24</sup> Celâlüddin Ömer b. Muhammed el-Habbâzi el-Hocendî (ö.691/1291), *Kitâbu'l-hâdî fî usûli'd-dîn*, nşr. Adil Bebek, *Habbazi Kelami Görüşleri ve el-Hadi Adli Eseri* içinde, İstanbul: İFAV Yayınları, 2006, (Arapça Kısım), s. 274

<sup>25</sup> TâcuddînEbûNasrAbdulvehhâb b. Alî es-Subkî, "Nüniyyetu's-Subkî," Edward Badeen (ed.), *SunnitischeTheologie in osmanischerZeit*, Würzburg: ErgonVerlag, 2008, s. 13; Mehmet Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/1, c. 11, sayı: 21, s. 127; Mestcizâde 'Abdullah b. Osman b. Mûsâ (ö.1150/1737), *el-Mesâlikfi'l-hilâfiyyâtbe'ne'l-mütekellimînve'l-hukemâ*, nşr. S. Bahçivan, İstanbul: Daru'l-İrşâd, 2007, s. 158;

**Mezhepleri Kendi Düşünsel Gelenekleri İçerisinde Ele Almak**

Söylemler boşlukta durmaz, bir bağlam içinde gelişirler. Söylemler, anlatımlar toplamının bir yerinden çıkarılması değil, bir sosyal bağlamda hareketi sağlayan, bağlamca belirlenen ve bağlamın varlığını devam ettiren ifadeler ve cümle gruplarıdır.<sup>26</sup> Bu bütünde her öge değerini yalnız kendi nitelik ve biçiminden değil, aynı zamanda bütün içindeki yerinden alır.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> Bu açıdan bakıldığında söylem bilgi için bir olasılıklar sistemi olarak anlaşılabilir. Daha açık bir ifadeyle söylem bir bilgi alanını olası kılan şeydir.<sup>29</sup>

Michel Foucault'un *Kelimeler ve Şeyler* isimli kitabının esin kaynağı olarak nitelediği Borges'ten alıntılanan bir metin bu noktada zikredilmeye değerdir.<sup>30</sup> 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 kırmış olanlar, n) uzaktan sineğe benzeyenler" olarak tasnif edilmişlerdir. Bu sınıflandırmanın ilk başta tuhaf gelmesinin nedeni, gerçekten tuhaf oluşu değil, insanın sahip olduğu düşünce sisteminin kendi-

<sup>26</sup> Edibe Sözen, *Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*, İstanbul: Paradigma, 1999, s. 27.

<sup>27</sup> Pierre Guiraud, *Anlambilim*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual, 1999, s. 85.

<sup>28</sup> Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 232- 233.

<sup>29</sup> Mark Philip, "Michel Foucault", *Çağdaş Temel Kuramlar*, ed. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi Yayınları, 1991, s. 74.

<sup>30</sup> Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, 1994, s. 11.

sine sunduğu sınırlı 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 temsil tonları değil, onun çoğunluktaki gerçeklikleridir.<sup>31</sup>

Söylem merkezli farklılaşmalar Şii 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.<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup> Onlara göre hakikate birtakım zihin-

<sup>31</sup> Braudel, *Akdeniz ve Dünyası*, I/130.

<sup>32</sup> Onat, Hasan, "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kuran'ın Rolü", *I. Kuran Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara 1994, s. 426

<sup>33</sup> Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, London: The Institute of Ismaili Studies, 1997, s. 49.



sel uğraşlarla ve mantıki çabalarla ulaşılamazdı; aksine hakikat imamın ve temsilcileri konumundaki dailerin otoritesine koşulsuz olarak boyun eğmekle elde edilebilen irfani bir şeydi.<sup>34</sup> 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 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. İmamiyye 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, *sâmit* veya *vasî* olarak adlandırılan ve peygamberlerin yardımcıları olarak görülen imamlar ise dinin zahiri formu altında yatan batını yönü açıklamakla vazifelidiler. Peygamberlerin görevi dinin zahiri yönünün tenziline aracılık etmek iken imamların görevi dinin batını yönünün *tevilini* gerçekleştirmeleriydi.<sup>35</sup> 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 dini 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 du-

<sup>34</sup> Joseph Van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden 1970, s. 46.

<sup>35</sup> Sâmi N. Makarrem, *The Doctrines of the Ismailis*, Beirut: The Arab Institute for Research and Publishing, 1972, s. 49-50.

rumdur.<sup>36</sup> Esasında kıyas dini bilgi zeminlerinde yaşanan bir tıkanmaya yönelik bir çözüm arayışıdır. Ancak imamların sahip oldukları sınır getirilemez bilgi nosyonu İsmaili ve İmami gelenek açısından bunu gereksiz kılmaktadır.

Yezidilik, Nusayrilik veya Dürzilik gibi İslam kültürü içerisinde ortaya çıkan, bununla birlikte İslam dışı oluşumlardan da beslenen mezheplerde veya akımlarda bu hususun güçlü yansımalarını görmek mümkündür. Bu mezheplerin sahip oldukları söylemsel çerçeve ve 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, Maturidilikle 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 Eşarilikle Maturidilik arasında yaşanan keşf ve ilham tartışması, basit bir görüş ayrılığı değil, aksine paradigmatik bir farklılaşmadır.<sup>37</sup> Bu yüzden her ne kadar Sünni de olsalar,

<sup>36</sup> Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, s. 66-67.

<sup>37</sup> Maturidi-Hanefilerin ilhama dayalı bilgiye karşı çıkan yaklaşımlarının arkasında muhtemelen Samanilerin son zamanlarında bölgede temsil gücü yükselen Karmatilerin rolü bulunmaktaydı. Bölgedeki Hanefi âlimlerin sufilelerle tartışmalarında, muhataplarının ilhama başvurmaları onların Karmati ve Rafizi olarak görülmesi için yeterli bir kriterdi. Örneğin Pezdevi bu kişilerden birisinin 479/1086 yılında Buhara'ya geldiğini ve sufileleri etrafında topladığını kaydetmektedir. Önceleri Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzere olan bu şahıs, bir ara Mutezile'ye de meyletmişti. Pezdevî, bu kişiye iki arkadaşıyla yollayarak, "rükûda ve rükûdan başını kaldırdığında niçin ellerini kaldırdığını sormalarını" ister. Söz konusu kişinin buna vereceği cevap, "İşte bu bana zahir ol-

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 içerisinde dir. 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 İslam 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 söyleyebiliriz. Bu çerçevede İslam düşünce tarihinde oluşmuş dört temel kutuplaşmadan bahsedilebilir:

---

du.” şeklindedir. Pezdevî bu cevapla o kişinin sırrını açığa vurduğunu ve bu yaklaşımın Rafizilerin ve Karmatilerin yaklaşımı olduğunu belirtmektedir. (Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 367)

Pezdevî'nin ilgili şahsın tutumu karşısında yaptığı niyet okuması oldukça dikkat çekicidir ve Maturidi-Hanefi çevrenin ilhamı bir bilgi kaynağı olarak gören kesimlere bakışını ortaya koyması bakımından önemlidir. Maturidi-Hanefi çevrenin keşf ve ilham konusunu Rafizilik ve Karmatilikle ilişkilendiren bakış açıları, onların muhtemelen Gazâlî sonrası süreçte Eşariliğin tasavvufu ile kazandığı yeni muhtevaya karşı bakış açılarına da doğrudan yansımış olmalıdır.

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 firkalaşmamış 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 ve hicretin 40. yılı cemaat yılı olarak kabul edilmiştir.<sup>38</sup> 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, Kerbela 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.<sup>39</sup> Bunlar böyle bir ortamda cemaate ve birliğe vurgu yapmış<sup>40</sup> ve Müslümanların yaşadıkları pek çok olayın üstünü kapamaya çalışmıştır. Yaşananları uzak bir geleceğe, yani Allah’ın takdirine bıraktıkları için erteleyenler anlamında Mürcie olarak isimlendirilmişlerdir. Bu ilk kutuplaşmada Mürcie’nin yeri cemaattir ve bundan dolayıdır ki daha sonra itikadi görüşlerinden dolayı Mürcie’ye eleştiriler yönelten pek çok kesim tarafından irca fikrinin bu ilk formu desteklenmiştir.<sup>41</sup> Bu süreçte birlikten yana olanların etiketi Ehlü’l-Cemaat, ayrılanları ise Ehlü’l-Furkat’tır.

<sup>38</sup> Halife b. Hayyât, *Tarih*, çev. Abdulhalik Bâkır, Ankara 2001, s. 250

<sup>39</sup> Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitabiyat, 2000, s. 36.

<sup>40</sup> Harici Salim b. Zekvân, İrca fikrinde olan kimseleri, dini birlik ve beraberlikten (Cemaat) ibaret görmeleri sebebiyle eleştirmektedir. Bkz. Sönmez Kutlu, “Salim b. Zekvan’ın Sire Adlı Eserindeki Mürcie ile İlgili Kısmın Tercümesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXV, s. 475.

<sup>41</sup> 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-Adeni nakletmiştir. Bkz. Muhammed b. Yahya b. Ebi Ömer el-Adeni (ö.243), *el-İmân*, thk. Hamd b. Hamdî el-Câbirî, Kuveyt 1407, s. 145-149.

Siyasi ve sosyolojik nitelikteki bu ilk kutuplaşmanın teorik muhasebesi, I. asrın sonlarında “bidat-sünnet” şeklinde yeni bir kutuplaşmanın zeminini hazırlamıştır. İslam toplumunda oluşan yeni fikirleri sorgulamaya ve geçmişte yaşanan olayları izah etmeye yönelik kimi söylemler, dinin çerçevesinin tespiti sorununu gündeme getirmiştir. Örneğin Emevilerin kendi uygulamalarını Allah’ın iradesi ve takdiri ile izah eden girişimleri karşısında ortaya çıkan kader tartışması<sup>42</sup>, yine Emevilerin mevalinin Müslümanlığını sorgulama girişimleri karşısında Mürcie’nin bu kimselerin imanını sahiplenen tutumu<sup>43</sup> dinin daha farklı düzlemlerde tartışılmasını ve dinin problematik alanının genişlemesini beraberinde getirmiştir. Ayrıca İslam toplumunun sınırlarının genişlemesi ve yeni kültür ve medeniyetlerle karşılaşması neticesinde yaşanan etkileşimin hazım süreci bu tartışmanın çerçevesini genişletmiştir. Yeni fikirlere 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 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 dini referanslar, siyaset kadar, belki de daha fazla olaya rengini vermiştir. Özellikle Ömer b. Abdilaziz’in idaresi sırasında siyasi ve dini referanslar iyice iç içe geçmiştir.<sup>44</sup> Bu süreçte Ehl-i Sünnet’e mensup olmanın epistemolojik çerçevesi, diğer yaklaşımlara mensup olmamak üzerinden biçimlen-

<sup>42</sup> Osman Aydın, *İslam Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 43-90.

<sup>43</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 90

<sup>44</sup> Ömer b. Abdilaziz’in resmi bir talimat ile bidat olarak adlandırılan bu yeni görüşlerin yok edilmesini ve sünnetlerin diriltmesini emrettiği, bu amaçla ez-Zühri’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

miştir. İlk dönemdeki tariflere bakıldığında, Ehl-i Sünnet'in ne olmaklık üzerinden değil, ne olmamaklık üzerinden izah edilmesi bunu teyit etmektedir.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup>

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 Şafiiilik arasında yaşanan metodik farklılaşma temelde buradan beslenmektedir. İmamiyye içerisindeki usuli-ahbari ayrımı ve Malikiler içerisindeki rey ehli-hadis ehli ayrımı bunu destekler niteliktedir. Şafii geleneğe İbn Süreyc'in başını çektiği akılcı damar, Eşari kelamının en önemli varlık zeminini oluşturmuştur. Maveraünnehir Hanefileri içerisinde yaşanan Buhara ve Semerkand fakih-

<sup>45</sup> 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 merkezi 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. Montgormery Watt, *İslami Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamu*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s. 35.

<sup>46</sup> Örneğin Medine'de zındıklıkla suçlanan bir kimse için, Mürcii, Kaderi, Nasibi ve Rafizi nitelendirmelerinin birlikte kullanılmış olması bu durumu açıklamaktadır. Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî (ö.346), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhumeyd, Kahire 1964, III/42.

leri şeklindeki ayırmada da bunun yansımalarını görmek mümkündür. Bu ayırım 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.<sup>47</sup>

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 Bağdat’ta 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 yapılması özünde siyasi 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 dailer, hem Fatimi hâkimiyetindeki ülkelere hem de bu hâkimiyet dışında kalan Müslüman ülkelere gönderilmişti. Bu dailer kısa zaman zarfında önemli kazanımlar elde etmişler ve mezhebe çok sayıda taraftar kazandırmışlardır. Dahası Abbasilerin hâkimiyeti altındaki Irak’ta Abbasi halifeliğini ortadan kaldırmak için gizliden gizliye faaliyetlerde bulunmuşlardır.<sup>48</sup>

Fatimi halifeliğinin tesis edildiği dönemde, Abbasi halifeliği siyasi açıdan silikleşmiş ve kendi otoritesini Horasan & Maveraünnehir 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 siyasi yetkilerini budamalarına karşın, onların Sünnilikle özdeşleşen sembolik misyonları Selçuklular ve Gazneliler gibi devletler

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> Farhad Daftary, *Muhaliğ İslam’ın 1400 Yılı: İsmaililer, Tarih ve Kuram*, çev. E. Özkaya, Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001, s. 228.

için hep değerli ve vazgeçilmez oldu. Aynı şekilde Fatimilerle siyasi mücadeleye girişen Selçuklular, Zengiler ve Eyyübler, 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.<sup>49</sup> Siyasallaştırılan Sünnilik algısı, halife Kâdirbillah tarafından Hanbeliler üzerinden, Selçuklular ve Eyyübler tarafından ise Eşarilik üzerinden içeriklendirildi. Zengiler ve Memlûkler Hanefi kimliklerine karşın, Hanefiliği merkeze almadılar; aksine mezhepler üstü bir siyaset arayışında Hanefileri, bölgede güçlü bir taraftar kitlesine sahip olan Şafiilerle ortak bir zeminde buluşturmayı denediler. Memlûklere kadarki süreçte, Halife Nasırlidinillah zamanındaki kısmi kıpırdanış istisna tutacak olursak Abbasilerin sembolik kimlikleri varlığını korudu. Moğol istilasının Abbasi halifeliğini ortadan kaldırması karşısında, Memlûkler bu kimliğe mirasçı oldular. İlhanlıların Şiiliğe verdikleri destek karşısında Sünniliğin yegâne siyasi 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 İslam 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 Mürchie, ikinci kutuplaşmada bidatçilikle etiketlenmekte, üçüncü kutuplaşmada birbirlerine hasım olan Hanefiler ve Şafiiler 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. Kutup-

<sup>49</sup> Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 167-181.



laşmalar yerlerini diğerlerine bırakmış değillerdir; aksine her bir kutuplaşma bir önceki veya öncekilerle eklenilebilmekte, bu sayede meşruiyet zeminini sağlam bir şekilde inşa edebilmektedir. Örneğin Abdülkâhir Bağdadi, Ehl-i Sünnet & Ehl-i Bidat kutuplaşmasını Fatimi-Abbasi kutuplaşmasının meşruiyet zeminine yerleştirebilmektedir.<sup>50</sup>

### SONUÇ

Mezhepler tarihçileri olarak bizlerin amacı mezhepleri oluşturmak mıdır?<sup>51</sup> Yoksa anlaşılabilirlikleri için çözümlenmek midir? Bu sorunun cevabı bizim genelde mezheplere özelde de Şii-lik-Sünnilik ilişkilerine bakışımızı belirleyen en önemli noktadır. Sünnilik ve Şii-lik birer çatı ve simge kavramlardır. Bir kavramın simgeleşmesinin, onu kaygan bir zemine taşıdığını ve belirli bir anlam ifade etmekten ziyade, anlam yaratma kapasitesi sağladığını tekrar vurgulamak gerekir. Şii-lik ve Sünnilik kavramlarını çatıdan bahçeye değil, bahçeden çatıya yönelen bir yaklaşım tarzıyla incelemek son derece önemlidir. Bunu gerçekleştirebilmenin en önemli anahtarı ise meseleye geleneğin birlikteliği bağlamında bakabilmektir. Tarihsel ve toplumsal gerçeklikleri incelerken, bunları birbirinden kopartmadan incelemek, incelemeye konu olan olay ve sorunları sadece bir mezhepler tarihçisi veya bir kelimacı, ya da bir felsefeci veyahut fıkıhçı gibi davranarak değil, geleneğin birlikteliği bağlamında tahlil etmek gerekiyor.

<sup>50</sup> Örneğin, Bağdâdî kitabının sonunda Ehli 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 Sünnî hükümdarların işleri karşısında onların dile getirilebilecek bir şeyleri yoktur. Ayrıca inançlarının kötülüğü göz önüne alınca, yaptıkları işlerin bir yeri ve değeri yoktur." Bkz. Ebu Mansûr Abdulkâhir b. Tahîr el-Bağdâdî (ö.429), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fırlalı, Ankara 1991, s. 293.

<sup>51</sup> 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 Th eSects", *Theology and Law in Islam*, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden 1971, s. 36.

**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, *İslam Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Başoğlu, H. Tuncay, "George Makdisi (1920-2002)", *İslam'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 İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009.
- Cohen, Anthony P., *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. M. Küçük, Ankara: Dost Yayıncılık, 1999.
- Daftary, Farhad, *Muhaliğ İslam'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. Hamdî el-Câbirî, Kuveyt 1407.
- el-Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkâhir b. Tahir, (ö.429), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1991.
- el-Hocendî, Celâlüddîn Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, (ö.691/1291), *Kitâbu'l-hâdî fi usûli'd-dîn*, nşr. Adil Bebek, *Habbâzî Kelami Görüşleri ve el-Hadi 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-Hüseyin, (ö.346), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdînu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhumejd, Kahire 1964, III.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, (ö. 493), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul: Kayhan Yayınları, 1988.
- en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, (ö. 508/1114), *Teb-sıratu'l-Edille fî Usûlü'd-Dîn*, I. cilt thk. H. Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, I.
- es-Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Alî, "Nüniyyetu's-Subkî," Edward Badeen (ed.), *Sunnitishce Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg: Ergon Verlag, 2008.
- et-Teftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, (ö. 792/1390), *Kelam İlmi ve İslam Akaidi: Şerhu'l-Akâid*, çev. S. Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- et-Tenûhî, Kâdî Ebû'l-Muhassin b. 'Alî, (ö. 384/994), *Nişvâru'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkere*, thk. Abbûd es-Sâlicî, 1972, III.
- Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrintı 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., *İslam'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, "Eşarilik", *İslam Mezhepleri Tarihi (El Kitabı)*, 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, “Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve EşarilikMaturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, c. 11, sayı: 21.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik 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 Mâturîdî”, *İmâm Mâturîdî ve Maturidilik* içinde, haz. S. Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Kutlu, Sönmez, *İslam 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 İslamlaşma 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-Mesâlikfi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ*, nşr. S. Bahçivan, İstanbul: Daru'l-İrşâd, 2007.

- Onat, Hasan, “Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kuran’ın Rolü”, *I. Kuran Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara 1994.
- Philip, Mark, “MichelFoucault”, *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 İlmî*, 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, *İslami Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı*, 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.



## İSLAM KAYNAKLI MEZHEPLERİN ORTADOĞU'DAKİ COĞRAFİ DAĞILIMI VE TAHMİNİ NÜFUSLARI

Mehmet Ali BÜYÜKKARA\*

### Özet

Dünyanın en sorunlu bölgesi olan Ortadoğu'da barışın sağlanmasında dikkate alınması gereken en önemli unsurlardan birisi dinî ve mezhebi oluşumlardır. Bunların coğrafi dağılımlarını ve nüfuslarının tespiti amaçlayan bu çalışma neticesinde, çeşitli kaynaklardaki nüfus verilerinde ciddi tutarsızlıklar olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Ortadoğu, İslam, mezhepler, nüfus.

### Abstract

#### **Geographical Distribution and Estimated Population of the Islamic Originated Denominations in the Middle East**

One of the most important factor which should be considered to ensure peace in the Middle East, the world's most troubled region, is religious and sectarian formations. Through this paper aiming at determining the geographical distributions and estimated populations of these groups, it is found out that there are serious discrepancies among data and information given in different sources.

**Key Words:** Middle East, Islam, sects, denominations, population.

### Giriş

19. yüzyılın ortalarından itibaren İngiliz sömürgeciliği tarafından Avrupa-merkezli bir coğrafi terim olarak tedavüle sokulan Ortadoğu,<sup>1</sup> dar planda Arap Yarımadası ve bunu çevreleyen kuzeyde Türkiye, batıda Mısır, doğuda ise İran topraklarını kapsayan alana işaret eden bir bölgedir. Burası İslamiyet'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 Malez-

---

\* Prof. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi.  
E-mail: buyukkara@excite.com

<sup>1</sup> Bkz. Roger Adelson, *London and the Invention of the Middle East*, Yale, 1995.

ya, Endonezya gibi Güneydoğu Asya ülkeleri ile Balkanlar haricinde kalan İslam 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 İslam 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.

İslam âleminde yüzde 85-90 gibi bir oranda çoğunluğu oluşturan Sünni Müslümanlar dışındaki gayr-i Sünni 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, Şiiliğin örgütlü ve örgütsüz çeşitli tezahürleri İslam’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.

**Irak:** Hz. Ali’nin Emeviler’le olan siyasi kavgasında Irak halkı ona en büyük desteği veren kesimi oluşturuyordu. Başkenti yaptığı Kufe’de öldürülen ve Necef’e defnedilen Hz. Ali’den sonra, Hz. Hüseyin’in de Kerbela’da şehit edilişi Irak’ı Şia’nın ana vatanı haline getirmiştir. Daha sonra ise İsnâaşeriyye Şiiliğinin yedinci ve dokuzuncu imamları Musa Kâzım ile Muhammed Takî Bağdat’ta, on ve on birinci imamlar Ali en-Nakî ile Hasan el-Askerî Sâmarra’da vefat etmiş ve bu şehirlere defnedilmiş, İmam Mehdi de Sâmarra’da gaybete intikal etmiştir. Söz konusu türbeler Şiiliğin ana ziyaret mekânlarıdır.



Büveyhîler zamanında Bağdat 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 Safeviler 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 Sünni liderlerinin bu rakama itirazları bulunsa da, mevcut istatistiklerde genel olarak Irak nüfusunun yüzde 60'ının Şiilerden oluştuğu belirtilmektedir. Bağdat'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 Sünni Arap kabilelerinin 19. yüzyıldan itibaren göçebeliği bırakarak güneydeki şehir ve kasabalara yerleşmeleri sonucunda bu zümreler, Neced ve Kerbelâ'daki Şii âlimlerin tesir sahasına girmiş oldular ve zaman içerisinde Şiileştiler. Safevi devletinin çöküşüyle birlikte önemini kaybeden İsfahan'dan Irak'a göç etmiş âlimler bu Şii merkezlere tekrar canlılık kazandırdılar ve bir çekim gücü yarattılar. Yine aynı süreç içerisinde bazı Sünni kabilelerin güneyde Necd tarafından gelen Vehhabilerin tecavüzüne maruz kalmaları ve aynı saldırıların hedefi olan Şiiler ile söz konusu Sünnîlerin yakınlaşmaları bölgedeki Şiileşme olgusunun arkasındaki diğer bir faktör olarak kayda değer.<sup>2</sup>

2003'deki ABD işgaliyle birlikte Saddam rejiminin yıkılması, siyasal baskı altındaki Şii kesimi rahatlatmış, arkasından yapılan serbest seçimlere çoğunluk olmalarının getirdiği avantaj yansıması, fakat özellikle başbakan Nuri el-Mâlikî'nin izlediği mezhepçi politi-

<sup>2</sup> 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.

kalar ülkede Sünniler ile Şiiler arasında ciddi bir gerginliğin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

**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, dâî 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 Fatimiler'le olan yapısal ve inançsal farklılıklarını koruyan bu siyasal güç, Cennâbî ailesinden dâiler vasıtasıyla bölgedeki varlığını 14. yüzyıla kadar sürdürdü. Bundan sonra ise İsmâîlîlik kuzeyden Irak Şiası'nın ve bilhassa Safeviler zamanında İran'ın etki alanı içerisinde İsnâaşerîliğe dönüşerek zamanla kayboldu.

Nâdir Şah'tan sonra İran'ın kontrolünden çıkan Bahreyn adaları 18. yüzyılın sonunda Sünni kökenli Halife kabilesi tarafından ele geçirildi. Halife'ler hâlen ülkeyi yönetmektedir.<sup>3</sup> Osmanlı sınırlarına dâhil olan Ahsa eyaleti ise 1913'ten itibaren Suudilerin hâkimiyetine geçti.

Bugün Bahreyn'in ülke nüfusunun yaklaşık yüzde 60'ını,<sup>4</sup> Suudi Arabistan'ın Ahsa bölgesinin Katif şehri halkının neredeyse tamamını, Hufuf'un yarısını, Dammam, Dahran gibi büyük endüstri kentlerinde de önemli bir azınlığı teşkil eden İsnâaşeri Şiilik böyle bir tarihi geçmişe sahiptir. Şiilerin Suudi Arabistan'ın genel nüfusu

<sup>3</sup> Bahreyn'de Şiilik hakkında bkz. Momen, a.g.e., s. 129, 272-4.

<sup>4</sup> Bu oran hükümet kaynaklarına göre %35'e kadar düşmektedir, bkz. Werner Ende, "Shi'ites in Arabia", *Encyclopaedia Iranica*, (on-line edition).

içindeki oranının yüzde 15 kadar olduğu belirtilmektedir.<sup>5</sup> Bu nüfusun büyük bölümü Ahsa'da yerleşiktir. Nehâvile denilen Hicazlı küçük bir Şîi topluluk ise Medine'de yaşamaktadır. Pakistan ve Lübnanlı yabancı işçileri de bu orana dâhil etmek gerekir.<sup>6</sup> Bölgenin yerli Şiileri, 18. yüzyıldan itibaren Necd kaynaklı Vehhabi saldırıların hedefi olmuş, tarihi süreç içinde Irak ve İran'a göç vermek durumunda kalmıştır. Daha çok Bahranî lakaplı Bahreyn ve Ahsa uleması Necef, Kerbela veya Kum'a kaçarak ilmi faaliyetlerini bu merkezlerde sürdürmüştür.

Söz konusu iki ülkenin yanı sıra Kuveyt ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde yaklaşık yüzde 20, Katar'da yüzde 15'lik bir Şîi nüfusun olduğu tahmin edilmektedir. Uman'daki Şîi 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 İslamcı ve Selefi partileri geride bırakıp parlamentoda çoğunluğu ele geçirmiştir. Kuveyt'teki Aralık 2012 genel seçimlerinde Şîi 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 Şîi Müslümanların siyasal ve kültürel

<sup>5</sup> Geniş bilgi için bkz. Hamza el-Hasan, *eş-Şî'a fî'l-Memleketi'l-'Arabiyyeti'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.

<sup>6</sup> 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-Khoei, "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.

faaliyetlerinin arkasında İran İslam Cumhuriyeti'nin büyük desteği bulunmaktadır.

**İran:** 2. yüzyıldan itibaren Şiiğin önemli bir merkezi olma özelliğini koruyan Kum şehrini hariç tutarsak, Safevî devletine kadar İran coğrafyası büyük ekseriyetle Sünniliğin hâkim olduğu bir alandı.<sup>7</sup> 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-Kerekî (ö.1533) ile başlayan, bilahare Irak ve Bahreyn ulemasını da içine alan âlimler göçü, söz konusu değişimin arkasındaki en önemli faktördür.<sup>8</sup> Siyasi 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 Sünnî 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, 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

<sup>7</sup> Hamid Algar, "Iran ix: Religions in Iran (2) Islam in Iran (2.1.) Advent of Islam", *Encyclopaedia Iranica*, viii, s.444-5.

<sup>8</sup> Geniş bilgi için bkz. Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, New York, 2004.

tamamı Ehl-i Sünnet mezhebine mensuptur. Yine güneyde Basra Körfezi kıyısındaki Bûşehr ve Hürmüzgân eyaletlerindeki bazı şehir ve kasabalarda Arap kökenli Sünni 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 İslam İnkılabı'nın bir ürünü olan anayasada “ebediyyen değişemeyecek” madde olarak geçen “devletin mezhebinin İsnâaşeriyye olduğu” şeklindeki ifade,<sup>9</sup> diğer İslam 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.<sup>10</sup> İran gibi Azerbaycan da Safevi Devleti'nin kuruluşuna kadar Sünnî bir ülkedi. 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 Talişlere 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.

Şeyhülislam Allahşükür Paşazâde, kendisi Şia mezhebinden olmasına rağmen ‘Tüm Kafkasya'nın Büyük Müftüsü’ unvanıyla ülkedeki Sünnilerin de dini lideri kabul edilmektedir. Azerbaycan, İslam âleminde sekülerleşmenin en fazla hissedildiği ülkelerin ilk

<sup>9</sup> İran İslam Cumhuriyeti Anayasası: Madde 12.

<sup>10</sup> 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.

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 İsnâaşerî Şiiler, yoğun olarak buldukları başkent Beyrut'un güney banliyöleri dışında kalabalık şekilde (% 80) ülkenin güneyindeki Cebel-i Âmil yöresinde, biraz da kuzey doğudaki Bekaa vadisinde yerleşiktirler. Şiilerin bölgedeki mevcudiyetinin 3/9. yüzyıla kadar geriye gittiği belirtilmektedir. Osmanlılar zamanında İran'a göç eden ve çoğunlukla Âmilî lakabını kullanan bölge uleması, Safevîler'in ülkeyi Şiileştirme faaliyetlerine büyük katkı sağlamıştır.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> Ancak Statistics Lebanon adlı bir ölçüm kuruluşu tarafından en son yapılan bir araştırmada Şiiler ile Sünnilerin tüm ülkede yüzde 27'lik eşit bir nüfus oranına sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu oran yüzde 21'lik Maruni Hıristiyan nüfusun önündedir.<sup>13</sup>

Şehirli bir kimliğe sahip Sünnilerin aksine Şiiler 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 Sünni liderlerin bu girişimine engel olmak için Hıristiyanlar, 1926'da Şiilere Sünnilerden farklı bir mezhebi statü tanınmasını sağladılar. Bu adım, Şiiliği bu küçük ülkede önemli bir siyasi unsur haline getiren sürecin başlangıcıydı. Abdül-Hüseyn Şerefüddîn'in (ö.1957) başlattığı ve İran'dan bölgeye gelen Musa es-Sadr'ın (ö.1978) devam ettirdiği eğitim ve öğretim

<sup>11</sup> Bkz. Sabrina Mervin, "Shi'ites in Lebanon", *Encyclopaedia Iranica*, (on-line edition); Rula Abisaab, "Jabal 'Âmel", *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, xvi, s.305-9.

<sup>12</sup> Momen, *An Introduction*, s.267.

<sup>13</sup> 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.

faaliyetleriyle Lübnan Şiileri, eskisine göre siyasal, kültürel ve ekonomik bakımdan daha iyi seviyeleri yakalamayı başardı.<sup>14</sup>

Bilhassa es-Sadr'ın gayretleriyle Şiilik bilinci hızla yükselmeye başladı. Önce Emel, daha sonra ise İran İslam Cumhuriyeti'nin arka çıkmasıyla kurulan Hizbullah teşkilatı sayesinde Lübnan Şiiliği, 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 İslam Cumhuriyeti'nin Humeyni'den sonraki rehberi Ali Hamaney'in merceiyyetini kabul etmemesi ve kendisini bağımsız bir merce' statüsüne yerleştirilmesi 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 havzasından beslenen Lübnan uleması, aynı nedene bağlı olarak son yıllarda Kum havzasıyla ilişkilerini epeyce kuvvetlendirmiştir.

**Hindistan, Pakistan ve Afganistan:** Hint alt-kıtasına Şiiliğin ilk girişinin 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.<sup>15</sup> Eğitimini Nef, Kerbela ve Meşhed'de tamamladıktan sonra memleketi Lucknow'a dönen Seyyid Dildâr Ali Nâsırâbâdî (d.1235/1820), Hindistan'ın ilk muteber müçtehid ve merce-i taklîdi kabul edilmektedir.<sup>16</sup>

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

<sup>14</sup> Momen, *An Introduction*, s.265; Halm, *Shiism*, s.131-2.

<sup>15</sup> Momen, a.g.e., s.103.

<sup>16</sup> Momen, a.g.e., s.145.

(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-İsnâaşerî nüfusun birikmesine neden olmuştur.

Daha güneyde, başta Haydarabad olmak üzere bazı Dekkan şehirlerindeki Şii yoğunlaşmanın kaynağı ise, 16 ve 17. yüzyıllarda bölgede hüküm süren Âdilşâhî, Nizamşâhî ve Kutubşâhî 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.<sup>17</sup>

Ayrıca Batı Hindistan'da Gucurât eyaletindeki İsmailî Hoca toplumunun bir bölümü İsnâaşeriliğe geçmiştir. 1800'lerin başında Necef ve Kербala'ya ziyarete giden bazı İsmailî Hocaların, oradan Şeyh Zeynülabidin Mâzenderânî'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.<sup>18</sup> İsnâaşerî Hocalar, 19. ve 20. yüzyılda Doğu Afrika'da Şiiliğin yayılmasında başrolü oynamışlardır.

Şiiler 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

<sup>17</sup> Geniş bilgi için bkz. Momen, a.g.e., 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 Shī'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 Imâmi Shi'ism in India", *Encyclopaedia Iranica*, vi, s.234.

<sup>18</sup> Dünya Hoca İsnâaşerî Müslümanları Federasyonu'nun web sitesi olarak bkz. <<http://www.world-federation.org/default.htm>> (02.08.2013).



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 Şii Müslümanlar, ahvâl-i şahsiyye meselelerinde artık All India Shia Personal Law Board<sup>19</sup> tarafından temsil edilmektedirler.

Pakistan'daki Şiiler ise özellikle son yirmi yıl içinde siyasi, medeni ve mezhebi özgürlüklerinde ciddi kayıplar yaşamışlardır. Silahlı tedhiş yöntemleri kullanan Tahrîk-i Sipâh-i Sahâbe, Tahrîk-i Tâlibân-ı Pakistan, Cundullah gibi Sünni kökenli örgütlerin hedefindeki bu Şii toplum, 1979'dan itibaren Tahrîk-i Ca'feriyye adı altında bağımsız siyasi bir örgütlenmeye gitmiştir. Zaman zaman militanter 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 İsnâaşeri Şiilerin Afganistan'daki oranı yine tahmini olarak yaklaşık yüzde 6-7 kadardır. Afganistan'daki en kalabalık İsnâaşeri etnik grup Hazara'lardır. Kabil'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 İsmaili ve Sünni Müslümanlar yer almaktadır.

Daha çok İran sınırına yakın bölgelerde, Herat gibi büyük şehirlerde yaşayan Farsivân toplumu Afganistan'daki ikinci İsnâaşeri 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 Şah (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 Aleviler ile inanç ve dini pratikler açısından hiçbir benzerliği bulunmamaktadır. Her üç İsnâaşeri toplum da Dari Farsçası konuş-

<sup>19</sup> Web sitesi için bkz. < <http://aisplb.org> > (02.08.2013).

maktadır.<sup>20</sup> 1994'den itibaren Taliban hareketinin ayrımcılığına maruz kalan Afganistan Şiileri ciddi sosyal, siyasi ve ekonomik kayıplar yaşamıştır.

**Diğer Ülkeler:** Genel nüfus içinde önemli bir oranı teşkil ettikleri yukarıdaki ülkeler dışında İsnâaşeriyye Şiası, Ortadoğu'nun diğer ülkelerinde dikkate değer bir nüfus oranına ulaşmamaktadır. Türkiye'deki İsnâaşeri, yahut ülkedeki yaygın kullanımıyla Caferi toplumu, Azeri Türklerinden oluşmaktadır. Kars'ın Akyaka ilçesinde çoğunluğu oluşturan Caferiler, 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 Caferi nüfusa sahip iken, büyük kentlere verdiği göç ile birlikte bu oran yüzde 50 seviyelerine gerilemiştir. Aynı ilin Karakoyunlu ilçesinde çoğunluğa sahip olan Caferiler, Tuzluca ve Aralık ilçelerinde ve yine Ağrı ilinin Taşlıçay 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 Caferi nüfus, yukarıda adı geçen yerleşim yerlerinden buralara doğru olan iç göçün sonucunda oluşmuştur. Yurt çapında 300 kadar olduğu belirtilen Caferi camilerinin 30 kadarı İstanbul'dadır. Caferiler Türkiye'deki nüfuslarını 3 milyona kadar çıkarsalar da,<sup>21</sup> 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 Şiilerin çoğunluğu Lübnan'da kalmış, Suriye'de kalanlar ise Halep'in güney batısındaki İdlib kırsalında yoğunlaşmıştır. Momen'a göre

<sup>20</sup> Geniş bilgi için bkz. Library of Congress Country Studies: "Afghanistan", <<http://lcweb2.loc.gov/frd/cs/cshome.html>> (02.08.2013).

<sup>21</sup> 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](http://www.zeynebiye.com/79054_Ozgunduz-La-Monde-e-Konustu.html)> (04.07.2013).

nüfusları 50 bin kadardır.<sup>22</sup> Ülke nüfusuna oranları yüzde 1'den azdır. Ancak son yıllarda Nusayriler içerisinde Şiileşme temayülü dikkat çekmektedir. Hz. Ali'nin kızı ve Kerbela'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.<sup>23</sup> 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 gruplar içinde en köklüleri Bahreyn'dekilerdir. Zeynüddîn, el-Uşfûr (veya el-Asfûr), el-Vidâî ve el-Mubarek gibi köklü Ahbarî ulema ailelerinin soyundan gelen mollalar Bahreyn'de bu geleneği sürdürmektedirler. Al-Jamri'nin tespitine göre Ahbarîlik Bahreyn'de keskin hükümlerden uzak ılımlı görüşlere sahiptir.<sup>24</sup> Suudi Arabistan'ın Katif ve Irak'ın Basra şehri civarında da birkaç Ahbarî medrese bulunmaktadır.<sup>25</sup> Hindistan Haydarabad'daki Ahbarî varlığı ise internet sitelerinin

<sup>22</sup> Momen, *An Introduction*, s.269.

<sup>23</sup> Raghda el-Halawany, "Egypt's Present-day Shias live on Fatimid Legacy", <<http://simerg.com/literary-readings/egypts-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's-forgotten-Muslim-minority.aspx>> (04.07.2013).

<sup>24</sup> Mansoor al-Jamri, "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](http://www.alternatifpolitika.com/page/index.php?option=com_content&view=article&id=50&Itemid=58&lang=en)> (05.07.2013).

<sup>25</sup> Momen, *An Introduction*, s.225; Halm, *Shiism*, s.103.

muhteviyâtından anlaşıldığı kadarıyla aşırı ve çatışmacı unsurlar içeren bir kimliğe sahiptir.<sup>26</sup>

**Şeyhlik ve Diğer Şîî Tarikatler:** Bâbilik ve arkasından Bahâilîğin 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 Ahsâî'nin (ö.1826) memleketi olan Suudi Arabistan'ın Ahsa bölgesidir. Sayıları az da olsa İran'da, Pakistan ve Hindistan'da tanınan bir topluluktur.<sup>27</sup> Momen'a göre Irak ve Körfez ülkelerinde 300 bin, İran'da ise 200 bin Şeyhî bulunmaktadır. İran'da Körfez'e yakın Hürremşehir, Abadan gibi şehirlerde, Kirman, Tebriz, Şiraz ve Tahran gibi daha büyük kentlerde Şeyhiyye mensuplarına rastlanmaktadır.<sup>28</sup> Basra'da Benû 'Âmir kabilesi Şeyhiyye'nin ana unsurunu teşkil etmektedir. Seyyid Ali el-Müsevî el-Basrî bugün Şeyhiyye'nin lideri kabul edilmektedir.<sup>29</sup> 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 Usûlîliğin tam olarak hâkim olduğu İran'a kıyasla bu bölgelerde gulât Şîî inanç ve pratiklerin belirgin tezahürüne sebep olmaktadır. Bu ülkelerde Aşure merasimlerinde şahit olunan aşırılıklar bu tespite dair bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Momen, üç Şîî 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.<sup>30</sup> Fakat Kalendarîyye geleneğinden gelen ve Hz. Ali'ye uluhiyyet isnadı gibi aşırılıkları benimseyen Hâksâriyye'yi İsnâaşerîlik'ten ziyade Ehl-i

<sup>26</sup> Bkz. <[www.akhbari.org](http://www.akhbari.org)> (05.07.2013).

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> Momen, *An Introduction*, s.230-1.

<sup>29</sup> Bkz. <<http://maktabshayji.blogspot.com/2012/08/sayyid-ali-musawi-al-basri.html>> (05.07.2013).

<sup>30</sup> Momen, *An Introduction*, s.208-216.

Hak içinde mütalaa etmek daha doğru gözükmetedir.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup>

### 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 Tabe-ristan Zeydiliği diye geçen bu hükümetler varlıklarını ancak 6/12. yüzyıla kadar sürdürebildiler. İktidarlarını kaybettikten sonra Tabe-ristan Zeydileri bilhassa Safeviler dönemindeki İmâmî Şiiiliğin bas-kısı 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-Ressî'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-dir. Yüzyıllar süren Zeydî imameti sonrasında 1962 yılında Yemen Arap Cumhuriyeti adı altında ulusalcı-Nâsırîst kimlikli cumhurî 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 mezhe-bini 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

<sup>31</sup> Hâksâriyye hakkında bkz. Zehra Tâhiri Hakîki, "Hâksâriyye", *DİA*, xv, s.209.

<sup>32</sup> Bkz. Necdet Tosun, "Nurbahşiyye", *DİA*, xxxiii, s.248.

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 Şîa olarak lanse etme eğiliminde olmamıştır. Onun yerine Zuyûd (Zeydiler) ismi mezhep içinde ve dışında yaygın olarak tercih edilmektedir. Sünnîlik'ten 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 belirleyici oluyorsa, bu durum, söz konusu tarihî uzlaşmanın dikkate değer bir sonucudur.

Ancak son 20-30 yıl süresinde yaşanan hızlı Selefileşme olgusunu, Zeydîlik ve Sünnîlik arasındaki zikrettiğimiz tarihî 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 Hûsî isyanını doğuran sosyo-ekonomik nedenlerin en önemlileridir.<sup>33</sup> Hûsîler 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 gulât 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 Fâtımî devleti kurulmuş, bu süreçte çeşitli bölünmeler yaşamış, Fâtımîler'in sükûtundan sonra ise Ortadoğu'nun çeşitli bölgelerinde azınlık ce-

<sup>33</sup> Geniş bilgi için bkz. M. A. Büyükkara, "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi", *Dîvan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 30 (2011/1), s.115-152.

maatler olarak hayatîyetini devam ettirmiştir. Fâtûmîler içerisindeki bir taht kavgasının neticesinde 1094 yılında çıkan Nizârî-Musta'î 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 edilen<sup>34</sup> Nizâriyye-İsmâiliyye bağlılarının büyük çoğunluğu, Hindistan'ın Guccurat 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 Ghizâr yöresinde, ayrıca Hunza vadisinde, Doğu Türkistan'da ise Taşkurgan, Kaşgar ve Yarkent kırsalında yaşayan, çoğunlukla Pamirî ve Vahî etnik kimliğinin oluşturduğu bu toplum Daftary'nin tespitine göre 50 bin civarında bir nüfusa sahip bulunmaktadır.<sup>35</sup> Gilgit-Baltistan Nizârîleri kendilerine Mevlâiler ismi vererek birlikte yaşadıkları diğer dini-mezhebî kimliklerden kendilerini ayırt etmektedirler. Yine Afganistan'da çoğunluğu Sünnî olan 500 bin nüfuslu Peşeyilerin küçük bir kısmı Nizâriyye mezhebine mensuptur. Bu toplum kuzeydoğudaki mezhepdaşlarının biraz uzağındaki bir bölgede, başkent Ka-

<sup>34</sup> Bkz. John Steinberg, *Ismâili Modern: Globalization and Identity in a Muslim Community*, The University of North Carolina, 2011, s. 35.

<sup>35</sup> Farhad Daftary, *The Ismâilîs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 2007, s.495.

bil'in batısına düşen Bamyân ve çevresindeki köylerde yaşamaktadır.

Nizârîlerin yoğun olarak yaşadığı üçüncü alan İran ülkesidir. Nüfuslarının 20-30 bin kadar olduğu tahmin edilen İranlı Nizârîler, çoğunlukla Horasan vilayetinde Meşhed ve Nişapur çevresindeki köylerde yaşamaktadırlar. Merkezi İran'da, Tahran ve civarında yaşayan Nizârîler 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.<sup>36</sup>

Dördüncü alan olan Suriye ise, ikinci-üçüncü hicri yüzyıldaki Fâtımîler öncesi setr/gizlilik döneminin davet merkeziydi. Ayrıca bir zamanlar Alamut-Nizârî hükümetine bağlı faaliyet gösteren fidâi kalelerinin fazlaca bulunduğu bir ülkeydi. Reşidüddîn Sinan'ın (ö.1192) bölgede kurduğu idari sistem, Memlûklüler tarafından yıkıldı ve Suriye'deki Nizari varlığı tıpkı aynı kaderi paylaşan Dürzîler ve Nusayrîler'de 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 Selemîye günümüzde de İsmailîlerin en yoğun bulunduğu yerleşim yeridir. Yedinci İmam İsmail b. Ca'fer'in kabrinin Selemîye'de olduğuna inanılmaktadır. Şehirdeki İmam İsmail'in adını taşıyan camii 1991 yılında Hindistan'dan ziyaretçi gelen Bohralar tarafından yaptırılmıştır. 80 bin kadar oldukları belirtilen Selemîye Nizârî toplumu, yukarıda tanıttığımız üç ayrı alanda yaşayan mezhepdaşları gibi IV. Ağa Han Kerim Şâh'ı imam kabul etmektedir.

Ağa Han başlısı Nizârîler tarihte Kâsımşâhiler olarak bilinmektedir. Günümüz Nizârîlerinin neredeyse tamamına yakını bu kola bağlıdır. Ancak Alamut dönemi sonrasında imamet hakkı üzerindeki bir ihtilafın neticesinde ortaya çıkmış Muhammedşâhî kola men-

<sup>36</sup> Daftary, a.g.e., s.493-4.



sup Nizâriler de 15 bin civarındaki nüfuslarıyla Suriye’de varlıklarını devam ettirmektedirler. Selemiye’nin batısındaki Masyâf ve Kadmûs kasabalarında yaşayan ve lokal olarak Ca’feriler diye anılan bu Nizâriler, Ağa Han’lara biatlı değildirler ve hâlen gâibdeki imamlarının dönüşünü beklemektedirler. İsmâiliyye üzerindeki araştırmalarıyla bildiğimiz Arif Tamir (ö.1998) bu topluma mensup ünlü bir şahsiyettir.<sup>37</sup>

Nizâriyye kökenli olan ve Pir Sadreddin’in torunu Pir İmâm Şâh (ö.1513) tarafından Hinduizm’den İslamiyet’e kazandırılan, kendilerine İmâmşâhîler de denilen veya farklı bir mezhep olarak Setpens (Satpanth) mensupları<sup>38</sup> olarak bilinen grup da Ağa Han’lara bağlı değildir. Hindistan’ın Gucurat eyaletinde, özellikle Ahmedabad çevresinde mensupları bulunan bu küçük senkretik dini topluluk asırlar içinde İslam’dan büyük ölçüde uzaklaşarak bir Hindu mezhebi şekline dönüştüğünden, beraber yaşadıkları Nizârî Hocalar’dan birçok hususta farklılık gösterirler.<sup>39</sup>

**Musta’lî İsmâiliyye:** İmam Müsta’lî’nin torunu 21. imam Tayyib’in gaybetine/setrine inanan Musta’lî İsmâililer, Fatimî devletinin yıkılışından sonra Yemen’e sığındılar. Dini liderlik, gâib imamın vekili sayılan ve dâî mutlak diye anılan şahsiyetler tarafından günümüze kadar getirildi. Dâilik makamı 1566’da Gucurat-Hindistan’a nakledildi. Bu ülkede Fatimî 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’lî 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

<sup>37</sup> Daftary, a.g.e., s.490.

<sup>38</sup> Bkz. < <http://www.satpanth.org/> > (26.07.2013).

<sup>39</sup> 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.

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.<sup>40</sup> Dini liderleri olan baş dâinin 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.<sup>41</sup>

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 buldukları 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.<sup>42</sup>

Farklı bir hizip olarak varlığını sürdüren Alevî Bohraları 8 bin civarında çok daha küçük nüfusa sahip bir cemaattir. Merkezleri aynı eyalette, Baroda (Vadodara) şehrinde yerleşmiştir.<sup>43</sup> Tarihi süreç içinde Sünnileşen Bohralar da yine çoğunlukla Guçurat'ta yaşamaktadırlar.

<sup>40</sup> Bkz. Human Rights Watch, *The Ismailis of Najran: Second Class Saudi Citizens*, New York, 2008; Hein and Spielhaus, "The Distribution of Muslims", s.121.

<sup>41</sup> 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](http://www.iis.ac.uk/SiteAssets/pdf/ismailis_south_asia.pdf)> (14.07.2013).

<sup>42</sup> Daftary, a.g.e., s.291-2; Daftary and Nanji, "Ismaili Communities -South Asia", a.g.e..

<sup>43</sup> Web siteleri için bkz. <<http://www.alavibohra.org/>> (14.07.2013).

## 2. Ortadoğu'daki Diğer Gayr-i Sünnî Mezhebi Unsurlar

Yaşadıkları coğrafyaları yukarıda inceleme konusu yaptığımız Şii mezheplerden başka, kimisi Şii kökenli olan kimisi olmayan büyük-lü küçük-lü 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 Dürziliği 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.<sup>44</sup> 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-Hasîbî (ö.346/957) zamanında Suriye'de de yapılandı. Tarihi süreçte Irak Nusayriliğinden bir iz kalmadı. Suriye'de ise el-Hasîbî'nin de kabrinin bulunduğu Halep ve civarı ilk başlarda önemli bir merkez olmasına rağmen, tıpkı Dürzîler gibi Nusayrîler 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

<sup>44</sup> <<http://druzestudies.info/index.php/druzes> > (19.07.2013).

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-Tibbâne'deki Sünnîler ile Lübnan iç savaşından beri çatışma halini sürdürmektedir.<sup>45</sup>

Cebel-i Ensâriyye'nin kuzeyindeki Antakya bölgesi ise Türkiye sınırları içinde kalmaktadır. Burada daha çok Hatay merkez ve Samandağı 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. Aleviler-Bektâşiler:

Anadolu Aleviliği diye de adlandırılan bu gayr-i sünî mezhebî toplum, bilindiği gibi bazı Balkan ülkeleri haricinde büyük çoğunlukla Türkiye'de yaşamaktadır. Aleviler Türkmen ve Kürt-Zaza etnik kökenlerine mensupturlar.<sup>46</sup> Kendilerini Türk, Türkmen ya da Türk kökenli olarak ifade edenlerin Aleviler içinde yaklaşık yüzde 70'lik bir orana, Kürt ve Zaza olarak ifade edenlerin ise yüzde 22'lik bir orana tekabül ettiği belirtilmektedir.<sup>47</sup>

Alevi 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

<sup>45</sup> Bkz. Mohamed Nazzal, "Lebanon's Alawi: A Minority Struggle in a Nation of Sects", < <http://english.al-akhbar.com/node/1309> > (19.07.2013).

<sup>46</sup> Detaylı bilgi için bkz. İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul, 1997, s.13-28.

<sup>47</sup> "Biz Kimiz - 3", Konda Anketi, *Milliyet*: 21.03.2007.

bir Alevi nüfusa ev sahipliği yapmaktadır. Tüm vilayetler içinde sadece Tunceli ilinde Alevi nüfusu çoğunluktadır.

2007'de KONDA'nın anket araştırmasına göre Türkiye nüfusunun yüzde 5.73'ünün Alevi olduğu tespit edilmiştir.<sup>48</sup> Çarkoğlu ve Toprak'ın 2006'da 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 kanaatindedirler.<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup> Avrupa'da yaşayan Alevi Türk vatandaşları da dikkate alındığında bu rakam biraz daha yükseltilir.

Tüm bu sonuçlar, Türkiye'deki Alevi nüfusu hakkında genellikle Alevi çevrelerce dillendirilen 20-25 milyon rakamının epey altındaki bir orana işaret etmektedir. KONDA anketi Alevilerin üçte birinin İstanbul'da ikamet ettiğini tespit etmiştir.<sup>51</sup>

#### 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.<sup>52</sup> Dolayısıyla dini veya mezhebi bir grup

<sup>48</sup> "Biz Kimiz - 3", Konda Anketi, *Milliyet*: 21.03.2007.

<sup>49</sup> Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: Tesev Yay., 2006, s.37.

<sup>50</sup> "Türkiye'deki Kürtlerin Sayısı", *Milliyet*: 06.06.2008.

<sup>51</sup> "Biz Kimiz - 3", Konda Anketi, *Milliyet*: 21.03.2007.

<sup>52</sup> Bkz. "Al-Qaddo accuses that political parties are behind classifying the shabak as a religion in primary school text books", <<http://www.shabaknews.com/>> (26.07.2013).

tanımı içine girmediklerini, 400-500 bine ulaşan nüfuslarının yüzde 65'inin Şii, yüzde 35'inin de Sünni olduğunu belirtmektedirler.<sup>53</sup>

Ancak daha objektif bulgular, Musul'un doğusunda kalan 60 kadar köyde yerleşik olan bu topluluğun gerçekte 100 bin civarında bir nüfusa sahip olduğunu göstermektedir.<sup>54</sup> Yine Şebeklerin Şii veya Sünniliği, kitabî olmaktan uzak olup güçlü senkretik özellikler arz etmektedir. Beraber yaşadıkları Yezidilerin kutsal yerlerini ziyaretgâh kabul etmeleri bunun bir göstergesidir. Kutsal sayıp dini ritüellerinde okudukları Kitâbü'l-Menâkıb ya da Buyruk, malum olduğu üzere Anadolu'da Kızılbaş-Alevilerin okudukları Türkçe kitaplardır.

Bruinessen'e göre Anadolu Aleviliği ile tarihi ve mezhebî bağlantısı çok güçlü olan Şebekler'in, Yezidiler, Kâkâ'iler ve Şii Türkmenler gibi Kürdistan'ın diğer gayr-i sünni topluluklarıyla olan evlilik bağları bu toplumlar arasındaki sınırları belirsizleştiren bir unsur olmuştur.<sup>55</sup> Şebeklerin tamamına yakınının ana dili Gorani Kürtçesidir.

### **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 belirtilen<sup>56</sup> Ehl-i Hak'ın çoğunluğunun yaşadığı alandır. Ayrıca Diyala'nın daha ku-

<sup>53</sup> Bkz. "Who are the Shabak people", <http://www.shabaknews.com/who%20are%20the%20shabak/index.html> (26.07.2013).

<sup>54</sup> 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.

<sup>55</sup> Martin van Bruinessen, "A Kizilbash Community in Iraqi Kurdistan: Shabak", *Les Annales de l'Autre Islam*, 5 (1998), s.185-196.

<sup>56</sup> Z. Mir-Hosseini, "Ahl al-Haqq", *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, ed. Philip Mattar, I, s.82.

zeyinde 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.<sup>57</sup> İran'ın Luristan eyaletinde Lurlar arasında da çok sayıda mensubu vardır.<sup>58</sup> Çoğunluk Ehl-i Hak köy ve mezralarda meskundur. Son yıllarda şehirleşme artmıştır.

### 2.6. Yezîdîler:

Yezidiliğin doğuş yeri olan Kuzey Irak günümüzde Yezidîlerin en kalabalık olduğu bölgedir. Bugünkü Irak'ın Ninova eyaletinde iki ayrı bölgede Yezidî 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 Yezidî şeyhlerden Tahsin Said Bek'e göre ülkedeki nüfusları yarım milyon kadardır.<sup>59</sup> Fakat bu nüfusun Avrupa'ya verilen göçlerle çok azaldığı tahmin edilmektedir.

Türkiye'deki Yezidî nüfus da aynı şekilde 1980'lerden sonraki göçler neticesinde dramatik şekilde azalmıştır. Mardin, Urfa, Siirt, Batman, Diyarbakır kırsalında yerleşik bu dini topluluğun nüfusu 30-40 binlerden üç yüz, dört yüzlü rakamlara kadar düşmüştür. Türkiye Yezidîlerinin çok büyük kısmı bugün Almanya'da yaşamaktadır.

<sup>57</sup> Bkz. Necdet Yaşar Bayatlı, "Irak'ta Kakaîlik ve Bir Türkmen Kakaî Şairi Hicri Dede", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/12 (2010), s.69-80.

<sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> 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).

Suriye’de 5-10 bin kadar oldukları tahmin edilen Yezidi topluluk ise, Halep’in kuzeyi ile Türkiye sınırı arasındaki Kürt Dağı civarındaki köylerde yaşamaktadır.

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 Hıristiyan 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.<sup>60</sup> Karabağ savaşı sırasında Sünni Kürtler’in 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.<sup>61</sup>

### 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.<sup>62</sup> Mensuplarının çok kutsal saydıkları Turbet yakınlarındaki Kûh-i Murâd ziyaretgâhı, bu özelliğini, Zikrilerce mehdi olduğuna inanılan Seyyid Muhammed Cûnpûri’nin (ö.1505) bu yerde bir müddet kalışından kazanmaktadır.

<sup>60</sup> “Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucasus (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).

<sup>61</sup> “Human Rights Situation of the Yezidi Minority in the Transcaucasus”, s.13.

<sup>62</sup> Web siteleri için bkz. <[www.mahdavia.com](http://www.mahdavia.com)>; <[www.promisedmehdi.com](http://www.promisedmehdi.com)> (17.07.2013).



### 2.8. Ahmedîler:

Dünyadaki toplam nüfusunun 10 milyon civarında olduğu bildirilen<sup>63</sup> Ahmedîye mezhebinin mensupları büyük çoğunlukla mezhebin doğuş yeri olan Hint alt-kıtası ülkelerinde yaşamaktadır. Pakistan'da 4-5 milyon, Hindistan'da ise 1 milyon kadar Ahmedî olduğu tahmin edilmektedir.

Kâdiyân Ahmedîleri 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.<sup>64</sup>

Kâdiyânîlere 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.<sup>65</sup>

### 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 Rebî' 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 Kâbûs b. Said de İbâdî bir Müslümandır.

<sup>63</sup> Bkz. James Minahan, *Encyclopedia of the Stateless Nations*, Westport, 2002, I, s.52-3.

<sup>64</sup> 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).

<sup>65</sup> Bkz. <<http://www.aaiil.org/text/cntct/contact.shtml>> (21.07.2013).

Ortadoğu'da İbâdiliğin yaşadığı diğer alan Kuzey Afrika'dır. 776-909 yıllarında Rüstemiler adıyla devlet kurup geniş bir coğrafyayı idare eden, başta Havvâre, Nefûse ve Zenûte olmak üzere bazı Berberi kabilelerin desteği ile kendilerinden çokça söz ettiren İbâdiler, iktidardan uzak kaldıkları sonraki asırlarda azınlık olarak Şii ve Sünni devletlerin himayesinde yaşamayı sürdürmüşlerdir. Ceza-yir'de başkentin 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 İbâdilerine alt kimlik kazandırmaya devam etmektedir.

### 3. Sünnî Ortadoğu

Sünni Müslümanlar İslam âleminde yüzde 85-90 gibi bir oranda çoğunluğu oluşturmaktadır.

#### Hanefiler:

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 İslam âleminde en fazla nüfusa sahip halklardan oluşmaktadır.

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 Maldiv adaları halkı ise Şafii mezhebine mensuptur. Arap ülkelerinden Irak, Suriye, Lübnan ve Mısır'da yine Hanefî mezhebi Şafii mezhebi ile birlikte varlığını sürdürmektedir.

#### Şâfiiler:

Türkiye, İran, Irak ve Suriye'de yaşayan Sünnî Kürtlerin tamamına yakını Şafiîdir. Irak, Suriye, Lübnan ve Mısır'daki Şafiilerden başka Filistin, Ürdün, Hicaz, Yemen ve Uman'daki Sünnî Müslü-

manlar da ağırlıklı olarak Şâfiîdir. Afrika Boynuzu ülkelerinde (Somali, Cibuti, Eritre ve Etiyopya) yine Şafiî mezhebi mensupları çoğunluktadır. Sudan'da ise Şafiîler ve Malikîler bir arada bulunmaktadır. Ayrıca Kuzey Kafkasya Müslümanlarının (Çeçen, İnguş, Avar ve diğerleri) ekseriyeti geleneksel olarak Şafiîdir.

#### **Mâlikîler:**

Fas, Batı Sahra, Moritanya, Cezayir, Tunus ve Libya'da baskın olan Malikî mezhebi Sudan'da ve Güney Mısır'da Şafiîlik ile birlikte varlığını korumaktadır. Körfez'de (Kuveyt, Bahreyn ve Birleşik Arap Emirlikleri) geleneksel olarak Malikiîlik baskın mezhep olsa da son yüzyılda Suudi tesiriyle Selefilik, diğer Arap ülkelerinden gelen göçmenler vasıtasıyla da Şafiîlik etkinlik kazanmıştır.

#### **Selefiler/Hanbelîler:**

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

#### **SONUÇ**

Görüldüğü gibi Ortadoğu bölgesi İslam 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 dini 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 veriler 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 dini oluşumların varlığından söz etmekteyiz. Dolayısıyla mevcut enformasyonun modern bilimsel yöntemlerle sağlamanın 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 İslam 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 yönetsel 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](http://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.wikipedia.org)>

<<http://www.adherents.com>> (National & World Religion Statistics)

<<http://www.ahl-ul-bayt.org/>> (Vaz'iyet-i Şi'iyân-ı Cihân bölümü)

<[www.abp-shiaworld.com](http://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/50ffbce57a2.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.
- Ahmadiyya 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 İraqî Kurdistan: Shabak", *Les Annales de l'AutreIslam*, 5, 1998.
- Büyükkara, M. A., "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi", *Dîvan: 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 Ismâîlîs: 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](http://www.iis.ac.uk/SiteAssets/pdf/ismailis_south_asia.pdf)> (14.07.2013).
- Dosky, Abdul-Khaleq, "Head of Yazidi People in İraq: 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).
- Hakikî, Zehra Tâhirî, "Hâksâriyye", *DîA*, xv.
- el-Halawany, Raghda, "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)", *Writenet 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 İslam 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 diğ. (eds.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Leiden, 1997]
- Mervin, Sabrina, "Shi'ites in Lebanon", *Encyclopaedia Iranica*, (online edition).
- 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.), *The Twelver Shia in Modern Times*, Leiden, 2001]
- Rizvi, S. A. A., *A Socio-Intellectual History of the Isnā'Asharī Shīīs 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 North 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\\_Ozgunduz-La-Monde-e-Konustu.html](http://www.zeynebiye.com/79054_Ozgunduz-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](http://www.alternatifpolitika.com/page/index.php?option=com_content&view=article&id=50&Itemid=58&lang=en)> (05.07.2013).
- <[www.akhbari.org](http://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](http://www.mahdavia.com)>; <[www.promisedmehdi.com](http://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

Yrd. Doç. Dr. Ali AVCU

### Özet

İsmâîlilerle ilgili olarak klasik kaynakların önemli bir kısmında karşılaşılan iddialardan birisi, onların İslâm şeriatını nesh ederek her türlü hukuksuzluğu meşru gördükleri yönündedir. Bu iddia doğal olarak onların hiçbir hukukî ve ahlâkî sınır taşımayan ibahî bir grup oldukları ithamını getirmiştir. Bu çalışmamızda İsmâîlilerin ahlaki kayguları olmayan, her türlü ahlaksızlığı caiz gören bir anlayışa sahip oldukları yönündeki iddiaların doğruluğu ve geçerliliği tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İsmâîlîlik, Karmatîlik, İbaha, Şeriat.

### Abstract

#### **Ibaha as a tool of othering: Ismaelite Example**

With regard to Ismailia encountered in classical sources claim a significant portion of one of their abrogation by the Islamic Shariah is that they see all kinds of legitimate injustice. This claim naturally carry their is no legal and moral boundaries have led to accusations that a group of Ibaha. In this study, non-moral concerns of Ismailia, who have an understanding of all forms of immorality is permissible for the correctness and validity of the claims that will be discussed.

**Key Words:** Ismaelite, Karmate, Ibaha, Sharia.

### GİRİŞ

İsmâîlîlik'ten bahseden muhalif erken dönem kaynaklarının en önemli sorunlarından birisi, İsmâîlîlikle ilgili herhangi bir meseleyi mümkün olduğunca genelleyerek, lokal bir iddiayı bütün İsmâîlî gruplara teşmil etmektir.<sup>1</sup> 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

<sup>1</sup> İslam 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.

gibi, hangi iddianın kimin için doğru kimin için yanlış olduğunu tespit etmemizi de zorunlu hale getirmektedir.

İsmâîlîlikle alakalı çarpıtılan önemli meselelerden birisi de onlarla ilgili olarak gündeme getirilen ibaha iddiasıdır. İbaha kavramının sınırları ve anlam haritası oldukça geniştir.<sup>2</sup> 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 kardeşe 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 düşünürler, bu iddiaların, İsmâîlîlerin muhalifleri tarafından onları karalama ve kitleleri onlardan uzaklaştırma hedefine matuf olarak gündeme getirildiğine vurgu yapmaktadır.<sup>3</sup> Hatta Tâmir'e göre bu iddialar, ciddiye almayı bile gerektirmeyecek ölçüde önemsiz bir ayrıntıdır.<sup>4</sup> Ancak günümüzde hala halk arasında muhalif bazı hareketler için bu tarz iddiaların gündeme getirilmeye

<sup>2</sup> İbaha kavramının geleneksel İslam 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.

<sup>3</sup> Farhad Daftary, *A Short History of the Ismailis*, Edinburg, 1998, s. 52; Mustafa Gâlib, *el-Karâmuta beyne'l-Medd ve'l-Cezr*, Beyrut, trz., s.444.

<sup>4</sup> Ârif Tâmir, *el-Karâmuta beyne'l-İltizâm ve'l-İnkâr*, Dımeşk, 1996, s. 141.

devam edildiğini düşündüğümüzde, meselenin Tâmir'in algıladığı kadar basit olmadığını söyleyebiliriz. Bu nedenle konunun ilmî yön-temlerle incelenerek açıklığa kavuşturulmasında yarar görmekteyiz.

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 algılanmadığı için birtakım aşırı iddialar gündeme getirilmiştir.<sup>5</sup> Ekinci'ye göre ibaha iddialarının temelinde, İslam âleminin İsmâîlilerin güçlü olduğu dönemde çift kutuplu bir yapı arz etmiş olması yatmaktadır.<sup>6</sup> Zira bu dönemde İsmâîli mezhebine bağlı Fatımiler ve Karmatiler ile İmâmî ya da Zeydî çizgiden hangisine mensup olduğu tartışmalı olan Büveyhiler, Sünnî Abbâsî iktidarı için ciddi bir tehdit unsuru haline gelmişti. Hatta Abbâsî iktidarı bu dönemde fiilen Büveyhilerin eline geçmişti. Bu çift kutupluluk, bahsi geçen devirde kullanılan dilin son derece sertleşmesine sebebiyet vermiştir. Bezzûn ise, İsmâîlilerle ilgili ibaha iddialarının tarihi ve sosyal arka planına inerek, devrimci, siyasî ve dinî içerikli hareketlerin pek çoğuna karşı bu tarz taktik ithamların gündeme getirildiğine işaret etmiştir.<sup>7</sup>

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 firkaların yerilmesi gerektiği yönünde bir anlayışa sahip olan devrin Mezhepler Tarihi yazıcılığı yatmaktadır. Benzer

<sup>5</sup> Krş. Mustafa Gâlib, *Hareketü'l-Bâtıniyye fi'l-İslâm*, Beyrut, 1982, s. 167; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., İstanbul, 2003, s. 147.

<sup>6</sup> Abdullah Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler'in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri*, F.Ü.S.B.E., Elazığ, 2002, s. 231.

<sup>7</sup> Hasan Bezzûn, *el-Karâmuta beyne'd-Dîn ve's-Sevrâ*, Lübnan, 1997, s. 250.

yaklaşımlar, öteki olarak konumlandırılan tüm grup ve toplulukları tanımlarken bütün dinlerde kullanılan genel bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>8</sup> Bu izahtan hareketle İsmâîliler için gündeme getirilen ibaha iddialarının İslam öncesi Ortadoğu toplumlarında temellerinin olup olmadığının ve İslami dönemde İsmâîlilik öncesi grup ve fırkalara yönelik olarak ibaha iddialarının gündeme getirilip getirilmediğinin açığa çıkarılması gerekmektedir.

## I. İBÂHA İDDİASININ TARİHİ VE KÜLTÜREL TEMELLERİ

### a. İslam 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 İslam kültürüyle doğrudan muhatap olan ve karşılıklı etkileşimin yoğun olduğu Hıristiyan ve İran kültürlerinde ibaha konusunun durumuna kısaca açıklık getirmek konunun daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

İsmâîli düşüncüyü etkileyen en önemli İslam dışı unsurlardan birisi gnostik düşünce olmuştur. Gnostisizmin ne olduğu, ne zaman ortaya çıktığı ve sınırları konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur.<sup>9</sup> Ancak İsmâîlilik söz konusu olduğunda, Hıristiyan tipi ve İran tipi gnostik akımların etkisinden söz etmek mümkündür. Arap kaynaklarında Markûniyye (Marcionism) ve Deysâniyye (Bardaisanizm) olarak anılan hareketler Hıristiyan tipi gnostik akımların İslam âlemindeki tezahürleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar İslâmî dönemde de bir süre varlıklarını devam ettirmiş gnostik tabiatlı

<sup>8</sup> R. B. Buckley, "İlk Dönem Şii Gulatı", çev. Mehmet Atalan, *FÜİFD.*, c. 10, s. 2, Elazığ, 2005, s.150.

<sup>9</sup> 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 Sarıncıoğlu, Kardelen Kitabevi, Isparta, 1999, (112-139 Arası); Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 1-342.

akımlardır. Özellikle Gulat Şia'nın ve İsmâiliyye'nin bu tarz gnostik akımların etkisiyle zuhur ettikleri açıktır.<sup>10</sup>

Diğer yandan İsmâililiği ve İslam coğrafyasını etkileyen asıl gnostik akımlar İran tipi gnostik dinlerdir. Bunların en önemlileri Manihaizm ve Mazdekîlik'tir. Her ne kadar Mazdekîliğin başlangıçta tam anlamıyla gnostik bir din hüviyeti taşımadığı öne sürülmüşse de, özellikle İslami dönemde daha gnostik bir tabiat arz ettiği anlaşılmaktadır. Her iki akım da resmî Fars dini olan Mecûsilîğe karşı İslam öncesi dönemde şiddetli bir muhalefet göstermiş, özellikle Mazdekîler Fars devleti tarafından şiddetle bastırılmıştır. Bu durum Mazdekîliğin isyancı ve devrimci ruhunu artırmış, hareket İslami dönemde de bu özelliğini devam ettirmiştir.<sup>11</sup>

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 inanılmıştır. Zira resmi Hristiyan öğretilerine 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 ensest ilişki ve cin-

<sup>10</sup> Markûniyye ve Deysâniyye'nin İslam âlemindeki durumu ile İsmâililik üzerinde gnostik akımların etkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet üniversitesi Yay., Sivas, 2011, s. 94-111.

<sup>11</sup> Geniş bilgi için bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 94-110. Bunların dışında İslam coğrafyasında varlığını devam ettiren üçüncü bir gnostik din daha vardır ki bunlara "Sâbiîlik" 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.

sel ahlaksızlık suçlamaları takip etmiştir.<sup>12</sup> Kilisenin en eski bilgileri, birisini heretik olmakla suçlayınca onunla ilgili cinsel ahlaksızlık iddiasında bulunmayı zorunlu görüyorlardı. Heretik olarak ilan ettikleri Berdeysan'a da doğal olarak bu iftiraları atmışlardır.<sup>13</sup>

Hıristiyanlığın gnostik tarihine baktığımızda, İslam'ın gulat ve batinî tarihiyle benzeştiğini görmekteyiz. Birinciler, eski pagan inançlarının etkisiyle kısa süre içerisinde Hıristiyanlığı yeniden yorumlayarak yeni bir Hıristiyan öğreti geliştirmişler; bu durum onların heretik damgası yemelerine sebebiyet vermiştir. İkinciler ise başta gnostik düşünce olmak üzere İslam öncesi din ve itikatların etkisiyle İslam'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 sapkınlığın kol gezdiği ibahî merkezler olarak takdim edilmiştir. Dolayısıyla gerek Hıristiyanlık ve gerekse İslam tarihinde ibahilikle suçlanmanın temel şartının, resmi öğretiden kabul edilmesi mümkün olmayan birtakım dini yorumlara yönelmek olduğunu görmekteyiz. İbahilikle suçlanmanın öncelikli şartı heretik ya da gulat olarak konumlandırılmak şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

İslam'ın doğup geliştiği coğrafyada ibahilikle suçlanan ikinci önemli grup, Fars gnostikleridir. Fars gnostisizmi denilince akla öncelikle resmî Fars dini olan Mecûsilik'ten çıkmış olan Manihaizm gelmektedir. Daha sonra Mecûsilik ve Manihaizm'in etkisiyle Mazdekilik ortaya çıkmıştır. Her iki hareketin de ortak özelliği resmi din olan Mecûsiliğe karşı aşırı muhalefetleridir. Özellikle Mazdekilik, İslam'ın zuhur etmesine yakın bir dönemde ortaya çıktığı için İslami dönemde çok daha dinamik ve etkin olmuştur. Resmî Hıristiyan söylemin Hıristiyan gnostiklere yaptıkları ithamların bir benzeri Manihaizm ve Mazdekilik için de söz konusu olmuştur. İslam'ın İran topraklarını daha Hz. Ömer döneminde ele geçirmesiyle birlikte bu dinlerin salıklarının tamamı İslam toprakları içerisinde kalmıştır. Dolayısıyla özellikle yeni teşekkül etmiş ve resmî dine karşı son

<sup>12</sup> Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, s. 34.

<sup>13</sup> E. R. Hayes, *Urfa Akademisi*, çev. Yaşar Güneç, Yaba Yay., İstanbul, 2002, s. 97-98.

derece sert söylemler geliştiren Mazdekîlere karşı yöneltilen ibaha iddiaları İslami dönemde de aynen korunmuştur. Diğer yandan Mazdekîlerin kalıntıları, Hürremilik 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 öğretilerine karşı tepkisinin Mazdekîlerin gölgesinde kalmış olmasının etkisinin olduğu farz edilebilir. Gerçekten de Mazdekîler, Fars devletinin son dönemlerinde ve Abbasilerin 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 dini 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 sîretinde bu iddianın tam tersini kanıtlayacak delillerle karşılaştığını ifade etmiştir.<sup>14</sup>

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 temelinin kadın ve mal biriktirme hırsı yüzünden çıkmasıdır. Bu ikisi insanlar arasında eşit bir şekilde

<sup>14</sup> Ebû’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Birûnî (440/1048), *el-Âsâru’l-Bâkiye ‘ani’l-Gurûni’l-Hâliye*, thk. Eduard Sachau, Leipzig, 1923

paylaştırılırsa adaletsizlik ve zulüm ortadan kalkacak, kavgalar sona erecektir.<sup>15</sup>

Müslüman yazarlar, Mazdek ve Mazdekilik'le 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.<sup>16</sup>

Bir diğer hikâyeye göre bir adam bir eve gidip evin hanımı ile anlaşır, şapkasını kapıya asıp içeri girerdi. Evin beyi eve gelip kapıda şapkayı görünce evinde bir başka erkeğin olduğunu anlayarak adam evden çıkana kadar eve girmezdi.<sup>17</sup>

Müslüman yazarların eserlerinin hemen tamamında bu tarz iddialara yer verilmesi çağdaş araştırmacıları da etkilemiş, genel olarak Mazdekilerle ilgili ibaha iddiası kabul görmüştür.<sup>18</sup> Ancak istisnai bir durum olarak Lewis, mülkiyet ortaklığını kesin kabul etmekle birlikte kadın ortaklığının tartışmalı bir durum olduğu kanısın-

<sup>15</sup> Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Mâlâti eş-Şâfi'î (377/987), *et-Tenbih 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 Temyizü'l-Firaki'n-Nâciyeti 'ani'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1983, s. 135; Muhammed el-Hüseynî el-Alevî Ebû'l-Me'âli (500/1107 civarı), *Beyânu'l-Edyân*, çev. Yahya el-Haşşab, *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Edeb* içerisinde, 1957, c. 19, s. 11, s. 26; Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî (548/1153), *el-Milel 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.

<sup>16</sup> Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, s. 217-218.

<sup>17</sup> Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, s. 218.

<sup>18</sup> Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler'in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri*, s. 56; Hidayet Işık, "İslam Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımı", *Dinî Araştırmalar*, c.6, s. 18, Ankara 2004, s. 166; Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefi 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.



dadır.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> Bu rivayet, bir taraftan Mazdekilere duyulan nefretin ve onlarla ilgili olarak tedavülde olan mitolojik hikâyelerin sebebinin 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 Mazdekiye ile ilgili ibaha iddialarını ve onlarla ilgili mitolojik içerikli kıssaları doğru kabul etmiş olmalarıdır. Gerçek ne olursa olsun, Müslüman yazarların bu tutumu İslam toplumunda Mazdekiye ile ilgili ibaha iddialarının yerleşmesi sonucunu doğurmuştur. Oluşan bu algı, İslami dönemdeki Mazdeki kökenli hareketlerle Keysani fırkalara da yöneltilmiştir. Dolayısıyla İslam toplumunda özellikle gulat Şii gruplar için gündeme getirilen ibaha iddialarının kültürel arka planı büyük oranda Mazdekilik ile 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 İslam geldikten sonra İsmâîlîlik öncesi hangi gruplarla ilgili olarak ne tür ibahî iddialarda bulunduğu açığa çıkarmak meselenin tarihi köklerinin daha iyi tespit edilebilmesi açısından zorunludur.

#### **b. İsmâîlîlik Öncesi Durum**

Müslümanlar, Fars topraklarını ele geçirince Fars devletinin galî ya da heretik unsuru olan Mazdekilere yönelik ibaha iddialarından

<sup>19</sup> Bernard Lewis, *The Origins of Ismâ'îlism*, Cambridge, 1940, s. 96.

<sup>20</sup> Bkz. Mehmet Azimli, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, İlahiyât, Ankara, 2004, s. 32.

haber dar olmuşlardır. Mazdekilerin kalıntıları, İslam 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. İslami dönemde de Mazdekilerin heretik olarak tanımlanmaya devam edilmesi onlarla ilgili iddiaların kesintisiz bir şekilde devam etmesini sağlamıştır. Diğer yandan İslam içerisinde yeni heretik gruplar türemeye başlamıştır ki makâlât yazarları bunlara gulat adını vermiştir. Mazdekiler Mecüsiliğin heretik unsuru olarak kabul edilirken, gulat da İslam'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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup>

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 teviden hareketle onların zahiri inkâr ettikleri sonucuna varmışlardır. Örneğin Ebû Mansûr, zina kavra-

<sup>21</sup> Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 40.

<sup>22</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 40.

mını Hz. Ömer olarak tevil etmişse, bu teviden 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 zahirî anlamı inkâr etmeyi gerektirmediğini söyleyebiliriz.<sup>23</sup> Dolayısıyla Ebû Mansur da, bir taraftan zahiri anlamı kabul etmekle birlikte, diğer yandan bu kelimelerin hakiki manalarını içerdiğine inandığı batınî anlamlarına işaret etmiş olabilir. Bu nedenle sırf bu tarz kavramların batınî anlamlarına işaret ettiler diye onların zinayı, içki içmeyi, domuz eti yemeyi, kısaca şeriatın 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'arî'nin, Ebû Mansur'la ilgili olarak verdiği "kadınları ve evlenilmesi haram olanları helal kabul etmiştir" hükmü, Ebû Mansur'un zahir-batın ayrımına giderek Kur'an'ı batınî bir teville tabi tutmasının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. 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 tarihi 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 İslam 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

<sup>23</sup> Bu meseleyle ilgili bir değerlendirmemiz için şu makalemize bakılabilir. Avcu, "Erken Dönem İsmâililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", s. 267-287.

ettikleri hususu üzerinde ısrarla durulur.<sup>24</sup> 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 Hattâbilerin 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 İslam şeriatını nesh etmiş midir? Zira yukarıda Ebû Mansur'la ilgili söylediklerimiz Hattâbiyye için de geçerlidir. Yani onlar İslam şeriatının yürürlüğünü gerçekten sonlandırmışlar mıdır? Yoksa zahir-bâtın ayırımına gitmelerinden hareketle mi böyle bir sonuca ulaşılmıştır? Mevcut verilerden hareketle Hattâbiyye'nin İslam 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.

Şayet Hattâbiyye'nin İslam 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, İslam şeriatının hükmünü kaldırdıkları halde evlilikle ilgili temel bazı kuralları korumaya ve içki gibi bazı zararlı

<sup>24</sup> Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, s. 42; Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî (300/912)-Hasan b. Müsâ en-Nevbahtî (302/915'li yıllar), *Şû Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şîa*, çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazân Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, s. 150, 167; Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 301.

şeylere karşı çıkmaya devam etmişlerdir.<sup>25</sup> 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 batınî içerikli gulat fırkalarıyla ilgili olarak ibaha iddiasında bulunmuşlardır. Horasan'da Keysâniyye'nin öncülerinden olan Hidaş ve ona atfedilen Hidâşiyye bu ithama maruz kalan fırkalardan birisidir.<sup>26</sup> Yine Cenâhiyye'ye de Hattâbiyye'ye yöneltilen ithamların aynı mantıksal çerçevesi içerisinde ibaha iddia edilmiştir.<sup>27</sup>

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, Mazdekiler'de olduğu gibi cinsel ahlaksızlıklarının detaylarını gösteren mitolojik hikâyelere yer verilmemesi 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 Şiî 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 Şiîlik, bölgedeki Mazdekî kalıntılarla irtibata geçerek zamanla Mazdekiliğin etkisinin çok daha yoğun olduğu Bâbekî-Hürremî hareketlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Geçiş döneminde Ebû

<sup>25</sup> Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 274-278.

<sup>26</sup> Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (355/964), *el-Bed' ve't-Târîh*, Nşr. Clement Huart, Bağdad, trz., s. 60-61.

<sup>27</sup> el-İsferâyîni (471/1078), *et-Tabîr fi'd-Dîn*, s. 126.

Müslim el-Horasâni adına hareket eden firkalarla Mukannâ' ve Mübeyyida hareketleri önem arz etmektedir. Mukannâiyye ile ilgili ibaha iddiaları temelde yine daha önceki batınî 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<sup>28</sup> 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 Mukannâiyye'den bahseder. O, Mübeyyida adını verdiği Mukannâiyye ile tartıştığını; onların namaz, oruç, hac gibi İslam'ın zahirî hükümlerine uymadıklarını belirtir. Ebû Temmâm'ın bu tespiti onların gerçekten İslam şeriatını nesh ettiklerinin bir kanıtı olarak değerlendirilebilir. Ancak ilginçtir ki Ebû Temmâm onların İslam şeriatına 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.<sup>29</sup>

İslam tarihinde ibaha iddialarının, Mazdekilik'te olduğu gibi, mitolojik bir takım hikâyelere büründürülerek gündeme getirilmesi Bâbekî-Hürremî hareketlerin ortaya çıkması ile 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

<sup>28</sup> Krş. Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer Narşâhî (348/959), *Târîhu Buhâra*, çev. Emin Abdülmecîd Bedevî-Nasrullah Mübeşşir, Kâhire, trz., s. 104; Ebû Mansûr Abdülkahir el-Bağdâdî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, T.D.V.Y., Ankara, 1991, s. 201; Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, s. 259.

<sup>29</sup> Ebû Temmâm (4./10 Yüzyılın Ortaları), *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, thk. Ârif Tâmir, Beyrut, 1982, s. 76-79.

kime denk gelirse onunla birlikte olur.<sup>30</sup> Gazâlî de bu rivayete, muhtemelen Bağdâdî'den aktararak yer verir, ancak bunun bir söylenti olduğuna işaret edemeden de geçemez.<sup>31</sup>

Bağdâdî'nin bu rivayetinin, İsmâîlilere yönelik ibaha iddialarının açığa çıkarılmasında oldukça önemli bir yeri vardır. Zira Bağdâdî, Mazdekîlik'le Bâbekî-Hürremî gruplar arasında kurduğu ilişkiye ve bağa İsmâîlilerin bir kolu olan Karmatîleri de ilave ederek,<sup>32</sup> Bâbekîlerle İsmâîlilerin birlikte ve aynı hareketin devamı olarak algılanması için çaba harcamıştır. Bu sayede İslam toplumunun geneli tarafından heretik kabul edilen Bâbekî-Hürremîlerin kötü imajının İsmâîlilere de transfer edilmesi mümkün olacaktır. Bâbekî-İsmâîlî 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 safalarda buluşturmuştur. Zira Bâbek isyanı, III. hicrî asrın hemen başında patlak vermiş ve Bâbek'in 223/837 yılında öldürülmesi ile sona ermiştir. Oysa Karmatîliğin zuhuru en erken hicrî 260-270 yıllarından başlatılabilmektedir.<sup>33</sup> Kaldı ki bir başka yerde Bağdâdî, Bâbek isyanının zuhur ettiği Deylem bölgesine İsmâîlî daveti ilk götüren kişinin Ebû Hâtim er-Râzî olduğuna işaret etmektedir.<sup>34</sup> Ebû Hâtim 322/934 yılında vefat ettiğine göre<sup>35</sup> Bâbek isyanına o ve adamlarının katılmış olması tarihen mümkün değildir. Şu halde Bağdâdî'nin bu hatası şayet tarihi bir yanlışlığı değilse, tarihin bilinçli

<sup>30</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 207.

<sup>31</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (505/1111), *Bâtınlığın İçyüzü*, çev. Avni İlhan, T.D.V.Y., Ankara, 1993, s. 9. Bâbekîyye 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.

<sup>32</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 221.

<sup>33</sup> Karmatîliğin ortaya çıkışıyla ilgili olarak bkz. Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 153-212.

<sup>34</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 220.

<sup>35</sup> Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî (856/1452), *Lisânu'l-Mizân*, thk. Abdülfetah Ebu Ğudde, Beyrut 2002, I, s. 448.

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 bil-meyerek olsun, Bağdâdi'nin yaptığı bu tahrif kendisinden sonraki makâlât yazarlarını da etkilemiş, özellikle İsmâîlilere dönük ibaha iddiasının yaygınlık kazanmasında olumsuz katkı olarak önem arz etmiştir.

İsmâîliye'nin tarih sahnesine çıkıp toplumun ve makâlât yazarlarının dikkatini çekmeye başlaması III. hicri asrın ikinci yarısına rastlamaktadır. İsmâîliye ile ilgili ibaha iddiaları ise, IV. hicri asrın ilk yarısından itibaren söz konusu olmaya başlamıştır. İsmâîlilik öncesi İslam toplumundaki ibaha algısının geldiği son noktayı yukarıda tarihi seyri içerisinde ele aldık. Şimdi bu algının İsmâîlilere yönelik ibaha kültürünün teşekkül etmesindeki yerini tespit etmeye çalışalım. Öncelikle İsmâîlilerle ilgili rivayetlerin tarihi seyrini ele alarak işe başlayalım.

## II. İSMÂİLİLERE YÖNELİK İBÂHA İDDİALARI

### a. İsmâîlilere Yönelik İbaha İddialarıyla İlgili Rivayetler

İsmâîlilerin teşekkül süreci Câfer-i Sâdık dönemine kadar geriye götürülebilir. Başlangıçta Mübârekiyye olarak zuhur eden İlk İsmâîliler, 286/899 yılında Fatımî ve Karmatî kollara ayrılmışlardır. İlk İsmâîlilerin önderleri daha sonra Fatımî saflarında yer aldığı için Fatımiler yekvücut bir hareket olarak ortaya çıkmışlar ve tek merkezden yönetilmişlerdir. Ancak başlangıçta davetin önderlerine bağlı kalan Karmatîler, 286/899'da daveti yürüten ve Fatımî 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.<sup>36</sup> Bu durum Irak, Horasan-Mâverâünnehir, Bahreyn ve Yemen gibi bölgelerde farklı İsmâîlî yorumların gelişmesine sebebiyet vermiştir. Bu nedenle muhaliflerin İsmâîlilerle ilgili ibaha ithamlarını bölgesel

<sup>36</sup> İsmâîliliğin ortaya çıkışı ve Fâtımî-Karmatî bölünmesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 153-200



farklılıkları gözeterek ayrı ayrı değerlendirmek daha sağlıklı olacaktır.

İsmâîlîlik'ten bahseden ilk makâlât yazarları olan Kummî-Nevbahtî ile Eş'arî onlarla ilgili cinsel sapkınlığa dönük herhangi bir ibaha iddiasında bulunmazlar. Ancak Kummî ve Nevbahtî, Karmatîlerin İslam şeriatını nesh ettiklerinden, bu nedenle her şeyi mübah olarak gördüklerinden söz eder.<sup>37</sup>

İsmâîlîlerle ilgili ibâha iddialarının asıl kaynağı mevcut verilere göre Ehû Muhsin rivayeti olarak karşımıza çıkmaktadır. IV. hicrî asrın birinci yarısında İsmâîlîlik'le ilgili bir reddiye yazan İbn Rizâm'a dayanan Ehû Muhsin, IV. hicrî asrın ikinci yarısında eserini kaleme almıştır. Ehû Muhsin rivayetine göre ibaha 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 "bülğa" adlı vergi olmuştur ki bu, onun Enfal Suresi'nin sekizinci ayetine dayanarak<sup>38</sup> farz kıldığı beşte bir vergisidir. Bu vergilerin hepsini o, gaybette olduğunu iddia ettiği ve zuhuru yakın olan Mehdî adına topluyordu. Rivayete göre bu verginin bir ileri aşaması "ülfet" idi. Ülfet, Mehdî'nin zuhurunu bekleyen taraftarlarının, sahip oldukları bütün malları Mehdî 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.<sup>39</sup> Ehû Muhsin, kendi döneminde Büyük Fırat üzerinde bir

<sup>37</sup> Bkz. Kummî-Nevbahtî, *Şi'î Fırkalar*, s. 203-204.

<sup>38</sup> "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.

<sup>39</sup> Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nuveyrî (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, thk. Muhammed Câbir Abdül'âl el-Hîni, Kâhire, 1948, XXV, s. 193-195; Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek İbnü'd-Devâdârî (713/1313), *Kenzü'd-Dürer*, thk. Salahaddîn el-Müneccid, Kahite, 1961, VI, s. 44-51; Ahmed b. Ali

grubun bu toplantıyı gerçekleştirdiğine şahit olduğunu da ilave etmiştir.<sup>40</sup>

Rivayette dikkati çeken husus, Ehû Muhsin'in Irak Karmatilerine dönük ibaha iddiasının sürekli bir durum arz etmeyip belli aralıklarla düzenlendiğini öne sürmesidir. Muhtemelen bu toplantılar, belli aralıklarla düzenlenen ve sadece mezhep taraftarlarının katıldığı, mezhebî sohbet, tören ve ayinlerin yapıldığı merasimlerdir. Bu toplantıları ilginç kılan ve ibaha 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 İslam toplumunda kadınlı-erkekli bir grubun gizli bir şekilde toplantı yapması kabul edilebilir bir durum değildir. Zira devrin toplumsal yapısı bunu kabullenip kaldırabilecek durumda değildir. Bu toplantıların gizli ve sadece mezhep taraftarları arasında yapıyor 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 yapıyor olmasından bahsetmekle yetinilmiş olmasıdır. Oysa aynı rivayetin sonraki versiyonlarında, bu toplantılarda pek çok gayri ahlakî davranışın sergilendiğine dair ayrıntılarla karşılaşmaktayız. Belki de Ehû Muhsin sadece kadın ve erkeğin birlikte toplanmasının ahlakî 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 İsmâîlîliği'nin öncüsü olan Ebû Sa'îd ve daha sonra onun yerine geçenler, çocuklarla, kızlarla, kız kardeşlerle, anneye evlenmeyi ve livatayı onaylamıştır.<sup>41</sup> Bir diğer rivayete göre ise Ebû Sa'îd el-

el-Makrizî (845/1442), *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire, 1948, s. 209-212.

<sup>40</sup> İbnü'd-Devâdârî (713/1313), *Kenzü'd-Dürer*, VI, s. 51.

<sup>41</sup> Krş. Kadı Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *Tesbitü Delâli'n-Nübüvve*, thk. Abdülkerim Osman, Beyrut, trz., II, s. 378; Muhammed b.

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.<sup>42</sup>

Bahreyn'deki ibahayla ilgili birinci rivayetin, daha önce izah ettiğimiz üzere, Bahreyn Karmatîlerinin İslam 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 kuşkulandırmamızı gerektiren önemli bir neden vardır. Zira bu rivayeti nakleden İbrâhim es-Sâîğ'in başlangıçta Ebû Saîd'in adamlarından olduğunu ve onun Fars dâilîğini yaptığını görmekteyiz. Ancak sebebini bilmediğimiz bir nedenden ötürü İsmâilî davetten ayrıldığı anlaşılan İbrahim es-Sâîğ, Yahyâ'yı ve Ebû Saîd'i ibaha iddiasıyla valiye şikâyet eden şahıs olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu rivayet, Ebû Saîd ve taraftarlarına kişisel bir husumet besleyen bir şahıstan bizlere nakledilmiştir. Bu nedenle ravinin Ebû Saîd'e duyduğu kişisel kinin, onu bu tarz bir iftira ile Ebû Saîd'den öç almaya sevk etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Belki de erken dönem İsmâilîlerine 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 müca-

---

Hasan ed-Deylemî (8./14. asrın başları), *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtniyye 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 fî Memâliki'l-Emsâr*, Thk. Bessam Muhammed Bârûd, y. y(?), trz., XXIV, s. 155.

<sup>42</sup> Sâbit b. Sinan (365/973), *Târîhu Ahbâri'l-Karâmîta*, Nşr. Süheyl Zekkar, Ahbâru'l-Karâmîta içerisinde, Riyad, 1989, s. 193; Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, s. 378-379.

delelere şahit olan Ali b. Muhammed'in<sup>43</sup> 327/938 tarihinden sonra vefat ettiği dikkate alındığında<sup>44</sup> belki de ilk kez onun İsmâîlilere dönük ibaha iddiasında bulunduğunu söyleyebiliriz.

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'an-ı Kerim'i) inkâr etti. Ona "Âlemlerin Rabbi" adı verildi. Taraftarlarına mallarını ve haremlerini 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.<sup>45</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İsmâîlilere 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'in 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 yinelen-

<sup>43</sup> Yusuf Gökalp, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), A.Ü.S.B.E., Ankara, 2005, s. 8.

<sup>44</sup> bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 15.

<sup>45</sup> 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.

miştir.<sup>46</sup> Daha sonraki kaynaklar da bu iddiayı tekrar etmeye devam etmişlerdir.<sup>47</sup>

Her ne kadar Yemen Karmatîlerinin ana düşmanları olan Zeydiler kanalıyla geliyor olsa da, Ali b. Fadl'la ilgili rivayetleri inandırıcı kılan önemli ayrıntılardan birisi günümüze ulaşmış bir şiirdir. Şiirde şu tavsiyelerde bulunmaktadır:

Ey Kadın! Defi al ve hazırla.  
Yeni Nebî'nin faziletlerini anlat.  
Zira Haşim Oğulları'nın Nebîsi 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'yetmek istemiyoruz.  
Medine'deki kabri ziyaret etmek de...  
Onlar namaz kıldığında sen kalkma.  
Oruç tuttuklarında ye, iç.  
Kendini, inananlara haram sayma,  
İster akraban, ister yabancın olsun...  
Bir yabancıyı nasıl helal sayıyorsun da,  
Babaya haram oluyorsun.  
Fidan, sahibinin değil mi?  
Kurak yılında onu sulayanın değil mi?  
İçki, yağmur suyu gibi serbesttir.  
Ve mezhep olarak da yüceltildin.<sup>48</sup>

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

<sup>46</sup> bkz. Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 245.

<sup>47</sup> bkz. Muhammed b. Mâlik el-Yemenî el-Hammâdî (5./11. asrın ortaları), *Bâtınlığın ve Karmatîliğin İçyüzü*, çev. İsmail Hatib Erzen, Ankara 1948, s. 80; Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihi*, s. 25.

<sup>48</sup> Bkz. Ebû'l-A'lâ Ma'arri (449/1057), *Risâletü'l-Ğufrân*, Thk. Bintü's-Şâtî, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1950, s. 373; Hammâdî (5./11. asrın ortaları), *Bâtınlığın ve Karmatîliğin İçyüzü*, s. 72-73. (Parantez içerisindeki kısım Ma'arri'de geçmemektedir.)

İslam şeriatını nesh ederek kıyameti ilan etmiştir. Zira İsmâîli 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 İslam 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 İslam şeriatının yürürlüğünü sona erdirmiş ve kıyameti ilan etmiştir.<sup>49</sup> 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, İslam 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.

<sup>49</sup> Ali b. Fadl hareketi ve kıyameti ilanı ile ilgili olarak bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 281-293; Sabri Hizmetli, "İtikadî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", *A.Ü.İ.F.D.*, XXVI, Ankara 1983, s. 511; Wilferd Madelung, "Karmatî", *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.

İsmâîlilere 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 İsmâîlileri 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 Fatımî-Karmatî bölünmesinden sonra başlangıçta Fatımîlere sadık kalmışken, daha sonra Karmatî kanada geçerek kendisini gaybeti beklenen Mehdî Muhammed b. İsmail olarak ilan etmiş ve İslam şeriatının yürürlüğüne son vermiştir. Oysa aynı bölgede faaliyette bulunan Mansûr el-Yemen, başlangıçtan itibaren Fatımîlere bağlı kalmış ve diğer Fatımî gruplarla birlikte asla İslam şeriatını nesh etmemiştir.<sup>50</sup> Muhalif kaynaklar bu gerçeği göz ardı ederek Ali b. Fadl'la ilgili iddiaları Mansûr el-Yemen'e de isnat etmişlerdir.<sup>51</sup> 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 bätinî gruplar ibaha ithamlarına maruz kalmıştır. Örneğin Mâlâtî ve Nizâmülmülk Karâmîta'nın geneli için ibaha iddiasında bulunurken,<sup>52</sup> Deylemî çitayı daha da yukarı çekerek Bâtiniyye için böyle bir ithamda bulunmuştur.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Fatımîler'in İslam şeriatının yürürlüğüne asla son vermedikleriyle ilgili kanaatimiz için bkz. Avcu, "Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", s. 274-275.

<sup>51</sup> Örnek olarak bkz. Hammâdî, *Bâtinîliğin ve Karmatîliğin İyüzü*, s. 65.

<sup>52</sup> Mâlâtî, *et-Tenbih ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, s. 21; Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, s. 253.

<sup>53</sup> Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtiniyye ve Butlânihî*, s. 87.

### **b. İbaha ile İlgili Rivayetlerin Tahlili**

İbahayla ilgili olarak yukarıda verdiğimiz rivayetlere dikkat ettiğimizde İsmâîlîlik'ten bahseden ilk makâlât türü eserlerin onlarla ilgili herhangi bir cinsel istismara dönük ibaha iddiasında bulunmadıklarını görmekteyiz. Nitekim Nevbahtî, Kummî ve Eş'arî'nin eserlerinde İsmâîlîlerle 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 Abbasî halifesi Kâdir Billâh zamanında çıkartılan bir fermanda meşruiyet kazanmış ve yaygınlaşmıştır. Zira bu fermana göre Batnîlerin İslam'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.<sup>54</sup> Bu beyanname İsmâîlîlerle ilgili aşırı iddiaların devlet tarafından onaylandığı ve desteklendiği anlamına gelmektedir. Bu durum V./XI. Asrın başlarından itibaren İsmâîlîlere dönük ibaha iddialarının dilinin gittikçe aşırılaşması sonucunu doğurmuştur. Artık yukarıda verdiğimiz kişisel örnekler ve sınırlı bir bölgeyi kapsayan iddialar bütün İsmâîlîleri kapsayacak şekilde genelleştirilmeye başlanmıştır.

Her ne kadar ilk makâlât türü eserlerde ibaha iddiasına yer verilmemişse de, daha gizli davet döneminden itibaren halk arasında İsmâîlîlerle ilgili birtakım 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

<sup>54</sup> Bkz. Alaaddin Ata Melik Cüveynî (681/1283), *Târih-i Cihan Güşa* III, çev. Mürsel Öztürk, K.B.Y., Ankara, 1988, III, s. 106.



dönemde İsmâîlîler 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 İsmâîlîlere 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 toplantıya almamalarının sebebi olarak da bunu görmekteirler.

Bahreyn Karmatîlerinin önderlerinden Saîd'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 şeriatı nesh ettikleriyle ilgili ithamlarda bulunmuşlardır. Oysa Saîd'e göre bunların hepsi kendilerine muhalif olanların uydurdukları iftiralar-<sup>55</sup> Zira ona göre Bahreyn Karmatîleri Müslüman bir topluluktur.<sup>56</sup>

Bir taraftan kendileriyle ilgili ibaha iddialarının gizli bir davet yürütmelerinden kaynaklandığını izah eden Saîd; diğer yandan Abbâsî sarayında aşikâr olan içki içme, çalgı çalma, kadınların yabancı erkeklerin karşısında çalıp oynamaları, erkeklerin boyunlarına sarılmaları ve benzeri uygulamaların İslam'ın hangi hükmüne göre yapıldığını sormaktadır.<sup>57</sup> Aslında Saîd çok önemli bir ironiye dikkat çekmekte ve "Bizi ibaha ile suçlarken asıl ibahayı siz yapmıyor musunuz?" diye sormaktadır.

<sup>55</sup> Saîd dönemi, Bahreyn Karmatîleri'nin tarihinde farklı bir dönemi içermektedir. Onun özellikle İslam şeriatını nesh etmedikleriyle ilgili iddiası doğru gözükmemektedir. Zira babası Ebû Saîd el-Cennâbî döneminde İslam şeriatı nesh edilmiştir. Ancak Saîd yeniden İslam şeriatına dönmüş, fakat onun bu tutumu kabul görmeyerek kısa süre içerisinde kardeşi Ebû Tâhir onun yerine geçmiş ve yeniden İslam şeriatını nesh etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 254-255.

<sup>56</sup> Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîr*, II, s. 380; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, s. 439-440.

<sup>57</sup> Hammâdî, *Bâtnîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, s. 77.

İsmâîlîlerle 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, Karmatîlerin elinde *el-Belâğu's-Seb'â*<sup>58</sup>, *el-Belâğu'l-Ekber ve'n-Nâmûsu'l-A'zam*<sup>59</sup> ya da *Kitâbu's-Siyâse*<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> Ancak onun ifadelerinden, eserde kadınların ortak kullanıldığı, şeriatın kaldırıldığı ve benzeri iddialara yer verildiği sonucu zorunlu olarak çıkmamaktadır.

Diğer yandan Ehû Muhsin de bu eseri gördüğüne işaret eder. O, eserde bölünmeden önceki eski davetin anlatıldığını ve dâilere bazı nasihat ve tavsiyelerin yer aldığını belirtir.<sup>62</sup> 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 noktada hemfikirlerdir.

Ehû Muhsin'e göre eserde İbn Nedim'in iddia ettiği gibi yedi değil, dokuz aşama bulunmaktadır.<sup>63</sup> İbn Nedim gibi o da bu aşamalar arasındaki farklılıkta davette kıdemin asıl olduğu kanısındadır. İsmâîlîlerle ilgili ibaha iddialarının temelini oluşturduğu için bu dokuz aşamanın içeriğinin kısaca tanıtılmasında yarar vardır.

<sup>58</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedim (385/995), *el-Fihrist*, Thk. İbrâhim Ramadan, Beyrut, 1994, s. 235.

<sup>59</sup> Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, s. 601.

<sup>60</sup> El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 220.

<sup>61</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, s. 235.

<sup>62</sup> El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 220.

<sup>63</sup> El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 195-216, İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, s. 97-107.

Ehû Muhsin'e göre davetin birinci kademesi, muhataba Kur'an'ın zahiri anlamının arkasında bir batınî hakikati olduğunu, bu hakikati sadece Allah'ın izin verdiği kişilerin bilebileceğini kavratılacak sorular sorarak onun kafasını karıştırmak ve ondan ahit almaktır.<sup>64</sup> İkinci aşamada muhataba imamet gerekliliği benimsetilir. Üçüncü aşamada imamların sayılarının yedi olduğu, imamların yedincisinin Muhammed b. İsmail olduğu, onun gizli ve batınî 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 batınî 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.<sup>65</sup>

İbn Nedîm, *Belâğ*'daki davet derecelerinin yedi olduğunu belirtirken Ehû Muhsin neden bunu dokuzaya 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 (Fatimiler) değiştiğini; buralarda, açıkladığı eski öğretinin kaldırıldığını belirtmektedir.<sup>66</sup> 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

<sup>64</sup> El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 195–202.

<sup>65</sup> El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 202–215.

<sup>66</sup> El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 216.

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 İsmâilî çevrelerde benimsenmeye başlanmasından sonra gündeme gelerek sistematik hale getirilmiştir. İsmâilî çevrelerde Yunan felsefesinden ilk etkilenen kişinin Neseî olduğu ve onun *Kitâbu'l-Mahsul*'ünün felsefi 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 felsefi kavramların kullanılmış olması mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla IV./X. yüzyılın ikinci yarısında yazmış olan ve dönemindeki İsmâilî 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 öğretiyi tamamen uyumlu gözükmemektedir ve muhtemelen bu eserin bir özeti içerir. Ancak onun esere ilave ettiğini düşündüğümüz sekiz ve dokuzuncu aşamalar Horasan-Mâverâünnehir'de geliştirilen felsefi İsmâilîliğin görüşlerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu aşamalar her ne kadar eserde olmasa da İsmâilî orijindir.

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."<sup>67</sup> Bağdâdî'nin bu kavramlaştırmasını Gazâlî hemen hemen aynıyla benimsemiştir.<sup>68</sup> 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 kavramlaş-

<sup>67</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 230.

<sup>68</sup> Gazâlî, *Bâtınlığın İçyüzü*, s. 13.

tırmada 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.<sup>69</sup>

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 sönmelerini beklerler. Çıralar söndürüldükten sonra her türlü cinsel sapkınlığın işlendiği bir gece yaşanır.<sup>70</sup>

İsmâîlî önderleri karalama niyeti aşıkâr 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.<sup>71</sup> 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 do-

<sup>69</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 230; Gazâlî, *Bâtınlığın İcyüzü*, s. 19.

<sup>70</sup> bkz. Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatlığın İcyüzü*, s. 42-48.

<sup>71</sup> bkz. Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatlığın İcyüzü*, s. 48-49.

kuz aşamayı tamamlayanların katıldığı bu toplantıya herkes eşleriyle birlikte gelmek zorundadır. Dolayısıyla Hammâdi'nin kendisinin ve eşinin de bu ibaha gecesinden payına düşeni almış olması kaçınılmaz bir sonuçtur. Bu nedenle Hammâdi'nin dokuz aşamalı davet süreciyle ilgili kurgusunun, İsmâili yayılmacı politikasına karşı duyulan öfkenin bir tezahürü olarak gündeme geldiğini iddia edebiliriz.<sup>72</sup>

Dokuz aşamalı davetin kaynağı olarak gözüken “Belâğ” ve benzeri adlarla anılan yukarıdaki eserle ilgili ikinci bir iddia daha vardır. Kadı Abdülcebbâr ve Bağdâdi'de geçen iddiaya göre, bu eseri Ubeydullah el-Mehdi Bahreyn'deki Karmatî dâisi Ebû Tâhir için yazmış ve ona göndermiştir.<sup>73</sup> Kadı Abdülcebbâr'a göre, Ebû Tâhir'e gönderilen bu eserin içeriğinde davetin incelikleri bildiriliyor; ona Müslümanları öldürmesi ve Mushafları yakması emrediliyordu.<sup>74</sup> Bağdâdi ise eserin içeriğini biraz daha genişleterek, burada kız kardeş ve kızlarla evliliğe cevaz verildiğini iddia etmiştir.<sup>75</sup>

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 koparılarak aslı astarı olmayan iddialara mesnet teşkil eder hale getirilmiştir. Kaldı ki bu iddia, Bahreyn Karmatîleri 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.<sup>76</sup> Bu nedenle Ubeydul-

<sup>72</sup> Nitekim Büyükkara İsmâili yayılmacı politikasına duyulan öfkenin artmasına bağlı olarak davet süreciyle ilgili iddiaların da aşırılaşmışa dikkat çekmektedir. Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, “İsmâililere Atfedilen ‘Dokuz Aşamalı Davet Süreci’ Üzerine”, *İlam Araştırma Dergisi*, c. III, s. 2, 1998, s. 46.

<sup>73</sup> Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, s. 601; Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 227-228.

<sup>74</sup> Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, s. 601.

<sup>75</sup> Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 230.

<sup>76</sup> Fatımî-Karmatî ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, “Fatımî-Karmatî ilişkisine Dair Bazı Mülâhazalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII, s. 2, Sivas 2009, s. 243-265.

lah el-Mehdi'nin Ebû Tâhir'e, davetle ilgili hangi yöntemleri takip edeceğine dair böyle bir mektup göndermiş olması tarihî gerçeklerle örtüşmemektedir. Dolayısıyla bahsi geçen mektubun, gizli davet döneminde yazılan ve davet derecelerinden bahseden yukarıda ele aldığımız eser olduğu açıktır. Bağdâdî ve Kadı Abdülcebâr'ın bu eseri farklı bir mecraya kaydırması olmaları Fatimilerle Karmatîler'i birlikte değerlendirerek her ikisini de toptan reddetme ve ötekileştirme çabalarının bir sonucu olarak gözükmektedir.

### SONUÇ

Hakim 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 dini veya mezhebi grubu ötekileştirmektir. Müslümanlar bu geleneğe büyük oranda Mazdekiler kanalıyla sahip olmuşlardır. İslami 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 batını içerikli diğer mezhep ve akımlara da yöneltilmiştir. İthamlara maruz kalan sonraki grupların başında İsmâilîler gelmektedir.

İbaha ithamlarına maruz kalan Mazdekilik, Gulat ve İsmâilîliğin ortak yönleri zahir-batın ayırımına giderek kurtuluşu batında görmeleridir. Onların bu bakış açısı çerçevesinde yaptıkları batını 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 gerektireceği sonucu çıkarılmıştır. Örneğin İslam şeriatının yürürlüğünün kaldırılması, evlenilmesi haram olan anne, kız kardeş, teyze, hala gibi yakın akrabayla evlenme sonucunu doğuracaktır. Bu mantıksal çıkarım sanki bizzat İsmâilîler tara-

findan uygulanmış ve doğrulanmış gibi, onlarla ilgili bu tarz ithamlar gündeme getirilmiştir. İslam şeriatının yürürlüğünün kaldırılması hususu bütün İsmâilî gruplar için söz konusu olmadığı halde iddialar onların geneline teşmil edilmiştir. Diğer yandan Bahreyn Karmatileri'yle ilgili bilgiler, İslam şeriatının yürürlüğünün kaldırılmasının zorunlu olarak bahsedilen hukuki ve ahlaki ibaha uygulamalarına götürmediğinin açık bir örneğidir. Zira onlar, İslam şeriatını nesh ettikleri halde bahsedilen ibaha iddialarından da uzak durmuşlar, kendi kurallarını geliştirerek genel ahlak ve hukuk kurallarına riayet etmişlerdir.

İsmâililere 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 İsmâililere 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 bilgilerden ziyade mantıksal çıkarımlara dayanmaktadır. Müşahadeye dayalı bir bilgiye dayandığı iddia edilen rivayetlerse ya geçmişte İsmâilî iken onlardan ayrılmış kişilere ya da onlarla savaşmış olan düşmanlarına dayanmaktadır. Dolayısıyla bu rivayetler, İsmâilîleri ötekileştirmek isteyen muhaliflerinin tedavüle sürdüğü, tarihi gerçekliği olmayan iddia ve ithamlardır. Bu iddia ve ithamların merkezinde de, artan Şii-Sünnî çatışması karşısında Şiiliğe mensup olan İsmâilîleri 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,



İslam ortak paydasından hareketle ortak noktaları ön plana çıkar-mamızı sağlayacak; Müslümanın kendi din kardeşini müslümanlaş-tırma gayreti ve çabasından vazgeçmesi sonucunu doğuracaktır.

### KAYNAKÇA

- ALEVÎ, Ali b. Muhammed b. Ubeydullah (327/938'den sonra), *Sîretü'l-Hâdi ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin*, Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1972.
- AVCU, Ali, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet üniversitesi Yay., Sivas 2011.
- “Erken Dönem İsmâililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzeri-ne”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIII, S. 2, Sivas 2009, ss. 267-287.
- “Fatimî-Karmatî ilişkisine Dair Bazı Mülahazalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIII, S. 2, Sivas 2009, ss.243-265.
- AZİMLİ, Mehmet, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, İlâhiyât, Ankara, 2004.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdulkâhir (429/1037), *Mezhepler Arasın-daki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, T.D.V.Y., Ankara, 1991.
- BARTHOLD, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Çev. Fuad Köprülü, Anka-ra 1977.
- BEZZÛN, Hasan, *el-Karâmita beyne'd-Dîn ve's-Sevrâ*, Lübnan, 1997.
- BİRÛNÎ, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed (440/1048), *el-Âsâru'l-Bâkiye 'ani'l-Gurûni'l-Hâliye*, Thk. Eduard Sachau, Leip-zig, 1923.
- BUCKLEY, R. B., “İlk Dönem Şii Gulatı”, Çev. Mehmet Atalan, *FÜİFD.*, C. 10, S. 2, Elazığ 2005, ss. 137-159.
- BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, “İsmâililere Atfedilen ‘Dokuz Aşamalı Davet Süreci’ Üzerine”, *İlam Araştırma Dergisi*, C. III, S. 2, 1998, ss. 35-49.
- CÜVEYNÎ, Alaaddin Ata Melik (681/1283), *Târih-i Cihan Güşa III*, Çev. Mürsel Öztürk, K.B.Y., Ankara, 1988.
- Çubukçu, İbrahim Agah, “Gazali'ye Göre İbahilik”, *AÜİFD.*, C. I-IV, Ankara 1958, 165-172.

- “İbahilik ve Batınlık”, *AÜİFD*, C. XVIII, Ankara 1970, ss. 67-70.
- DEYLEMÎ, Muhammed b. Hasan (8./14. asrın başları), *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtniyye ve Butlânihi*, Kavâidu 'Akâidi Ali Muhammed içinde, Thk. R. Strothmann, Riyad, Trz.
- EBÛ'L-ME'ÂLÎ Muhammed el-Hüseyinî el-Alevî (500/1107 civarı), *Beyânu'l-Edyân*, Çev. Yahya el-Haşşab, *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Edeb* içerisinde, 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.)
- EKİNCİ, Abdullah, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatilerin Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri*, F.Ü.S.B.E., Elazığ, 2002.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasen (324/935), *Makâlâtu'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, Litera Yay., İstanbul, 2005.
- GÂLİB, Mustafa, *el-Karâmita beyne'l-Medd ve'l-Cezr*, Beyrut Trz.  
----- *Hareketü'l-Bâtniyye fi'l-İslâm*, Beyrut 1982.
- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *Bâtınlığın İçyüzü*, Çev. Avni İlhan, T.D.V.Y., Ankara, 1993.
- GÖKALP, Yusuf, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2005, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- GÜNDÜZ, Şinasi, *Sâbiiler Son Gnostikler*, Vadi Yay., Ankara 1999.  
----- “Gnostik Dinler”, *Dinler Tarihi* içerisinde, Ekrem Sarıkçıoğlu, Kardelen Kitabevi, Isparta 1999, ss. 112-139
- HAMMÂDÎ, Muhammed b. Mâlik el-Yemenî (5./11. asrın ortaları), *Bâtınlığın ve Karmatiliğin İçyüzü*, Çev. İsmail Hatib Erzen, Ankara 1948
- HİZMETLİ, Sabri, “İtikadî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme”, *A.Ü.İ.F.D.*, XXVI, Ankara 1983.
- IŞIK, Hidayet, “İslam Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımı”, *Dinî Araştırmalar*, C.6, S. 18, Ankara 2004, ss. 149-172.
- İBNÛ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Feth Abdurrahman b. Ali (597/1200), *el-Muntazam fi Tavârihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Thk. Süheyl Zekkar, Beyrut, 1995.

- İBNÜ'D-DEVÂDÂRÎ, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek (713/1313), *Kenzü'd-Dürrer*, Thk. Salahaddîn el-Müneccid, Kahire, 1961.
- İBN FAZLALLAH EL-UMERÎ, Ahmed b. Yahyâ (749/1348), *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'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-NEDÎM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist*, Thk. İbrâhim Ramadan, Beyrut, 1994.
- İSFERÂYİNÎ, Ebû'l-Muzaffer (471/1078), *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyzü'l-Firaki'n-Nâciyeti 'ani'l-Hâlikîn*, Thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1983.
- KADI ABDÛLCEBBÂR b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *Tesbîtü Delâli'n-Nübüvve*, Thk. Abdülkerim Osman, Beyrut, Trz.
- KÖPRÜLÜ, Fuat, "İzahlar ve Düzeltmeler", *İslâm Medeniyeti Tarihi* içerisinde, W. Barthold, Ankara 1977.
- KUMMÎ, Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî (300/912)-NEVBAHTÎ, Hasan b. Mûsâ (302/915'li yıllar), *Şîr Furkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak-Firaku's-Şia*, Çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazân Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004.
- MAARRÎ, Ebû'l-A'lâ (449/1057), *Risâletü'l-Ġufrân*, Thk. Bintü's-Şâtîi, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1950.
- MADELUNG, Wilferd, "Hamdan Karmat", *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), Ed. Van Donzel-B. Lewis-Ch. Pellet, C. III, E. J. Brill, 1986, ss. 123-124.
- MAKDÎSî, Mutahhar b. Tâhir (355/964), *el-Bed' ve't-Târih*, Nşr. Clement Huart, Bağdad, Trz.
- MAKRÎZÎ Ahmed b. Ali (845/1442), *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, Thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire, 1948.
- MÂLÂTÎ EŞ-ŞÂFÎÎ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed (377/987), *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Nşr. Muhammed Zâhid b. El-Hasan, Beyrut 1968.
- NARŞÂHÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer (348/959), *Târîhu Buhâra*, Çev. Emin Abdülmecid Bedevî-Nasrullah Mübeşşir, Kâhire, Trz.
- NEŞŞÂR, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul 1999.
- NİZAMÛLMÛLK, Ebû Ali Hasan et-Tûsî (1018-1092), *Siyasetnâme*, Dergah Yay., (5. Baskı), İstanbul 2003.

- NUVEYRÎ, Ahmed b. Abdilvehhâb (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, Thk. Muhammed Câbir Abdül'âl el-Hîni, Kâhire, 1948.
- ES-SÂBÎÎ, Sâbit b. Sinan (365/973), *Târîhu Ahbâri'l-Karâmita*, Nşr. Süheyl Zekkar, Ahbâru'l-Karâmita içerisinde, Riyad, 1989, ss. 183-247 .
- ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Fustad 1948.
- TÂMİR, Ârif, *el-Karâmita beyne'l-İltizâm ve'l-İnkâr*, Dimeşk 1996.
- ZEKKAR, Süheyl, *Ahbâru'l-Karâmita*, Dâru'l-Kevser, Riyad, 1989.

## IRAK'TA Şİİ VARLIĞI

Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU\*

### Özet

Tarihte pek çok uygarlığa ev sahipliği yapan Irak, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin başta olmak üzere ehl-i beytin yaşadığı bir takım bedbaht hadiselerin merkezi oldu. Bu hadiseler ardından meydana gelen sosyo-kültürel ve sosyo-politik gelişmeler, bir mezhep olarak Irak'ta şiiiliğin gelişimine kaynaklık etti. Ne var ki, İran'da Şah İsmail öncülüğünde oluşturulan Safevî devleti, şiiiliği politik yayılmacılığının ideolojisi haline getirdi. Bu şekilde Irak da kitleler halinde şiiileştirilmeye başlandı. XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı'nın bölgeden çekilmesiyle İngiliz otoritesine muhalefet eden Iraklı şiiiler, siyasetten dışlandı. Ancak Körfez Krizi ile dönemin yeni egemen gücü ABD'ye yakın durmakla siyasette etkinlik kazandı. Bu etkinlik günümüzde de kendini açıkça hissettirmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Irak, Şiiilik, Necef, İslami Dava Partisi, Körfez Krizi.

### Abstract

#### Shiite presence in Iraq

Iraq which hosted many civilization in the history, became the center of grief events experienced by Ahl al-Bayt, mainly Ali and Hussein. After these incidents, the resulting socio-cultural and socio-political developments gave rise to the development of as a sect of Shiism. However, The Safavid State, which was formed under the leadership of Shah Ismail in Iran, brought into Shia ideology of political expansionism. In this way, Iraq was started to be shiite in a mass. Iraqi Shia, who were opposition to the British authorities, were excluded from politics when Ottomen Empire withdrew from the region in the first quarter of the XX. Century. However, it has won the event in politics with is to stand close to the new dominant force in the period with the Gulf Crisis. This event is felt itself clearly today.

**Key Words:** Shiism, Najaf, Islamic Dava Party, Gulf Crisis

### Giriş

Tarihte Mezopotamya olarak anılan Irak; Sümer, Akkâd, 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

---

\* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

İslam orduları tarafından İslam topraklarına katıldı.<sup>1</sup> 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, İslam mezheplerinin tarihi 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. Şii 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 Bağdat, yönetimin merkezi oldu.<sup>2</sup> Abbasi halifesi Müstekfi döneminde yayılma eğilimi gösteren Büveyh Oğulları, genişleme ideali taşıyan bütün beylikler veya sultanlıklar gibi bu topraklara ilgi gösterdi. Büveyhî kardeşlerin en küçüğü olan Ahmed, Muizzüddeve ünvanıyla Bağdat'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 Bağdat kapılarını açtı (447/1055). Bu şekilde Irak yönetimi Selçukluların eline geçti.<sup>3</sup>

Moğolların şiddetli saldırılarına (656/1258) maruz kalan Irak, tarihsel süreçte Moğol kabileleri arasında zikredilen Celâyirliler'in (740/1340),<sup>4</sup> ayrıca Karakoyunlu (1410-1467) ve Akkoyunluların (871/1467) yönetimlerine muhatap oldu.

<sup>1</sup> İmaâduddin Halil et-Tâlib, "Tarih", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, s. 88.

<sup>2</sup> Mehdi Noorbaksh, "Shiism and Ethnic Politics in Iraq", *Middle East Policy*, Vol. XV, No. 2, s. 53; Yusuf Halif, *Hayatu's-Şi'r fi'l-Kufe ilâ Nihayeti'l-Karn'is-Sâni li'l-Hicre*, Kahire 1968, I, s. 51; M. Hartman, "Irak", *İA*, V/II, 667vd; İmaâduddin Halil, "Tarih", *DİA*, XIX, s. 90.

<sup>3</sup> M. Hartman, "Irak", *İA*, V/II, 667vd; İmaâduddin Halil, "Tarih", *DİA*, XIX, s. 90.

<sup>4</sup> Bu devletin 784/1382'de bölünmesiyle Azerbeycan ile Irak, Sultan Ahmed Celâyir'e, Irak-ı Acem ise kardeşi Beyazid'a düştü. Kardeşini ortadan kaldı-

Akkoyunluların ardından yönetimi elde eden Safevîler, (914/1508) sadece yirmi altı yıl hükümran oldu. Çünkü 1534'de Irak hâkimiyeti, Kanunî Sultan Süleyman öncülüğünde Osmanlıya geçti.<sup>5</sup> Bu durum bölgede Osmanlı hâkimiyetini artırıcı bir fonksiyon icra ettiği gibi, Şii-Safevîler karşısında Osmanlıya da önemli bir üstünlük sağladı. Hatta onu bölgede siyaset ve ticaret yanında dinî lider pozisyonuna taşıdı.<sup>6</sup>

Irak, 16. ve 17. yüzyıllarda İran Safevîleri ile Osmanlılar arasında bir mücadele alanına dönüştü. Her iki devlet de bu coğrafyada hâkimiyeti elde tutabilmenin gayretini verdi. Ancak başarı Osmanlıya nasip oldu. Osmanlı, İslam 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 tutulmalarını sağladı.<sup>7</sup>

Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarında Irak'ta yoğun bir Şii nüfus göze çarpmamaktadır. Bu durum farklı kesimler arasında mezhebî temelli çatışmaların da olmadığı anlamına gelmektedir. Ne de olsa Irak'ın geleneksel kültür yapısında toplum katmanları arasındaki ilişkiler mezhebî zeminden ziyade kabile veya aşiret temelinde kuruludur. Ancak Safevîlerin yayılmacı Şii politikalarını, kutsal mekân

---

ran Sultan Ahmed, Timur'un 795/1393'te Bağdat'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 Bağdat'ı yeniden işgal etti. Bunun üzerine Osmanlılara sığınan Sultan Ahmed Celâyir, bu hareketiyle vukûna yardımcı olduğu Ankara savaşının (1402) ardından Bağdat'ı tekrar ele geçirdiyse de Karakoyunlu Kara Yusuf'a bırakmaktan uzak kalamadı. 813/1410'da Karakoyunlularla yaptığı mücadele sonucunda da öldürüldü. Bu durum Bağdat'ta Celâyirli hâkimiyetinin sonu anlamına gelmekteydi. Bkz, M. Hartman, "Irak", *İA*, V/II, 667vd; İmaâduddin Halil, "Tarih", *DİA*, XIX, s. 90.

<sup>5</sup> M. Hartman, "Irak", *İA*, V/II, 667vd; İmaâduddin Halil, "Tarih", *DİA*, XIX, s. 90.

<sup>6</sup> M. Hartman, "Irak", *İA*, V/II, 667vd; Robert Mantran, "Osmanlı Dönemi", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, s. 91.

<sup>7</sup> Muafak A. Omer, *Saddam Sonrası Irak'ta Şii'lerin Yeni Konumları ve Körfez Ülkelerindeki Olası Siyasal Etkileri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2008, s. 31.

olarak gördükleri Irak coğrafyasına uygulamaya kalkmaları, bölgedeki mezhebî rengin farklılaşması sonucunu doğurdu.<sup>8</sup> 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 göçü hızlandırdı. Bu göç çerçevesinde Safevîlerle birlikte Irak coğrafyasında başlayan Şiileştirme faaliyetleri arttı. Ayrıca on dokuzuncu asrın başlarında (1801) Kerbelâ'ya yönelik gerçekleşen Vehhabî akınları da Irak'lı Şii eğilimli kabile ve kitlelerin tepkisel olarak Şiiliğe meyilemeleri sonucunu doğurdu.<sup>9</sup>

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 Bağdat, 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 Bağdat civarındaki Şiilerin yargılanmasının mahkemelerden alınıp, Şii ulemaya verilmesi de bölgede Şii etkinliğini alabil-

<sup>8</sup> Irak şehirlerinden Küfe Hz. Ali'ye, Kerbelâ Hz. Hüseyin'e, Kazımeyn 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 Geylani Hz. gibi kimselere de ev sahipliği yaptığı bilinmektedir. Bkz. Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gâib On İkinci İmam*, İstanbul 2009.

<sup>9</sup> 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.



diğine güçlendirdi. Bu da Şii ulema öncülüğünde Şiileştirme faaliyetlerine ayrı bir ivme kazandırdı.<sup>10</sup>

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.<sup>11</sup> 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 sıkıntıların 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 Bağdat nüfusunun yaklaşık yarısı Şii kimliğe sahip oldu. 1930'lu yıllarda genel nüfusunun yaklaşık %55'inin Şii olduğu bilinmektedir.<sup>12</sup> Günümüzde ise bu oranın<sup>13</sup>

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> Nakash, *Pandora'nın Kutusu Şiiler*, s. 4; Wiley, *Irak Şiileri*, s. 28-29.

<sup>12</sup> Nakash, *Pandora'nın Kutusu Şiiler*, s. 4; Faruk Yaslıçimen, *Sunnism 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", *Milletlerarası Ortadoğu: Kaos mu, Düzen mi? Konferansı 9-10 Ocak 2004 Bildiriler*, (Yayına Haz, Ali Ahmetbeyoğlu, Recep Ahıskalı, 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.

<sup>13</sup> Günümüzde Irak, dünyanın en eski uygarlık merkezlerinden aşağı Mezopotamya'da yer alan ve 331 kilometrelik Kuzey sınır hattıyla Türkiye'ye yakın

%60-65'lere ulaştığı iddia edilmektedir. Bu durum artık Şiiliğin, anavatanı Irak'ta demografik yapı içerisinde hatırı sayılır bir etki gücüne ulaştığı anlamına gelmektedir.<sup>14</sup>

### 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.<sup>15</sup> 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 Kazımiyye'li Sadr, Necefli el-Hakim ve Kerbelâ'lı Şirazi aileleri dikkat çekicidir. Ayrıca el-Ulûm, el-Halisî 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.<sup>16</sup> Nitekim İngiliz işgalini kabul eden bazı Şii gruplara rağmen aynı zeminde ve etkin ailelerin öncülüğünde vücut bulan ciddi bir muhalefet ortaya çıktı. Ancak bu

komşu bir ülkedir. Başkenti Bağdat 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, Fiziki ve Beşerî Coğrafya", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, s. 85.

<sup>14</sup> Nüfusun % 97'sinin Müslüman olduğu Irak halkının % 60-65'inin Şii, %32-37'sinin Sünnî olduğu ileri sürülmektedir. Şii Araplar yoğun olarak Güney kesimlerde, Sünnî ve Şii Araplar Bağdat ve civarlarında, Sünnî ve Yezidi Kürtler ile Sünnî 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 itibariyle toplam nüfus da 31.000.000'dur. Burada dikkat çeken husus, Irak'ta yoğun sayılabilecek bir nüfusa sahip Şiiilerin büyük oranda Arap olmalarıdır. Bkz, Joyce N. Wiley, *Irak Şiiileri*, çev. Metin Mutanoğlu, Osman Baş, İstanbul 2004, s. 19-20; Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiiiler*, s. 13; Erdoğan Akkan, "Irak, Fiziki ve Beşerî Coğrafya", *DİA*, İstanbul 1999, s. 85; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 66, 407; <http://irakkonsoloslugi.com/irak-hakkinda.html>

<sup>15</sup> Abdullah Fehd en-Nefisî, *Devru's-Şia fi Tetavvuri'l-Irak es-Siyasi'l-Hadis*, Beyrut 1986, 80vd; Wiley, *Irak Şiiileri*, s. 30; Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiiiler*, s. 60-61.

<sup>16</sup> Wiley, *Irak Şiiileri*, s. 109; Cabbar, *Irak'ta şii Hareketi ve Direniş*, s. 360.

muhalefet, 1920'de San Remo konferansı bağlamında ülkenin İngiltere mandasına girmesine mani olamadı.

Manda yönetiminin Irak'ta tesisi ardından daha çok muhalefetiyle dikkat çeken Şii toplum, İngilizler tarafından cezalandırılarak yeni dönem siyasetinden dışlandı.<sup>17</sup> Buna rağmen Necef'te, İngiltere taraftarı bir takım Şii ulemanın da desteğiyle Temmuz 1921'de İngiliz mandası altındaki 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.<sup>18</sup>

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.<sup>19</sup> Nitekim temsilileri açısından olumsuz gördükleri bu tabloyu düzeltebilmek gayesiyle 1935 yılında bir manifesto yayınlamak suretiyle her türlü etnik ayrımcılığa son verilmesini talep etti.

1948 yılından sonra Irak'taki Yahudilerin 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.<sup>20</sup>

Şiilerin, Irak siyasal yapısının teşekkül sürecinde kategorik olarak iki farklı türde yapı ortaya koyduğu görülmektedir. Bunlardan biri 1930'da Şii nüfusun yoğun olduğu Nâsırıyye kentinde faaliyete

<sup>17</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 83.

<sup>18</sup> İnci Murat Bezirgan, *ABD ve Irak Şiileri Arasındaki İlişkiler 2003-2010 Dönemi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2012, s. 13.

<sup>19</sup> Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu Şiiler*, s. 276.

<sup>20</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 83.

geçen Komünist Partisi, diğeri de büyük oranda buna muhalefet zemininde ortaya çıkarak İslâmî hareketleri merkeze alan 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.<sup>21</sup> 1950'li yılların ortalarına kadar parti, 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. 1960 yılında parti yöneticisi Âyetullah Muh-sin el-Hakim imzasıyla yayımlanan bir fetvayla da Komünist Partisine üyeliğin haramlığı ilan edildi. Bu ilanın Şii toplum nazarında kabul görmesi komünizm ideolojinin toplumsal yapıdaki popüleritesine büyük bir darbe oldu.<sup>22</sup>

14 Temmuz 1958'de General Abdülkerim Kasım liderliğinde bir askerî darbe gerçekleşti. Bununla Irak siyasal yapısı Monarşi'den Cumhuriyet'e dönüştü.<sup>23</sup> 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'ydı. Partinin, Şiiler açısından kutsal kent kabul edilen Kerbelâ'da ve Şii kimlikli Sadun el-Hammadî tarafından kurulması dikkat çekiciydi.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> 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 Şiileri*, s. 43-44.

<sup>22</sup> Wiley, *Irak Şiileri*, 54, 97; Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 135; Nakash, *Pandora'nın Kutusu Şiiler*, s. 132-138.

<sup>23</sup> Sait Yılmaz, *Irak Dosyası*, İstanbul 2011, s. 35.

<sup>24</sup> 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.

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 Şiî 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.<sup>25</sup>

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 buldukları sıkıntılı halden kurtulabilmenin gayretleri içerisine girdi. Gerçi Abdurrahman Arif'in cumhurbaşkanlığı uzun sürmedi. Nitekim 1968 yılında Sosyalist Arap Baas Partisi tarafından gerçekleştirilen fiili bir darbeyle 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.<sup>26</sup>

General Hasan el-Bekir, yönetim sürecinde kendisine muhalif bütün grupları tasfiye etmeyi amaçladı. Bu çerçevede Şiî 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.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> William R. Polk, *Irak'ı Anlamak*, çev., Nurettin Elhüseyini, İstanbul 2007, 129; Rupe, *Irak İşgalinin Perde Arkası*, çev, Buket Dabancalı-Alaz Pesen, İstanbul 2007, 35; Cabbar, *Irak'ta Şiî Hareketi*, s. 174-180.

<sup>26</sup> Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 132; Yılmaz, *Irak Dosyası*, s. 35.

<sup>27</sup> Wiley, *Irak Şiileri*, s. 143; Cabbar, *Irak'ta Şiî 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, İran Şiilerine yakın olma ihtimalleri de yönetimi kaygılandırmaktaydı. Nitekim 1979 İran İslam Devrimi bu kaygıyı artırıcı bir etki yaptı. Humeynî liderliğindeki İran'ın, Irak'lı Şiileri mevcut yönetime karşı ayaklanmaya davet etmesi de ilişkileri âdeta paranoyaya dönüştürdü.<sup>28</sup>

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 daha gergin gelişmelerin habercisi oldu. Nitekim yeni dönemde Şii düşünce mensupları baskı altına alınmaya başlanarak bir kısmı tutuklandı, işkence gördü, hatta öldürüldü veya idam edildi.<sup>29</sup> Bu süreçte Muhammed Bâkir 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.<sup>30</sup>

Humeynî'nin, İran ordusuna sınırdaki Irak kentlerini bombalama emri verdiği bilinmektedir. Bu durum geçmişi İslâm'ın ilk asırlarına

<sup>28</sup> Wiley, *Irak Şiileri*, s. 12-13.

<sup>29</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 329.

<sup>30</sup> 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; Omer, *Saddam Sonrası Irak'ta Şiilerin Yeni Konumları*, s. 53; Bezirgan, *ABD ve Irak Şiileri Arasındaki İlişkiler*, s. 18-19.

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-İrak savaşını başlattı.

İran-İrak Savaşının başlamasıyla 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. Hatta ulusal birliğinin tehdit altına girdiğini gördü. Bunun üzerine de bölge ülkelerine yönelik yayılmacı Şii siyasî politikalarını askıya almak durumunda kaldı. İran politikaları açısından geri adım anlamına gelen bu durum, Iraklı göçmen Şiiler için de ciddi bir hayal kırıklığı oldu.<sup>31</sup>

İran-İrak Savaşı esnasında ülkenin kaynakları tükendi. Bu süreçte ABD, Saddam'a destek veriyor gözükse 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.<sup>32</sup> Savaş sonrasına gelindiğinde ekonomik sıkıntı içerisinde kalan Saddam liderliğindeki Irak, Kuveyt'ten ve Suudi Arabistan'dan borçlarının silinmesini istedi. Ancak talepleri karşılık bulmayınca, 2 Ağustos 1990'da Kuveyt'i işgal etti.<sup>33</sup> Bunun ardından 17 Ocak

<sup>31</sup> 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 İslam Devrimi*, Ankara 1996, s. 19-20; Omer, *Saddam Sonrası Irak'ta Şiilerin Yeni Konumları*, s. 55.

<sup>32</sup> Polk, *Irak'ı Anlamak*, s.148-149

<sup>33</sup> Ömer Turan, *Medeniyetlerin Çatıştığı Nokta Ortadoğu*, İstanbul 2003, s. 344; Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 169

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 kuzevinde 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.<sup>34</sup>

Bu süreçte Şii toplumun ortaya koyduğu muhalefet, merkezî 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 sızmak 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.<sup>35</sup>

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

<sup>34</sup> Polk, *Irak’ı Anlamak*, s. 170-172; Nakash, *Irak’ta Pandora’nun Kutusu Şiiler*, s. 272.

<sup>35</sup> Nakash, *Irak’ta Pandora’nun Kutusu Şiiler*, s. 271-274; Polk, *Irak’ı Anlamak*, s. 173; Omer, *Saddam Sonrası Irak’ta Şiilerin Yeni Konumları*, s. 56.



değildir. Nitekim onlar daha çok 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.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup>

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. Dinî sembollerin artırıldığı ve dinî hayatın özendirildiği bu dönemde Saddam Hüseyin, Arap milliyetçiliği zemininde buluşan Şiilere yönetimde

<sup>36</sup> Nakash, *Irak'ta Pandora'nun Kutusu Şiiler*, s. 273; Bezirgan, *ABD ve Irak Şiileri Arasındaki İlişkiler*, s. 21.

<sup>37</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 7.

<sup>38</sup> Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 181; [http://www.bbc.co.uk/turkish/indepth/story/2004/01/printable/040129\\_irak\\_laik.shtml](http://www.bbc.co.uk/turkish/indepth/story/2004/01/printable/040129_irak_laik.shtml)

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.<sup>39</sup> Nitekim 1994 yılında Havza lideri Ali el-Sistani'nin görev yaptığı 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.<sup>40</sup>

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.<sup>41</sup> Aslında ABD, Irak'ta oluşturmayı düşündüğü geçici yönetimde bütün fikirlerin temsilini arzu etmesine rağmen Sünnî kesimin ABD boyunduruğuna muhalefeti Şii toplumun önünü açtı. Sünnîlerin 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.<sup>42</sup>

## 2. Irak'ta Dinî-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

<sup>39</sup> Hasan Onat, *Yirminci asırda Şiilik ve İran İslam 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; Bezirgan, *ABD ve Irak Şiileri Arasındaki İlişkiler*, s. 31.

<sup>40</sup>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.

<sup>41</sup>Noorbaksh, "Shiism and Ethnic Politics in Iraq", *Middle East Policy*, Vol. XV, No. 2, s. 58.

<sup>42</sup> Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 200-201; Bezirgan, *ABD ve Irak Şiileri Arasındaki İlişkiler*, s. 33.

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 addedilen mekânlara yakın olma arzusu taşıyanlar ile Şii düşünce perspektifinde eğitim görmek isteyenlerin rağbet gösterdiği bir şehirdir.<sup>43</sup> Bu şehrin ilmî açıdan yıldızının parlaması ise, V./XI. Yüzyıllı takip eden sürece denk düşmektedir. Bu yüzyıl, Abbasî hilafeti altında Büveyh Oğulları iktidarının taht kavgalarına sahne olduğu Bağdat'ta siyasi 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 Bağdat'taki ilim meclis ve faaliyetlerinin artmasına zemin hazırladı. Ancak iktidarın son dönemlerinde ortaya çıkan siyasi çalkantılar/dalgalanmalar bu faaliyetleri sınırladı. Bu durumda ilmî faaliyetler Bağdat dışına taşınmaya başlandı. Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî (460/1067) başta olmak üzere birçok Şii âlim de ilim meclislerini Necef'te kurdu. Bu şekilde adı geçen şehirde yeni ilim halkaları ortaya çıkmaya başladı.<sup>44</sup> Böylece Necef, Şii düşünce çerçevesinde eğitim ve öğretimi merkeze alan yeni bir yapılanmanın ev sahibi oldu.

Ebû Ca'fer 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

<sup>43</sup> Mustafa Öz, "Necef", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, s. 486; Muhammed Cevad Muğniye, *Mea'l-Ulemâi'n-Necef el-Eşref*, Beyrut 1992, 107vd.

<sup>44</sup> Mustafa Öz, "Ebû Ca'fer Tûsî", *DİA*, İstanbul 2012, XXXXI, s. 433; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 209.

yoksun olmak medreseleri savunmasız bıraktı.<sup>45</sup> 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 düşünce zemininde yüksek din öğretimleri yapıldı. 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 dinî eğitimde otoriteyi temsil eden- mercüyyenin en yüksek kademelerine ulaşmayı başardı. Bu anlamda Necef ilim havzası, toplumsal dönüşümün motor gücü oldu.<sup>46</sup>

Irak'ın Birinci Dünya Savaşı ile başlayan siyasi serüveninde Havza, dinî ve ilmî 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 siyasi yapıya müdahale etmeyeceklerini açıklaması dikkat çekicidir.<sup>47</sup> Bu açıklama, taraf-

<sup>45</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 210.

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> 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.

sızlık söylemini esas almakla birlikte işgal güçlerini rahatlatması itibariyle tamamen siyasal bir duruş ortaya koymakta olup, Havza'nın siyaset karşısındaki duruşunda da bir kırılmayı ifade etmektedir.

1920 yılında Ayetullah Seyyid Kâzım el-Yezdi'nin ölümü üzerine Havza liderliğine Muhammed et-Tâkî eş-Şîrâzî geldi. O, Havza'nın İngiltere işgali karşısındaki 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 Şîi 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 Şîi Küfe 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 Şîi öğrenciler, askere alınmaya başlandı. Şîilere ait dinî merkezlerin de faaliyetlerine kısıtlamalar getirildi. Bu merkezlerin yönetimleri Havza'dan alınıp, devlete bağlandı. Bu şekilde Havza'nın yetkileri sınırlandırılmış oldu.<sup>48</sup>

ABD'nin Irak'ı işgal edip Baas iktidarını devirmesinde Şîi toplumun önemli katkıları olduğu bilinmektedir. Bu nedenle yeni süreçte

<sup>48</sup> Omer, *Saddam Sonrası Irak'ta Şîilerin Yeni Konumları*, s. 51.

ABD, Şii toplumla işbirliğine gitti. Bunun neticesinde Irak toplumunun dinî ve siyasî 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.<sup>49</sup> Bu da Irak'ın bağımsızlığını kaybettiği bir süreçte Necef'in özgürleşmesi anlamına geldi. Havza'nın lideri pozisyonunda bulunan Ali el-Sistanî 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 siyasî teşekkülün varlığı da bilinmektedir. Bunların bir kısmı, ortaya çıkışı ve teşekkülü itibarıyla Havza'dan güç almaktadır. Şüphesiz bunlardan biri de İslâmî Dava Partisidir.

#### **a. İslâmî Dava Partisi/Hizbu'd-Da'va el-İslâmî**

İslâmî Dava Partisi, 1930'lu yıllarda Irak Nâsırıye'de kurularak yaygınlaşan ve Şii gençleri etkisi altına alan Komünist Parti'ye tepki olarak Necef merkezli Şii ulemanın öncülüğünde oluşturulan siyasî bir yapılanmadır.<sup>50</sup>

Komünist öğretisi, temel paradigma ve söylemleriyle yoksul Şii gençleri etkilemekte ve dinî değerlerin hafife alınarak erozyona uğratılması sonucunu doğurmaktaydı. Buna karşı Şii toplumu bir araya getirerek İslâmî ilke ve değerlerin yaygınlaştırılması, İslâmî bir devlet projesinin gerçekleştirilmesi gibi gerekçelerle Şii âlimler, 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 Tağyiriyye veya Hareketi İnkılâbiyye olarak da tanımlanan İslâmî Dava Partisi oldu.

Partinin kuruluş aşamasında gerçekleşen toplantılar, dost ve arkadaş meclislerindeki görüşmelere dayandığı için bir tutanağı ol-

<sup>49</sup> Mustafa Özcan, "İki İşgal arasında Şiiiler", *Milletlararası Ortadoğu: Kaos mu, Düzen mi? Konferansı 9-10 Ocak 2004 Bildiriler*, s. 231.

<sup>50</sup> Wiley, *Irak Şiiileri*, s. 43-44.

madı. 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 Necefîli 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.<sup>51</sup>

Kuruluş ve gelişim aşamalarında Muhammed Salih el-Edîb, Mur-taza el-Askerî, Mehdî el-Hakîm, Talib er-Rufâi, Abdüssâhib ed-Dahîlî, Muhammed Bâkır es-Sadr, kız kardeşi Bintü'l-Hüdâ Emine es-Sadr ve Musa es-Sadr gibi Şii düşünceye mensup kimseler, partinin güç kazanmasına önemli katkılar sundu.<sup>52</sup> Partinin programı daha çok Muhammed Bâkır es-Sadr'ın görüşleri doğrultusunda şekillendi.<sup>53</sup> Ancak partinin dinî liderliğini Muhsin el-Hakîm yaptı.

<sup>51</sup> Partinin kuruluş tarihi olarak gösterilen 17 Rebiülevvel, Hz. Peygamber'in doğum günü olması itibariyle 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 Kâzimiyye'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 Direniş*, 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 Fundemantalist Opposition Movements of Iraq", (Ed. James Piscatori, *İslamic Fundemantalisms and the Gulf Crisis*, Chicago 1991), s. 30; Mustafa Özcan, "Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi", *Irak Dosyası II, Irak Dosyası II (Yayına Haz. Ali Ahmetbeyoğlu, Hayrullah Cengiz, Yahya Başkan)*, İstanbul 2003, 194vd.

<sup>52</sup> 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 Direniş*, s. 364; <http://www.islamicdawaparty.com/?module=home&fname=history.php&active=7>

<sup>53</sup> 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.

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.<sup>54</sup>

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.<sup>55</sup> 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 Bağdat'ta 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 çarptırılacakla-

<sup>54</sup> 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.

<sup>55</sup> 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.



rını 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.<sup>56</sup>

Merkezi otorite tarafından uygulanan baskı neticesinde İslâmî Dava Partisi, 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 merkezleri açıldı. Bu merkezlerin de birbirinden bağımsız hareket etmeye başlaması ayrışmaların gerekçesi oldu.<sup>57</sup>

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. 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 merkezî ve milliyetçi bir yapı ortaya koyarken,<sup>58</sup> 2002 yılı itibarıyla ABD ile temaslarını artırmak suretiyle -öncesine göre- daha yakın bir ilişki ağının içinde oldu.<sup>59</sup>

2003 ABD işgali, Şii muhalefet açısından önemli kırılmaları beraberinde getirdi. İşgalin ardından İslâmî Dava Partisi liderleri

<sup>56</sup> Wiley, *Irak Şii'leri*, s. 79; Omer, *Saddam Sonrası Irak'ta Şii'lerin Yeni Konumları*, s. 53-54; Bezirgan, *ABD ve Irak Şii'leri Arasındaki İlişkiler*, s. 18-19.

<sup>57</sup> 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; Bezirgan, *ABD ve Irak Şii'leri Arasındaki İlişkiler*, s. 37.

<sup>58</sup> 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>

<sup>59</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 9.

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 askerî faaliyete yönelmeyen İslâmî Dava Partisi, siyaset alanında etkin olmaya gayret etti. Nitekim kurduğu ilişkiler açısından aldığı destekle de iktidara ulaşmayı başardı.<sup>60</sup>

### **b. Irak İslâmî Yüksek Konseyi/el-Meclisü'l-A'lâ el-İslâmî el-İrakî**

El-Hakîm 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-İrak 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-İrak Savaşı sonrası dönemde el-Hakîm ailesinin etkinliğinde bir örgüt olmanın ötesine geçemedi.

Kurulduğu dönemdeki adı, Irak İslâm Devrimi Yüksek Konseyi olan teşkilatın liderliğini İran kökenli Necef'li 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.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> 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; Bezirgan, *ABD ve Irak Şii Arasındaki İlişkiler*, s. 34-38; <http://setav.org/tr/isgal-altinda-istikrar-arayislari-irak-secimleri/yorum/655>.

<sup>61</sup> 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 Şii'si*, s. 85, 105; Nakash, *Irak'ta Pandora'nun Kutusu Şii'si*, s. 275-276; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 333; Bezirgan, *ABD ve Irak Şii'si Arasındaki İlişkiler*, s. 38-39.

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 önelemekteydi. Bu şekliyle konsey, siyasî ve teorik olarak İran'ın etkisi altında olduğunu bir kez daha gösterdi.

Muhammed Bâkır el-Hakîm liderliğindeki konsey, İran'a olan siyasî ve fikrî 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.<sup>62</sup>

Konsey, Körfez Kriziyle 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 yönetimine yönelik oldukça olumlu mesajlar verdi.

Bilindiği gibi ABD, siyasî adımlarında pragmatizmi esas alan bir model sunmaktadır. Nitekim o, İran İslam 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 Şiiilerin ayaklanabileceği ve petrol üreticisi bütün Körfez ülkelerini "istikrarsızlığa" düşürebileceği endişesi vardı.<sup>63</sup> 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-

<sup>62</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 8, 352; Özcan, "Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi", *Irak Dosyası II*, s. 202.

<sup>63</sup> 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.

Hakim, ABD ile ilişkilerini de Abdülaziz el-Hakim vasıtasıyla yürüttü.<sup>64</sup>

Ayetullah Muhammed Bâkır el-Hakim başta olmak üzere İran'da bulunan konsey yöneticileri, Mart 2003'te Irak'a yönelik çok uluslu müdahale ardından Saddam Hüseyin'in devrilmesiyle Mayıs ayında Irak'a geri döndü. Necef'te İmam Ali Camiinde Cuma namazları kıldırılmaya başladı. Bu süreçte; "Biz Müslümanlar birlikte yaşamalıyız. Toplumumuz için güvenliği inşa etmeliyiz. Irak ulusunu, Irak halkını, Müslümanları, Hristiyanları ve bütün azınlıkları temsil eden demokratik bir hükümet istiyoruz"<sup>65</sup> şeklinde arzuladığı siyasi paradigmasını dile getirdi.

Irak Ulusal Devrim Yüksek Konseyi, Saddam Hüseyin rejiminin devrilmesinden sonra Irak'ta Şii nüfus arasında hızla örgütlenmeye başladı. Özellikle savaşın yarattığı tahribatın ortadan kaldırılmasına yönelik sağlanan sosyal ve insanî yardımlar, konseye yönelik teveccühün artmasını sağladı. Ancak ABD'ye karşı bir duruş sergileyemediği için de sorgulanmaktan kurtulamadı. Muhtemelen bunun neticesinde Ayetullah Muhammed Bâkır el-Hakim, 29 Ağustos 2003'te kıldırıldığı cuma namazı sonrasında İmam Ali Camii yakınlarında meydana gelen büyük bir patlamada hayatını kaybetti.<sup>66</sup>

Muhammed Bâkır'ın ardından konsey'in başına, Bedir Tugayları olarak isimlendirilen askerî yapılanmanın tepesinde bulunan ve ABD ile ilişkileri sağlayan kardeşi Abdülaziz el-Hakim getirildi.<sup>67</sup> O, görevde bulunduğu dönem içerisinde ABD ile ortak çalışmaya devam ettiği gibi, İran ile de oldukça yakın temaslar gerçekleştirdi. Bu süreçte konsey, gücünü önemli oranda arttırdı. 11 Mayıs 2007 tarihinde devrim şartlarının kalktığı noktasından hareketle resmi adın-

<sup>64</sup> Ali Özbilgeç, *Ortadoğu ve Şiilik*, s. 50.

<sup>65</sup> Noorbaksh, "Shiism and Ethnic Politics in Iraq", *Middle East Policy*, Vol. XV, No. 2, s. 59; Yılmaz, *Irak Dosyası*, s. 106; ; Özcan, "Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi", *Irak Dosyası II*, s. 192.

<sup>66</sup> Noorbaksh, "Shiism and Ethnic Politics in Iraq", *Middle East Policy*, Vol. XV, No. 2, s. 59; Arı, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu*, s. 616; [http://tr.wikipedia.org/wiki/Irak\\_İslam\\_Devrim\\_Konseyi](http://tr.wikipedia.org/wiki/Irak_İslam_Devrim_Konseyi).

<sup>67</sup> Yılmaz, *Irak Dosyası*, s. 106.

da yer alan "Devrim" sözcüğünü kaldırarak "Irak İslam Yüksek Konseyi" (İİYK) adını benimsedi. Irak'taki ABD varlığı ile iyi ilişkilerde olan konsey yönetimi, gündemine demokrasi ve seçimler gibi olguları dâhil etti.<sup>68</sup> 2009 yılında Abdülaziz el-Hakim'in hayatını kaybetmesiyle de yerine İran'ın desteğini de alan oğlu Ammar el-Hakim geçti.<sup>69</sup>

### c. Sadr Grubu-Hareketi/Cemaâtü's-Sadr

Irak'ta Amerikan işgaliyle birlikte dikkat çeken en popüler Şii gruplardan biri, 1973 doğumlu Mukteda es-Sadr liderliğinde varlık gösteren Sadr Grubu/ Hareketi'dir. Mukteda es-Sadr, Necef geleneğine sahip Ayetullah Muhammed Sâdık es-Sadr'ın dördüncü oğlu ve Ayetullah Muhammed Bâkır es-Sadr'ın da damadıdır.<sup>70</sup>

Bilindiği gibi, Saddam Hüseyin'in Baas Partisi yöneticisi olarak Irak Devlet Başkanı olmasıyla İran-Irak savaşı başlamıştı. Bu savaş esnasında merkezî yönetim kendi vatandaşı olan Iraklı Şii grupları potansiyel İran taraftarı olarak gördü. Bu nedenle de onlara karşı zaten uygulanmakta olduğu baskı ve şiddeti artırdı. Bu baskı politikasının hedefinde yer alan Şii toplulukların başında, Necef'te yerleşik bulunan ve Şii dünyasındaki saygınlığıyla tanınan Sadr ailesi vardı. Çünkü bu aile, 1980'li yıllara değin Şii direnişinin simgesi durumunda bulunan İslâmî Dava Partisi kurucu ve teorisyenleri yanında Irak Şii toplumunun önde gelen liderlerine kaynaklık etti. Ailenin sahip olduğu bu özellik nedeniyle de önde gelen isimleri, Saddam Hüseyin yönetimince hedef haline getirilerek öldürüldü. Bu bağlamda İslâmî Dava Partisi teorisyenlerinden Muhammed Bâkır es-Sadr ve hitabet gücüyle toplumları yönlendirebilen kız kardeşi Bintü'l-Hüdâ Emine es-Sadr'ın 1980 yılında idam edildiği bilinmektedir.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> <http://www.busam.bahcesehir.edu.tr/rapordosya/irakcalismasi.pdf>, s. 7; [http://www.ydh.com.tr/HD3023\\_irak-islam-devrimi-yuksekkonseyinin-ismi-degist.html](http://www.ydh.com.tr/HD3023_irak-islam-devrimi-yuksekkonseyinin-ismi-degist.html)

<sup>69</sup> <http://irananaliz.wordpress.com/2011/12/20/ammarr-el-hekim-ve-turkiyede-iran-sii-lobisi/>

<sup>70</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/Muqtada\\_al-Sadr](https://en.wikipedia.org/wiki/Muqtada_al-Sadr)

<sup>71</sup> Hazran, "The Rise of Politicized Shi'ite Religiosity and the Territorial State in Iraq and Lebanon", *The Middle East Journal*, Volume 64, Number 4, Autumn 2010, s. 532; Wiley, *Irak Şii'leri*, s. 106.

Baas rejiminin topluma uyguladığı baskı nedeniyle Şii düşünceye mensup kimselerin Irak dışına çıkararak büyük oranda İran'a yerleştikleri bir dönemde Necef'te Şii lider Muhammed Sâdık es-Sadr, Irak'ta kalarak faaliyetlerini sürdürmeyi tercih etti. Ancak 1999 yılında kendisi ile iki oğlu Mustafa ve Muammel bir suikasta kurban gitti. Bu süreçte ailenin ikinci derecede önemli görülen pek çok ferdi de yönetim tarafından öldürüldü. Necef-Havza öğrencisi küçük oğlu Mukteda es-Sadr da ev hapsine alındı.<sup>72</sup> Şüphesiz bu gelişmeler, Baas iktidarı döneminde Sadr ailesinin yaşadığı sıkıntılı süreci göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

2003'te ABD öncülüğünde Irak'a yönelik çok uluslu müdahale ardından Sadr ailesinin genç ferdi Mukteda'nın yıldızı parlamaya başladı. Bunda, babasının öğrenci ve takipçilerince varis olarak görülmesinin etkisi büyüktü. O, babasının 1990'lı yıllarda büyük oranda oluşturduğu bölgesel birim ve temsilciliklerden oluşan toplumsal zemini harekete geçirmeyi başardı. Bu şekilde ülkenin en önemli dinî-siyasî figürleri arasında adından söz ettirdi.<sup>73</sup> Nitekim günümüzde Irak'ın en önemli Şii-siyasî akımlarından biri, Mukteda es-Sadr'ın etrafında şekillenen Sadr grubu/hareketidir. Bu hareket, büyük oranda babasının yetiştirdiği ve ona bağlılığını sürdüren genç din adamları, öğrencileri, yardım kuruluşları ve Baas iktidarının çöküşü ardından ortaya çıkan silahlı gruplardan oluşmaktadır.<sup>74</sup>

Mukteda es-Sadr, Ayetullah Sistani'nin aksine İran Şiasının siyaset felsefesi anlayışının temelini oluşturan Velâyet-i Fakîh nazariyesini kabul etmemekte, söylemlerinde de ülke bağımsızlığı ve bü-

<sup>72</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 19.

<sup>73</sup> Noorbaksh, "Shiism and Ethnic Politics in Iraq", *Middle East Policy*, Vol. XV, No. 2, s. 59; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 252-254; Omer, *Saddam Sonrası Irak'ta Şii'lerin Yeni Konumları*, s. 58; <http://mepc.org/journal/middle-east-policy-archives/shiism-and-ethnic-politics-iraq>; [http://tr.wikipedia.org/wiki/Mukteda\\_El\\_Sadr](http://tr.wikipedia.org/wiki/Mukteda_El_Sadr); <http://busam.bahcesehir.edu.tr/rapordosya/irak-gelecek-senaryolari.pdf>; [http://en.wikipedia.org/wiki/Mohammad\\_Mohammad\\_Sadeq\\_al-Sadr](http://en.wikipedia.org/wiki/Mohammad_Mohammad_Sadeq_al-Sadr); Bezirgan, *ABD ve Irak Şii'leri Arasındaki İlişkiler*, s. 42; <http://www.muratkayacan.net/content/view/42/28/>

<sup>74</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 23.

tünlüğüne dayalı Irak milliyetçiliği vurgusu yapmaktadır. Hatta onun ilk dönem verdiği beyanatlarında İran'ın Irak üzerinde nüfuz sahibi olmasını eleştirdiği ve Arap olmayan Şii din adamlarının Irak'tan çıkmalarını istediği bilinmektedir. Bu isteğin bölgeye yönelik egemenlik idealleri bulunan İran'ı rahatsız etmemesi düşünülemez. Gerçi muhalif Şii kesimler, babası Sâdık es-Sadr'ın da İran karşıtı olduğunu ve İran'ın Şiiler üzerindeki etkinliğini kırmak amacıyla Saddam tarafından ön plana çıkarıldığını ifade etmektedir. Buna bağlı olarak da babasının suikasta kurban gitmeden önce İran'dan yardım istediği fakat karşılık bulamadığı bildirmektedir. Muhtemelen bu nedenle İran, hem babasının durumu hem de ilk dönem beyanatları bağlamında Mukteda'ya şüpheyile yaklaşmayı tercih etti. Ancak ABD karşıtı söylemlerinin de etkisiyle süreç içerisinde ılımlı bir diyalog geliştirmekten de geri durmadı.<sup>75</sup>

ABD öncülüğündeki çok uluslu müdahale ardından Irak'taki Şii gruplar -muhtemelen Osmanlı sonrası İngilizler karşısında maruz kaldıkları konumlarını da dikkate alarak- işgale tepkisiz kaldı. Oysa genç Şii lider Mukteda es-Sadr, işgal karşısında Irak'ın bağımsızlığı ve bütünlüğünü esas alarak milliyetçi bir duruşla sert bir tepki ortaya koydu. Hatta ABD öncülüğünde oluşturulan Irak Yönetim Konseyine katılmayı reddettiği gibi 2004 yılında kendi hükümetini oluşturduğunu ilan ederek işgal güçleriyle işbirliğine giden Havza lideri Ali es-Sistani ve İslâmî Dava Partisi gibi Şii oluşumlara da cephe aldı.<sup>76</sup>

Mukteda es-Sadr, işgalin ilk döneminde ABD'ye karşı sözlü mukavemeti esas almasına rağmen Sünnî toplumla da işbirliği yapmak suretiyle silahlı mücadele yöntemini uygulamaktan geri durmadı. Muhtemelen onun Sünnîler ile işbirliğinin arkasında Irak'ın işgalden kurtarılması kaygısı yanında Muhammed Bâkır es-Sadr'ın, devlet anlayışının da etkisi vardı. Nitekim Bâkır es-Sadr, mutlak Şii

<sup>75</sup> Gökhan Çetinsaya, *Seta Irak Dosyası: Irak'ta Yeni Dönem, Ortadoğu ve Türkiye*, Rapor No. ST1-406, Nisan 2006, s. 8; Tayyar Arı, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu, Siyaset, Savaş ve Diplomasi*, İstanbul 2005, s. 616; Ali Özbilgeç, *Ortadoğu ve Şiilik*, s. 49.

<sup>76</sup> Tayyar Arı, *Irak, İran, ABD ve Petrol*, İstanbul 2007, s. 79; Yılmaz, *Irak Dosyası*, s. 63.

idarî yönetim anlayışından ziyade dinî hassasiyeti olan kimselerin yönetime gelmesini öncelemekteydi.<sup>77</sup> Bu çerçevede Mukteda es-Sadr da Sünnîlerle işbirliği yaparak Necef, Kerbelâ ve Bağdat'ın fakir mahallelerinde yaşayan ve Saddam döneminde baskıya maruz kalan Şii'leri örgütledi. Onun en etkin olduğu bölge, Bağdat'ın Kuzey Doğusunda 2003 yılına kadar Saddam Şehri olarak bilinen, fakat sonradan Sadr Şehri (Medînetü's-Sadr/Sadr City) olarak isimlendirilen semtti. Nitekim bu semtte o dönem için yaklaşık iki milyon Şii'nin yaşadığı bilinmektedir.

Sadr, önemli bir aileye mensup olması, ABD karşıtı söylemleri, İran karşısındaki milliyetçi tavrı, ülkenin bağımsızlık ve bütünlüğünü öncelemesi gibi özelliklerin sahibidir. Bu özellikler, Sadr Şehri başta olmak üzere Basra ve Güney Irak bölgelerinde Baas rejimince dışlanmış, varoşlardaki yoksul kesimlerin desteklerini ona yöneltti. Bu destekle o, yaklaşık 50.000 kişilik Mehdi Ordusu adı verilen silahlı bir güç ortaya koydu. Hatta bu güçle birlikte hareket eden, fakat bağlılığı ilan edilmeyen özel birlikler oluşturduğu da iddia edildi.<sup>78</sup> Mehdi Ordusu'nun Bakuba, Kûfe, Necef, Kerbelâ ve Kût'un belli bölgelerinde etkili olduğu, ABD başta olmak üzere işgal güçleri ve muhalif Şii gruplarla mücadele ettiği bilinmektedir.<sup>79</sup>

Sadr Grubu, silahlı askerî gücünün yanında Mukteda'nın babası Sâdık es-Sadr tarafından oluşturulan ve geliştirilen hiyerarşik özelliğe sahip kurumsal yapıda sosyal yardım ve organizasyon kuruluşlarıyla da dikkat çekmektedir. Şüphesiz bütün bu yapılanma ve faaliyetler, siyasal yönetimde yer almamasına rağmen Irak içerisinde

<sup>77</sup> Wiley, *Irak Şii'leri*, s. 13.

<sup>78</sup> Özcan, "Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi", *Irak Dosyası II*, s. 199; <http://busam.bahcesehir.edu.tr/rapordosya/irak-gelecek-senaryolari.pdf>

<sup>79</sup> Mari Luomi, *Sectarian Identities or Geopolitics?*, *The Regional Shia-Sunni Divide in the Middle East*, *Ulkopoliitinen Instituutti*, 56 Working Papers 2008, s. 17; Peter Galbraith, *Irak'ın Sonu Ulus Devletlerin Çöküşü mü?* çev, Mehmet Murat İnceyan, İstanbul 2007, s. 130; Çubukçu, *Ortadoğu'nun Yeniden İşgali*, s. 64-65; [http://www.bbc.co.uk/turkish/indepth/story/2004/01/040129\\_irak\\_ismam.html](http://www.bbc.co.uk/turkish/indepth/story/2004/01/040129_irak_ismam.html)



Mukteda es-Sadr'ı önemli bir konuma taşımakta, itibar ve şöhretine kaynaklık etmektedir.<sup>80</sup>

#### **d. İslâmî Çalışma Teşkilatı/Münazzemâtü'l-A'mel el-İslâmî**

Irak'ta faaliyet gösteren Şii-siyasî oluşumlardan biri de İslâmî Dava Partisi'yle aynı dönemlerde ve aynı kaygılarla vücut bulan İslâmî Çalışma Teşkilatı'dır. İslâmî Dava Partisi, Necef merkezli Şii âlimlerin öncülüğünde oluşturulurken İslâmî Çalışma Teşkilatı, 1961 yılında Kerbela merkezli Şirazî ve Müderrisî ailelerinin öncülüğünde bir grup âlim tarafından kuruldu. Bu bağlamda Hasan Şirazî, ağabeyi Muhammed Hüseyin Şirazî, yeğenleri Muhammed Tâkî el-Müderrisî ve kardeşi Hâdî el-Müderrisî gibi isimler dikkat çekicidir.<sup>81</sup>

Teşkilatın kuruluş gayesi, yayılmakta olan komünizmle mücadele, merkezi otoriteye tepki ve Allah'ın hükümlerinin hâkim olduğu İslâm Devleti'nin kurulması için çalışmak gibi söylemlere dayandırıldı.<sup>82</sup>

1970'lerin başlarına kadar isimsiz bir hareket olarak kristalleşen yapı, parti kavramına muhalefeti nedeniyle Mercüyye Hareketi, Risâlet Hareketi veya Öncüler Hareketi gibi isimlerle anıldı. Ancak 1979 İran İslâm Devrimi'nden sonra İslâmî Çalışma/Eylem Teşkilatı (Münazzemâtü'l-A'mel el-İslâmî) şeklinde anılır oldu.<sup>83</sup>

Takî el-Müderrisî, diğer Şii liderler gibi uzun süre İran'da yaşayan biridir. O da benzerleri gibi ABD öncülüğündeki çok uluslu müdahale ardından Saddam Hüseyin yönetiminin devrilmesiyle Irak'a geri döndü. İşgal sonrası dönemde Ahmet Çelebi vasıtasıyla ABD'den yardımlar aldığı iddia edildi. Ancak yardımların belli bir süre sonra kesilmesi, ekonomik sıkıntıyı beraberinde getirdi. Gerçi

<sup>80</sup> Çubukçu, *Ortadoğu'nun Yeniden İşgali*, s. 64-65; Bezirgan, *ABD ve Irak Şiileri Arasındaki İlişkiler*, s. 43; Vatansever, *Irak'ın Yeniden Yapılandırılması Sürecinde Şiilerin Rolü*, s. 81.

<sup>81</sup> Wiley, *Irak Şiileri*, s. 56; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 303-312.

<sup>82</sup> Wiley, *Irak Şiileri*, s. 56, 212.

<sup>83</sup> Baram, "From Radicalism to Radical Pragmatism: The Shi'ite Fundamentalist Opposition Movements of Iraq", (Ed. James Piscatori, *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*, Chicago 1991), s. 36; Wiley, *Irak Şiileri*, s. 56; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 302-303, 311.

bugün Bahreyn başta olmak üzere körfez ülkelerinden Kuveyt ve Umman gibi yerlerden, Suudi Arabistan, Lübnan, İran ve Afrika'nın bazı kesimlerinden önemli bir maddî desteğe sahip olduğu bilinmektedir.<sup>84</sup>

İslâmî Çalışma Teşkilatı, ilmî ve siyasî alanda birikim sahibi olmakla birlikte askerî eylemlere karşı çıkışıyla dikkat çekti. Bu bağlamda işgal döneminde ABD'nin Irak'ı terk etmesini istemesine rağmen ABD güçlerine karşı silahlı mücadeleyi uygun görmedi. Bunun yerine ilim ve tebliğ faaliyetlerine önem verdi. Fakat siyasî alanda etkin olmayı amaçlamasına rağmen bu etki gücüne arzu ettiği düzeyde sahip olamadı.<sup>85</sup>

#### **d. Irak Ulusal Kongresi/el-Mu'temer el-Irakî el-Vatânî**

Irak Ulusal Kongresi, 1991 yılında Birinci Körfez Krizi ardından Saddam muhaliflerini örgütlemek amacıyla siyasal zeminde ABD destekli şemsiye bir kurum olarak oluşturuldu. Bu teşekkülün liderliğini, Bağdat'ın köklü ailelerinden Çelebi ailesine mensup Ahmet Çelebi yaptı. Çelebi ailesi, tarihsel süreç içerisinde Irak siyasetinde önemli etkin isimler yetiştirdi. Ahmet Çelebi de Chicago Üniversitesinde Matematik alanında Doktor unvanı aldıktan sonra aile geleceğine bağlı kalarak siyasetle meşgul olmaya başladı.<sup>86</sup>

Ahmet Çelebi'nin siyasette etkinlik kazanması, Irak Ulusal Kongresi çerçevesindeki faaliyetleriyle başladı. Bu kongrenin kuruluş aşamasından itibaren ABD'nin önemli desteklerine mazhar olduğu iddia edildi. Bu bağlamda kongrenin ilk teşekkülünden itibaren ABD yönetimi ve meşhur halkla ilişkiler uzmanı John Rendon'dan aldığı önemli destekler dikkat çekicidir.<sup>87</sup>

<sup>84</sup> <http://www.iqraa.de/iraktaki%20sia%20gruylari.htm>;  
<http://www.radikal.com.tr/radikal.aspx?atype=haberyazdir&articleid=708302>.

<sup>85</sup> Bezirgan, Bezirgan, *ABD ve Irak Şüleri Arasındaki İlişkiler*, s. 45;  
[http://tr.wikipedia.org/wiki/2010\\_Irak\\_parlamento\\_se%C3%A7imleri](http://tr.wikipedia.org/wiki/2010_Irak_parlamento_se%C3%A7imleri);  
<http://www.iqraa.de/iraktaki%20sia%20gruylari.htm>;  
<http://www.radikal.com.tr/radikal.aspx?atype=haberyazdir&articleid=708302>.

<sup>86</sup> Polk, *Irak'ı Anlamak*, 200; <http://www.inciraq.com/index.php>

<sup>87</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Iraqi\\_National\\_Congress](http://en.wikipedia.org/wiki/Iraqi_National_Congress); Arı, *Irak, İran ve ABD*, s. 527; Tufan, *Saddam Hüseyin Sonrası Irak'ta Yeni Siyasal*, s. 48.

ABD'nin verdiği desteğin yönü aynı zamanda Irak'a yönelik hedeflerinin de istikametini belirler niteliktedir. Nitekim bu istikamete giden süreçte yeni dönem Irak siyasal yapılanması için Şii ve laik kimliğiyle ön plana çıkan Ahmet Çelebi'nin tercih edilmesi dikkat çekicidir. Bu durum ABD'nin Irak'a yönelik politikalarının temelini Sekülerizm ve Demokrasi kavramları üzerine inşa edeceği anlamına gelmektedir.<sup>88</sup> Ayrıca ABD, bu kavramlar zemininde stratejik özel ilişki içerisinde olduğu İsrail'in tanınması, güvenliğinin sağlama alması ve Irak toplumunun ABD egemenliğindeki küresel siyasete entegre edilmesi gibi beklentilerin de sahibidir.

Dış İşleri ve CIA'nin muhalefetine rağmen Pentagon ve şahinler üzerinden ABD desteğini arkasına alan Ahmet Çelebi liderliğindeki Irak Ulusal Kongresi İnsan hakları, anayasal eşitlik ve demokrasi gibi kavramlar yanında Irak'ın toprak bütünlüğünün korunması ve uluslararası hukuka saygı gibi söylemleri öneledi. Bu çerçevede demokratik bir sistemin savunucusu oldu. İlk dönemlerde desteğine muhatap olduğu ABD siyasetinin savunuculuğunu yaptı. Hatta bu özelliğe sahip tek Şii grup oldu. Bu çerçevede ilim havzalarının başını çektiği ulemanın etkinliği yanında ABD karşıtlığına muhalefetiyle de dikkat çekti.<sup>89</sup>

Saddam Hüseyin rejimine muhalif bütün grupları bir arada toplamayı amaçlayan Irak Ulusal Kongresi, Sünnî ve Şii Araplar başta olmak üzere Kürtler, Demokratlar, Monarşistler ve Ulusalıcılardan oluşan bütün muhalif gruplara hitap etmeye çalıştı.<sup>90</sup> Ancak 1994 yılından itibaren kendi içinde yaşadığı birtakım çekişmeler nedeniyle henüz başlangıç sayılabilecek bir süreçte kopmalara sahne oldu.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, s. 7.

<sup>89</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Iraqi\\_National\\_Congress](http://en.wikipedia.org/wiki/Iraqi_National_Congress); Arı, *Irak, İran ve ABD*, s. 527; Özcan, "Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi", *Irak Dosyası II*, s. 242; Thomas E. Ricks, *Fiyasko Irak İşgalinin Gerçek Kronolojisi...*, çev, Deniz Başkaya, İstanbul 2006, s. 72; Tufan, *Saddam Hüseyin Sonrası Irak'ta Yeni Siyasal*, s. 48.

<sup>90</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Iraqi\\_National\\_Congress](http://en.wikipedia.org/wiki/Iraqi_National_Congress); Arı, *Irak, İran ve ABD*, s. 527; Tufan, *Saddam Hüseyin Sonrası Irak'ta Yeni Siyasal*, s. 48.

<sup>91</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Iraqi\\_National\\_Congress](http://en.wikipedia.org/wiki/Iraqi_National_Congress)

Irak Ulusal Kongresi üyelerinin -1995 yılında- Saddam rejimine karşı başarısızlıkla sonuçlanan bir askerî darbe girişimi oldu. Bunun üzerine kongre üyeleri, Irak İstihbarat örgütünün baskılarına maruz kaldı. Yaşanan başarısız darbe girişimi, uluslararası beklentileri de boşa çıkardı. Ayrıca kongre üyelerinin Irak içerisindeki bazı olumsuz teşebbüsleri ABD yönetiminin kuşkularını artırdı. Bunun üzerine ABD, Ahmet Çelebi liderliğindeki kongrenin kendi menfaatlerine uygunluğunu tartışmaya başladı.<sup>92</sup> Nitekim Çelebi'nin Irak toplumunda etkin bir liderlik potansiyeli ortaya koyamaması da bu tartışma zeminine farklı bir gerekçe oluşturdu.<sup>93</sup>

Ahmet Çelebi'nin şahsında beklentileri boşa çıkan ABD, CIA ve Dış İşleri kaynaklı farklı stratejiler üzerinde durulmasını önerdi. Bu bağlamda doğrudan askerî müdahale gündeme geldi. Nitekim böyle bir strateji, Saddam sonrasında Irak'ın yeniden yapılandırılması sürecinde ABD'yi doğrudan etkin kılacağı gibi, hiçbir gruba yakınlık/bağlılık da hissedilmeyecekti. Bu strateji, işgal öncesi Şubat 2003'te Ahmet Çelebi liderliğindeki Irak Ulusal Kongresi içerisinde yaşanan çekişmelerden de güç buldu. Zaten Çelebi'nin bankacılık yaptığı dönemde başkanı olduğu Petra Bank'ın batmasından sorumlu tutularak Ürdün'de kesinleşmiş cezasının bulunması ve Şii halk tarafından işbirlikçi olarak görülmesi gibi nedenlerle toplumsal taban oluşturmaması, Amerikan gizli sırlarını İran'a bildirmesi, ayrıca sahte para basması gibi gerekçeler de bu stratejiye can simidi oldu. Neticede Çelebi, muhtemel hükümet yönetimi bağlamında çeşitli muhalif grupların katılımıyla oluşturulan geçici hükümet başkanlığına seçilemedi. Ancak onun yerine ABD'ye yakınlığı yanında Çelebi gibi Şii ve laik kimliğiyle dikkat çeken Irak Ulusal Ulaşma Hareketi lideri İyad Allawi<sup>94</sup> başbakan oldu.<sup>95</sup> Bu durum

<sup>92</sup> [http://www.bbc.co.uk/turkish/indepth/story/2004/01/printable/040129\\_irak\\_laik.shtml](http://www.bbc.co.uk/turkish/indepth/story/2004/01/printable/040129_irak_laik.shtml);

[http://en.wikipedia.org/wiki/Iraqi\\_National\\_Congress](http://en.wikipedia.org/wiki/Iraqi_National_Congress)

<sup>93</sup> Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 200; Özcan, "Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi", *Irak Dosyası II*, s. 243; Michael R. Gordon, Gen. Bernard E. Trainor, *Kobra II Irak İşgalinin Perde Arkası*, çev. Ali Cevat Akkoyunlu, İstanbul 2006, s. 49.

<sup>94</sup> 1945 doğumlu İyad Allavi, Irak ve İngiltere'de tıp eğitimi gördü. Baas Partisi'nin kuruluş yıllarında Saddam Hüseyin'le birlikte gençlik kollarında çalış-

ABD'nin, belli bir şahsa bağlı kalmak yerine Saddam rejimine muhalif Şii ve laik kişilerle işbirliği yapma azminin bir göstergesi olarak belirginleşti.

#### **d. İslâmî Fazilet Partisi/Hizbü'l-Fazile el-İslâmî**

ABD'nin Irak'ı İşgali ardından Nisan 2003'te Şeyh Hazalî el-Sa'dî öncülüğünde Faziletli Cemaati diye bilinen bir toplumsal örgütlenme meydana getirildi. Bu örgütlenme, dinî havzalarda yetişen öğrencilerin de desteğiyle kurumsal yapısını belirlemek suretiyle kısa bir süre içerisinde Mayıs 2003'te Bağdat'ta siyasî bir partiye dönüştü. Partinin kurucusu olarak 1960 Necef doğumlu Şii Şeyh Muhammed Yakubî görüldü. Ancak parti, Seyyid Muhammed es-Sadr'ın taraftarlarına örgütsel bir düzen verme amacı güttü. Ancak Mukteda es-Sadr grubuna da katılmadı. Hatta ona muhalefet etmekten de geri durmadı.<sup>96</sup>

Irak'ta faaliyet gösteren Şii İslâmî Fazilet Partisi lideri Yakubî, mühendislik eğitimi aldı. Fakülteden mezun olduğu süreçte devam etmekte olan İran savaşına karşı çıkarak askerlik hizmeti yapmadı. 1992 yılı sonrasında eksikliğini hissettiği din eğitimine ağırlık verdi.

ti. Ancak 1970 başlarında araları bozuldu. Allavi bir yıl sonra İngiltere'ye yerleşti. Saddam, 1978'de Allavi'yi öldürtmek istedi. Ancak Allavi, yaralı da olsa kurtuldu. Bunun üzerine Saddam'a karşı mücadele içinde oldu. Bu çerçevede muhalif Irak Ulusal Mutabakatı cephesini kurdu. Ortadoğu'da Saddam karşıtı kampanyalar yaptı. 1990'da Saddam'ın Kuveyt'i işgali üzerine batılı güçlerce öne çıkarıldı. 1991'de muhalif Irak Ulusal Mutabakatı örgütünü kurdu. Öncelikli görevi, Saddam muhalifi askerlerin desteğini elde etmektir. 1992-1996 yılları arasında bu konuda önemli bir başarı elde etti. CIA ile de ilişkileri gelişti. 1994 yılında Saddam'a karşı başarısız bir askerî darbe girişiminde bulundu. Saddam'ın devrilmesi akabinde Irak'a döndü. ABD tarafından Geçici Hükümet Konseyine atandı. Bkz., Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 200, 216; [http://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0yad\\_Allavi](http://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0yad_Allavi); [http://www.zaman.com.tr/dunya/cia-ve-mi6-baglanti-allavi-irak-basbakani\\_53825.html](http://www.zaman.com.tr/dunya/cia-ve-mi6-baglanti-allavi-irak-basbakani_53825.html); [http://www.zaman.com.tr/dunya\\_haber-analiz-erhan-basyurt-direnisciler-irak-polisine-neden-saldiriyor\\_74973.html](http://www.zaman.com.tr/dunya_haber-analiz-erhan-basyurt-direnisciler-irak-polisine-neden-saldiriyor_74973.html).

<sup>95</sup>Özbilgeç, Ortadoğu ve Şiilik, 51; Vatanserver, Irak'ın Yeniden Yapılandırılması Sürecinde Şiilerin Rolü, s. 94; [http://www.bbc.co.uk/turkish/indepth/story/2004/01/printable/040129\\_iraq\\_laik.shtml](http://www.bbc.co.uk/turkish/indepth/story/2004/01/printable/040129_iraq_laik.shtml); [http://en.wikipedia.org/wiki/Ahmed\\_Chalabi](http://en.wikipedia.org/wiki/Ahmed_Chalabi); [http://www.slate.com/articles/news\\_and\\_politics/assessment/2003/04/ahmad\\_chalabi.html](http://www.slate.com/articles/news_and_politics/assessment/2003/04/ahmad_chalabi.html).

<sup>96</sup> Bezirgan, *ABD ve Irak Şiileri Arasındaki İlişkiler*, 44.

Bu çerçevede, Irak'ta önemli mercilerden dersler aldı. Ancak ilmî ehliyeti, her zaman tartışma konusu oldu. Hatta bu konu, parti mensupları ile Mukteda es-Sadr grubu arasında hep tartışıla geldi.<sup>97</sup> Partinin faaliyetleri de daha çok Basra ve Meysan bölgelerinde yoğunlaştı.<sup>98</sup>

### SONUÇ

Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması ve İngiltere işgaliyle birlikte Irak'taki Şii gruplar, ülkelerinin geleceği adına duydukları kaygıyla bazı faaliyetler içerisine girdi. Bu amaçla Şii toplumda birtakım siyasî hareketlenmeler kendini hissettirdi. Bu hareketlenmelerde daha çok Şii toplumda saygınlığı ve ilim havzalarında etkinliği olan aileler ön plana çıktı. Bunlardan Kazımiyye'li Sadr, Necef'li el-Hakîm ve Kerbelâ'lı Şirazî gibi aileler dikkat çekti. Bunların yanında el-Ulûm, el-Halisî ve el-Hûî gibi öncü pozisyonda olan başka aileler de vardı. Bunların ortak özelliği Irak genelinde kümülatif bir etki gücüne sahip olmalarıydı. Şüphesiz bunlarla birlikte bölgesel etki gücüne sahip yerel aileler veya dinî liderler de vardı. İngiliz mandası ve sonraki dönemlerde Irak'ta vücut bulan Şii-siyasî oluşumlarda bu aile veya grupların etkisi büyük oldu. Bunların oluşturdukları siyasî yapılar arasında Necef ilim havzası etkisiyle ortaya çıkan İslâmî Dava Partisi ve Kerbelâ'lı Şii âlimlerin öncülüğünde oluşturulan İslâmî Çalışma Teşkilatı ilk planda dikkat çekenlerdendir.

İslâmî Dava Partisi, Irak siyasî tecrübesinin yaşadığı evrilme ve kırılmalardan kendini koruyamadı. Bu bağlamda farklı oluşumlara kaynaklık etti. Nitekim İran-İrak Savaşı sürecinde İran'ın da destekleriyle Irak İslâm Devrimi Yüksek Konseyi vücut buldu.

Son dönem Irak Şii-siyasal yapılanması açısından adından sıkça söz ettiren oluşumlardan biri Sadr Grubudur. Genç lider Mukteda es-Sadr'ın şahsıyla gündeme gelen bu grup, aslında babası Ayetül-

<sup>97</sup> <http://irananaliz.wordpress.com/2010/03/04/sii-olusumlar-dosyasiislami-fazilet-partisi/>

<sup>98</sup> Bezirgan, *ABD ve Irak Şii'leri Arasındaki İlişkiler*, 44.

lah Muhammed Sâdık es-Sadr'ın sosyo-kültürel müktesabının yeniden işlenmesiyle ortaya çıkan bir yapı görünümündedir. Bu yapının ortaya çıkmasında 2003 Körfez Krizinin ve işgalci anlayışın önemli bir etkisi vardır. Nitekim Mukteda es-Sadr, babasının öncülüğünde oluşturulan sivil yardım teşekküllerini, talebelerini ve Şii gençleri etrafında toplamayı başararak ABD işgaline karşı önemli bir muhalefet oluşturmayı başardı. Onun bu başarısı, Irak'ta Şii toplum içerisinde yeni bir siyasi oluşumun gerekçesi oldu.

Son dönem Irak Şiiliği açısından en dikkat çeken yapılardan biri, 1991 yılında Birinci Körfez Krizi ardından adından söz ettiren Irak Ulusal Kongresi'dir. ABD'nin maddi desteğiyle Saddam muhalefetini örgütlemek amacıyla oluşturulan kongrenin lideri, Şii ve laik kimliğiyle dikkat çeken Ahmet Çelebi'dir.

Körfez Krizi ile Irak'ta ortaya çıkan bir başka oluşum da İslâmî Fazilet Partisi'dir. Nitekim 2003 yılında bir cemaat olarak ortaya çıkan bu oluşum, kısa sürede partileşmeyi başardı. Şüphesiz aynı süreçte vücut bulan bir başka oluşum da Necef'in önemli Mercilerinden Abdülmecid el-Hûi tarafından Londra'da kurulan Irak Şii Meclisi'dir.

Sonuç olarak ABD'nin, Birinci Körfez Krizi sonrasında mağdur olarak görülen Şiiler üzerinde ilişkilerini yoğunlaştırmak suretiyle Irak'ı yeniden şekillendirme çabası içerisine girdiği görülmektedir. Bu durum ABD'nin, Körfez Krizi sonrasında ve yenedünya düzeni perspektifinde yapılandırmayı planladığı Irak'ta kendine yakın Şii grupları arzu ettiği sosyo-kültürel ve politik dönüşümün motor gücü olarak belirlediği anlamına da gelmektedir.

**Kaynakça**

- Akkan**, Erdoğan, "Irak, Fiziki ve Beşeri Coğrafya", *DİA*, İstanbul 1999, XIX.
- Arı**, Tayyar, *Irak, İran, ABD ve Petrol*, İstanbul 2007.
- , *Irak, İran ve ABD Önleyici Savaş, Petrol ve Hegemonya*, İstanbul 2004.
- Aziz**, Talip, "The Political Theory of Muhammad Baqır Sadr", (Ed., Falef Abdul-Jabar, *Ayetollahs, Sufis and Ideologues; State, Religion and Social Movements in Iraq*, London 2002).
- Baram**, Amatzia, "From Radicalism to Radical Pragmatism: The Shi'ite Fundemantalist Opposition Movements of Iraq", (Ed. James Piscatori, *İslamic Fundemantalisms and the Gulf Crisis*, Chicago 1991).
- Bezirgan**, İnci Murat, *ABD ve Irak Şi'ileri Arasındaki İlişkiler 2003-2010 Dönemi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2012.
- Cabbar**, Faleh A., *Irak'ta Şii Hareketi ve Direniş*, çev. Hikmet Halis, İstanbul 2004.
- Çetinsaya**, Gökhan, "XIX. Yüzyılda Irak'ta Osmanlı İdaresi", *Milletlararası Ortadoğu: Kaos mu, Düzen mi? Konferansı 9-10 Ocak 2004 Bildiriler*, (Yayına Haz, Ali Ahmetbeyoğlu, Recep Ahıskalı, Hasan Demiroğlu, Yahya Başkan, İstanbul 2004).
- , *Seta Irak Dosyası: Irak'ta Yeni Dönem, Ortadoğu ve Türkiye*, Rapor No. ST1-406, Nisan 2006.
- , "XIX. Yüzyıl", *DİA*, İstanbul 1999, XIX.
- Çubukçu**, Mete, *Ortadoğu'nun Yeniden İşgali*, İstanbul 2006.
- Galbraith**, Peter, *Irak'ın Sonu Ulus Devletlerin Çöküşü mü? Çev.* Mehmet Murat İnceayan, İstanbul 2007.
- Gordon**, Michael R., Gen. Bernand E. Trainor, *Kobra II Irak İşgalinin Perde Arkası*, çev. Ali Cevat akkoyunlu, İstanbul 2006.
- Gül**, Abdullah, *Küresel ve Bölgesel Güçlerin 2003 Sonrası Irak Siyasetine Etkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2010.
- Hakyemez**, Cemil, *Şia'da Gaybet İnanç ve Gâib On İkinci İmam*, İstanbul 2009.
- , *Osmanlı-İran İlişkileri Çerçevesinde Şit-Sünni İttifak Arayışları*, Çorum 2009
- Halif**, Yusuf, *Hayatu's-Şi'r fi'l-Kufe ilâ Nihayeti'l-Karn'is-Sânî li'l-Hicre*, Kahire 1968.
- Halil et-Tâlib**, İmaâduddin, "Tarih", *DİA*, İstanbul 1999, XIX.
- Hartman**, M., "Irak", *İA*, V/II.



- Hazran**, Yusri, “The Rise of Politicized Shi’ite Religiosity and the Territorial State in Iraq and Lebanon”, *The Middle East Journal*, Volume 64, Number 4.
- Luomi**, Mari, Sectarian Identities or Geopolitics?, The Regional Shia-Sunni Divide in the Middle East, *Ulkopoliittinen Instituutti*, Working Papers 2008.
- Mantran**, Robert, “Osmanlı Dönemi”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX.
- Mirskiy**, Georgiy, “Irak Bilmecesi: Saddam’dan Sonra Neler Olur?”, çev. Dr. Gülcanat Sakenova, *Irak Dosyası II*, (Yayına Haz. Ali Ahmetbeyoğlu, Hayrullah Cengiz, Yahya Başkan), İstanbul 2003.
- Muğniye**, Muhammed Cevad, *Mea’l-Ulemâi’n-Necef el-Eşref*, Beyrut 1992.
- Nakash**, Yitzhak, *Şiatü’l-Irak*, Arapçaya çev. Abdullah en-Neimî, Beyrut 1996.
- Nefisî**, Abdullah Fehd, *Devru’s-Şia fi Tetavvuri’l-Irak es-Siyasi’l-Hadîs*, Beyrut 1986.
- Noorbaksh**, Mehdi, “Shiism and Ethnic Politics in Iraq”, *Middle East Policy*, Vol. XV
- Omer**, Muafak A., *Saddam Sonrası Irak’ta Şiilerin Yeni Konumları ve Körfez Ülkelerindeki Olası Siyasal Etkileri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2008.
- Onat**, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, Ankara 1993.
- , *Yirminci asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi*, Ankara 1996.
- Öz**, Mustafa, “Necef”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII.
- , “Ebû Ca’fer Tûsî”, *DİA*, İstanbul 2012, XXXXI.
- Özbilgeç**, Ali, *Ortadoğu ve Şiilik: Yeni Ortadoğu Jeopolitiğinde Şia Etkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2007.
- Özcan**, Mustafa, “Irak’ta Direnişin İslâmî Vechesi”, *Irak Dosyası II*, *Irak Dosyası II* (Yayına Haz. Ali Ahmetbeyoğlu, Hayrullah Cengiz, Yahya Başkan), İstanbul 2003.
- , “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 Bildirileri*), İstanbul 2004.
- Polk**, William R., *Irak’ı Anlamak*, çev., Nurettin Elhüseyni, İstanbul 2007.
- Ricks**, Thomas E., *Fiyasko Irak İşgalinin Gerçek Kronolojisi...*, çev. Deniz Başkaya, İstanbul 2006.
- Rupe**, *Irak İşgalinin Perde Arkası*, çev., Buket Dabancalı-Alaz Pesen, İstanbul 2007.

- Turan, Ömer**, *Medeniyetlerin Çatıştığı Nokta Ortadoğu*, İstanbul 2003.
- Vatansever, Osman**, *Irak'ın Yeniden yapılandırılması Sürecinde Şüilerin Rolü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2010.
- Waardenburg, Jacques**, *Islam, Historical, Social and Political Perspectives*, Newyork 2002.
- Wiley, Joyce N.**, *Irak Şiileri*, çev. Metin Mutanoğlu, Osman Baş, İstanbul 2004.
- Yaslıçimen, Faruk**, *Sunnism 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.
- Yılmaz, Sait**, *Irak Dosyası*, İstanbul 2011.

#### **Web Adresleri**

- [http://www.bbc.co.uk/turkish/indepth/story/2004/01/printable/040129\\_irak\\_laik.shtml](http://www.bbc.co.uk/turkish/indepth/story/2004/01/printable/040129_irak_laik.shtml)
- <http://mepc.org/journal/middle-east-policy-archives/shiism-and-ethnic-politics-iraq>
- <http://busam.bahcesehir.edu.tr/rapordosya/irak-gelecek-senaryolari.pdf>
- <http://setav.org/tr/isgal-altinda-istikrar-arayislari-irak-secimleri/yorum/655>
- [http://tr.wikipedia.org/wiki/Irak\\_İslam\\_Devrim\\_Konseyi](http://tr.wikipedia.org/wiki/Irak_İslam_Devrim_Konseyi)
- [http://www.ydh.com.tr/HD3023\\_irak-islam-devrimi-yuksekkonseynin-ismi-degisti.html](http://www.ydh.com.tr/HD3023_irak-islam-devrimi-yuksekkonseynin-ismi-degisti.html)
- <http://irananaliz.wordpress.com/2011/12/20/ammara-el-hekim-ve-turkiyede-iran-sii-lobisi>
- [https://en.wikipedia.org/wiki/Muqtada\\_al-Sadr](https://en.wikipedia.org/wiki/Muqtada_al-Sadr)
- <http://www.inciraq.com/index.php>
- [http://www.slate.com/articles/news\\_and\\_politics/assessment/2003/04/ahmad\\_chalabi.html](http://www.slate.com/articles/news_and_politics/assessment/2003/04/ahmad_chalabi.html)

## Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ ÇERÇEVESİNDE İRAK'TA SADR AİLESİ

Prof. Dr. Yusuf BENLİ\*

### Özet

Sadr ailesi; Irak, Lübnan ve İran Şii toplumunda belli bir dönem siyasî-dinî “karizmatik” liderler yetiştirmiştir. Bu makalede bu ailenin Sünnilerle ilişkileri ele alınacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Şii, Sünni, Sadr Ailesi.

### Abstract

#### **Sadr Family in Iraq Under the Shia-Sunni Relations**

Sadr family in Iraq, Lebanon and Iran, Shiite political-religious society a certain period in the “charismatic” leaders-entiaught. In this article, the Sunni their relationship with this family will be discussed.

**Key Words:** Shiites, Sunnis, the Sadr family.

### Giriş

Irak; Şii ve Sünnî oluşumların tarihi ile yakından alakalı bir coğrafyadır. Bu nedenle Şii-Sünnî ilişkileri açısından da önemli bir tarihî geçmişe sahiptir. Tarihî süreçte Şiiliğin ve Sünniliğin Irak'ta var olma ve hâkimiyet mücadelesinde Şii-Sünnî kutuplaşmasının yaşandığı dönemler olduğu gibi yakınlaşma ve işbirliğinin yaşandığı devirler de olmuştur.

Tarihte olduğu gibi günümüzde de Irak'ta ve Şii çevrelerde saygın konumlarıyla bazı dinî lider şahsiyetlerin ve ailelerin Şii-Sünnî ilişkilerinde belirleyici bir etkiye sahip oldukları görülmektedir. Son asırda Şii çevrelerde bu özellikleriyle ve “ulema aile” vasfıyla temayüz eden “Sadr ailesi” araştırılması gereken bir önem arz etmektedir.

Sadr ailesi; Irak, Lübnan ve İran Şii toplumunda belli bir dönem siyasî-dinî “karizmatik” liderler yetiştirmiştir. Aile soyağacında yer alan bazı üyeleri, zaman zaman söz konusu ülkelerdeki Şii toplum

---

\* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi

arasında aktif siyasî-dinî faaliyetler yürütmüşlerdir. Sadr ailesine mensup kimi şahsiyetler, siyasî muhalefetteki öncü konumları nedeniyle acıklı bir sona maruz kalmışlardır.

Irak Şiîliği ve bu çerçevede Sadr ailesinden lider kişiliklere dair incelemelerden tespit edildiği kadarıyla bu aile, yakın geçmişte ve günümüzde siyasî tutum ve söylemleriyle olduğu kadar Şiî-Sünnî münasebetlerinde işbirliğini ortaya koyan yaklaşımlarıyla da dikkat çekmektedir.

Bu tebliğ metninde, Sadr ailesinin uzun bir zaman diliminde ve geniş bir coğrafyadaki tarihî serüvenini, sadece Irak'taki Şiî-Sünnî ilişkileri çerçevesindeki pozisyonları ve bakış açılarıyla sınırlı bir şekilde ele almaya çalışacağız.

#### **Irak'ta Sünnî-Şiî Sorunu -Kısa Tarihçe-**

Şiî nitelikli hareketler Irak'ta etkili siyaset yürüterek Emevi ve Abbasi yönetimleri için sürekli bir tehdit oluşturmuşlardır. Şiîlerin üstünlüklerini sürdürdükleri X-XI. asırlar, kimi araştırmacılar tarafından Şiî asrı olarak nitelendirilmiştir. Bu devre, Selçukluların 447/1055'de Bağdat'a girerek İslâm dünyasının liderliğini ele geçirmelerine kadar yaklaşık bir asır sürmüş, bazı yönlerden İslâm'ın tarihsel sürecinde önemli bir kırılmaya ve birtakım değişikliklere yol açmıştır. Şiî asrının veya Büveyhi hâkimiyetinin etki ve yansımaları Bağdat'ta çok daha berrak ve çarpıcı bir şekilde izlenebilir. Bu dönemde Şiîler, sosyal hayatta eskiden karşılaştıkları kimi sınırlamalardan uzak olarak kendilerini daha serbest bir ortama kavuşmuş hissetmişlerdir. Tarihte ilk defa Bağdat'ta "Sebbü's-Sahabe" inançlarını aleniye dökerek camilere kimi sahabeyi lanetleyen yazılar yazmışlardır. Büveyhi emiri Muizzuddevle'nin (334-356/946-967) emriyle Aşure merasimleri düzenlenmiş ve bütün bu etkinlikler uzun bir süre sürdürülmüştür. Şiîler, Bağdat'ta kendilerine ait mahalle, cami, mescit ve meşetlerde ezanı kendi anlayışlarına göre okuyabilmişlerdir. Büveyhiler zamanında önemli bir yenilik de, Bağdat'ta ilk defa Hz. Ali soyundan gelenlerin, nüfus ve yargı işleri için bağımsız bir nakiplik kurumuna sahip olmaları idi. Bu devirde Sünnilik ve Sünniler, devleti ve devlet gücünü temsil etme imtiyazını kaybetmiştir. Onlar, bu süreçte Abbasi halifelerinin Bağdat'ta Büveyhiler'in elinde nasıl oyuncak olduklarına şahitlik etmişlerdir.

Yönetim ve bürokraside ağırlık Şiilerin elinde olmuştur. Büveyhilerin iktidara gelişleri Şii-Sünni düşmanlığını artırmıştır. Özellikle Bağdat, tüm Büveyhi tarihinde geniş çaplı ve sürekli mezhep çatışmaları içerisinde kalmıştır. Bir asırdan fazla bir zaman devam eden Büveyhiler idaresindeki Bağdat'ın tarihi, bir açıdan Sünni-Şii çatışmaları tarihidir denilebilir.<sup>1</sup>

Bağdat'ın Büveyhiler eliyle Şii ve Sünnî diye ikiye ayrılması,<sup>2</sup> aralarında karşılıklı çatışmaları, korkuyu ve fitneyi de beraberinde getirmiştir. Büveyhoğulları devrinde Şii geleneğinde bugün de aynı canlılık ve bağlılıkla yaşanan Muharrem ayındaki törenler başlatılmıştır.<sup>3</sup> Diğer taraftan, Şiilere ait önemli günleri yas ve kutlama günleri olarak ilan ederek uygulamışlardır. Büveyhilerden önce Bağdat'ta büyük Şii toplulukları yokken, onların döneminde şehrin batı kesiminde yer alan Kerh mahallesi Şiilerin merkezi haline gelmiş, ileride Sünniler ve Şiiler arasında meydana gelecek kanlı olayların zemini de oluşturulmuştur.<sup>4</sup>

Kaynaklarda yer alan kayıtlara göre Büveyhiler dönemi, Şiilerin açıktan desteklendiği ve mezhebî taassubla Şii ve Sünnilerin birbirlerine nefret duygularının besletilerek büyütüldüğü bir dönemdir. Bu dönemde Sahabeye hakaret edilmesi Sünnileri tahrik etmiş ve aradaki düşmanlığı artırmıştır.<sup>5</sup> Bağdat'taki Şii-Sünnî çekişmesinin zaman zaman alevlendiği tarihi kayıtlardan izlenebilmektedir. Mezhep taassubundan kaynaklanan bu çekişmeler uzun yıllar süren mücadelelere dönüşerek iki tarafın da birbirlerine karşı güvenlerini kaybetmelerine neden olmuştur.<sup>6</sup> Zaman zaman bir araya gelen Şii

<sup>1</sup> Ahmet Güner, "Şii Yüzyılında Yahut Büveyhiler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu MÜİF yay.* 2011, s. 151-170; Muharrem Akoğlu, "Büveyhiler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname*, XVII/2, Kayseri, 2009, s. 123 - 138

<sup>2</sup> Philipp K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1980, s. 741; Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", *DİA*, VI, s. 498; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, İstanbul, 2002, s.171.

<sup>3</sup> Ethem Ruhi Fırlı, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul, 1984, s. 181-182.

<sup>4</sup> Ebû'l-Fidâ, *Tarih*, Beyrut, 1997, I, s. 526-528; Merçil, "Büveyhiler", s. 498; Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, s. 156-178.

<sup>5</sup> Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, s. 171.

<sup>6</sup> Celâleddin Suyutî,(911/1505), *Tarihu'l-Hulefa*, thk. M. M. Abdulhamid, Beyrut, 1997, s. 464; Ebû'l-Fidâ, *Tarih*, I, s. 526 vd.; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-*

ve Sünniler, aralarında bir barış ortamı sağlanması ve barışın gereği olarak mezhebî hassasiyetlere ve taassuba dikkat edilmesi girişimlerine rağmen birbirlerine büyük zararlar vermişlerdir. 447/1055 tarihinde Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in Bağdat'a girerek Şiilerin hâmisî Büveyhoğulları devrine son vermesiyle birlikte Şiiler ve Sünniler arasındaki çatışmalar azalmıştır.<sup>7</sup>

Halife Kâdir-Billah, hilâfet döneminde (381-422/991-1031) Sünnî anlayışın yeniden dirilmesine katkıda bulunmuş, Şia ve diğer fırkalar karşısında Ehl-i Sünnete açıkça destek vermiştir.<sup>8</sup>

Şii-Sünnî ilişkilerinde önemli sayılabilecek bazı tarih ve olayları zikretmek gerekirse, Sünnilerle Şiiler arasında 389/998, 392/1002, 406/1015, 407/1016 ve 408/1017 yıllarında, Bağdat'ta özellikle "Aşûre mâtemi" ve "Gadir-i Hum" bayramı günlerinde ciddi çatışmaların vuku bulduğu kaynaklarda yer almaktadır.<sup>9</sup> Bu günlerin yıldönümleri sonraki zamanlarda da iki taraf arasında kargaşa nedeni olmaya devam etmiştir.

Sünnî Abbasî hilafetinin temsil ettiği düşünce ve onun bağlı olduğu merkezî otoritenin gün geçtikçe zayıflaması, muhalif çevrelere güç kazandırmıştır. Bağdat hilafetine ve dolayısıyla Sünnî düşünceye tehdit teşkil eden Fatımîler, el-Hakîm Biemrillah (996-1021) döneminde Abbasî topraklarında Şiilik propagandası yapan ve binlerce dâiden oluşan taraftarlarını kullanmaktaydılar.<sup>10</sup> Bu dâiler, Bağdat'a kadar girerek propaganda yapıyor, Şiiler arasında taraftar toplamaya çalışıyorlardı. Abbasi halifesi Kâdir-Billah, onların kendi aleyhlerine yaptığı bu propagandaları etkisiz kılmak ve dini-siyasi

*Tarih Tercümesi*, trc. Abdülkerim Özaydın, İstanbul, 1987, IX, s. 436-438; İbnü'l-Azîmî, *Azîmî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler (430-538/1038-1143)*, haz. Ali Sevim, Ankara, 1988, s. 11-13; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti*, İstanbul, 2003, s. 131-133.

<sup>7</sup> Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, s. 171-175.

<sup>8</sup> Halil İbrahim Bulut, *Şeyh Müfîd ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, İzmir, 2005, s. 198.

<sup>9</sup> Ebû'l-Fidâ, *Tarih*, I, s. 525.

<sup>10</sup> Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed Bağdadî, (429/1037), *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1993, s. 63; Ebû'l-Muzaffer İsfere'îni, (471/1078), *et-Tebîr fi'd-Din ve Temyizi'l-Fırkati'n-Nâciye an Fıraki'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hüd, Beyrut, 1983, s. 38.

nüfuzlarının artmasını önlemek için 402/1001 yılında Bağdat'taki Sünnî ve İmamiyye Şiasından aileleri toplayarak, Fatımilerin nesebinin gayr-i sahih ve inançlarının da İslam dışı olduğunu belirten bir "beyannâme" yayınlamıştır.<sup>11</sup>

İki taraf arasında "ortak düşman"a karşı zaman zaman ortaya çıkan bu yakınlaşmanın bir örneği de, 441/1049 senesinde, Ebû Muhammed en-Nesevî'nin Bağdat'a şurta olmasının akabinde yaşanmıştır. Bu şahsın, taraflar arasında fark gözetmeden insanları öldürüp, mallarını gasp etmesi, iki grubu birbirine yaklaştırmıştır. Bir araya gelen Şii ve Sünnîler, aralarında barış yaparak Nesevî'yi öldürmeye and içmişlerdir. Barışın gereği olarak Şiiler "sebbü's-sahâbe"den vazgeçmiş, Sünnîler de ezanlara Şiiler tarafından okunan "Hayye alâ Hayri'l-Amel" lafzını eklemişlerdir. Ayrıca, karşılıklı olarak birbirlerinin cämilerine gitmeye, mezarları ziyaret etmeye başlamışlardır.<sup>12</sup>

İki taraf arasında diğer bir uzlaşma örneği de Halife Nâsır-Lidinillah (575-622/1179-80-1225) devrinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Halife, döneminin çeşitli siyasi güçleri karşısında, İslâm'ın farklı dinî gruplarını hilâfetin etrafında birleştirmek arzundaydı. O, seleflerinden bir kaçının klasik devirde yaptığı gibi, devlet ve toplum içerisinde önemli mevkiler verdiği Şiilerle uzlaşmayı arzuluyordu.<sup>13</sup>

Bu gelişmeler yanında tarihî süreçte iki taraf arasında çatışmalar da yaşanmıştır. Meselâ 482 yılı içinde çıkan olaylarda çok sayıda kişi ölmüş, Şiiler mescidlerinin kapılarına "Hz. Peygamber'den sonra beşerin en hayırlısı Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir" diye yazmak zorunda kalmışlardır.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Farhad Daftary *Muhâlif İslâm'ın 1400 Yılı İsmâîlîler: Tarih ve Kuram*, çev. E. Özkaya, Ankara, 2001, s. 167; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, s. 199-200.

<sup>12</sup> Ahmet Ocak, "Selçuklular Döneminde Şii-Sünnî İlişkileri", *Erdem*, VIII/23 (Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı II), 1996, s. 405 vd.; Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, s. 172.

<sup>13</sup> Claude Cahen, "Osmanlılardan Önce Anadolu'da Şiilik Problemi", çev. Sabri Hizmetli, *AÜFİİD*, V, 1982, s. 310-311.

<sup>14</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*, X, s. 142-3, 147, 153, 158-9, 375-6.

İslam âleminin en güçlü devleti ve hilafetin koruyucusu durumundaki Selçukluarın siyasetinde Sünniliğin savunulması ve Şiilikle mücadele önemli bir yer tutmaktaydı. Onlarla birlikte Şii Büveyhoğulları devletine son verilerek ezanlardaki Şii sembol kaldırılmış, Sünnilik esaslarını yayacak olan medreseler açılmıştı.<sup>15</sup>

Sünnî hâkimiyetin devam ettiği Abbasi-Selçuklu döneminden sonra, Moğolların Bağdat'ı ele geçirdiği 656/1258 yılının ardından Şii-İmâmiyye'nin kuvvetlenmesine yol açan gelişmeler yaşanmıştır.<sup>16</sup> Ancak, samimî bir Sünnî olarak yetiştirilmiş olan son İlhanlı hükümdarı Ebû Saîd ile birlikte ülkede Şii-Sünnî çatışmasına fırsat verilmemiş, onun zamanında sikke ve hutbeler tekrar Sünnî usûle göre düzenlenerek Şiilerin devlet idaresinde nüfuzları ortadan kaldırılmıştır kalmamıştır.<sup>17</sup>

Şii-Sünnî rekabeti, Safevî Devleti'nin Irak'ta hâkimiyeti ele geçirmesiyle Şia lehine,<sup>18</sup> 1534'de Osmanlıların Irak'ta üstünlük kazanmasıyla da Sünnîler lehine değişmişti. Osmanlı-Safevî rekabeti nedeniyle Osmanlı yönetiminin Iraklı Şiilerin devlete karşı sadakatiyle ilgili şüpheleri devam etmiş, 1639'da Osmanlılarla Safevîler arasındaki anlaşmaya kadar güvenlik oluşturulamamıştır.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Ebû Ali Hasan b. Ali et-Tûsi Nizâmü'l-Mülk, (485/1092), *Siyasetnâme*, (Farsça ve Türkçe çevirisi birlikte) haz. Mehmet Altay Köymen, Ankara, 1999, s. 47, 115-117; Cemâleddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbn el-Cevzi, (596/1200), *el-Muntazam fi Tevârihi'l-Mulûk ve'l-İmam*, thk: Muhammed Abdülkadir Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992, XVI, s. 7-8; İmâduddîn Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1988, XII, s. 73, İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*, s. 68-69; Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, s. 174; Mehmet Altay Köymen, *Tuğrul Bey*, Ankara, 1986, s. 35; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: Alparslan Ve Zamanı*, Ankara, 1992, s. 191-194; Nesimi Yazıcı, *İlk Türk İslam Devletleri Tarihi*, Ankara, 2006, s. 273, 335, 383.

<sup>16</sup> Cahen, "Osmanlılardan Önce Anadolu'da Şiilik Problemi", s. 308; İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993, s. 78-81; Fırlı, *İmâmiyye Şiası*, s. 182-185.

<sup>17</sup> Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", s. 81.

<sup>18</sup> Cahen, "Osmanlılardan Önce Anadolu'da Şiilik Problemi", s. 308; Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", s.90-91.

<sup>19</sup> Joyce N. Wiley, *Irak Şiileri*, çev. Metin Mutanoğlu-Osman Baş, İstanbul, 2004, s. 27.



Nâdir Şah'ın Necef'te 1743'te düzenlediği Sünni-Şii Kongresi ile Şiilikle Sünniliği birbirine yakınlaştırma politikaları çerçevesinde "iki tarafın arasını açacak sözlerin sarf edilmesinden sakınılması",<sup>20</sup> Şii-Sünnî ilişkilerinde olumlu süreçler yaşanmasına neden olmuştur.

Osmanlı yönetimi altında Şiiler, kendi kutsal şehirlerinde özgürce yaşayabilmekteydiler. 1764 ve 1765'te Irak yoluyla seyahat eden Carsten Niebuhr'a göre Şiilere, onların Irak'a getirdikleri hac gelirleri nedeniyle bir derece dinî özgürlük verilmiştir. Şii ulema da Şiilerin hükümet okullarına gitmesini engelleyebilmiştir.<sup>21</sup> İmâmiyye Şiası'nda ulema kurumunun Şii toplumdaki bu etkin konumu, Irak Şia tarihinde yaşanan gelişmelerle güçlenmiştir. Nitekim Irak'taki İmâmiye müntesipleri içinden ortaya çıkan "Usulî Ekol", bir kısım ulemânın içtihad hakkı olduğunu, sıradan Müslümanlarınsa, İmamların görüşlerini kabul ettikleri gibi müçtehidlerin kararlarını kabul etmek veya onlara uymak zorunda olduklarını kabul etti; doğrusu her Müslüman, kendisine uyacağı bir müçtehid seçmeliydi.<sup>22</sup> 19.yy. ortalarına doğru başka bir gelişme daha oldu. Bir müçtehidin bir başka müçtehidten daha bilge ve bilgili olabileceği, bu yüzden taklid ya da takip edilmeye daha layık olduğunun farkına varıldı; bundan sonra, tüm Şiayı bağlayıcı fetva vermeye (resmî hukukî görüş bildirmeye) yetkili tek "taklit kaynağı" (merci-i taklid) bulunması gerektiği fikri ortaya çıktı. Geniş çapta merci-i taklid olarak kabul edilen ilk kişi, Necef'te yaşamış Şeyh Muhammed Hasan (1850)dı. Ona, İranlı Şeyh Murtaza Ensari (1864) halef oldu. Onun ölümünden bu yana her zaman tek mercî olmamıştır. En

<sup>20</sup> Şibli Mellat, "Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm", *Third World Quarterly*, X/2, 1988, s. 701-703; Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", s. 97-98; Cemil Hak-yemez, *Şii-Sünnî İttifak Arayışları*, Çorum 2009, ss. 67-74.

<sup>21</sup> Wiley, *Irak Şiileri*, s. 28.

<sup>22</sup> Mansoor Moaddel, "Shi'i Political Discourse and Class Mobilization in the Tobacco Movement of 1890-1892", *Sociological Forum*, 7/3, 1992, s. 45-451.

sonuncusu Ayetullah Burucerdî (1961) idi. Ama zaman zaman bir grup kıdemli ulemâ ittifakla “taklid mercii” olarak kabul gördü.<sup>23</sup>

Bilindiği gibi Şiilik, “asabiyyesi”ni en çok muhafaza etmiş bir mezhep olarak bir örgütlülüğe, sınırları oturmuş bir dinî hiyerarşiye de sahiptir. Şiilerin büyük çoğunluğu bu hiyerarşiyi tanımakta ve kabul etmektedir. Bu, dünyanın pek çok bölgesindeki çeşitli milletlerden Şiiler için geçerli bir kuraldır. Şiî dinî hiyerarşisi, muhtelif ülkelerde farklı milletlerden Şiiler ve Şiî nitelikli unsurlar arasında bir tür akrabalık ilişkisi yaratmaktadır. Şiî dinî otoriteler millet farkı gözetmeksizin otorite kabul edilmekte ve görüşleri rahatlıkla bu topluluklar arasında dolaşmaktadır.<sup>24</sup>

1914-1921 yılları arasında Irak'ta İngiliz yetkili ve yüksek komiseri olarak görev yapan Sir Arnold Wilson ve 1920'lerde görev yapan Thomas Cyell de, Iraklı Şiî müçtehidlerin Şiî toplum üzerindeki te-sirlerini kaydetmiştir. Bununla birlikte birçok gözlemci, Iraklı Şiiler arasında görülmemiş bir bağlılık ve itaatin varlığına dikkat çekmiştir.<sup>25</sup> Bu durum; İran, Irak ve Lübnan'daki İmamiyye Şiiliğinin son iki asırda gerek teoride gerek pratikte geçmişte görülmemiş bir siyasi canlılık kazanmasında<sup>26</sup> önemli bir etkiye sahiptir.

Bu bağlamda Irak'ta Şiî müçtehid ulema arasında önemli bir konna hâiz olan Sadr ailesi, Şiî-Sünnî ilişkilerindeki gelişmelere de bir şekilde dâhil olmuştur.

#### **Irak'ın Son Yüzylında Sadr Ailesi ve Sünnî-Şiî İlişkileri**

Aslen Güney Lübnan Cebel-i Âmil kökenli olan Sadr ailesinden Irak'a intikal eden ilk kuşakta yer alan kişi, Seyyid Salih Şerefüddin (1710- ?) idi. Cebel-i Âmil Tyre bölgesi Maraka köyündendi. Güney Lübnan'da iken oğullarının ikisinin öldürüldüğü, kendilerine şiddetli baskılar yapıldığı ve kitaplarının yakıldığı ileri sürülmektedir. Bölgede 1775-1804 yıllarında görev yapan Osmanlı valisi Cezzar

<sup>23</sup> Hamit İneyet, *Çağdaş İslamî Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul, 1995, s. 295; M. Watt, *İslamî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İstanbul, 1997, s. 187-188.

<sup>24</sup> R. Çamuroğlu, “Bir Şiî ‘Milleti’ne Doğru mu?”, *Türkiye ve Dünyada Yarn*, Mayıs 2003.

<sup>25</sup> Wiley, *Irak Şiileri*, s. 35.

<sup>26</sup> İneyet, *Çağdaş İslamî Siyasi Düşünce*, s. 291-297.

Ahmed Paşa'nın (1804) baskısı neticesinde Necef'e kaçtıktan sonra<sup>27</sup> Hz. Ali türbesinin yakınında bir yere yerleşti. Bir müddet sonra kardeşi Seyyid Muhammed'le beraber Seyyid Salih Şerefüddin'in zevcesi ve hayatta kalan iki oğlundan Seyyid Sadreddin Musevi el-Âmilî (1779-1847/1848) ile Muhammed Ali de, Cebel-i Âmil'den Necef'e geldiler.<sup>28</sup>

Seyyid Salih Şerefüddin'in torununun torunu olan Ayetullah Seyyid Musa es-Sadr (1928-1978), kökeninin Lübnan'a dayanması ve büyük dedesi Seyyid Salih Şerefüddin'in hatırasına duyduğu saygıdan dolayı Lübnan'ın güneyinde dinî vazifesi olduğunu düşünmekteydi.<sup>29</sup> Ayetullah Muhsin el-Hekim onu Lübnan'a sevketti. 1959'da Lübnan'a yerleşti. Bir "Amilî" olarak hiçbir zaman Lübnan'da yabancı olarak telakki edilmedi. Lübnan Şiîlerini teşkilatlandırdı ve onların 1970'lerdeki siyasi hareketine liderlik etti.<sup>30</sup> Yirminci asrın son çeyreğine kadar Lübnan'da hiçbir etkinliği olmayan, yok sayılan, temsil edilmeyen, ekonomik ve sosyal olarak toplumun en alt tabakasını oluşturan, "mütevalî" olarak anılan, muhtemelen 4 milyon civarında olup Lübnan nüfusunun yarıya yakınına oluşturan İsnâaşeri Şiîleri toparlayan, Lübnan'da Şii uyanışı sağlayan, kendi sağlığında görmese de onları 1980'li yıllardan itibaren Lübnan'ın en güçlü unsuru haline getiren kişi aslında Musa es-Sadr'dır.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Fouad Ajami, *The Vanished Imam: Musa al-Sadr and the Shi'a of Lebanon*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1986, s.31,33.

<sup>28</sup> Hani Ubeyd Zübeyrî Sekinî, "el-İmam Musa es-Sadr ve Devrühü's-Siyasî ve's-Sekafî ve'l-İçtimâî fî Lübnan-1960-1978" (Macıstır Adâb-ı fi't-Tarihi'l-Muasır, Câmîatü'l-Basra Külliyyetü'l-Âdâb), Basra, 2009, s. 44-45.

<sup>29</sup> Ajami, *The Vanished Imam: Musa al-Sadr and the Shi'a of Lebanon*, s. 32; Martin Kramer, "Introduction", *Shi'ism, Resistance and Revolution*, ed. M. Kramer, London, 1987, s. 12; Clinton Bailey, "Lebanon's Shi'is After the 1982 War", *Shi'ism, Resistance and Revolution*, ed. Martin Kramer, London, 1987, s. 219-236.

<sup>30</sup> Kramer, "Introduction", s. 12-13; Augustus Richard Norton, "Shi'ism and Social Protest in Lebanon", *Shi'ism and Social Protest*, ed. Juan R.I. Cole and Nikki R. Keddie, New York, 1986, s. 161.

<sup>31</sup> Abbas Kelidar, *The Shi'î Imami Community and Politics in the Arab East Middle Eastern Studies*, 1983, 19/1, s. 8.

Cebel-i Âmil medreseleri ve “Âmilî”ler, Şîi ulema tarihinde bir ekoldürler. Sünni bir coğrafya olan İran’ın 16. asır başlarından itibaren Şiileştirilmesinde Cebel-i Âmil medrese ve ulemasının fevkalade önemli bir yeri vardır. Osmanlıların bölgeyi ele geçirmesiyle birlikte Cebel-i Âmil’deki medreseler de gücünü yitirmiştir. Buna rağmen Lübnan’daki İsnâaşeriyye medreseleri, Cezzar Ahmed Paşa’nın 18. yy. sonu ve 19. yy. başlarındaki müdahalesine kadar kesintisiz eğitim ve öğretimlerini ve Atebat (Kerbela, Nəcəf) ile İran’daki Şii medrese ağlarıyla irtibatlarını sürdürmüşlerdir.<sup>32</sup>

Sadr ailesi, nesebinin İmam Musa Kazım yoluyla Hz. Ali’ye dayandırılan bir seyyid aile olduğu kabul edilmektedir.<sup>33</sup> Aile, soyağacında yer alan bazı isimlere izâfeten daha önceleri muhtelif lakaplarla nitelenmiş, sonradan “Âl-i Sadr” lakabını almıştır.<sup>34</sup>

“Sadr” lakabı, Arapça’da belli bir alanda en yüksek mevkide bulunan kişi anlamına gelmektedir. Buna göre Sadr ed-Dîn, dinî konularda rehber kişidir. Safevîler döneminde din meselelerinde hükümdarın baş idarî danışmanı olan “Sadr”, hükümdar tarafından tayin edilirdi. “Sadr”, din kurumunda makam ve rollerin oluşturduğu piramidin tepesinde bulunuyordu.<sup>35</sup> “Sadr” ünvanlı kişi, Şii ulemânın şeriat mahkemelerindeki temsilcisi konumunda olan ve “Şeyhülislâm” ünvanına sahip baş hukukçuyu da aday gösterirdi.<sup>36</sup> Muhtemelen Timurlular tarafından ihdas edilmiş olan “sadaret”, Safevîler döneminde dinî kurumların korunmasına ve özellikle de vakıf mallarının idaresine hasredildi. Safevîlerin ilk dönemlerinde “sadr”ın esas görevi, Şiiliğin geliştirilmesi ve yayılmasıydı. Daha sonraki dönemde inanç birliğini sağlamış olduğundan, “sadr”ın

<sup>32</sup> Mazlum Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul, 2004, s. 93-107; İsmail Safa Üstün, “*Esed Neden gitmiyor?*”, *Star Gazatesi*, (29.09.2013).

<sup>33</sup> Hani el-Cevad Kazım Neccar, “*el-Meşrû us-Siyasî ve’l-İçtimâi Lisseyyid Muhammed Muhammed Sadık es-Sadr fi’l-İraki min Seneti 1991-1999*” (Macıstır Adâb-ı fi’t-Tarihi’l-Muasır, Câmiatü’l-Basra Külliyyetü’l-Âdâb), Basra, 2010, s. 42.

<sup>34</sup> Sekîni, “*el-İmam Musa es-Sadr ve Devrühü’s-Siyasî ve’s-Sekafî ve’l-İçtimâi fi Lübnan-1960-1978*”, s. 44.

<sup>35</sup> Şahrüh Ahavî, *İran’da Din ve Siyaset*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, 1990, s. 43-44.

<sup>36</sup> Watt, *İslamî Hareketler ve Modernlik*, s. 186-187.

faaliyet alanı önemli ölçüde azalmış buna paralel olarak da nüfuzu zayıflamıştır. Babadan oğula intikal eden bir kurum haline gelen “sadaret”, etkinliğini hızla yitirmeye devam etti ve ayrı bölgelerde yetkin iki “sadr” atanır oldu. Belli bir dönem sonra bu kurum tamamen ortadan kalktı. “Sadr”ların nüfuz kaybetmelerinde, müçtehidlerin güçlenmesi de önemli bir rol oynamıştır.<sup>37</sup>

Sadr ailesi, Irak’a intikali akabinde Irak’ın kutsal bölgelerinde, İsfahan şehrinde ve Amul bölgesinde (Tahran’ın kuzeydoğusunda, Hazar cihetinde) yayılmıştır.<sup>38</sup> Genellikle Kâzimiyye ve Necef’e yerleşen aile,<sup>39</sup> son yüzyılda Irak’taki siyasi değişim süreçlerinde Şii toplum nezdinde ortaya çıkan önemli mevkiini hep muhafaza etmiştir.<sup>40</sup> İngiliz siyasi görevlisi Gertrude Bell’in 1920’de yazdığı bir raporda da belirttiği gibi; “aile, Kazımiye’deki seçkinler arasında önde geliyordu. Belki de din eğitimi alanında tüm Şii dünyadaki ailelerin en seçkiniydi”.<sup>41</sup>

Sadr ailesinin Şii toplumdaki bu muteber konumunda, Seyyid kökenli olmaları yanında aile fertlerinin her birinin aldığı dinî eğitimle ulaştığı dinî hiyerarşideki müçtehid statüsü de etkili olmuştur. Daha sonraki süreçte Sadr ailesinden Ayetullah Seyyid Muhammed Bakır es Sadr (1930/1935-1980) ve Ayetullah Seyyid Muhammed Sadık es Sadr (1943-1999), merci-i taklid makamına erişmişlerdir.<sup>42</sup> Bunun yanında her ikisinin de şehid edilmiş olması Sadr ailesini daha önemli yapmış ve siyasal bir konuma erişmişler-

<sup>37</sup> Emin Kırkıl, “Şah İsmail Dönemi İktidar Mücadelelerinde İki Dinsel Kurum”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, III, 2012, s. 181-183.

<sup>38</sup> Ahavî, *İran’da Din ve Siyaset*, s. 128; Sekîni, “*el-İmam Musa es-Sadr ve Devrühü’s-Siyasî ve’s-Sekafî ve’l-İçtimâî fî Lübnan-1960-1978*”, s. 44.

<sup>39</sup> Sekîni, “*el-İmam Musa es-Sadr ve Devrühü’s-Siyasî ve’s-Sekafî ve’l-İçtimâî fî Lübnan-1960-1978*”, s. 44.

<sup>40</sup> Mellat, *Çağdaş İslâmî Uyanışta Hukukun Rolü*, s. 700.

<sup>41</sup> Ajami, *The Vanished Imam: Musa al-Sadr and the Shi’a of Lebanon*, s. 36-37.

<sup>42</sup> Faleh A. Cabbar (Jabbar), “The Genesis and Development of Marja’ism Versus the State”, ed. Faleh Abdul- Jabbar, *Ayatollahs, Sufis and Ideologues; State, Religion and Social Movements in Iraq*, 61-89, London, 2002, s. 61, 78-79, 82-84.

dir. Hizbu'd-Da'va, Ayetullah Muhammed Bakır es Sadr'ı modern bir şehitlik ve cesaret sembolü ilan edip ona sahip çıkmıştır.<sup>43</sup>

19. ve 20. yüzyılda Irak ve İran coğrafyasının yanı sıra Lübnan'ı da güçlü bir şekilde tesiri altına alan Necef medreselerinde otorite olarak temayüz eden ulema aileler arasında Sadr ailesi de dikkat çekmektedir. Bu çerçevede, Irak Şiiliğinde Necef'ten el-Hakîm (Hekim) ailesi, Kerbelâ'dan Şirazi ailesi ve Kâzımiye-Necef'ten Sadr ailesi gibi dinî eğitilmiş bazı aileler öne çıkmıştır. Irak Şiileri arasında faaliyet yürüten Hizbu'd-Da'va el-İslamiye, Munazzamatü'l-A'mâl el-İslâmî, Mücahidün, Harekât el-'Ulema' el-Mücâhidîn fi'l-Irak, Irak İslam Devrimi Yüksek Konseyi gibi kuruluşların aksiyonik organizasyonlarında da bu aileler etkili olmuştur.<sup>44</sup> Ulema aileler içerisinde en nüfuzlusu olduğu belirtilen Sadr ailesi,<sup>45</sup> Şii direnişin simgesi durumunda bulunan hareketlere ve Irak Şii toplumunun önde gelen liderlerine kaynaklık etmiştir. Bu nedenle ailenin önde gelen isimleri de hedef haline gelmiştir.<sup>46</sup>

İran'da Humeyni devrimini takip eden süreçte Irak-İran arasında ortaya çıkan gerginlikte savaşın odağına Sadr ailesi yerleştirilmiştir. Muhtemelen bu nedenle 2003 yılına kadar Bağdat'ta Saddam Şehri olarak bilinen ve Şiilerin merkezi haline gelmiş bir bölgeye, bugün Sadr Şehri (Medînetü's-Sadr) ismi verilmiştir.<sup>47</sup>

Sadr ailesi; Şii toplumda fazilet, takva, ilim, amel, mekârim-i ahlak sahibi, dinî mercî ve liderliğin merkezi, hidayet meşalesi olarak bilinir.<sup>48</sup> Onların, Şii ulema hiyerarşisinde yer alan önemli Şii şahsiyetlerle bir şekilde akrabalık, dostluk veya arkadaşlık ilişkilerinin

<sup>43</sup> Faleh A. Cabbar, *Irak'ta Şii Hareket ve Direniş*, çev. Hikmet Hâlis, İstanbul, 2004, s. 20.

<sup>44</sup> Ofra Bengio, "Shi'is and Politics in Ba'thi Iraq", *Middle Eastern Studies*, 1985, 21/1, s. 5.

<sup>45</sup> Ahavî, *İran'da Din ve Siyaset*, s. 128; Üstün, "Esed Neden gitmiyor?".

<sup>46</sup> Tayyar Arı, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu, Siyaset, Savaş ve Diplomasi*, İstanbul, 2005, s. 543.

<sup>47</sup> M. Özcan, "Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi", *Irak Dosyası II*, İstanbul, 2003, s. 199, 201.

<sup>48</sup> Sekîni, "el-İmam Musa es-Sadr ve Devrühü's-Siyasî ve's-Sekafî ve'l-İçtimâî fi Lübnan-1960-1978", s. 44.

olduğu, ulema ailelerin genellikle kendi aralarında evlilik yaptıkları görülmektedir.<sup>49</sup>

#### Sadr Ailesi-Soyağacında Bilinen Bazı Şahsiyetler

Seyyid Salih Şerefüddin (18.Asrın Sonu)	Seyyid Salih Şerefüddin'in kardeşi Seyyid Muhammed		
Seyyid Sadred-din Musevi Amili İsfahanî (1779-1848)	Muhammed Ali		
Seyyid Sadred-din'in en küçük oğlu Seyyid İsmail es-Sadr (1842-1919)	4 kardeşi var	Sadr ailesinden olmakla birlikte şeceresi hakkında bilgi sahibi olmadığımız Seyyid Hasan Sadr ve onun oğlu Seyyid Muhammed es-Sadr	
Seyyid Haydar es-Sadr (1891-1937)	Seyyid Sadred-din es-Sadr (1882-1954)	Seyyid Muhammed Mehdi (1920 isyanına katılan)	Seyyid Muhammed Cevad Sadr
1. İsmail 2. S. Muhammed Bakır es-Sadr (1935-1980) 3. Bintü'l-Hüdâ (-1980)	1. Musa es-Sadr (1928-1978) 2. Rebab es-Sadr 3. Rıza es-sadr	Seyyid Muhammed Sadr (1906-1986)	
		1.Seyyid Muhammed Sadık es-Sadr (1943 – 1999) oğulları Mukteda es-Sadr	Ayetullah Seyyid Hüseyin Sadr Kardeşi Bekir es-Sadr

<sup>49</sup> Ahavî, *İran'da Din ve Siyaset*, s. 128-129, 163-164.

Seyyid Salih Şerefüddin (18. Asrın Sonu)

Seyyid Sadreddin Musevî el-Amilî İsfehanî (1779-1847/1848)

Seyyid Salih Şerefüddin'in oğlu Seyyid Sadreddin Musevi Amilî İsfehanî, Cezzar Ahmed Paşa'nın elinden kurtulup Necef'e geldiğinde buraya yerleşmiş, buradaki medreselerde ders vermeyi sürdürerek Necef'te seçkin ulemadan biri olmuştur. Büyük müçtehid Kâşif el-Gıtâ'nın kızı ile evlenmiş, daha sonra Necef'i terk ederek İsfehan'a yerleşmiştir. Hepsi ulemâdan olan beş erkek evladı olduğu belirtilmektedir.<sup>50</sup>

Sadreddin Amilî'nin en seçkin ve en küçük oğlu Ayetullah Seyyid İsmail Sadr (1842-1919), Kerbelâ'da taklid mercii ve Irak'ın önde gelen Şiî âlimlerindendi. İsfehan'da doğdu, dinî eğitimini Necef'te tamamladı. Sadr ismiyle bilinmektedir.<sup>51</sup> Daha sonra Samarra'ya taşınarak orada Mücahid eş-Şirâzi'nin havzasındaki yerini doldurdu ve 1919 yılında Kazımiyye'de vefat etti.<sup>52</sup> Necef'te öldüğü de nakledilmektedir. Dört oğlu: Seyyid Muhammed Mehdi, Ayetullah Seyyid Sadruddin Sadr (1882-1953), Seyyid Muhammed Cevad ve Seyyid Haydar es-Sadr (1891-1937)dır.<sup>53</sup>

Ayetullah Seyyid İsmail Sadr'ın en seçkin oğlu Seyyid Sadruddin Sadr, 1882 yılında İran'da doğdu. Necef'te bulunduğu süre içerisinde gençlerle özel olarak ilgilendiği, daha sonraları, 1920 yılının ortasında İran sınırını geçerek Horasan'a yerleştiği nakledilir.<sup>54</sup> Meşhed şehrinde kaldığı, Kum ilim havzasından Ayetullah Hairî'nin onu Meşhet'ten Kum'a davet ederek burada ders vermesini istediği belirtilir. Ömrünün sonuna kadar Kum'da kalarak sayısız âlim ve mücadeleci şahsiyet yetiştirmiştir. 1950'nin sonlarına doğru vefat eden Ayetullah Hac Ağa Yahya Hüseyin Sadr'ın, Sadreddin Sadr'ın akra-

<sup>50</sup> Ajami, *The Vanished Imam: Musa al-Sadr and the Shi'a of Lebanon*, s. 33; Sekinî, "el-İmam Musa es-Sadr ve Devrühü's-Siyasî ve's-Sekafî ve'l-İçtimâî fî Lübnan-1960-1978", s. 45.

<sup>51</sup> Sekinî, "el-İmam Musa es-Sadr ve Devrühü's-Siyasî ve's-Sekafî ve'l-İçtimâî fî Lübnan-1960-1978", s. 12, 45.

<sup>52</sup> Mellat, *Çağdaş İslâmî Uyanışta Hukukun Rolü*, s. 25.

<sup>53</sup> Ajami, *The Vanished Imam: Musa al-Sadr and the Shi'a of Lebanon*, s. 33-34.

<sup>54</sup> Ajami, *The Vanished Imam: Musa al-Sadr and the Shi'a of Lebanon*, s. 34.



bası olduğu gazetelerdeki ölüm ilanlarında kaydedilmiştir. Bu müteveffa âlimin de, meşhur ulema ailelerden Aştiyanî ve Bihbihanî ile akrabalıkları bulunduğu ifade edilir.<sup>55</sup>

1953'te Kum'da ölen Seyyid Sadruddin Sadr'ın<sup>56</sup> bir kızı, Kum'daki modern dinî eğitim sisteminin kurucusu Şeyh Abdulkerim Hairî Yezdî'nin büyük oğlu Murtaza Hairî Yezdî ile evlidir.<sup>57</sup> Diğer bir kızı, Ayetullah Muhammed Bâkır es-Sadr ile evlenmiştir. Ayettullah Rızâ es-Sadr, Lübnan Şîi Emel Örgütü lideri Musa es-Sadr ve Rebab es-Sadr da tanınmış diğer çocuklarıdır.

Seyyid Musa es-Sadr, 1928'de İran'da doğdu. Kum'da dinî bir üniversitede öğrenim gördü. Daha sonra Tahran Üniversitesinde hukuk derecesi kazandı. 1953'te Necef'e geldi ve dinî eğitimini tamamladı.<sup>58</sup> Musa es-Sadr'ın anneden büyük babası, İran Şahı Rıza Pehlevî'ye muhalefette önde olan bir "aktivist ulema" Ayetullah Hüseyin el-Kummi (ö. 1945)'dir.

Lübnan Şîi Emel örgütü liderlerinden olan Musa es-Sadr, Kaddafi'yle görüşmek için gittiği Libya'dan 31 Ağustos 1978 yılında Lübnan'a dönmekteyken kendisinden bir daha haber alınamamıştır. Ortadan kaybolan, bundan ötürü de "İmamu'l Muğayyeb" olarak anılan Musa es-Sadr'ın ölümüne ilişkin pek çok spekülasyon yapılmıştır. Bir iddiaya göre Libya'da Kaddafi tarafından işkence ile öldürülmüştür. Diğer bir iddiaya göre Filistinlilere karşı aldığı tavır nedeniyle öldürülmüştür.<sup>59</sup>

Seyyid Haydar Sadr(1891-1937) ve Çocukları Seyyid İsmail Sadr-Seyyid Muhammed Bâkır es-Sadr-Âmine es-Sadr (Bintü'l-Hüdâ):

Seyyid Haydar Sadr (1891-1937): Ayetullah Seyyid İsmail es-Sadr'ın oğullarından Seyyid Haydar es-Sadr, 1891'de Canarra'da doğmuş, babasının ve Kerbelâ'da Ayetullah el-Hairî el-Yezdî'nin ders

<sup>55</sup> Ahavî, *İran'da Din ve Siyaset*, s. 128.

<sup>56</sup> Ajami, *The Vanished Imam: Musa al-Sadr and the Shi'a of Lebanon*, s. 34.

<sup>57</sup> Ahavî, *İran'da Din ve Siyaset*, s. 163.

<sup>58</sup> Ajami, *The Vanished Imam: Musa al-Sadr and the Shi'a of Lebanon*, s. 32; Kramer, "Introduction", s. 12; Bailey, "Lebanon's Shi'is After the 1982 War", s. 219-236.

<sup>59</sup> Norton, "Shi'ism and Social Protest in Lebanon", s. 146, 161, 168-169.

halkalarından geçmiş nispeten iyi tanınan bir mercî idi. Arkasında oğulları müçtehid İsmail (1968) ile Ayetullah Seyyid Muhammed Bâkır es-Sadr'ı ve kızı Âmine es-Sadr'ı (Bintü'l-Hüdâ) bırakarak 1937 yılında vefat etmişti.<sup>60</sup> Kazimiyye müçtehid ulemasından<sup>61</sup> Seyyid Haydar'ın ölümünden sonra çocuklar ile dayıları Ayetullah Murtazâ el-Yasin ilgilenir. Ayetullah Murtazâ el-Yasin, Cemaatü'l-Ulemâ'nın ilk lideriydi. Diğer dayıları Razi el-Yasin ve Muhammed Rıza el-Yasin de Şii ulemadandı. el-Yasin ailesinden Muhammed Hasan el-Yasin (ö.1891) de Kazimiye bölgesinde Şii'lerin mercî idi. Aile 1945 yılında Necef'e gelir.

Seyyid İsmail Sadr: Seyyid Haydar'ın büyük oğlu Cemaat el-Ulema kurucularından ve öncü konumda olan yaşlı ulema grubundan idi.<sup>62</sup>

Âmine es-Sadr, Bint el-Hüdâ: Kazimiye'de doğdu. Fıkıh, usul, Hadîs ve ilahiyat konularında ailesinin molla üyeleri tarafından eğitildi. Bağdat'ta ve Necef'te kızlar için dinî okullar kurdu ve idare etti. Sekiz kitap telif etti. Hizbu'd-Da'va'nın kadınlar arasında ders halkalarını organize eden ve hitabet gücüyle toplumlara yönlendirebilen âlime bir kadın olarak bilinir.<sup>63</sup>

Ayetullah Seyyid Muhammed Bâkır es-Sadr, abidevî şahsiyeti, özgün ve nüfuzlu bir figür olarak Necef'te temayüz etti. Doğumu, 1931 Kazimeyn. İlk tahsiline Bağdat'ta dinî bir ilkokul olan İmam Cevad okulunda başladı. Erken gelişen bir öğrenci olarak ün kazandı. Necef'e gitti ve orada erken yaşta fıkıh tahsiline başladı. Hocaları arasında amcaları, kardeşi ve Ayetullah Muhsin el-Hekim bulunuyor. Amcasının kızı ve Lübnan Şii liderlerinden İmam Musa es-Sadr'ın kız kardeşi ile evlendi.

Muktedâ es-Sadr: 1973 doğumlu Mukteda es-Sadr, Ayetullah Muhammed Sâdık es-Sadr'ın dördüncü oğlu ve Ayetullah Muhammed Bâkır es-Sadr'ın da damadıdır.

<sup>60</sup> Mellat, *Çağdaş İslâmî Uyanışta Hukukun Rolü*, s. 26.

<sup>61</sup> Sekîni, "el-İmam Musa es-Sadr ve Devrühü's-Siyasî ve's-Sekafî ve'l-İçtimâî fî Lübnan-1960-1978", s. 12.

<sup>62</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareket ve Direniş*, s. 146-148.

<sup>63</sup> Wiley, *Irak Şii'leri*, s. 57.

### İngiliz Sömürge İşgaline Karşı Şii-Sünnî İşbirliği ve Sadr Ailesi

Şahın İngilizlere tütün tekeli vermesine karşı 1891-1892 yılında İran'da büyük bir isyana (Tembaku Kıyamı) liderlik yapan büyük müçtehid Muhammed Mirza Hasan Şirazî (1894) ile Sadr ailesinden Ayetullah Seyyid İsmail Sadr (1842-1919), birlikte hareket etmişlerdir. İngiliz uyruğunda olan Baron de Reuter adında birine, 1872'de alabildiğine geniş ayrıcalıklar tanınmıştı. Bu imtiyaz özellikle pazarcuları etkilemiş; böylece onlar ulemâ ile birleşerek ayrıcalığın kaldırılmasına çalışmışlardır. Buna benzer bir olay da, 1891'de İran'da Tütün Tekelinin başka bir İngiliz vatandaşına verildiğinde olmuştur.<sup>64</sup> Bu olay üzerine zamanın "taklid mercii" olan Ayetullah Şirazî, mevcut şartlarda mü'minlerin tütün kullanması veya onunla iştiğal etmesinin gayr-i meşrû olduğunu duyuran bir fetva yayınlamıştır.<sup>65</sup> Bu çağrıya halk genelde öyle geniş bir katılımıla uymuştur ki, tekel kaldırılmak zorunda kalmıştır.<sup>66</sup> Tütün imtiyazının kaldırılmasının en önemli sonucu Şii ulemanın nüfuzunun daha da artmış olmasıdır.<sup>67</sup>

Seyyid İsmail Sadr, Sünnî-Şii ulemanın işbirliği yaptığı Irak'ta bir cihat hareketi örgütlenmesine de katılmıştır. Avrupa'nın İran ve Osmanlı topraklarına 1908 yılında yoğunlaşan nüfuzu ve gittikçe artan Avrupa tehdidiyle karşı karşıya kalan Osmanlılar, Müslüman Birliği çağrılarını sürekli tekrarladılar. Abdülhamit dönemi (1876-1909), 19. yy sonu ve 20. yüzyılın başlarında Osmanlı-İran uzlaşması için yapılan çağrılar dönemidir. Irak'taki Şii'lere yönelik Osmanlı politikası Şii'leri harekete geçirmek için Şii müçtehitlere ihtiyaç duydu ve böylece Sultan da, hilafet ve kutsal mekânların muhafızı konumunu sürekli vurgulayarak kutsal şehirlerde cömertçe para dağıttı. Sünnî ve Şii ulemayı uzlaştırmaya çalıştı. Müçtehitlerin Irak'ta bir cihat hareketi örgütlemesi, siyasal otorite kullanmak yolunda artan isteklerinin bir göstergesiydi. Şii müçtehitler acil bir

<sup>64</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 189.

<sup>65</sup> Ahavî, *İran'da Din ve Siyaset*, s. 45-46.

<sup>66</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 189.

<sup>67</sup> Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 203.

Müslüman Birliği çağrısında bulundular. Bu, Bağdat'taki Sünni ulemanın da görüşünü yansıtmak iddiasında bulunan bir fetva şeklini aldı. Fetva, Muhammet Kazım Horasani, Abdullah Mazandarani, Şeyh'ül Şeria İsfahani, Ayetullah Seyyid İsmail Sadr ve Muhammet Hüseyin tarafından imzalandı. Osmanlılar muhtemelen böylesine önemli bir fetvanın yayınlanmasını teşvik etmişlerdir.<sup>68</sup>

Seyyid İsmail Sadr, vefat ettiği 1919 yılında İngiliz manda yönetimine karşı hareketlerde de önemli bir rol oynamıştır.<sup>69</sup> Ayetullah Seyyid İsmail Sadr'ın oğlu Seyyid Muhammed Mehdi'nin de 1920'de İngilizlere karşı isyana katıldığı belirtilir. Ekim 1911'de İtalya'nın Trablus ve Bingazi'yi işgaline karşı duyulan tepkiyle ortaya çıkan Şii- Sünnî işbirliği, 1920 yılında da İngilizlere karşı yeni bir Şii-Sünnî ittifakı olarak gerçekleşti. 1909-1915 cihat hareketinde ve 1920 yılında İngilizlere karşı mücadelede Şii müçtehidler arasında Seyyid İsmail Sadr (1842-1919), büyük müçtehid Seyyid Muhammed Hasan Sadr (ö.1946) ve oğlu Seyyid Muhammed es-Sadr'ın Müslümanların birliğini teşvik eden etkili konumları ortaya çıkmıştır.<sup>70</sup> 1919-1920li yıllarda Irak'ta İngilizlere karşı mücadele etmiş Seyyid Hasan Sadr ve oğlu Seyyid Muhammed, çeyrek asır boyunca Irak politikaları üzerinde etkinliklerini devam ettirmişlerdir.<sup>71</sup>

Şii ulema rehberliği tarafından desteklenen Haras el-İstiklâl (Bağımsızlığın Muhafızları) denilen Şii-Sünnî bir grubun dâhil olduğu teşkilatın lideri, Seyyid Hasan es-Sadr idi. Teşkilatın oluşumu amaçları arasında, Irak'ta dinî fesatçılığın defedilmesi ve Irak'ın kralı olarak Şerif Hüseyin'in (Sünnî bir Müslüman) oğullarından birinin atanması da yer almaktaydı.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Yitzhak Nakash, *Irak'ta Pandora'nun Kutusu*, çev. Metin Saltoğlu, İstanbul, 2005, s. 57-58.

<sup>69</sup> Meir Litvak, "A Failed Manipulation: The British, the Oudh Bequest and the Shī'i 'Ulamā' of Najaf and Karbalā", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 27/1, Mayıs 2000, s. 88.

<sup>70</sup> Elie Kedourie, "The Iraqi Shi'is and Their Fate", *Shi'ism, Resistance and Revolution*, ed. Martin Kramer, London, 1987, s. 16, 150-151; Nakash, *Irak'ta Pandora'nun Kutusu*, s. 49, 60, 72.

<sup>71</sup> Ajami, *The Vanished Imam: Musa al-Sadr and the Shi'a of Lebanon*, s. 37.

<sup>72</sup> Wiley, *Irak Şii'leri*, s. 32.

1919 sonunda Bağdat'ta kurulan, Kazimeyn, Necef ve Hille'de şubeleri olan Haras el-İstiklal adlı gizli derneğin üyeleri, Şiiiler ile Sünniler arasındaki birliğin sağlanması yolunda çok önemli bir rol üstlendiler. Şehirlerde ve kabileler arasında İngiliz karşıtı duygular uyandırdılar. Manda karşıtı etkinlikler Necef, Kerbela, Kâzimeyn ve Bağdat'ta koordine ediliyordu. Bağdat ve Kâzimeyn gibi karma şehirlerde halkın heyecanı, o yılın kutsal Ramazan ayı boyunca yapılan dinî törenlerde doruğa çıktı. Haras el-İstiklal üyeleri tarafından organize edilerek hem Sünnî hem de Şii câmilerde “mevlîd-i Nebî” gibi Şii-Sünnî müşterek dinî merâsimler yapıldı. Camilerde binlerce Şii'ye ve Sünnî'ye hitap eden her iki toplumdaki vaizler ve şairler İslam bayrağı altında birleşmenin gereğini vurguladılar. Mezhep farklılıklarını ortadan kaldırarak Şii-Sünnî uzlaşmasını sağlayacak en etkili olduğu söylenen vatansever şiiirler okunmaktaydı. Irak'ta 1920li yıllar İngilizlere karşı liderlik rolü oynadığı büyük çaptaki bir isyan için batılı bir tarihçi, Seyyid Muhammed'i Bağdat “Şii milliyetçilerinin” en faali olarak zikreder.<sup>73</sup>

İngiliz sömürge işgaline karşı Necef müçtehidlerinin liderliğinde Şii-Sünnî toplantılarında İngilizlere karşı birlik çağrılarını dile getirildi. Çarşılar kapatıldı, İngiliz askerler saldırılara uğradı. Şii cemaatinin önderleri başta güneydeki aşiretler olmak üzere mezhep mensuplarını İngilizlere karşı ayaklanmaya çağırdı. Irak 30 Haziran 1920'de İngilizlere karşı geniş çaplı bir başkaldırıyla sarsıldı. İngiliz hükümeti dehşet içindeydi. Bu bir ulusal bağımsızlık savaşıydı. Sünnî ve Şii ulemanın yönlendirdiği bir mücadele yürütüldü.<sup>74</sup>

1920 ayaklanmasının hemen ardından İngilizler, 1921 yılında Sünnî Arapların ağırlıkta olduğu Irak Krallığını kurarak başına da Şerif Hüseyin'in oğlu Faysal'ı geçirmişlerdir. 1922 Kasımında ve yine 1923 Haziranda ulemâ, Büyük Britanya ile Irak'ın zorunlu ilişkisini onaylamak için bütünü oluşturan bir meclisin seçimine katılmayı yasaklayan fetvalar yayınladı. Buna karşı İngilizler de, hepsi Kâzimiyye'nin yerlisi olan Seyyid Muhammed Hasan es-Sadr'la bir-

<sup>73</sup> Ajami, *The Vanished Imam: Musa al-Sadr and the Shi'a of Lebanon*, s. 37; Nakash, *Irak'ta Pandora'nun Kutusu*, s. 68; Wiley, *Irak Şiiileri*, s. 33.

<sup>74</sup> William R. Polk, *Irak'ı Anlamak*, çev. Nurettin el-Hüseyini, İstanbul, 2007, s. 85-86.

likte Şeyh Mehdî el-Halisi ve oğlu Şeyh Muhammed el-Halisi gibi Şii toplumunun önderi konumundaki din adamlarını aileleriyle birlikte İran'a sürgün etti.<sup>75</sup>

1924 yılında, Şii din adamlarının siyasetle uğraşmamaları, Faysal'dan özür dilemeleri ve yönetime bağlı kalmaları koşullarıyla Irak'a dönmelerine izin verildi. Gerek krallık (1921-1958), gerekse cumhuriyet (1958-2003) dönemlerinde, Sünnî ağırlıklı Irak yönetimiyle Şii din adamları arasındaki kuşku ve güvensizlik hiç eksik olmadı. Şii din adamları, devletin merkezîyetçi ve seküler politikalarına soğuk yaklaşırken, Sünnî yöneticiler de Şii din adamlarının İran'la olan yakın ilişkilerini her zaman kuşkuyla izlediler.<sup>76</sup> Mekke kökenli Sünnî Haşimî Kral Faysal Şii topluma gönül alıcı politikalar izledi ve bütün kabinelerde Şii temsilcilerine kontenjan ayırdı. Bu süreçte Seyyid Muhammed es-Sadr başbakan olarak da görev yaptı.<sup>77</sup> Seyyid Muhammed es-Sadr, 1927-1928 yıllarında Emin Çarşafçı gibi bazı Şiilerin Sünnî yönetime karşı İngiliz yanlısı tutum sergilemesine muhalefet etmiş, Şiilerin haklarını parlamento yoluyla elde etmesini savunarak, kendisi de 1929'da Irak senatosuna başkan atanmıştır.<sup>78</sup>

#### **Baas rejimine Karşı Sadr Ailesinin Sünnî-Şii İşbirliği Arayışı**

1955 yılında kurulan Bağdat paktı ile Amerika ve İngiliz etkisine giren Irak'ta, bir darbe ile 1958 senesinde monarşiye son verildi. Askerî darbe ile devrilen monarşinin yerine Askerî bir rejim oluşturuldu. 1950'li yıllarda Ortadoğu'da Amerika ve İngiliz destekli İsrail'in yayılma politikasına karşı Mısır ve Suriye'de güvenliklerinin garantörü olarak seçtikleri Sovyetlerin etkisi ile sosyalist politikalar uygulamaya başladılar. Siyasî ve ideolojik kimlik kazanan bu dalga, Irak'ı da etkilemişti. Temmuz 1958 senesinde Abdülkerim Kasım'ın liderliği, hızlı bir şekilde Komünist Parti'nin desteğine dayalı askerî bir diktatörlüğe dönmüştü. Kasım'ın rejimi de 1963 senesinde Ba's

<sup>75</sup> Wiley, *Irak Şiileri*, s. 36, 37.

<sup>76</sup> İhsan Şerif Kaymaz, "Arap - Kürt Karşıtlığı Temelinde Irak'ın Parçalanmasına Giden Yol Ve Türkiye", *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 1/1, 2005, s. 11.

<sup>77</sup> R. Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik*, çev. M. Karahanoğlu, İstanbul, 1992, s. 143.

<sup>78</sup> Nakash, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu*, s. 117-118.

Partisi'nin darbesi ile yıkıldı. Yerine Arap birliği adına Sosyalist hükümet kuruldu. 1968 senesinde bir diğer askerî darbe, Ahmet Hasan el-Bekr ve Tikritli Sünnî bir aileden gelen Saddam Hüseyin'i, Ba's Partisi prensipleri adına işbaşına getirdi. Yeni anayasa Irak'ı Arap milletinin bir parçası, bir İslam devleti ve sosyalist bir ülke olarak ilan etti.<sup>79</sup> Modern Irak Ulus-Devleti'nin farklı dönemlerinde, çeşitli Şii gruplar devlete karşı muhalif tutum takındılar. Bu dönemde yetersiz temsil meselesi, Şiilerden sürekli "ezilmiş çoğunluk" diye söz eden çağdaş Şii literatürün değişmez bir temasıdır. Şiilerin ekonomik sıkıntıları, Şii tüccar ve sanayicilerin frenlenmesi Şiilere karşı yürütülen sistemli bir politikanın sonuçları olarak vurgulanmıştır. Bu dönemde geçmiş Ümeyye hanedanlığı gibi Arap Devlet ve yönetimlerinin yüceltilmesiyle "Sünnî hanedanların" meşrûiyeti imâ edilerek Şiiliğin özünü çelişen bir siyaset yürütüldüğü ileri sürülmüştür.<sup>80</sup> Art arda gelen rejimler, dinî kültürel alanları denetim altında tutmak ve devletin dinden kontrollü bir şekilde ayrılmasını sürdürmek için ellerinden geleni yaptılar. Seküler politika, dinî kurumlardan ceza yasasına, ticaret ve aile kanunları gibi birçok alanı etkilerken aynı zamanda ulemayı politika alanından kopararak, onların pozisyonunu ve itibarını da zayıflatmaktaydı. Şii ve Sünnî direnişle karşılaşan bu değişimler din adamları zümresi de dâhil eski toplumsal yapıların çöküşü anlamına geliyordu. Bu dönem, modern ideolojilerin özellikle marksizmin yükselmesine ve yayılmasına kapı açtı. Marksizmin kitleselleşmesi dine bir tehditti ve ulemanın halk üzerindeki nüfuzunu tehlikeye atan toplumsal bir güçtü. Komünist güdümlü siyasal hayat, geniş kitlelerin enerjisini ve dikkatini bünyesine kattı. Dağınık haldeki bir kaç yüz kişinin ziyaret ettiği Kerbelâ ve Necef'teki kutsal türbelerdeki manzara, ulemanın gözünde dehşet vericiydi. Kutsal türbelerden yüz çevrildiği açıkça ortadaydı.<sup>81</sup> Komünizmin tahmin edilebileceği gibi yoksul ve sö-

<sup>79</sup> Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev. İ. Safa Üstün, İstanbul, 1996, s. 119, 123, 125-126.

<sup>80</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareket ve Direniş*, s. 85-90; Kaymaz, "Arap – Kürt Karşılığı Temelinde Irak'ın Parçalanmasına Giden Yol Ve Türkiye", s. 11.

<sup>81</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareket ve Direniş*, s. 85-90; Kaymaz, "Arap – Kürt Karşılığı Temelinde Irak'ın Parçalanmasına Giden Yol Ve Türkiye", s. 91, 95-96.

mürülen sınıflara eşitlik ve sosyal adalet taahhüdü, Bağdat ve güneyindeki yoksul Şiiler arasında epeyce ilgi çekmiştir.<sup>82</sup>

Ayetullah es-Sadr'ın ve diğer Şii ulemanın entellektüel çabasının o dönemde Marksizmle mücadeleye ayrılması şaşırtıcı değildir.<sup>83</sup> Necef'teki ulemanın zayıflayan statüsü, medresenin çökmesi, dini vergi akışının azalması ve kutsal şehirlerin refahının çökmesine tepkinin bir sonucu olarak Necef'te, kurucuları ve yöneticileri arasında Sadr ailesinden kişilerin de yer aldığı Ulema Cemaati ve Hizbu'd-Da'va el-İslamiye'nin ortaya çıkmasına yol açmıştır.<sup>84</sup>

Hizbu'd-Da'va el-İslamiye, kuruluş gününü, Şii-Sünnî birliğini ima eden Mevlid-i Nebiye bağlamaya gayret gösterirken, Cemaat el-Ulema ise İmam Ali'nin doğum yıldönümünde 1960 yılında kuruldu.<sup>85</sup> Ayetullah Muhammed Bakır es Sadr, 1957 yılında evinde toplanan Şii ulemâ ile birlikte, "ihyacı" nitelik taşıyan Hizbu'd-Da'va el-İslamiye'nin kuruluş planlarını yapmış, Irak'ta çağdaş İslâmî hareketin kurucusu ve en seçkin lideri olmuştur.

Bu hareket, ilk zamanlar İran'ı ve Humeynî hareketini desteklemiş, İslam Devleti kurmak ve sosyal adaleti temin etmek amacıyla Hizbu'd-Da'va liderleri Irak İhvan-ı Müslimîn liderleriyle bağlantı kurarak, iki grupta Sünnî-Şii ortaklığı ile bir İslam Devleti kurulması konusunda anlaşmıştır. Baas hükümeti, Sünnî Şii işbirliğini hükümete yönelik ciddi bir tehdit olarak algılamıştı.<sup>86</sup> Gerçekten de böyle bir işbirliği içerisinde olan Sünnî Şeyh Abdulaziz el-Bedri gibi Sünnî din adamları da Baas hükümeti tarafından idam edilmişler veya ülkeyi terk etmek zorunda kalmışlardır.<sup>87</sup>

Irak'ta Şii ulema arasında Seyyid Muhammed Bakır Sadr'ın, İslam'ın hayatın her alanında ilke ve değerleriyle uygulanmasına iliş-

<sup>82</sup> Peter Sluglett and Marion Farouk-Sluglett, "Some Reflections on the Sunni/Shi'i Question in Iraq", 1978, s. 85.

<sup>83</sup> Şibli Mellat, "Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm", *Third World Quarterly*, X/2, 1988, s.707; Mellat, *Çağdaş İslâmî Uyanışta Hukukun Rolü*, s. 32-35.

<sup>84</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareket ve Direniş*, s. 97-98.

<sup>85</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareket ve Direniş*, s. 149.

<sup>86</sup> Wiley, *Irak Şiileri*, s. 59.

<sup>87</sup> Özcan, "Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi", s. 185-187.



kin görüşleri, yayınları, faaliyetleri, yetiştirdiği öğrencileriyle etkisi büyük olmuştur.<sup>88</sup> Şii dünyada geleceğin önde gelen liderleri arasında yer alan Mehdi el-Hekim, Hasan eş-Şirazi, Ragıp Harb, Arif Hüseyinî, Mahmut Haşimî, Muhammed Mehdi Şemseddin, Muhammed Hüseyin Fadlullah, Ruhullah Humeyni gibi pek çoğu Necef'te Muhammed Bakır es-Sadr'ın çevresinde bulunmuştu.<sup>89</sup> Muhammed Bakır es-Sadr'ın 1980'de idamından sonra Irak Şii hareketlerin entelektüel öneminin azaldığı<sup>90</sup> tespiti, Muhammed Bakır es-Sadr'ın önemini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

1970'de Muhsin el-Hekim'in ölümünden sonra Ayetullah olarak tanınan Seyyid es-Sadr, *Felsefetunâ* ve *İktisâdunâ* gibi önemli eserleri başta olmak üzere 22 kitap telif etti. 1970'te yayınlanmaya başlayan ve "Necef Rehberliğinden" [min hadi en-Necef] serisi altında çıkan makalelerin yazarlarının pek çoğu Ortadoğu'da lider konumuna gelmişlerdir. İslam düşüncesine büyük katkılar sağlayan bu makaleler,<sup>91</sup> kadının değişen rolünden ve İslamî meşruiyeti olmayan hükümet konularına kadar bazı hususlarda fikhın yeniden yorumlanmasını amaçlayan yazma faaliyeti çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Sadr'ın ifadesiyle "Batı'dan İslam dünyasına ithalat sonlanmalı, bizim Batı'ya yaratıcılığımızı ihracat zamanı"<sup>92</sup> ideali ile gerçekleşmiştir.

Sadr'ın siyasi teorisi ve düşüncesi başlıca üç alanda ortaya çıkmıştır. 1. Şii fikhında modern parti siyasetinin meşruiyeti 2. Şii merciiyet kurumunun ıslahı 3. Öngörülen İslamî devletin anayasal sisteminin dikkatle hazırlanması.<sup>93</sup>

<sup>88</sup> Mellat, s. 705.

<sup>89</sup> Mellat, *Çağdaş İslâmî Uyanışta Hukukun Rolü*, s. 325.

<sup>90</sup> Hanna Batatu, "Iraq's Underground Shi'i Movements", *Islam and Politics*, Jan 1982, s. 8.

<sup>91</sup> Mellat, "Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm", s. 716, 719-721.

<sup>92</sup> Mellat, "Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm", s. 706.

<sup>93</sup> Talib Aziz, "The Political Theory of Muhammed Baqir Sadr", ed. Faleh Abdul-Jabar, *Ayatollahs, Sufis and Ideologues; State, Religion and Social Movements in Iraq*, London, 2002, s. 231.

Ayetullah Seyyid Sadr'ın ilk dönem eserlerinde mevcut bulunan bazı görüşlerini ve mezhebî ön yargılarını fikrî gelişimine paralel olarak terk ettiği ve ümmetin vahdeti çerçevesinde düşüncelerini geliştirdiği görülür. Ayetullah es-Sadr'ın katılımcı İslamî hükümeti her iki mezhebe de katılım imkânı sunmaktadır. Sünnî karşıtlığı ve ayrımcılığı anlamında mezhepçilik yapmayan, İslam hukukunu uygulayacak bir hükümet kurmak için Sünnî-Şii İslam kardeşliğini siyasî bir gereklilik görmüştür. Onun Irak yönetim anlayışında hiçbir zaman Sünnilerin yerine Şiileri atamak niyeti görülmez. Ancak Seyyid Sadr tarafından savunulan ve 1979 İran Anayasası'nda uygulanan İslam Devleti esasen bir Şii niteliğe sahipti.<sup>94</sup>

Saddam, zaman zaman Şiilerle bütünleşmeye çalışsa da, Baas gözünde Şiiler tehlikeli ve yabancı bir unsurdu. Saddam ve çevresindeki Sünnî Müslümanların, İran kültürünün etkisi altında olan, çoğu kez Farsça konuşan, İran'da akrabaları ve dostları bulunan Şiilerin sadık vatandaşlar olacağına inanmamaları yanında, Saddam döneminde İran hükümeti de bir radyo istasyonu kurarak Şiileri Irak Devleti'ni yıkmaya çağırıyordu. Öte yandan Iraklı merciiye'ye mensup müçtehidler, Şiilere, Saddam'ın partisine katılmama çağrısı yaparak, onun çeşitli programlarını mahkûm eden fetvalar çıkardı. Saddam hükümeti de, bir araya geldikleri anda Şiilere acımasızca saldırılarda bulundu. Tek tek önderleri, özellikle de din adamları tutuklandı, hapse atıldı ya da asıldı. Okulları kapatıldı ve vaaz vermeleri yasaklandı. Binlerce kurban arasında Sadr ailesi de vardı.<sup>95</sup>

Ayetullah es-Sadr, Baas yönetiminin şiddetlenen baskı siyasetinin neticesinde İran'daki devrimin zaferinden de yola çıkarak bir başkaldırı çağrısında bulunduğu ve bütün Iraklılara ulaştırılan sesli mesajında (Muhammed Bakır es-Sadr, "Nida al-Qa'id al-Shahid Ayatullah al-Sadr ila al-Sha'b al-Iraqi al-Muslim" (Sadr'ın kasete çekilmiş son hitabı'ndan) naklen şöyle seslenmektedir:

"Bir savaş pozisyonu almamız şart. Ben varlığımı Sünnî ve Şiilerin eşitliğine adadım ve onların birleşmesinin mesajını savundum,

<sup>94</sup> Mellat, *Çağdaş İslamî Uyanışta Hukukun Rolü*, s. 27, 253.

<sup>95</sup> Polk, *Irak'ı Anlamak*, s. 134-135.

onları yekvücut kucaklamaya inandım... Ben kendimin ve ümmete karşı sorumluluğumun farkına vardığım günden beri Şiiilere ve Sünnilere karşı eşit olarak kendimi sorumlu hissettim... Aziz kardeşim ve evladım Sünni Müslüman! Ben Şiiilerle ne kadar berabersem sizinle de o kadar beraberim ve ben ikinizle de İslam'a aidiyetiniz nispetinde ve Irak'ın maruz kaldığı bu baskı rejiminden kurtulmak yolunda sarf ettiğiniz çaba nispetinde beraberim... Tagut ve onun yardımcıları Irak'ın Sünni evlatlarına, bu mesele Şiiilerin meselesidir diyerek, birlikte hareket etmeleri gereken ortak düşmana karşı aralarını açmak istiyorlar... Ey Ali ve Hüseyin'in evlatları ve ey Ebu Bekir ve Ömer'in evlatları! Size şunu söylemek isterim ki sorun Şii halk ve Sünni yönetim arasında değildir, unutmayınız ki Ali bin Ebu Talib, Hulafa-i Raşidin döneminde, adalet ve İslam esasları üzerine kurulu hilafet yönetimi savunmak için kılıcını çekmişti. Ebu Bekir'in bayrağı altında Ridde savaşlarına katılmıştı ve mezhebi rengi ne olursa olsun hepimiz İslam bayrağı altında savaştık. İslam'a riayet eden Sünni yönetimin yanında cihad edilmesi için daha yarım asır önce Şii ulema fetva vermişti ve bu fetva üzerine binlerce Şii, İslam nizamı üzerine bina edilmiş Sünni devleti muhafaza etmek için canlarını feda etmişti. Fakat bugün rejimin sahipleri Sünni hükümet değildir, halkın başına musallat olmuş bir grup mütegalibenin hükümetidir, zira Sünni olmak tarihsel olarak Sünni bir aileden gelmek değildir. Bu gün bu mütegalibe tağutlar, Ali'ye ve Ömer'e, ikisine birlikte saygının sınırlarını aşmış, yaptıkları her fiil onların bu saygısızlıklarını biraz daha ortaya koymaktadır".<sup>96</sup> Joyce N. Wiley'e göre, Iraklı Şii ulemanın en belirgin özelliği pragmatizmdir ve nüfusu %40 oranında Sünni olan bir ülkede İslam kardeşliğini siyasî bir gereklilik olarak görmüşlerdir. Sadr, Baas hükümetine karşı Sünni sorumluluğu açıkça temize çıkarmış, iki mezhebi sembolize etmek için Hz. Ömer ve Hz. Ali isimlerini kullanmıştır.<sup>97</sup>

Irak'ta hemen hemen nüfusun yarısı Sünni olduğu için İran'a benzer bir muhalif söylemle kimlik tanımlamak zordur. Sünni-Şii ayrımını aşmak İslami muhalefet için önemlidir. Irak'ta toplumun

<sup>96</sup> Wiley, *Irak Şiiileri*, s. 185.

<sup>97</sup> Wiley, *Irak Şiiileri*, s. 185.

Sünni-Şii gerçekleri ışığında Sadr'ın son mesajı, bu hassas pozisyonun göstergesidir. Onun Sünni-Şii ayrımını aşan söylemi sürekli olarak İran-tabanlı muhalif çevrelerde tekrar edilmiştir. Ancak bu söylem, onun, daha önceki tarihi ve siyasi işleriyle uyumlu değildir. Meselâ, Sadr bilinen en eski eseri *Fedek fi't-Tarih*'te kesinlikle mezhebî bir yaklaşım ortaya koymuştu. 1955 yılında yayınlanan kitapta da kuvvetli bir Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer karşıtlığı vardır ve her ikisi de sertçe eleştirilmiştir.<sup>98</sup> Yine Sadr'ın 1979 tarihli derslerinden derlenmiş bir eserinde imamete ilişkin görüşleriyle Hz. Ali'nin hilafetinin gâsıpları şeklinde bir bakış açısı yansıtılmıştır.<sup>99</sup> Ancak 1970'li yıllarda Şii ulemanın siyasi söyleminde, 1960'ların başında Şii terminolojinin hâkim olduğu bir dilin yerini, Şii-Sünnî bölünmesinin aşılması anlamında evrensel dil almıştı.<sup>100</sup>

Bilindiği gibi imâmetin On İkinci İmam dışında kimseye verilmeyerek onun beklenmesinin (el-İntizâr) doğal bir sonucu olarak, bütün fakihlerin İmam Mehdi'nin nâibi olduğu nazariyesinin doğmasına ve daha sonra bu nazariyenin gelişerek 'velâyet-i fakih'e dönüşmesine kadar, İsnâaşeriye düşüncesine bir tür siyasal soyutlanma ve kelimenin tam anlamıyla 'pasiflik' hâkim olmuştur. Gâip olan İmam Mehdi'yi bekleme nazariyesine inandıkları gaybet döneminde, imamın ismet ve nass şartları tahakkuk etmediği için, siyasi faaliyeti veya ayaklanmayı ya da hükümet kurmayı ve resmî görevlerde bulunmayı haram saymışlardır. "Mehdi'nin zuhurundan önce ortaya çıkacak olan her sancak sapıklık sancağıdır; sahibi de bir tağuttur." meşhur hadisine göre 'pasiflik düşüncesi' benimsenmiştir. Bu intizar nazariyesi Şia'nın çöküşünden, tarih boyunca hayattan çekilmesinden ve hayatın akışı dışına çıkmasından sorumludur. Ancak 'velâyet-i fakih' şeklindeki bu düşünce değişikliğinden sonra Şii düşüncesinin hicrî on dördüncü asrın sonlarında İmam Humeyni'nin önderliğinde, İran'da bir İslam Cumhuriyeti kurabildiği

<sup>98</sup> Mellat, "Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm", s. 713-14, 718.

<sup>99</sup> Muhammed Bâkır es-Sadr, *Kur'an Okulu*, çev. M.Yolcu, Ankara, 1996, s. 61,188, 190-191,236-242

<sup>100</sup> Mellat, "Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm", s. 725; Wiley, *Irak Şii'leri*, s. 173-174.

belirtilmektedir.<sup>101</sup> Şia düşüncesi fakihi masum saymamakla birlikte, İmam Humeynî, egemen (hâkim) olan fakihe Masumun (beklenen Mehdi'nin) nâibi olması gerekçesiyle, sınırsız velâyeti, yani İmam'ın ve Resulullah'ın yetkilerini vermiş; ayrıca velâyeti de, Allah'ın velâyetinin bir parçası sayarak İmam'ın, Anayasa'yı da, ümmetin iradesini de aşmasına izin vermiştir.<sup>102</sup> Humeynî temel amacının İslâmî Dünya Düzeni kurulmasına çalışmak olduğunu ileri sürerek mehdi el-Muntazar gelinceye kadar İslam Devletlerinin “fakih” rehberler tarafından yönetilmesini ve Müslümanların bu konuda kendine yardımcı olmalarını istemekteydi. Humeyni'ye göre, İran Devrimi yalnız Şii toplumlara ve Müslüman ülkelere yönelik bir rejim değildi. Aksine tüm yoksul ve ezilen uluslar için de bir kurtuluş reçetesi idi.<sup>103</sup> Devrim ihracını İran'ın bölgedeki çıkarları açısından da gerekli gören İran yönetimince, bölge ülkelerindeki Şii toplumları da mevcut İran rejimi için bir sıçrama tahtası olarak görülmekteydi. Bölge ülkeleri bu nedenle kendilerini tehdit altında görmekte, bölge ülkelerinde de Şii gösteriler sürdürülmekteydi.

Ulemanın öncü olmaktan ziyade istişârî bir siyasal rol üstlenmesi gerektiğini savunan Seyyid Muhammed Bâkır es-Sadr, Humeynî'nin ‘velâyet-i fakih’ yorumuna muhalif bir tavır sergilese de,<sup>104</sup> Sadr ailesinin, Humeynî'nin İran devrimini desteklemekte ve İran'ın Irak'a ilişkin siyasetinin etkisinde<sup>105</sup> oldukları görülmektedir.

İran'ın, Irak Şii muhalefetinin bağımlılığı ve “kaderi” üzerinde önemli ölçüde etkisi olmuştur.<sup>106</sup> İran ve Irak Şii'leri arasında tarihi ve derin bir bağ mevcuttur. 1979'dan sonra İran İslâmî hükümetinin Irak Şii'leri üzerindeki nüfuz kazanma isteği Irak hükümetini ciddi biçimde rahatsız etmiştir. İran'ın devrim ihraç politikası sadece Irak'ı değil, Şii azınlığa sahip olan bütün Arap ülkelerini rahatsız

<sup>101</sup> Ahmed Kâtib, *Şiada Siyâsal Düşüncenin Gelişimi*, çev. M. Yolcu, Ankara, 2005, s. 17-18.

<sup>102</sup> Kâtib, *Şiada Siyâsal Düşüncenin Gelişimi*, s. 17.

<sup>103</sup> Arı, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu, Siyaset, Savaş ve Diplomasi*, s. 543.

<sup>104</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareket ve Direniş*, s. 19-20.

<sup>105</sup> Juan R.I. Cole and Nikki R. Keddie, “Introduction”, *Shi'ism and Social Protest*, ed. Juan R.I. Cole and Nikki R. Keddie, New York, 1986.

<sup>106</sup> Batatu, “Iraq's Underground Shi'i Movements”, s. 9.

etmiştir. Şiilerin Irak hükümetini ele geçirmesini isteyen İran, 1979'dan günümüze kadar bu politikasını devam ettirmektedir. Humeynî denetimindeki İran, Irak'ta Şiî devlet kurulmasını veya Şiilerin etkin olduğu bir siyasal sistemi hedeflemiştir.<sup>107</sup> Irak siyasal sisteminden dışlanan Şiiler, 1979 İran Devrimi ile umutlanarak siyasal hareketliklerine hız vermişlerdir. Şiî örgütler tarafından teşkilatlanan Şiî ayaklanması 1977'de başlamış olmakla beraber 1979'da rejim için ciddi bir tehdit olarak değerlendirilen ayaklanma, Şiî toplumun İran'daki rejim değişikliğinden etkilenmeleri ve Ayetullah Humeynî tarafından desteklenmeleri neticesinde ortaya çıkmıştır. Ayetullah Muhammed es-Sadr, İran devriminin içten bir destekçisiydi.<sup>108</sup> Devrim ihracını İran'ın bölgedeki çıkarları açısından da gerekli gören İran yönetimince, bölge ülkelerindeki Şiî toplumları da mevcut İran rejimi için bir sıçrama tahtası olarak görülmekteydi. Bölge ülkeleri bu nedenle kendilerini tehdit altında görmekteydi. İran'daki gelişmeler ve Şiilerin üzerindeki etkileriyle nüfusun yüzde 60-65'ni oluşturan Irak'taki Şiiler arasında da kıpırdanmalar başlamış, Necef, Kerbelâ ve Bağdat'ta 1979 Şubatında ve 1980 başında yer yer olaylar çıkmıştı.<sup>109</sup>

Irak'ın İran'la ilişkilerinin gerginleşmesine neden olan olaylar zincirinden en önemlisi, 1980 Şubatında devrimin yıldönümü dolayısıyla Tarık Aziz'e suikast ve Mustansiriye Üniversitesine saldırı olaylarıydı. Tarık Aziz, olayı küçük bir yarayla atlattı, ancak pek çok öğrenci hayatını kaybetmişti. 5 Nisan'daki cenaze töreninde kalabalığın üzerine bir bomba daha atılmıştı.<sup>110</sup> Irak Dışişleri Bakanı, bu olayların Hizbu'd-Da'va'nın Kum'da bulunan liderleri tarafından ve Irak hükümetini yıkmak amacıyla planlandığını, bunun da Humeynî'nin emriyle gerçekleştirildiğini ileri sürmüştür. 1980 Nisan'ına gelindiğinde, Bağdat ile Tahran arasındaki ideolojik ve psi-

<sup>107</sup> Emre Bayır, "Irak Savaşında İran'ın Tutumu", *Stratejik Analiz*, III/36, 2003, s. 84.

<sup>108</sup> Kramer, "Introduction", s. 11; Mellat, "Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm", s. 727.

<sup>109</sup> Daniel Pipes, *Tanrı Adına*, çev. Celal Kapkın, İstanbul, 1991, s. 260-261; Arı, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu, Siyaset, Savaş ve Diplomasi*, s. 543.

<sup>110</sup> Mellat, "Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm", s. 728.

kolojik savaş tamamen kızışmıştı. Bu olayların etkisiyle Irak yönetimi kendi toplumsal örgüsünde yer alan Şii grupları potansiyel İran taraftarı olarak gördü. Bu nedenle de onlara karşı zaten uygulanmakta olan baskı ve şiddetini artırdı. Bu baskı politikasının hedefinde yer alan Şii toplulukların başında, Necef'te yerleşik bulunan ve Şii dünyasındaki saygınlığıyla tanınan Sadr ailesi vardı. Çünkü bu aile, 1980'li yıllara değin Şii direnişinin simgesi durumunda bulunan Dava Partisi kurucu ve teorisyenleri yanında Irak Şii toplumunun önde gelen liderlerine kaynaklık etti. Ailenin sahip olduğu bu özellik nedeniyle de önde gelen isimleri, Saddam yönetimince hedef haline getirilerek öldürüldü. 1980'de Iraklı Şii lideri Ayetullah Muhammed Bâkır es-Sadr ve kız kardeşinin idam edilmesi üzerine iki ülke arasındaki ilişkiler daha da gerginleşti.<sup>111</sup> Aynı zamanda bir Şii ajitasyon uyandırdı.<sup>112</sup>

Ayetullah Humeynî, Ayetullah Muhammed Bâkır es-Sadr'ı "Allah'ın Irak'taki Zaferi" olarak nitelmiştir 1980'de İran-İrak savaşının da en önemli nedenlerinden birini oluşturmuştur.<sup>113</sup>

Ayetullah Muhammed Sâdık es-Sadr (1943-1999): Necef doğumlu. Dedesi: Ayetullah Seyyid İsmail Sadr (1842-1919) Babası: Muhammed Mehdi es-Sadr (1906-1986).<sup>114</sup>

Baas rejiminin topluma uyguladığı baskı nedeniyle Şii düşünceye mensup kimselerin Irak dışına çıkarak büyük oranda İran'a yerleştikleri bir dönemde Necef'te Şii lider Muhammed Sâdık es-Sadr, Irak'ta kalarak faaliyetlerine devam etti. Irak hükümeti 1992'de Sadr'ı önde gelen bir din adamı olarak kabul etmişse de, Sadr ile hükümet arasındaki ilişkiler, 1999'da Sadr'ın, hükümeti tutuklu Şii din adamlarını serbest bırakmaya çağırması ve Iraklıları, evde televizyonda Cuma namazlarını kılanları seyretmek yerine camilerde onlara katılmaya çağırarak bir fetva verip hükümetin büyük kalabalıklara yönelik koyduğu yasaklamaya meydan okumasıyla gerginleş-

<sup>111</sup> Arı, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu, Siyaset, Savaş ve Diplomasi*, s. 543.

<sup>112</sup> Bengio, "Shi'is and Politics in Ba'thi Iraq", s. 7.

<sup>113</sup> Mellat, "Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm", s. 728; Cabbar, *Irak'ta Şii Hareket ve Direniş*, xxxvii.

<sup>114</sup> Wikipedia, the free encyclopedia.

ti. Sadr'ın kendini hükümetten uzak tutma ve arkasındaki halk desteğini yönlendiren bağımsız bir dinî lider olma çabaları, onu Necef'te vuran esrarengiz bir suikastçı tarafından sona erdirildi. Bu süreçte ailenin ikinci derecede önemli görülen pek çok ferdi de yönetim tarafından öldürüldü. Necef-Havza öğrencisi küçük oğlu Mukteda es-Sadr da ev hapsine alındı.<sup>115</sup> 1999 yılında Irak'ın en yüksek dinî mercii Muhammed Sadık es-Sadr (Sadru's-Sâni), Mustafa ve Muammel isimli iki oğlu ile birlikte Necef'te suikasta kurban gitmiştir.<sup>116</sup>

### **Amerika'nın Irak İşgali ve Sonrası Süreçte Şii-Sünnî İşbirliği Arayışı ve Sadr Ailesi**

Ayetullah Hüseyin es-Sadr: Irak'ta Bağdat yönetimiyle yıllardır gergin ilişkiler yaşayan Şiilerin en önemli liderlerinden Ayetullah Hüseyin es-Sadr, halkı işgalci Amerika ve İngilizlere karşı direnmeye çağırды. O, Bağdat yönetiminin yanında yer alacaklarını dile getirerek, "Müslümanlar olarak yurdumuza ve tarihimize sahip çıkmak zorundayız" dedi. Şii liderin Necef'te ABD askerlerini hedef alan intihar saldırısını övmesi de dikkat çekti. "Saldırganları kovmaya yönelik her eylem kutsaldır" diyen es-Sadr, intihar saldırısının bir Şii tarafından gerçekleştirilmesinden ayrıca gurur duyduklarını söyledi.

Diğer taraftan bazı kaynaklara göre Amerikalılardan ülkenin genelinde güvenlik sağlanana kadar kalmalarını isteyen bir tavır sergilemesi<sup>117</sup> ise açıkça çelişkili bir durumdur. Şii önderler, Sünnî vaiz ve dinî lider Ahmed Kubeysi'nin Amerikan karşıtı Şiilik olarak adlandırılan tavra övgüler yağdırarak bir Sünnî-Şii ittifakı çağrısında bulunmasına "kendilerini Amerika Birleşik Devletlerinden yabancılaştırmak ve baş belası olarak göstermek için hazırlanmış bir tuzak olduğunu belirten" sert bir karşılık verdiler. Londra'da yaşayan Ayetullah Hüseyin Sadr, Muhammed Bakır el-Hakim ve Muhammed Bahr el-Ulûm ile birlikte yayınladıkları bir bildiri ile "Irak toprağında Birleşik Devletler güçleriyle savaşmaya çağıran tüm dinî emirle-

<sup>115</sup> Cabbar, *Irak'ta Şii Hareket ve Direniş*, s. 19, 24, 252-253.

<sup>116</sup> Özcan, "Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi", s. 20-21.

<sup>117</sup> Özcan, "Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi", s. 199-200.



re” şiddetle karşı çıktılar.<sup>118</sup> Bu tespitlere göre, Mukteda es-Sadr ile kardeşinin Amerika’ya karşı tavırlarında “şahin-güvercin” bağlamında bir rol dağılımı manzarası görülmektedir.<sup>119</sup>

Muktedâ es-Sadr (1973-) /Sadr Grubu-Hareketi/Cemaâtü’s-Sadr:

2003’te Irak’ın işgali akabinde yıldızı parlamaya başlayan Mukteda es-Sadr, Sadr ailesinin takipçilerince varis ve lider olarak görülmekteydi. Mukteda es-Sadr, babasının 1990’lı yıllarda büyük oranda oluşturduğu bölgesel birim ve temsilcilikleri de harekete geçirerek aile büyüklerinin ve babasının etkin ve saygın konumunu şahsı etrafında toparlamayı başardı. Bu şekilde ülkenin en önemli dinî-siyasî figürleri arasında yer aldı.<sup>120</sup> Sadr ailesinin dinî ve toplumsal gücünü yeniden ele geçirmeyi amaçladığı ve sokak siyaseti aracılığıyla Şii toplumda üstünlük mücadelesine giriştiği iddia edilmektedir.<sup>121</sup>

Mukteda es-Sadr liderliğinde varlık gösteren Sadr Grubu/Hareketi, günümüzde Irak’ın en önemli ve etkin Şii-Siyasî oluşumlarından birisidir.<sup>122</sup> Sadr grubu; Baas iktidarının çöküşü ardından ortaya çıkan silahlı askerî gücünün yanında belli bir sistem dâhilinde faaliyet gösteren hiyerarşik kurumsal yapıları bulunan sosyal yardım ve organizasyon kuruluşlarıyla da dikkat çekmektedir. Büyük oranda babasının yetiştirdiği ve ona bağlılığını sürdüren genç din adamları, öğrencileri, yardım kuruluşlarından oluşmaktadır. Şüphesiz bütün bu yapılanma ve faaliyetler, siyasal yönetimde yer almamasına rağmen Mukteda es-Sadr’a önemli bir itibar ve şöhret kazandırmaktadır.<sup>123</sup>

Özellikle yeniden yapılanma, sağlık, eğitim, kültür ve temel ihtiyaçlar gibi konularda geniş kesimlere ulaşabilen Sadr Grubu, özellikle Mukteda el-Sadr’ın son sosyal açıklamaları ile birlikte popülerite-

<sup>118</sup> Cabbar, *Irak’ta Şii Hareket ve Direniş*, s. 24.

<sup>119</sup> Özcan, “Irak’ta Direnişin İslâmî Vechesi”, s. 200

<sup>120</sup> Cabbar, *Irak’ta Şii Hareket ve Direniş*, s. 18-23.

<sup>121</sup> Cabbar, *Irak’ta Şii Hareket ve Direniş*, s. xxix, xxxv, xxxvii, 19.

<sup>122</sup> Rodger Shanahan, Shi’a Political Development in Iraq: The Case of the Islamic Da’wa Party, *Third World Quarterly*, 25/5, 2004, s. 950-951.

<sup>123</sup> Cabbar, *Irak’ta Şii Hareket ve Direniş*, s. 23.

sini arttırarak Lübnan Hizbullahı'nı oldukça andıran bir görünüm kazanmıştır. 2008'in ardından silahlı mücadelenin daha sınırlı, ancak ateş gücü ve mobilitesi yüksek gruplarca yürütüleceğini ifade eden ve hareketini sosyo-politik, ekonomik ve kültürel bir zemine taşıyacağını belirten el-Sadr; Bağdat içinde sayıları 2-2,5 milyon olarak tahmin edilen yoksul Şii kesimlere yönelik yoğun sosyal ve ekonomik yardımlarda bulunmaktadır. Bu çerçevede Mukteda es-Sadr da Sünnilerle işbirliği yaparak Necef, Kerbelâ ve Bağdat'ın fakir mahallelerinde yaşayan ve Saddam döneminde baskıya maruz kalan Şii'leri örgütledi. Onun en etkin olduğu bölge, Bağdat'ta iki milyon Şii'nin yaşadığı "Medinetü's-Sadr" idi. Mukteda es-Sadr'ın, politika ile oldukça iç içe olan ve Şii dünyasında saygın, önemli bir aileye mensup olması, ABD karşıtı söylemleri, İran karşısındaki milliyetçi tavrı, ülkenin bağımsızlık ve bütünlüğünü öncelemesi gibi özelliklerin sahibiydi. Bu özellikler, Sadr Şehri başta olmak üzere Basra ve Güney Irak bölgelerinde Baas rejimince dışlanmış, varoşlardaki yoksul kesimlerin desteklerini ona yöneltmiştir. Bu destekle o, yaklaşık 50.000 kişilik Mehdi Ordusu adı verilen silahlı bir güç ortaya koymuştur. Hatta bu güçle birlikte hareket eden, fakat bağlılığı ilan edilmeyen özel birlikler oluşturduğu iddia edilmektedir.<sup>124</sup>

Genç Şii lider Mukteda es-Sadr, ABD öncülündeki işgale tepkisiz kalan Irak'taki Şii gruplara karşılık, işgal karşısında Irak'ın bağımsızlığı ve bütünlüğünü esas alarak milliyetçi bir duruşla sert bir tepki ortaya koymuştur. Hatta ABD öncülüğünde oluşturulan Irak Yönetim Konseyine katılmayı reddettiği gibi 2004 yılında kendi hükümetini oluşturduğunu ilan ederek işgal güçleriyle işbirliğine giden Sistani ve Dava Partisi gibi Şii oluşumlara da cephe almıştır. Mehdi Ordusu'nun, Bakuba, Kufe, Necef, Kerbelâ ve Kût'un belli bölgelerinde etkili olduğu, ABD başta olmak üzere işgal güçleri ve muhalif Şii gruplarla mücadele ettiği bilinmektedir.<sup>125</sup>

Mukteda es-Sadr "ülke bütünlüğü"nü savunmaktadır. Ülkede Sünnî-Şii çatışmasının Irak'ın üniter yapısını bozarak ülkenin kuzeyinde bir Kürdistan, güneyde bir Şii devleti ve orta bölgede bir

<sup>124</sup> Özcan, "Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi", s. 198-199, 201.

<sup>125</sup> Özcan, "Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi", s. 184.

Sünnî devletine dönük hesaplar yapanlarca, özellikle Amerika tarafından kışkırtılmaya çalışıldığı ileri sürülmektedir.

Şiiler, işgalden önce ve sonra Sünnilerle birlikte Bağdat'ta gösteriler tertip ettiler. Her iki tarafın âlimleri, Şii-Sünnî ihtilafının kö-rükleneceğini öngörerek ve “ne Şii ne Sünnî İslâmî yönetim” sloganları atarak yeni Irak'ta birlik ve eşitlik istiyorlardı.<sup>126</sup> Amerika ve destekçilerinin, Saddam-Baas yönetimiyle birlikte tutuşturduğu Irak yangınında belki de tarihte ilklerden biri Bağdat'ta işgal günlerinde kendiliğinden yaşandı. Sünnilerle Şiiler el ele İmâm-ı A'zam camiinde Cuma namazı kıldılar ve dayanışma örneği sergilediler. Gelecekte etnik, dinî ve mezhebî ihtilafların doğacağına dair büyük işaretler gözükmekte, Irak'ın üniter bir yapıda devam etmesinin riskli olabileceğine dair değerlendirmeler, komşu ülkelerin de bundan etkileneceği belirtilmekteydi.<sup>127</sup>

Korkulan oldu. Şii ve Sünniler arasındaki mezhebî gerilimin tırmanmasında önemli rol oynamış başta Amerika ve destekçileri, İran ve Suudî Arabistan gibi ülkeler, Irak'taki etnik ve mezhebî gruplar, Şii örgütler, el-Kaide'nin Irak yapılanması ve benzeri örgütler marifetiyle suikastlar, saldırılar ve camilere, dinî mekânlara kadar varan bombalamalarla şiddetli derecede bir Şii Sünnî kutuplaşması ortaya çıkarılmıştır.

Mukteda es-Sadr, işgalin ilk döneminde ABD'ye karşı sözlü mukavemeti esas almasına rağmen 2003'ten itibaren mezhebî fanatizm ve ayrılıkçılığa karşı sergilediği son derece soğuk tutumu ve Sünnî çevrelerle ılımlı bir diyalog geliştirmesiyle de dikkat çekmektedir. Sünnî toplumla işbirliği siyasetinde Irak'ın işgalden kurtarılması düşüncesi yanında, mutlak Şii idarî yönetim anlayışından ziyade dinî hassasiyeti olan kimselerin yönetime gelmesi fikrini ortaya koyan Muhammed Bâkır es-Sadr'ın devlet anlayışının da etkisi muhtemeldir.<sup>128</sup>

Bu görüşlere muhalif değerlendirmeler de yapılmaktadır. Buna göre, Mukteda el Sadr, Amerikan işgaline karşı Sünnî Araplarla iş

<sup>126</sup> Özcan, “Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi”, s. 179-180, 183-184.

<sup>127</sup> Özcan, “Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi”, s. 20.

<sup>128</sup> Wiley, *Irak Şiileri*, s. 13.

birliği yapmaktan çekinmemiştir. Ama onun Irak'ın geleceği ile ilgili hesapları Sünnilerden çok farklıdır. O, Şii kimliğinin ağır bastığı yani Ayetullah'lar tarafından yönetilecek olan İslâmî bir Irak istemektedir. Bu noktada Sünnilerle uzlaşması imkânsızdır. Fakat Irak'ın toprak bütünlüğünün korunması ve yabancı işgalden kurtarılması konusunda Sünnilerle görüş birliği içindedir.<sup>129</sup> 9 Ocak 2013 tarihli basında yer alan bir habere göre de, daha önce yaptığı gibi Mukteda es-Sadr, Cuma günü Sünnilerle Şiileri tek çatıda toplama çağrısı yaparak Bağdat'ta Şiilere Sünnî camilerinde namaz kılmaya davet etti. Kendisi de yüzlerce Şii ile birlikte Bağdat'ta Seyyid Abdulakdir Geylanî Camiine giderek Sünnî imamın arkasında namaz kıldı. Sünnî-Şii birliği ve Irak'ın bütünlüğü vurgusu yaptı. Irak'ın Necef kentinde düzenlenen "İslam Birliği'nin Sembolü Fatimatuz'z-Zehra" isimli uluslararası konferansın açılışında konuşan Sadr, "İslam, bütün mezhepleri kucaklar ve biz mezhepler arasında ayırım yapmayız. Sömürgeciliğin senelerdir oluşturmaya çalıştığı parçalanmışlık bizim yöntemimiz olmamalı" dedi.

Müslümanların birleşmesi gerektiğini vurgulayan Sadr sözlerine şöyle devam etti: "Hiçbirini ayırt etmeksizin söylüyorum mezhep çatışmalarının olduğu İslam ülkelerinden Allah, Rasulü ve Ehl-i Beyt razı değildir. 'Şii Sünninin, Sünni Şiinin düşmanı oldu' bu kabul edilemez. Şiiliğimiz ve Sünniliğimizden önce biz Müslümanız... Bazıları Saddam Hüseyin'in Sünnileri temsil ettiğini söylüyordu. Kesinlikle bu doğru değil çünkü o terörü temsil ediyor. Saddam, güneydeki Şiilere baskı yapmak için Sünni orduyu kullanıyordu. Şimdi de Sünnilere baskı yapmak ve onları öldürmek için Şii ordular kullanılıyor. Sünni hükümet gelirse Şiilerle, Şii hükümet gelirse Sünnilerle savaşıyor. Ben, Şii hükümetin zulmünden dolayı Sünnilerden özür diliyorum ve Sünni olsaydım da Şiilere yapılanlar nedeniyle onlardan özür dilerdim" diye konuştu.<sup>130</sup>

Sünnî-Şii farklılıkları, İslâmî bir grup veya yönetim/rejim tarafından diğer grup veya yönetime/rejime karşı politik bir araç olarak

<sup>129</sup> Kaymaz, "Arap – Kürt Karşıtlığı Temelinde Irak'ın Parçalanmasına Giden Yol Ve Türkiye", s. 13.

<sup>130</sup> Sabah Gazetesi, 1 Mayıs 2013

kullanıldığı ölçüde devam etmekte ve şiddetlenmektedir. Bu ayrılıklar aynı zamanda, kazançlarını, İslam dünyasının zayıflığından ve onda düzensizlik ve kaos ortaya çıkarmaktan kotaran bütün dış güçler için ideal fırsat sağlamaktadır.<sup>131</sup>

### **Sonuç**

Günümüzde İran İslam Devrimiyle ve “devrimin ihracı” siyasetiyle başlayan süreçten itibaren meydana gelen siyasî gelişmelere bağlı olarak Hindistan, Pakistan ve Bahreyn, Kuveyt, Suudi Arabistan gibi bazı Körfez ülkelerdeki Şii hareketlenmelerden “Şii Hilali” veya “Şii eksen” olarak ifade edilen İran, Irak, Suriye ve Lübnan koridorundaki bölgede ortaya çıkan Şii dayanışma ve yönetim tablosuna kadar “Şii uyanışı”n tezahürleri dikkat çekmektedir. Esasen bu sonucun oluşmasında bölgedeki Şii nüfusun özellikle Necef merkezli medrese ağının ve Sadr ailesi gibi ulema ailelerin dinî-siyasî etkinliğinin büyük rolü olmuştur.

Son dönem Sadr ailesinin Muhammed Bâkır es-Sadr, kız kardeşi Amine Bintü'l-Hüdâ ve Muhammed Sâdık es-Sadr gibi Irak'taki bazı üyeleri, Irak-İran çekişmesine kurban edilerek, Şii siyasetine motivasyon için bayraklaştırılmışlardır.

Batıda din savaşları, mezhep savaşları bugün bir işbirliği sürecine girmiş ise, tarihî tecrübenin ışığında Şii-Sünnî ilişkileri anlamlı bir işbirliğine hayati ihtiyaç duymaktadır. Şüphesiz Irak ve Suriye gibi ülkelerde doğrudan ateş hattında yaşayanlar bu ihtiyacı daha şiddetli derecede hissetmektedirler. Irak'ta Sadr ailesinin önemli şahsiyetleri, yakın geçmişte ve günümüzde Şii-Sünnî ilişkilerinde bir işbirliğini siyasî tutum ve söylemleriyle ortaya koymaktadırlar.

Sadr ailesi üyeleri Sünnîlerle Şiiiler arasında birlik oluşturma fikrini savunmaları «rüşvet-i kelâm», «fikrî çelişki» veya takiyye yahut samimî ifadeler olarak kabul edilebilir.

Diğer taraftan, ABD ve İngiltere'nin Irak'ı işgali ile birlikte, muhtemelen Amerika yönetimince de öngörülen ve desteklenen “Şii” ve “Kürt” kimlik ağırlıklı bir yönetimin yapılandırıldığı Irak'ın geleceği,

<sup>131</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Savaş Ş. Barkın-Hüsamettin Arslan, İstanbul, 1987, s. 333-334.

mevcut kutuplaşma ve çatışmalarla meçhul bir sürece evrilmiş gözükmektedir. Bugün Irak'ta yaşanan iç çatışmalar ülkenin geleceğini tehdit etmektedir.

Sadr ailesinin mücadelesiyle büyük katkılar sağladığı ortaya çıkan yeni durum, onların söylemleri tersi bir istikamette gelişerek, Irak'ta sulh ortamının asgari şartlarını bile sağlamaktan uzak bir Şii yönetim elinde mezhep ayrımcılığı yapılarak bugün Şii-Sünni çatışma ve gerilimlerin gittikçe yoğunlaştığı bir sürece girmiş bulunmaktadır.

**Kaynakça**

- Ahavî, Şahrüh, *İran'da Din ve Siyaset*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul 1990.
- Ajami, Fouad, *The Vanished Imam: Musa al-Sadr and the Shi'a of Lebanon*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1986,
- Aka, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.
- Akoğlu, Muharrem, "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname*, XVII/2, Kayseri 2009.
- Arı, Tayyar, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu, Siyaset, Savaş ve Diplomasi*, İstanbul 2005.
- Aziz, Talib, "The Political Theory of Muhammed Baqir Sadr", ed. Faleh Abdul-Jabar, *Ayatollahs, Sufis and Ideologues; State, Religion and Social Movements in Iraq*, London 2002.
- Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1993.
- Bailey, Clinton, "Lebanon's Shi'is After the 1982 War", *Shi'ism, Resistance and Revolution*, ed. Martin Kramer, London 1987.
- Bâkır es-Sadr, Muhammed, *Kur'an Okulu*, çev. M.Yolcu, Ankara 1996.
- Batatu, Hanna, "Iraq's Underground Shi'i Movements", *Islam and Politics*, Jan. 1982.
- Bayır, Emre, "Irak Savaşında İran'ın Tutumu", *Stratejik Analiz*, III/36, 2003.
- Bengio, Ofra, "Shi'is and Politics in Ba'thi Iraq", *Middle Eastern Studies*, 21/1, (ss. 1-14), 1985.
- Bulut, Halil İbrahim, *Şeyh Müfîd ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, İzmir 2005.
- Cabbar, Faleh A., *Irak'ta Şiî Hareket ve Direniş*, çev. Hikmet Hâlis, İstanbul 2004.
- Cabbar (Jabbar), Faleh A., "The Genesis and Development of Marja'ism Versus the State", ed. Faleh Abdul-Jabar, *Ayatollahs, Sufis and Ideologues; State, Religion and Social Movements in Iraq*, 61-89, London 2002.
- Cahen, Claude, "Osmanlılardan Önce Anadolu'da Şiilik Problemi", çev. Sabri Hizmetli, *AÜİFİD*, V, 305-319. Ankara 1982.
- Cole, Juan R.I. and Keddie, Nikki R., "Introduction", *Shi'ism and Social Protest* (ed. Juan R.I. Cole and Nikki R. Keddie), New York 1986.

- Çamuroğlu, R., “Bir Şii ‘Milleti’ne Doğru mu?”, *Türkiye ve Dünyada Yarın*, Mayıs 2003.
- Daftary, Farhad, *Muhaliif İslâm’ın 1400 Yılı İsmâîliler: Tarih ve Kuram*, çev. E. Özkaya, Ankara 2001.
- Dökmeciyan, R. Hrair, *Arap Dünyasında Köktencilik*, çev. M. Karahanoglu, İstanbul.
- Ebû’l-Fidâ, (1997). *Tarih*, Beyrut 1992.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul 1984.
- Güner, Ahmet, “Şii Yüzylında Yahut Büveyhiler Devrinde Bağdat’tan Bazı Yansımalar”, *Uluslararası İslâm Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu*, MÜİF yay., 2011, ss. 151-170.
- Hakyemez, Cemil, *Şii-Sünnî İttifak Arayışları*, Çorum 2009.
- Hitti, Philipp K., *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980.
- İbn el-Cevzî, Cemâleddin Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Ali (596/1200), *el-Muntazam fi Tevârihi’l-Mulûk ve’l-İmam*, thk: Muhammed Abdülkadir Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992.
- İbn Kesir, İmâduddin Ebû’l-Fida İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Beyrut 1988.
- İbnu’l-Esir, *el-Kâmil fi’l-Tarih Tercümesi*, trc. Abdülkerim Özaydın, İstanbul 1987.
- İbnü’l-Azîmî, *Azîmî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler (430-538/1038-1143)*, haz. Ali Sevim, Ankara 1988.
- İnayet, Hamit, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1995.
- İsferâ’ini, Ebû’l-Muzaffer (471/1078), *et-Tebîr fi’l-Din ve Temyîzi’l-Fırkatî’n-Nâciye an Fırâkı’l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hüd, Beyrut 1983.
- Kâtib, Ahmed, *Şiada Siyâsal Düşüncenin Gelişimi*, çev. M. Yolcu, Ankara 2005.
- Kaymaz, İhsan Şerif, “Arap-Kürt Karşıtlığı Temelinde Irak’ın Parçalanmasına Giden Yol ve Türkiye”, *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, I/1, 2005.
- Kedourie, Elie, “The Iraqi Shi’is and Their Fate”, *Shi’ism, Resistance and Revolution*, ed. Martin Kramer, London 1987.
- Kelidar, Abbas, *The Shii Imami Community and Politics in the Arab East Middle Eastern Studies*, 19/1, 3-16, 1983.
- Kırkıl, Emin, “Şah İsmail Dönemi İktidar Mücadelelerinde İki Dinsel Kurum”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, III, 2012, ss. 177-184.



- Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: Alparslan ve Zamanı*, Ankara 1992.
- Köymen, Mehmet Altay, *Tuğrul Bey*, Ankara 1986.
- Kramer, Martin, "Introduction", *Shi'ism, Resistance and Revolution*, ed. M. Kramer, London 1987.
- Lapidus, Ira M., *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev. İ.Safa Üstün, İstanbul 1996.
- Litvak, Meir, "A Failed Manipulation: The British, the Oudh Bequest and the Shī'i 'Ulamā' of Najaf and Karbalā", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 27/1, Mayıs 2002, ss. 69-89.
- Mellat, Şibli, "Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm", *Third World Quarterly*, X/2, 1988, ss. 699-729.
- Mellat, Şibli, *Çağdaş İslâmî Uyanışta Hukukun Rolü*, çev. Tuncay Dinç, İstanbul.
- Merçil, Erdoğan, "Büveyhiler", *DİA*, VI, 1997.
- Moaddel, Mansoor, "Shi'i Political Discourse and Class Mobilization in the Tobacco Movement of 1890-1892", *Sociological Forum*, 7/3, 1992, ss. 447-468.
- Nakash, Yitzhak, *Irak'ta Pandora'nın Kutusu*, çev. Metin Saltoğlu, İstanbul 2005.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Savaş Ş. Barkçın-Hüsamettin Arslan, İstanbul 1987.
- Neccar, Hani el-Cevad Kazım, "el-Meşrû us-Siyasî ve'l-İçtimâi Lisseyyid Muhammed Muhammed Sadık es-Sadr fi'l-Irakî min Sene-ti 1991-1999" (Macıstır Adâb-ı fi't-Tarihi'l-Muasır, Câmîatü'l-Basra Külliyyetü'l Âdâb), Basra 2010.
- Nizâmü'l-Mülk, Ebû Ali Hasan b. Ali et-Tûsî(485/1092), *Siyasetnâme*, (Farsça ve Türkçe çevirisi birlikte) haz. Mehmet Altay Köymen, Ankara 1999.
- Norton, Augustus Richard, "Shi'ism and Social Protest in Lebanon", *Shi'ism and Social Protest* (ed. Juan R.I. Cole and Nikki R. Keddie), New York 1986.
- Ocak, Ahmet, "Selçuklular Döneminde Şii-Sünnî İlişkileri", *Erdem*, VIII/23 (Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı II), Ankara 1996.
- Ocak, Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, İstanbul 2002.
- Özcan, M., "Irak'ta Direnişin İslâmî Vechesi", *Irak Dosyası II*, 163-304, İstanbul 2003.
- Özcan, Mustafa, "Irak'ta Yeni Düzen/leme", *Umran*, S. 105, Mayıs 2003, ss. 16-23.

- Pipes, Daniel, *Tanrı Adına*, çev. Celal Kapkın, İstanbul 1991.
- Polk, William R., *Irak'ı Anlamak*, çev. Nurettin el-Hüseynî, İstanbul 2007.
- Sabah Gazetesi, "Sadr Sünnilerden Özür Diledi", Dünya Haberleri, 1 Mayıs 2013.
- Sekîni, Hani Ubeyd Zübeyrî, "el-İmam Musa es-Sadr ve Devrühü's-Siyasî ve's-Sekafî ve'l-İçtimâî fî Lübnan-1960-1978" (Macıstır Adâb-ı fi't-Tarihi'l-Muasır, Câmîatü'l-Basra Külliyyetü'l Âdâb), Basra 2009.
- Shanahan, Rodger, Shi'a Political Development in Iraq: The Case of the Islamic Da'wa Party, *Third World Quarterly*, 25/5, 2004, ss. 943-954.
- Sluglett, Peter and Marion Farouk-Sluglett, "Some Reflections on the Sunni/Shi'i Question in Iraq", *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, 5/2, 1978, ss. 79-87.
- Suyutî, Celâleddin (911/1505), *Tarihu'l-Hulefa*, thk. M. M. Abdulhamid, Beyrut 1997.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti*, İstanbul 2003.
- Uyar, Mazlum, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004.
- Üstün, İsmail Safa, "Esed Neden gitmiyor?". *Star Gazatesi*, 29 Eylül 2013.
- Watt, M., *İslamî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İstanbul 1997.
- Wiley, Joyce N., *Irak Şîileri*, Metin Mutanoğlu-Osman Baş, İstanbul 2004.
- Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk İslam Devletleri Tarihi*, Ankara 2006.

## SURİYE'DE DÜRZİ-NUSAYRİ-İSMAILİ VE SÜNNİ İLİŞKİLERİ

Aytekin ŞENZEYBEK\*

### Özet

Çok dinli, çok mezhepli ve çok kültürlü bir demografik yapıya sahip olan Suriye'de, bir anda Ortadoğu'yu saran Arap Baharı olaylarının en kanlı ve şiddetli çatışmaları yaşanmaktadır. Çatışmaların bir tarafında rejim yanlısı Nusayri, Dürzi, İsmaili ve ülkedeki Hıristiyanların oluşturduğu ittifak yer alırken, diğer tarafında nüfusun çoğunluğunu oluşturan Sünni Müslümanlar bulunmaktadır. Bu kutuplaşmayı oluşturan temel unsur ise tarihsel yaşanmışlıklar çerçevesinde oluşan fırkalar arası ilişkiler ve birbirlerine bakış açılarıdır. Bu çerçevede gerek dini azınlıkların birbirlerine ve gerekse Sünni Müslümanların adı geçen fırkalara bakış açılarının "yargılayıcı" ve "ötekileştirici" olduğu görülmektedir. Dini azınlık fırkalarının sırrilik prensibine akidevi bir konu olarak yaklaşmaları ve bu prensibin gereği olarak inançlarını gizlemeleri, kapalı bir toplum yapısına sahip olmaları; Sünni Müslümanların ise bu fırkalarla ilgili nesilden nesile dedikodu tarzında aktarılan bilgilerle hareket etmeleri, fırkalar arası ilişkilerin sathi ve yüzeysel olmasına sebep olmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Suriye, mezhep, Dürzi, Nusayri, İsmaili, Sünni.

### Abstract

#### **Nusayries, Druzes, Ismailites and Sunni Relations in Syria**

Multi-religious, multi-denominational and multicultural demographic structure in Syria, Middle East at a time of the events surrounding the Arab Spring, the most bloody and violent conflicts are experienced. On one side of the conflict pro-regime Nusayri, Druze, Ismaili and an alliance of Christians in the country, while on the other side make up the majority of the population are Sunni Muslims. This polarization occurs in the context of the key experiences to the historical relations between the Confederates and perspectives are to each other. In this context, the need of religious minorities to each other and both said sect of Sunni Muslim perspective on the "judgmental" and "alienating" to be seen. Religious minority sects depending on the secrets principle and as a matter of approach and these principles, as required by their faith to conceal a closed structure of society to have a Sunni Muslim, this heresiographical from generation to generation gossip -style information that is transferred to act with the Confederates relationships between surface and surface to be caused

**Key Words:** Syria, sect, the Druze, Nusayri, Ismaili, Sunni.

\* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. asenzeybek@konya.edu.tr

### Giriş

2010 yılında Tunus'ta başlayan ardından Mısır ve Suriye'ye sıçrayan Arap Baharı olayları bütün dikkatlerin bir anda Orta Doğu'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 dini ve etnik kimliklerden oluşan demografik yapısı oluşturmaktadır.

Son verilere göre Suriye'nin demografik yapısı şu şekildedir:

a)Dini guruplar açısından:

- Nüfusu: 22.457.336 (Temmuz 2013)
- Müslüman: %90 (20.211.602)
- Hıristiyan: %10 (2.245.734)
- Sünni Müslüman: %74 (16.618.428)
- Nusayri: %11.5 (2.582.593)
- Dürzi: %3 (673.720)
- İsmaili: %1.5 (336.860)

b)Etnik kimlikler açısından:

- Arap: %90.3 (20.211.602)
- Kürt, Ermeni, Türkmen, Çerkez: %9.7

(2.178.361)<sup>1</sup>

Bu şekilde farklı dini 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 Dürzi, Nusayri ve İsmailiye gibi fırkalar ülkenin Fransız mandasına girmesinden günümüze kadar Suriye toprakları üzerinde söz sahibi konuma gelmişlerdir. Bu noktada, zikredilen mezheplerin birbirleri ve toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan Sünni kesimle olan ilişkilerinin iyi tahlil edilmesi, ülkedeki karışıklıkların bu derece kanlı ve uzun sürmesi konusunda sağlıklı tespitlerde bulunmamızı sağlayacaktır.

<sup>1</sup> Bkz. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sy.html>, Van Dam, Nikolaos, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, çev. Semih İdiz-Aslı Falay Çalkıvık, İstanbul 2000, s. 17-18.

Tarihsel süreç içerisinde, Suriye'deki azınlık fırkalarının birbirleriyle ve Sünni 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 dini zümreyi oluşturan Sünni 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 Nusayri, Dürzi ve İsmaili fırkaların her üçü de Şia içerisinden neşet etmiştir. Dolayısıyla aynı kökene dayanan bu fırkaların birbirleri ile olan ilişkileri ile Sünni toplum ile olan ilişkilerini etkileyen çeşitli faktörler bulunmaktadır.

#### **A. Dini Azınlık Fırkalarının Birbirleri İle Olan İlişkileri**

Ortaya çıktıkları günden I. Dünya Savaşının sonuna kadar olan süreç içerisinde Nusayri-Dürzi ve İsmaililerin birbirleri ile olan ilişkilerini ve bakış açılarını şekillendiren iki temel unsur bulunmaktadır: a- İtikadi farklılıklar b- Sahip oldukları toplumsal yapı

##### **a- İtikadi Farklılıklar**

Her ne kadar Dürzi, Nusayri ve İsmaili fırkaları İslam 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) görünümleri olarak kabul ederlerken<sup>2</sup>; Dürziler, Hz. Muhammed'i kötülük ve günahın kaynağı olan "ez-

<sup>2</sup> 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.

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 ifadelerle takbih ederler.<sup>3</sup> İsmaililer ise Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi yalnızca Natık ve Samit İmam olarak kabul ederler. Yine Dürziler, Kur'an-ı Kerim'in özünü Dürzi tevhid inancının oluşturduğunu ancak bunların Hz. Muhammed'in nefsanî arzuları doğrultusunda "süslü sözlerle" örtülmeye çalışıldığı bir kitap olarak kabul ederlerken<sup>4</sup>; Nusayri ve İsmaililer Allah kelamı olan kutsal bir kitap olduğuna inanırlar. Dürziler, Tanrı'nın el-Hakim bi-Emrillah suretindeki tecellisi ile İslam'ın zahir ve batın şeriatının nesh edildiğini ileri sürerlerken<sup>5</sup>, İsmaili ve Nusayrilerde bu yönde bir inanç görülmemektedir.

İsmaili, Dürzi ve Nusayriler arasındaki ilk ilişkiler, birbirlerinin inançlarına yönelik yazdıkları reddiyelerle başlamıştır. Dürzilerin gerek VI. Fatımi Halifesi el-Hakim bi-Emrillah'ı Tanrı'nın tecelli sureti olarak ilan etmesi ve gerekse davetinin büyük çoğunluğunu İsmaili taban içerisinde yayması İsmaili dailer arasında büyük tepki uyandırmıştır. Bunun üzerine ilk Dürzi dailerden biri olan Hasan b. Haydara el-Ferğani, önde gelen İsmaili dai ve âlim Hamidüddin el-Kirmani'ye bir mektup yazarak onu kendi inançlarına davet etmiştir. Buna karşılık Hamidüddin el-Kirmani de Dürzi akidesini reddeden *er-Risaletü'l-Mevsume bi'l-Vaiza* isimli bir risale kaleme almıştır. Kirmani bu risalesinde özellikle el-Hakim bi-Emrillah'ın Müslümanların imamı ve halifesi olduğu üzerinde durur ve Dürzilerin onu ilahlaştıran tutumlarını eleştirir.<sup>6</sup>

Yine Dürzi fırkasının kurucusu olarak kabul edilen Hamza b. Ali, Nusayriliğe reddiye olarak *er-Risaletü'd-Damiğa li'l-Fasık: er-Redd ala'n-Nusayri* isimli risaleyi yazar. Klasik Mezhepler Tarihi kaynaklarında Nemiriyiye/Nümeiryiye olarak geçen fırka için *Nusayri* ismi-

<sup>3</sup> Bkz. Şenzeybek, Aytekin, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, Bursa 2012, s. 313-323.

<sup>4</sup> Bkz. Şenzeybek, Aytekin, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, s. 323-330.

<sup>5</sup> Bkz. Şenzeybek, Aytekin, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, s. 330-346.

<sup>6</sup> Bkz. el-Kirmani, Ahmed Hamidüddin, "er-Risaletü'l-Mevsume bi'l-Vaiza", *Mecmuatü Resa'ili'l-Kirmani*, thk. Musatafa Galib, Beyrut 1983, ss. 134-147.

nin kullanıldığı ilk kaynak niteliğinde olan bu risalede Nusayrilik “aşağılık Nusayri akidesi”; Nusayriler ise “İblis’i ilah edinenler”, “Kafirler”, “Müşrikler”, “aşağılık hayvani arzuları talep edenler”<sup>7</sup> olarak vasıflandırılır.

Adı geçen risalesinde Hamza b. Ali, bazı Nusayrilerin *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.<sup>8</sup>

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.<sup>9</sup>

3- Müşrikler, imametin 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.<sup>10</sup>

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; zatıyla mevcut olan ancak yarattıklarından farklı olan el-Hakim’i inkar ediyorlar. Bu açık bir küfürdür.<sup>11</sup>

5- Eserde geçen “Hz. Muhammed, el-Hakim’in kendisinde zuhur ettiği en büyük hicaptır. Bunu tasdik etmeyen Haman, Şeytan ve

<sup>7</sup> Bkz. Hamza b. Ali, “er-Risâletü’-d-Dâmiğa”, *Resâilü’l-Hikme*, Lübnan 1986, 15/163.

<sup>8</sup> Bkz. Hamza b. Ali, “er-Risâletü’-d-Dâmiğa”, *Resâilü’l-Hikme*, 15/170-171.

<sup>9</sup> Bkz. Hamza b. Ali, “er-Risâletü’-d-Dâmiğa”, *Resâilü’l-Hikme*, 15/165.

<sup>10</sup> Bkz. Hamza b. Ali, “er-Risâletü’-d-Dâmiğa”, *Resâilü’l-Hikme*, 15/171-172.

<sup>11</sup> Bkz. Hamza b. Ali, “er-Risâletü’-d-Dâmiğa”, *Resâilü’l-Hikme*, 15/172.

İblis ashabındandır” sözü yalandır. Çünkü Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin hicabıdır. el-Hakim'in ise hicabı yoktur.<sup>12</sup>

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 teorisye-ni 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 buldukları ancak gerek Müslüman toplumun diğer kesimlerinden gelen tepkiler ve gerekse içerisinde yaşadıkları devletlerin 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, dini azınlık fırkaları tarafından yönetilen devletlerde de görülmüştür. Örneğin, Dürzileri ortaya çıktıkları Mısır'dan Suriye'ye göç ettiren sebep el-Hakim bi-Emrillah'ın ölümünden sonra Fatımilerin kendilerine uyguladığı baskı ve kıtallerdir.

Karşılaştıkları tepki ve baskılar neticesinde adı geçen fırkalar, kendi toplumlarını korumak için takiyye, inançların ve inançları içerisinde barındıran 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

<sup>12</sup> Bkz. Hamza b. Ali, “er-Risâletü'd-Dâmiğa”, *Resâilü'l-Hikme*, 15/172-173.



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”<sup>13</sup> 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 Fatımi İsmaililerinin el-Hakim bi-Emrillah’ın ölümünden sonra fırka mensuplarına uyguladıkları takibat ve kıtaller neticesinde Mısır’ı terk ederek Güney Suriye’nin Havran bölgesine yerleşmek zorunda kalmışlardır.<sup>14</sup> Yine XII. yüzyıl başlarında Lazkiye’deki pek çok kaleyi ele geçiren Nizari İsmaililerinin 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 İsmaililere ve Kürtlere karşı askeri yardım talebinde bulunmuşlardır. Yapılan savaşta Sincari galip gelmiş ve İsmaililer bölgeden uzaklaşmak zorunda kalmışlardır. Ancak el-Sincari, asıl darbeyi bölgede yerleşik olan İshakilere vurmuş, onları toplu halde katletmiş ve akidelerini içerisinde barındıran eserlerini yaktırıştır.<sup>15</sup>

Gerek bu tür tarihi olaylar ve gerekse aralarındaki akidevi farklılıklar Suriye’deki dini azınlık fırkalarının birbirlerine şüphe ile

<sup>13</sup> Bkz. Van Dam, *a.g.e.*, s. 22.

<sup>14</sup> Bkz. Enver Yasin-Vâil es-Seyyid-Bahâuddin Seyfullah, *Beyne’l-Akl ve’n-Nebiyiyy*, Paris 1981, s.190; Şenzyebek, AYTEKİN, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, s. 132;

<sup>15</sup> Bkz. Ali, Esad Ahmed, *Marifetullah ve el-Makzun el-Sincari*, Şam 2012, c. 2-3, s. 361-365; et-Tavil, Muhammed Emin Galib, *Tarihu’l-Aleviyyin*, Beyrut 2000, s. 362.

bakmalarına sebep olmuş ve birlikte hareket edemez duruma gelmişlerdir.

### **B. Dini Azınlık Fırkalarının Sünnilerle Olan İlişkileri**

Yukarıda da açıklandığı üzere inanç ve sosyal yapı itibarıyla bir araya gelerek ittifak kurmaları çok zor olan Dürzi, Nusayri ve İsmaililer, günümüzde Sünni karşıtlığı etrafında birleşerek Esed rejimine destek vermektedirler. Bu birlikteliğin temelini Sünniler ile bu fırkalar arasındaki tarihsel ilişkiler oluşturmaktadır. Ne yazık ki tarihteki bu ilişkiler baskı, kıtal ve isyanlarla doludur.

Sünni toplum ile adı geçen fırkalar arasındaki ilişkileri yönlendiren ana unsurun ulema tarafından yayınlanan fetvalar olduğu görülmektedir. Özellikle Hanbeli âlim İbn Teymiyye (1263-1328) tarafından yayınlanan fetvalar, günümüzde bile Ehl-i Sünnet'in bu fırkalara bakış açısını yansıttığı gerekçesiyle sayısız eleştiriye muhatap olmaktadır.

İbn Teymiyye'nin aşırı Şii Fırkaları ile ilgili fetvaları "Kitabü'l-Hudud" başlığı altında ayrı bir fasılda toplanmıştır.<sup>16</sup> Yaşadığı dönem itibarıyla Gulat-ı Şia'nın sahip olduğu inançları tek tek ele alması açısından önemli bilgiler veren bu fetvalar, İslam Mezhepleri Tarihi açısından önemli bir kaynak hüviyetindedir.

Adı geçen Hanbeli âlim, ilk olarak batın ilminin gerçekliğine inanan herkesin Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanların ittifakıyla kâfir hükmünde olduğunu bildirir.<sup>17</sup> Ardından Karmatilerin küfür ve inkâr bakımından Müseylemetü'l-Kezzab ve diğer yalancı peygamberlerin küfür ve inkârından daha da ileri olduğunu söyler.<sup>18</sup>

İbn Teymiyye'nin yalnızca Nusayrilere tahsis ettiği iki, Nusayri ve Dürzilerin her ikisi için yayınladığı bir fetva bulunmaktadır. Bu fetvalarında; Nusayrilerin Yahudi, Hıristiyan ve Müşriklerden daha kafir olduklarını, bunlarla evlenmenin, kestiklerini yemenin, cenazelerinin Müslüman kabirlerine gömülmesinin caiz olmadığını belir-

<sup>16</sup> Bkz. İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *el-Feteva'l-Kübra*, thk. M. Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1987, c. 3, s. 495.

<sup>17</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c.3, s. 495.

<sup>18</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c.3, s. 499.

tır. Yine Nusayrilerin sınır hatlarındaki kalelere ve bölgelere yerleştirilmelerinin, asker olarak alınmalarının kebirden olduğunu; bunları yapmanın, koyunların kurtlara teslim edilmesi anlamına geldiğini söyler.<sup>19</sup> Bir diğer fetvasında ise, Nusayrilerin İslam şariatının hükümlerini yerine getirmekten imtina ettikleri müddetçe kâfir ve mürted olduklarını bu sebeplerle de öldürülmelerinin gerekli olduğunu ve mallarının ganimet olarak alınabileceğini söyler.<sup>20</sup> İbn Teymiyye'nin fetvalarında Nusayrilerin, Batını Karmatiler sınıfına dâhil edilmesi ve bu fırkanın İslam ümmeti tarafından Melahide, Karamita, Batıniyye, İsmailiyye, Nusayriyye, Hürremiyye, Muharrime gibi farklı lakaplarla bilindiğinin söylenmesi dikkat çekicidir.<sup>21</sup>

İbn Teymiyye'nin şu sözleri o dönemdeki Sünni toplumunun Nusayrilere bakış açısını yansıtmaya bakımından önemlidir: “Bilindiği üzere Hıristiyanlar, Şam sahillerinin kendilerine bakan tarafını ele geçirdiler. Onlar (Nusayriler) daima Müslümanların düşmanlarıyla birlikte oldukları gibi şimdi de Müslümanlara karşı Hıristiyanlarla birlikte dirler. Onlar nazarında en büyük felaket, sahillerin Müslümanlar tarafından fethedilmesi ve Hıristiyanların yenilgiye uğratılmasıdır. Yine Müslümanların Tatarlar karşısında zafer kazanması da onlar nazarında en büyük felaketlerden bir diğeridir. Müslümanların sınır bölgeleri Hıristiyanlar tarafından ele geçirildiği zaman onlar için en büyük bayram olacaktır.”<sup>22</sup>

İbn Teymiyye, Dürzi ve Nusayrilerin her ikisi için yayınladığı bir diğer fetvada ise adı geçen fırka mensuplarının Müslümanların ittifakı ile mürted ve kâfir kabul edildiklerini, Yahudi, Hıristiyan ya da Müslüman kabul edilemeyeceklerini ve bu sebeple onlara cizye hükümlerinin de uygulanamayacağını bildirir.<sup>23</sup>

İbn Teymiyye'nin Nusayrileri mürted ve kâfir ilan eden bu fetvaları neticesinde Memluk Sultanı Baybars'ın (ö. 1277) Nusayrileri inanç değiştirmeye zorladığı, Nusayri köylerine cami yapılması emri

<sup>19</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c.3, s. 506-509.

<sup>20</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c.3, s. 514.

<sup>21</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c.3, s. 507.

<sup>22</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c.3, s. 506.

<sup>23</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c.3, s. 513.

verdiği; yine 1317 senesinde meydana gelen Nusayri 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 Nusayrinin katledildiği rivayet edilmektedir.<sup>24</sup>

Suriye'nin Osmanlı hâkimiyeti altında bulunduğu dönemde de Nuh el-Hanefi, Muhammed Nasıruddin el-Mağribi (1764-1820) gibi bazı yerel âlimlerin özellikle Nusayrilerle ilgili yayınladığı fetvalar da İbn Teymiyye'nin fetvaları ile aynı meyardadır.<sup>25</sup>

Bu ve benzeri fetvalar ile akabinde meydana gelen kıtal hadiseleri, Sünni kesim ile dini azınlık fırkaları arasındaki uçurumu daha da arttırmış, söz konusu fırkaların Sünnilere karşı farklı ittifak girişimlerinde bulunmalarına sebep olmuştur.

Nusayrilerin Haçlı seferleri esnasında Hıristiyanlarla birlikte hareket ettikleri bizzat İbn Teymiyye tarafından bildirilmiştir.<sup>26</sup> Yine Dürzi Emiri II. Fahreddin'in Osmanlı döneminde Canbolatoğlu isyanına destek vermesinin ardından İtalya'nın Toskana Dukalığına kaçması ve kendisinin Fransız Loreinne Hanedanlığı soyundan geldiğini iddia ederek bizzat Papa ile görüşmesi<sup>27</sup> gibi hadiseler, bu fırkaların sürekli olarak Sünni 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 Hıristiyanlık ve Yahudilikle ilişkilendirilmesine çalışılmıştır. Yapılan çalışmalarda, özel-

<sup>24</sup> Bkz. İbn Battuta, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrahim Levati Tanci, *Rihletü İbn Battuta: Tuhfetü'n-Nüzzar fi Garaibi'l-Emsar ve Acaibi'l-Esfar*, Mısır 1957, c. 1, s. 47-48; İbnü'l-Verdi, Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer, *Tarihu İbni'l-Verdi*, ts., Matbaatü'l-Bulak, c.2, s. 266; el-Makrizi, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, *Kitâbü's-Süluk li-Ma'rifeti Düveli'l-Müluk*, Beyrut 1997, c. 2, s. 528.

<sup>25</sup> Bkz. Talhamy, Yvette, "The Fatwas and the Nusayri/Alawis of Syria", *Middle Eastern Studies*, Mart 2010, c. 46, no. 2, s. 182-183.

<sup>26</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c.3, s. 506.

<sup>27</sup> Bkz. Şenzeybek, Aytekin, *Dürzilik*, Konya 2011, s. 14.

likle Dürzi ve Nusayri inançları ile Yahudi ve Hıristiyan teolojisi arasında ilişkiler kurulmak istenmiş, bazen de daha ileri gidilerek adı geçen fırkaların kökenlerinin Hıristiyanlığa dayandığı varsayımları üretilmiştir. Dürzi 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 Dürzi isminin verildiği ileri sürülmüştür.<sup>28</sup> Yine Nusayri isminin Nasrani (Hıristiyan) kelimesinin ism-i tasğiri olduğu, dolayısıyla Nusayri fırkasının kökeninin de Hıristiyanlığa dayandığı<sup>29</sup> gibi teoriler üretilerek dini 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 Cebe-i Dürüz havalisinde bir idare-i hükümet tesisine kalkmış...", bunu gerçekleştirmek için de Osmanlı'ya asker göndermemek, vergi vermemek, etraftaki köylere yağmalamak gibi pek çok huzursuzluğa sebep olmuşlardır.<sup>30</sup> Aynı şekilde Nusayrilerin de, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı İmparatorluğu tarafından asker alımları için kurulan "Kura Meclisleri"ne katılmadıkları, vergilerini ödemedikleri, yaşadıkları bölgelerdeki köylere saldırdıkları ve nihayetinde 1870 yılında çıkarıldıkları isyanın Suriye Valisi Mehmed Râşid Paşa tarafından bastırıldığı Osmanlı arşivlerinde yer almaktadır.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Bkz. Şenzyebek, Aytakin, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, s. 19.

<sup>29</sup> Bkz. Massignon, Louis, "Nusayriler", *İA*, İstanbul 1964, c. 9, s. 365.

<sup>30</sup> 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; Gökbilgin, M. Tayyib, "1840'tan 1861'e Kadar Cebel-i Lübnan Meselesi ve Dürziler", *Belleten*, sy. 40, Ankara 1946, c. 10, s. 643.

<sup>31</sup> 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.

## 2. Fransız Manda Yönetiminde Fırkaların Birbirleri İle Olan İlişkileri

I. Dünya Savaşının akabinde Suriye topraklarının Fransız Manda Yönetimine devredilmesiyle birlikte Sünnilere olan karşıtlıkları iyi bilinen bu fırkalara otonom devletler tahsis edilmiştir. Bilad-ı Şam olarak bilinen topraklarda Manda Yönetimine bağlı beş farklı otonom devlet ve bir özerk yönetim kurulmuştur. Bunlar: Ekim 1920'de Sünni Müslümanların yoğun olarak yaşadığı Halep'te "Halep Devleti" ve Kasım 1920'de Şam'da "Şam Devleti"; Maruni Hıristiyanlarla yapılan anlaşma gereği 1 Ekim 1921'de Büyük Lübnan Devleti; 1922'de Alevi nüfusun yoğun olduğu Kuzey Sahili ve Cebel-i Nusayriyye bölgesinde "Lazkiye Devleti"; aynı yıl Dürzilerin yoğunlukta olduğu Güney Suriye'de "Cebelü'd-Dürüz" otonom devletleridir. İskenderun'da ise Ankara antlaşması gereği "İskenderun Sancağı" adı altında özerk bir yönetim uygulandı.<sup>32</sup>

Fransızlar tarafından özellikle Nusayri ve Dürziler adına kurulan bu devletlere verilen isimler dikkat çekicidir. Öncelikle Dürzi toplumu, kendilerine Anuştekin ed-Derezi'ye nispetle verilen "Dürzi" ismini reddeder ve kendilerinin "Muvahhidun (Tevhitçiler)" olarak adlandırılmasını isterler. Dürzi 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 karşıtı 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'dır<sup>33</sup>- isminin verilmesine razı olmuşlardır. Bu otonom devlete Cebelü'd-Dürüz isminin verilmesinin başlıca nedenlerinin şu iki husus olduğunu düşünüyoruz: Fransızların, Dürzilerin nesebini Fransız Comte de Dreux'a dayandıran tezi toplum nezdinde taze tutmak ve I. Dünya

<sup>32</sup> Bkz. Umar, Ömer Osman, *Osmanlı Yönetimi ve Fransız Manda İdaresi Altında Suriye*, Ankara 2004, s. 453-462.

<sup>33</sup> Bkz. Ebu Raşid, Hana, *Cebelü'd-Dürüz: Havran ed-Damiye*, Beyrut 1961, c. 1, s. 25-80.

savaşı sonunda İngiliz Mandasını talep eden Dürzileri, muhaliflerinin verdiği bu adla isimlendirerek cezalandırmak. Dürziler ise otonom da olsa kendilerine ait bir devlete sahip olmak için bu isme razı olmuşlardır. Buna karşılık Fransızlar sadık müttetikleri Nusayrilere tahsis ettikleri devlete ne yaşadıkları Cebelü'n-Nusayra dağına ve ne de herkes tarafından bilinen "Nusayri" adına nispetle bir isimlendirmede bulunmamış; Lazikiyye merkezli bu devlete "Alevi Devleti" adını vermiştir. et-Tavil'in anlatımlarından, Fransızların bu ismi verme sebebinin, Nusayri toplumunun özellikle Araplar nezdinde kötü bir imajı olan bu isimle anılmasını istememeleri olduğu anlaşılmaktadır.<sup>34</sup>

Bu dönemde de Suriye'deki azınlık fırkalarının, komşu cemaatin her hareketini kendilerine karşı bir tehdit olarak algılayan toplumsal yapılarının tezahürlerini görmekteyiz. Nusayriler, 1919 sonlarında Fransız General Gouraud'a, farklı Nusayri kesimlerini temsilen 73 şeyhin imzaladığı ve "mutlak Fransız koruması altında bağımsız bir Nusayri Devleti'nin" kurulmasını isteyen bir telgraf göndermişlerdir. Ancak iki yıl sonra da, Alevi Devleti'nin kurulmasının gecikme sebebinin, ileri seviyeye ulaşan Fransız-İsmaili ilişkilerinin olduğu düşüncesiyle, 1921'de Salih el-Ali liderliğinde Fransızlara karşı ayaklanmışlardır. Neticede Alevi Devletin kurulmasıyla birlikte ilişkiler yeniden düzelmiştir.<sup>35</sup>

Otonom Devletlerin kurulmasından sonra Fransız manda yönetimi, Suriye'deki etnik ve dini azınlıkların lehine bir adım daha atarak Nusayri, Dürzi, İsmaili, Hıristiyan, 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.<sup>36</sup> 8 piyade taburundan oluşan bu birliklerin yarısı Nusayrilere aittir.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Bkz. et-Tavil, *a.g.e.*, s. 448-449.

<sup>35</sup> Bkz. Moosa, *a.g.e.*, s. 281; Pipes, Daniel, "The Alawi Capture of Power in Syria", *Middle Eastern Studies*, c. 25, no. 4 (Ekim 1989), s. 438.

<sup>36</sup> Bkz. Van Dam, *a.g.e.*, s. 56.

<sup>37</sup> Bkz. Pipes, *a.g.m.*, s. 438.

Bağımsızlık sonrası kurulan Suriye Arap Cumhuriyeti ordusunun da temelini oluşturan bu silahlı gücün, günümüze kadar azınlık fırkalarının -özellikle de Nusayriilerin- 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 çıkartılan ayaklanmalara özellikle bu birliklerin müdahale etmesi<sup>38</sup> sağlanmış ve Sünnilerle azınlık fırkaları arasındaki intikam ve güvensizlik duygusu bu şekilde daha da arttırılmıştır.

Fransız manda yönetimi, her ne kadar Suriye'deki varlığını Nusayri, Dürzi ve İsmaililere dayandırsa da, özellikle Dürzilerin kendilerine olan bağlılıklarını tam olarak sağladığı söylenemez. 1918 yılında Suriye'nin İtilaf Devletleri tarafından işgali ile ortaya çıkan İngiliz-Fransız anlaşmazlığında Dürzilerin, özellikle Sultan Paşa el-Atraş'ın İngiltere<sup>39</sup>, Nusayriilerin ise Fransa yanında yer alması<sup>40</sup>, ilerleyen süreçte Fransızların Dürzileri ikinci plana itmesine neden olmuştur. Nitekim manda yönetiminin Alevi Otonom Devleti'ni düşük vergiye tabi tutması, mali desteklerin çoğunluğunu buraya aktarması ve özellikle Nusayriilerin davalarına kendi yargıçlarının bakmasına izin vermesi gibi imtiyazlar, Dürzilerin hoşnutsuzluğunu daha da arttırmıştır.<sup>41</sup> Cebelü'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 tarafından yönetilmesinde ısrar etmiş, ancak bu durum Dürzilerin tepkisinin artmasına neden olmuştur. İki yıl süren görüşmelerden bir netice

<sup>38</sup> Bkz. Pipes, a.g.m., s. 438.

<sup>39</sup> Bkz. Sultan Paşa el-Atraş ile İngiliz ve Fransız komutanların yazışmaları ile ilgili olarak bkz. Ebu Raşid, a.g.e., s. 129-130.

<sup>40</sup> Bkz. Umar, a.g.e., s. 373.

<sup>41</sup> Bkz. Pipes, a.g.m., s. 438.



alamayan Dürziler<sup>42</sup>, 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.<sup>43</sup>

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.<sup>44</sup>

### **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.<sup>45</sup>

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

<sup>42</sup> Bkz. el-Beini, Hasan Emin, *Düruzu Suriye ve Lübnan fi Ahdi'l-intidabi'l-Fransi-1920-1943*, Beyrut 1993, s. 189-192.

<sup>43</sup> Bkz. Umar, *a.g.e.*, s. 487-496; el-Beini, *a.g.e.*, s. 192-213; Ebu Raşid, *a.g.e.*, s. 180 vd.

<sup>44</sup> Bkz. Umar, *a.g.e.*, s. 461, 462.

<sup>45</sup> Bkz. Artokça, İzzettin, "Orta Doğu'da Dürziler", *Türk Asya Stratejik Araştırmalar Merkezi (Tasam) Stratejik Rapor*, no: 54, 2013, s. 12.

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.<sup>46</sup>

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 Baas Partisi çatısı altında sürdürmeye başladılar.<sup>47</sup> Bunun en önemli sebebi partinin din, mezhep, aşiret, ırk ve bölgeye dayalı her türlü hizipleşmeye karşı Arap Milliyetçiliğini ön plana çıkararak seküler ve sosyalist söylemleridir.<sup>48</sup> Bu dönemde başlayan üye kayıtları ilerleyen dönemde partinin güç kazanmasıyla daha da artarak sürmüş ve parti hakimiyeti, başta Nusayriler olmak üzere azınlık fırkalarının eline geçmiştir.

Yeni Suriye Cumhuriyeti'nde azınlık fırkalarının güçlü olarak temsil edildiği yegâne kurum ordudur. Yönetime gelen Sünni 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 askeriyenin 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, askeriyenin, çocukları için ekonomik ve sosyal statü açısından tek kurtuluş yolu olduğu düşüncesindeydiler. Sonuç itibarıyla etnik ve dini azınlıkların ordunun özellikle alt kademelerindeki etkinlikleri artarak devam etmiştir. 1949 tarihli bir raporda

<sup>46</sup> Bkz. Pipes, a.g.m., s. 440.

<sup>47</sup> Bkz. Özkoç, Özge, *Suriye Baas Partisi: Kökenleri, Dönüşümü, İzlediği İç ve Dış Politika (1943-1991)*, Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007, s. 22.

<sup>48</sup> Van Dam, a.g.e., s. 39.

yalnızca Alevilerin eratin çoğunluğunu, erbaşların ise üçte ikisini oluşturduğu bildirilmektedir.<sup>49</sup>

1949 ile 1963 arasındaki siyasi süreçte Sünni liderlerinin iktidar mücadelesi, pek çok darbe ve darbe girişimlerini beraberinde getirir. Her darbenin ardından ordunun üst kademelerindeki muhalif Sünni subayların tasfiye edilmesi, yerlerine mecburi olarak alt kademe-lerdeki azınlık fırka mensuplarının, özellikle de Nusayri subayların atanmasına sebep olur. Bunun neticesinde ordunun üst kademe-lerindeki Sünni ağırlık zamanla yerini azınlık fırkalara mensup subaylara bırakır.

Dini azınlık fırkalarının askeriyede giderek güçlenmesi paralelinde siyasi 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 Nusayri, Dürzi ve İsmaili 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 Nusayri, 2'si İsmaili subaylardan oluştuğu görülmektedir. Daha sonra 15'e çıkartılan üye sayısının ise 5'i Nusayri, 2'si İsmaili, 2'si Dürzi ve 6'sı da Sünni'dir.<sup>50</sup>

1963 yılında 15 kişilik Askeri Komite'nin başını çektiği Baasçı subaylar tarafından gerçekleştirilen darbe ile 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 Nusayri subaylar doldurmuştur. 1966 yılına kadar

<sup>49</sup> Bkz. Pipes, a.g.m., s. 440.

<sup>50</sup> Bkz. Van Dam, a.g.e., s. 64.

askeriyedeki pek çok Sünni subay ya tasfiye edilmiş ya da kenar bölgelerdeki kuvvet komutanlıklarına nakledilmiştir.<sup>51</sup>

1963 darbesinin ardından dini azınlık fırkalarına mensup bazı subaylar ülke yönetiminde etkin mevkilere getirilmiştir. Nusayrilerden Salah Cedit, Muhammed Umran ve Hafız Esed; İsmaililerden Abdülkerim el-Cüncü ve Ahmet el-Mir; Dürzilerden ise Selim Hatum ve Hammad Ubeyd bunlar arasında sayılabilir. Suriye tarihinde ilk defa bu oranda dini azınlık mensubu ülke yönetiminin önemli mevkilerine getirilmişlerdir.<sup>52</sup>

1966 yılına gelindiğinde, Devlet Başkanı Emin el-Hafız'ın (1963-1966) özellikle ordudaki azınlık fırkalarının gücünü azaltmaya yönelik aldığı tedbirler Nusayri, Dürzi ve İsmaili subayların tepkisine neden olmuştur. Neticede Dürzi subay Selim Hatum'un desteklediği ve Salah Cedit, Hafız Esed ve Muhammed Umran gibi Nusayrilerin başını çektiği, Suriye'nin en kanlı ihtilali olan 23 Şubat 1966 darbesi gerçekleştirilir. Darbenin hemen ardından önce ordudaki Sünni, akabinde de Dürzi ve İsmaili subaylardan bazıları tutuklanır bazıları ise tasfiye edilir. Yerlerine Nusayri subaylar tayin edilir. Bu durum özellikle Suriye'nin ikinci büyük dini azınlık fırkası konumunda olan Dürzilerin tepkilerine sebep olur. Selim Hatum liderliğindeki Dürziler, öncelikli olarak tutuklanan subayların salıverilmesi, başka bölgelere nakledilenlerin eski yerlerine tayin edilmesi olmak üzere birtakım taleplerde bulunur. Buna karşılık ordunun hâkimiyetini elinde bulunduran Nusayrilerin ordudaki diğer Dürzi subayların tasfiyesine devam etmesi, Selim Hatum liderliğindeki bir kısım Dürzi subayların 8 Eylül 1966 yılında başarısız bir darbe girişiminde bulunmalarına sebep olur.<sup>53</sup>

Bu darbe girişiminin neticesinde gerek orduda ve gerekse Baas Partisi'nde Dürzi ve İsmaililer tasfiye edilir ve Nusayriler her iki kattanatta yegâne güç konumuna gelirler. Selim Hatum, Suriye'den kaç-

<sup>51</sup> Bkz. Van Dam, *a.g.e.*, s. 65; Akdemir, Salih, "Suriye'deki Etnik ve Dini Yapının Siyasi Yapının Oluşmasındaki Rolü", *Avrasya Dosyası -Arap Dünyası Özel*, ASAM, 2000, c. 6, sy. 1, s. 219.

<sup>52</sup> Bkz. Veysel Ayhan-Kaan Dilek, "Suriye'deki İktidar Mücadelesinin Türkiyeli Etnik Ve Mezhepsel Gruplara Etkisi", *İMPR Rapor*, no: 11, s. 11-12.

<sup>53</sup> Bkz. Pipes, *a.g.m.*, s. 443-44; Van Dam, *a.g.e.*, s. 98-102.

tıktan sonra Nusayrilerin Baas Partisi'nin sloganını olan "Ebedi misyonlu tek Arap Milleti" ifadesini "Ebedi misyonlu tek Alevi Devleti" olarak değiştirdiğini<sup>54</sup> söyler ki bu durum Suriye'deki iktidarın fiilen Nusayrilerin eline geçtiğinin en açık ifadesi kabul edilebilir.

Nusayri subaylar gerek ordudaki ve gerekse Baas Partisi'ndeki Sünni, Dürzi ve İsmaili 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 Nusayri Devlet Başkanı olur.

Hafız Esed iktidara gelir gelmez darbe yapabilecek konumda olan bütün askeri birimler ile birçok 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 Nusayri aşiretinden seçmesine ve iktidarı süresince büyük oranda bu kadrolarla çalışmasına sebep olmuştur.<sup>55</sup>

Hafız Esed, iktidarının ilk yıllarını gerek ordu ve gerekse Baas yönetim kademelerinde yerleşmiş bulunan Nusayri Muhammed Umran ve Salah Cedit taraftarlarının giriştikleri komplo girişimleriyle mücadele içerisinde geçirir.<sup>56</sup>

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 Parti-

<sup>54</sup> Bkz. Pipes, a.g.m., s. 444.

<sup>55</sup> Bkz. Van Dam, a.g.e., s. 202

<sup>56</sup> Bkz. Van Dam, a.g.e., s. 121-122.

si'nin siyasi ve askeri liderlerine ve yakınlarına karşı bir dizi suikast gerçekleştirilir. Suikasta uğrayanların hemen hepsi Nusayri fırkası mensuplarıdır.<sup>57</sup>

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 gurup, 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 1982 yılında 28 gün süren Hama katliamı meydana gelir. Bu olaylarda 5000 ile 25000 arasında değişen sayıda insanın katledildiği bildirilmektedir.<sup>58</sup>

İktidara geldiği ilk yıllarda Salah Cedit ve Muhammed Ümran ile mücadelesi neticesinde bir kısım Nusayri 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 Sünni çevrelere doğru genişletmesine sebep olmuştur. Bu çerçevede öncelikle seküler Sünni isimlere bürokrasi, sermaye, ordu, istihbarat ve Baas yönetimi içerisinde alanlar açmıştır. Müslüman Kardeşler örgütünün etkinliğini kırmak amacıyla Sünni kesimlerle ilişkilerini geliştirmiş; Sünni Arap ve Kürtler nezdinde etkinliği olan Şam ve Halep ulemasının desteğini kazanabilmek gayesiyle Şeyh Ahmet Küftaru ve Şeyh Ramazan el-Buti gibi âlimlerle işbirliği içerisine girmiştir. Bu çerçevede Şam ve Halep'te dini eğitim veren kurumların açılmasına izin vermiş ve bu kurumlarda rejimle barışık bir dindarlık anlayışının geliştirilmesine imkân sağlamıştır.<sup>59</sup> Yine Hafız Esed, Müslüman Kardeşler Örgütünün propagandalarının temelini oluşturan ve Nusayrileri İslam dairesinin dışına çıkaran

<sup>57</sup> Bkz. Van Dam, *a.g.e.*, s. 124-125.

<sup>58</sup> Bkz. Van Dam, *a.g.e.*, s. 150-151, 174, 175, 183.

<sup>59</sup> Bkz. M. Selin Bölme vd., "Suriye'de Aktörler: Rejim, Muhalefet, Dini Yapı ve Medya", *SETA Kim Kimdir?*, Şubat 2012, sy. 3, s. 8.

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.<sup>60</sup>

Hafız Esed iktidarının en önemli faaliyetlerinden biri de Nusayri 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 Hüm ve Eyne Hüm*, Mustafa eş-Şeka’nın *İslam Bila Mezahib* gibi Nusayrileri İslam dairesi içerisinde gösteren ve fırka tarihine ışık tutan yayınların yeniden basılmasına ve ülke içerisinde satılmasına izin vermiştir. 1980’den itibaren ise, bizzat Suriyeli Nusayriiler tarafından yazılan ve kendilerini İslam 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 Nusayri şeyhlerinden Abdurrahman el-Hayyir tarafından yazılan ve Nusayriilerin Müslüman olmadığını iddia edenlere yanıt niteliği taşıyan *Aki-detüne ve Vakiatüne: Nahnü el-Müslimin el-Caferiyyin el-Aleviyyin* (1991).<sup>61</sup> Buna ek olarak Suriye Üniversitelerinde, Hüseyin b. Hamdan el-Hasibi’nin (ö. 967) çağdaşı olan Nusayri şair el-Müntecceb el-Ani ve ünlü Nusayri emiri Makzun el-Sincari’nin Nusayri düşüncesini kinayeli bir şekilde içerisinde barındıran *Divan’ı* üzerine doktora yaptırılmış ve yayınlatılmıştır.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Bkz. Van Dam, *a.g.e.*, s. 159, 231.

<sup>61</sup> Bkz. Van Dam, *a.g.e.*, s. 180-183.

<sup>62</sup> 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, *Marifetullah ve’l-Makzun el-Sincari*, Dimeşk 2011. (Ya-

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 Dürzi, Nusayri ve İsmaili ittifakı, diğer tarafında ise toplumun çoğunluğunu oluşturan ve kırk yılı aşkın bir süredir Nusayri Esed ailesinin diktatörlük rejimi altında zulüm gördüğünü savunan Sünni Müslümanlar bulunmaktadır.

Nusayri, Dürzi ve İsmaili fırkalarının birbirleri ile olan ilişkilerinin “şüphelik”, “rekabet” ve “güvensizlik” temelleri üzerine kurulduğu söylenebilir. Adı geçen fırkaların Sünnilerle olan ilişkileri ise “yüzeysel” ve “kırılmalıdır”.

Sünni kesimin bu fırkalara bakış açısı genel olarak “ötekileştirici” ve “yargılayıcı” iken azınlık fırkalarının Sünnilere bakış açısı ise “intikamcı”dır.

İslam fırkaları içerisinde “ötekileştirici” bakış açısına en çok maruz kalan zümrelerin dini azınlık fırkaları olduğu söylenebilir. Bu fırkalar bir yandan Sünni Müslümanlar ve İmamiyye 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 Nusayri, Dürzi ve İsmaili toplumlarının Esed rejimi etrafında bir araya gelmesini sağlayan en önemli unsurun, adı geçen fırkaların Sünni Müslümanların

---

zarın Felsefe bölümünde yaptığı dokta tezinin yayınlanmış halidir. İlk baskısı 1996 yılında, aynı yayın evi tarafından yapılmıştır).



tamamını İbn Teymiyye çizgisinde görmeleridir. Rejim muhalifi bazı gurupların bu yönde yaptıkları açıklamalar, dini 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 dini azınlık fırkaları gerekse Sünni 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. Dini 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, İslam toplumunun diğer kesimlerinin, adı geçen fırkalarla ilgili olarak bazen iftiralara varan ve dedikodu yoluyla nesilden nesile nakledilen yalan yanlış bilgilerinin 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 Nusayrileri (19. Yüzyıl)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, yıl 17, sy. 54 (Bahar 2010), ss. 111-126.
- Akdemir, Salih, "Suriye'deki Etnik ve Dini Yapının Siyasi Yapının Oluşmasındaki Rolü", *Avrasya Dosyası -Arap Dünyası Özel*, ASAM, 2000, c. 6, sy. 1, ss. 201-237.
- Ali, Esad Ahmed, *Marifetullah ve el-Makzun el-Sincari*, Şam 2012.
- \_\_\_\_\_, *Fennü el-Müntecib el-Ani ve İrfanühü*, Dimeşk 1996.
- Artokça, İzzettin, "Orta Doğu'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 Levati Tanci, *Rihletü İbn Battuta: Tuhfetü'n-Nüzzar fi Garaibi'l-Emsar ve Acaibi'l-Esfar*, Mısır 1957.
- el-Beini, Hasan Emin, *Düruzu Suriye ve Lübnan fi Ahdi'l-intidabi'l-Fransi-1920-1943*, Beyrut 1993.
- Enver Yasin-Vâil es-Seyyid-Bahâuddîn Seyfullah, *Beyne'l-Akl ve'n-Nebiyiyy*, 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-Kirmani, Ahmed Hamidüddin, "er-Risaletü'l-Mevsume bi'l-Vaiza", *Mecmuatü Resaili'l-Kirmani*, thk. Musatafa Galib, Beyrut 1983.
- el-Makrizi, Ebu'l-Abbas 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.
- Şenzeybek, 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-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *el-Feteva'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-Aslı Falay Çalkıvık, 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 Mezhepsel 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

Yrd. Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU

### Özet

Suriye'de bugün yaşananlar, Fransız mandası ile etnik ve dinsel farklılık merkeze alınarak tasarlanan benzer bir yapıya doğru hızla ilerlemektedir. Etnik ve dini parçalara bölünmek istenmektedir. Dini mezheplerin bu süreçteki etkisi bu çalışmada ele alınmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Suriye, mezhep hareketleri, siyaset.

### Abstract

**Sects Movements Effects on Current Politic in Syria**

What happened today in Syria, ethnic and religious differences with the French mandate Designed with a similar structure to the center right is advancing rapidly. Ethnicity and religion are asked to break into pieces. Influence of religious sects in this process are discussed in this study.

**Key Words:** Syria, sectarian movements, politics

### GİRİŞ

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. Hâlbuki her mezhebin içerisinde hakikatlerin olduğu ve hakikatlerin farklı şekillerde anlaşıldığı, nihai hedefin tevhid ilkesi olduğu ve bu ilke ile birlikte nübüvete ve ahirete inanan herkesin kurtuluşa erecek muvahhitler olduğu bilinse 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, kıblesi, kitabı ve dini bir olan Müslümanlar pekâlâ tevhit ilkesi altında uzlaşabilirler. Anlaşmazlık noktaları ise Allah'a havale edilir. Nitekim Kuran'da "*Dönüşünüz yalnızca banadır. Hak-kınızda anlaşmazlığa düştüğünüz şeyde aranızda ben hükmedeceğim*"<sup>1</sup> buyrulmaktadır. Kuran'da ilkeleri belirtilen ve Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği din olan İslam, 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.<sup>2</sup>

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, tekellilik, müsamahasızlık, fanatizm, çatışma, dışlamacılık gibi kavramlardan kurtarılabilir, bunun yerine sevgi, saygı, uzlaşmacı hoşgörü hâkim kılınmalıdır. Tüm Müslümanları tek bir İslam 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 İslam'ın temel direği dese de öz, tevhid ilkesidir. Tevhid ilkesi yanında her mezhebin farklı dini 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 İslam'ın değil, o mezhebe mensup olabilmenin şartı olarak görülmelidir. Mesela, imamet nazariyesine

<sup>1</sup>Ali İmran 55.

<sup>2</sup>Saffet Sarıkaya, *İslam düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001, s. 2.

inanmak Müslüman olmanın şartı değildir, ancak Şii/Caferî olmanın şartıdır diyebiliriz. Burada Şiilerin bu anlayışına diğer Müslümanlar koşulsuz olarak saygı göstermek durumundadır. Şiiler 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 Haricilerin 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 İslam'a göre insan hayatı kutsaldır. Hatta İslam dini haksız yere bir kişiyi öldürmeyi tüm insanlığı öldürmekle eşit saymış, bir canı kurtarmayı da tüm insanların hayatını kurtarmaya denk saymıştır.<sup>3</sup>

Kendisi gibi düşünmeyeni tekfir etmek İslamî bir davranış şekli değildir. İslam kültürüne göre bir meselede, yüzde doksan dokuz ihtimal küfrü gösteriyor yüzde bir ihtimal de bu küfrü ortadan kaldırıyorsa tekfirden yana olmamak gerekir. Mezheplerin eşitliği ilkesi mezhepler arası çatışmaları, ayrımcılıkları ortadan kaldıracak; herkese eşit, saygı ve muhabbetle yaklaşılacaktır. Müslümanlar, İslam'ın farklı yorumları olabileceği, kendileri de bunlardan birine mensup olsalar da diğerlerine hoşgörü ile bakabilecekleri şuuru varabilirse, pekâlâ bu çoklu din yorumu içerisinde birlik sağlanabilir. Farklı yorumlara mensup insanlar arasında geliştirilen hoşgörü,

<sup>3</sup>Mâide 32.

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 dini temeller esas alınarak bölünmek istenmiş ancak bu gerçekleştirilememiş olsa bile bunun izlerini ve yansımalarını Suriye siyasi tarihinde hep müşahade etmekteyiz. Biz bu tebliğimizde Suriye’deki etnik ve dini/mezhepsel yapılanmanın günümüze kadar ne şekilde geldiğine ve son yaşananların günümüz siyasetini ve özellikle ’yu nasıl etkilediğini ortaya koymaya çalışacağız.

### **SURİYE TARİHİ**

I. Dünya savaşından sonra İngiltere; Irak, Ürdün ve Filistin’i, Fransa ise Suriye ve Lübnan’ı almak için anlaşmışlardı.<sup>4</sup> 8 Mart 1920 tarihinde Şam’da Batılı ülkelerin denetiminde bir kongre düzenlendi. Fransa’nın mandası altında Büyük Suriye Devleti’nin kurulduğu ilan edildi.<sup>5</sup> Fransa ve İngiltere 23 Aralık 1920 tarihinde yeniden bir araya gelerek mandaları altındaki devletlerin sınırlarını oluşturdular.<sup>6</sup> Fransızlar, Suriye’de dini ve etnik azınlıkları desteklemek suretiyle Arap milliyetçiliğini zayıflatarak, konumlarını güçlendirmek için gayret sarf etmişlerdir. Bu çerçevede, Suriye’de üç ayrı etnik ve dini kökene dayalı devlet kurulacaktı: Kuzey’de bir Nusayri devleti, Merkez’de bir Sünni Devlet, Güneyde ise bir Dürzi devleti. Ancak bu çeşitli nedenlerle gerçekleşmemiş bunun yerine beş ayrı otonom bölge kurulmuştur: Bunlar; Cebel-i Duruz, Halep, Lazkiye, Şam ve İskenderun’dur.<sup>7</sup> Manda yönetimindeki Suriye’ye

<sup>4</sup>Kamal S. Salibi, *The Modern History of Lebanon*, New York 1965, s. 159-160.

<sup>5</sup>Hurewitz J.C., *Diplomacy in The Near and Middleeast-Dokumantary Recort: 1914-1915*, New Jersey 1969, s. 76.

<sup>6</sup>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.

<sup>7</sup>William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: 2008, s. 243-244; M. Akif Okur, “Fransız Manda Yönetimi Döneminde



baktığımız zaman, Fransa sürekli etnik ve dini grupları birbirlerine karşı destekleme ve bu yolla hâkimiyetini sağlama yolunu seçmiştir denilebilir.

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.<sup>8</sup> Cebel-i Duruz ve Nusayrilerin hâkim olduğu Lazkiye’de özerk yapı 1936 yılına kadar sürmüştü<sup>9</sup> ve bu tarihte Suriye Devletine ilhak edilmişlerdir. 1944 yılında Sovyetler Birliği ve ABD, ertesini 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.<sup>10</sup>

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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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 seçilmiş-

---

Suriye”, *Orta Doğu Siyasetinde Suriye*, der. Türel Yılmaz ve Mehmet Şahin, Ankara: Platin Yay., 2004, s. 9-10.

<sup>8</sup>Doğan Şentürk, *Ortadoğu’da Arap Birliği Rüyası Saddam’ın Baas’ı*, Alfa Yay., İstanbul 2003, s. 14-15.

<sup>9</sup>SayimTürkman, *ABD, Ortadoğu ve Türkiye*, Ankara: Nobel Yay., 2007, s. 97.

<sup>10</sup>M. Akif Okur, “Fransız Manda Yönetimi Döneminde Suriye”, *Orta Doğu Siyasetinde Suriye*, der. Türel Yılmaz ve Mehmet Şahin, Platin Yay., Ankara 2004, s. 27.

<sup>11</sup>Salih Akdemir, “Suriye’deki Etnik ve Dini Yapının Siyasi Yapının Oluşmasındaki Rolü”, *Avrasya Dosyası Dergisi*, ASAM Yay., Cilt:6, Sayı: 1, s. 211-213.

<sup>12</sup>Sabahattin Şen, *Ortadoğu’da İdeolojik Bunalım: Suriye Baas Partisi ve İdeolojisi*, Birey Yay., İstanbul 2004, s. 184.

tir.<sup>13</sup> 25 Şubat 1954'te Çiçekli'yi iktidardan uzaklaştıran askeri darbe sivil bir yönetimi iş başına getirmiştir. Bu darbeye Baas Partisi<sup>14</sup> önemli rol oynamıştır.<sup>15</sup>

Lübnan'da olduğu gibi Suriye'de de mezhepçilik, bölgesellik ve aşiretçilik idari yapının şekillenmesinde daima etkili olmuştur. Ancak mezhepçiliğin diğerlerine oranla daha baskın olduğu söylenebilir.<sup>16</sup> 1950'li yıllara kadar Suriye'de Nusayrilerin pek etkinliği yoktu. 1952'deki Dürzî ayaklanması ile Dürzîlere olan güven kaybolunca onların yerini Nusayriler almaya başladı. Bu dönemde Nusayriler, orduda yuvalanmaya başlamıştır.<sup>17</sup> Sünniler ise orduda görev almaya pek sıcak bakmıyor ve askerliği meslek olarak küçümsüyorlardı. 1949 ve 1963 darbeleri ile mevcut Sünni subayların çoğu tasfiye edilince, alt kademedeki Nusayri subayların etkinliği arttı ve Nusayriler kilit noktaları ele geçirmeye başladılar. Ordunun yanı sıra Baas Partisi de yavaş yavaş Nusayrilerin tekeline girmeye başlamıştı.<sup>18</sup> Bu arada Arap dünyası ile paralel olarak Suriye'de de sol akımlar git-tikçe kuvvetleniyordu.<sup>19</sup>

1 Şubat 1958 tarihinde Birleşik Arap Cumhuriyeti adı altında Mısır ve Suriye birleşti. Şamlı Sünni Albaylar, 28 Eylül 1961 tari-

<sup>13</sup>Öner Pehlivanoğlu, *Ortadoğu ve Türkiye*, Kastaş Yay., İstanbul 2004, s. 97.

<sup>14</sup>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.

<sup>15</sup>Şentürk, *Ortadoğu'da Arap*, s. 152.

<sup>16</sup> Suriye'de mezhep ayrımcılığı önemli bir faktör olmasına rağmen, Cebel-i Duruz'daki Hıristiyan ve Dürzîler, Lübnan'ın aksine daha dostane ilişkiler içerisinde olduklarını söyleyebiliriz. Bkz., Yûsuf Selim ed-Dubeysî, *Ehlü't-Tevhîd(ed-Durûz)*, I-V, y.y., 1992, VI/250.

<sup>17</sup> Patrik Seale, *The Struggle for Syria: A Study of Post-War Arab Politics (1945-1958)*, Oxford University Press, London 1965, s. 36-38.

<sup>18</sup>Baas Partisi 1940 yılında Şam'da kurulduğunda, kolayca taraftar bulduğu bölgelerin başında Cebel-i Duruz geliyordu. bkz., Sami el-Cüнди, *el-Baas*, Beyrut 1969, s. 38.; Celal es-Seyyid, *Hizbu'l-Baas el-Arabi*, Beyrut 1973, s. 30.

<sup>19</sup>Seale, *The Struggle for Syria*, s. 291.

hinde darbe yaparak Suriye'nin birleşik Arap Cumhuriyetinden ayrılmasını sağladılar. Bu darbe ile ordunun yapısı yeniden oluşturuldu. Bu sırada üst kademedeki komutanlardan ikisi Hıristiyan ve üçüncüsü Nusayri olduğu için dördüncü sırada yer alan Dürzî Tümgeneral Abdülkerim Zahruddin ordunun başına getirildi. Ancak darbeyi gerçekleştirenlerin iç hesaplaşmaları sebebiyle 1963 yılında Baas Partisi iktidarı tekrar tekeline aldı.<sup>20</sup>

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 Sünni 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 Nusayriiler olmak üzere Dürzî, İsmaili ve Hıristiyanlar tercih ediliyordu.<sup>21</sup> Nisan 1964'de Hama'daki Müslüman Kardeşler Örgütünün önderliğinde çıkan Sünni ayaklanma Dürzî Albay Hamad tarafından kanlı bir şekilde bastırılmıştı. Bu olay Sünniler ile Baas rejimi arasındaki uçurumu iyice açtı. Hamad'ın tavrını, 1952 yılındaki Cebel-i

<sup>20</sup>Nicholas Van Dam, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, çev., Semih İdiz- Ash Falay Çelkivik, İstanbul 2000, s. 60-68.

<sup>21</sup>Fuat Yusuf el-Atraş, *ed-Dürz Muamerât ve Târih ve Hakâik*, y.y., trz., s. 373; Musa Safadi, *Hizbu'l-Baas*, Beyrut 1964, s. 338-339.

Duruz'da meydana gelen ayaklanmanın intikamı şeklinde yorumlayanlar da vardı.<sup>22</sup>

1966 darbesinde etkin rol alan iki Dürzî Subay Hamad Udayd ve Selim Hâtum'un, yeni oluşturulan Ulusal Komuta'ya seçilmemesi her ikisini de 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.<sup>23</sup> Nusayri subaylar, ilk kez ordu ve hükümet içerisinde bu kadar etkili pozisyona gelmiş oluyorlardı.<sup>24</sup>

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 isteginde 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 Asalî 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.<sup>25</sup>

Muhalif oluşumlara katıldıkları gerekçesiyle birçok Dürzî subayın tutuklanması ve bunların içinde hiçbir Nusayri subayın olmaması sebebiyle yeni yönetimin mezhepçilik yaptığı iddiaları ortaya atıldı. Hatum'un faaliyetleri neticesinde Suriye Silahlı Kuvvetlerinde Nusayri-Dürzî kutuplaşmasının

<sup>22</sup> Musa Safedi, *Hizbu'l-Baas*, Beyrut 1964, s. 341.

<sup>23</sup> Van Dam, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, s. 94-95.

<sup>24</sup> İsmet Giritli, *Bugünkü Ortadoğu'nun Önemli Sorunları*, İstanbul 1978, s. 93.

<sup>25</sup> Van Dam, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, s. 96-97.

olduğu izlenimi ortaya çıktı.<sup>26</sup> 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 Nusayri bir devlet kurmak olduğunu anlatıyordu.<sup>27</sup>

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 Nusayri subaylar atanıyordu. 23 Şubat 1966 darbesiyle Sünni 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 Nusayrilerin 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.<sup>28</sup>

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.<sup>29</sup> 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.

Sünni ve Dürzî subaylar bertaraf edildikten sonra Nusayri 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 Nusayri devlet başkanı oldu. Böylece

<sup>26</sup> Van Dam, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, s. 99.

<sup>27</sup> Bkz., Van Dam, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, s. 103-106; Fuat Yusuf el-Atraş, *ed-Durüz Muamerât ve't-Târih ve'l-Hakâik*, y.y., trz., s. 373, 344-351.

<sup>28</sup> el-Atraş, *ed-Durüz Muamerât ve't-Târih ve'l-Hakâik*, s. 322.

<sup>29</sup> Fahir Armağanoglu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, Ankara 1993, s. 706-707.

Suriye'deki Sünni devlet başkanı geleneği de sona erdi.<sup>30</sup> Esad, darbe yapabilecek konumda olan bütün askeri birimlere kendi bölgesinden olan Nusayrileri atayarak<sup>31</sup> 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, Sünni Müslüman elitin Suriye'deki hâkimiyetini kırmaya odaklanmış Baas ideolojisiyle örtüşmekteydi. Kırsal kökenli azınlıklar kendi mezheplerinden, bölgelerinden ya da aşiretlerinden gelenler aracılığıyla yapılanmayı, Sünni 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, Sünni çoğunluktan gelecek tepkileri hafifletmek, Nusayri azınlığa dayalı bir devlet yapılanmasına gitmediğini ve ulusal bir lider olduğunu kanıtlamak için kabinede, orduda ve partide seçtiği elit sınıfa mensup Sünni Müslümanlardan birçok isme de görevler vermiştir.

Esad iktidarı döneminde Müslüman Kardeşler örgütünden kopan Mücahidun Grubu, Suriye'de Nusayri 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 Bağdat 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 Nusayri idi.<sup>32</sup>

Şubat 1982'de Hafız Esad'ın kardeşi Rıfat Esad, Hama'da Müslüman Kardeşler örgütü üzerine çok kanlı bir baskın yaptı. Hava-

<sup>30</sup> Van Dam, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, s. 119.

<sup>31</sup>Volker Perthes, *The Political Economy of Syria Under Esad*, London 1995, s. 182.

<sup>32</sup> Krş., Van Dam, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, s. 125.

dan ve karadan düzenlenen operasyonda şehir adeta harabeye döndü ve 10.000'den fazla Sünni Müslüman katledildi.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> Ancak 10 Haziran 2000 yılında Esad 69 yaşında iken öldü.

Beşar Esad, Suriye'de babasının kurduğu rejimin temel taşlarını oluşturan ordunun, istihbarat servislerinin, Nusayri ileri gelenlerinin ve Baas Partisi'ndeki kökleşmiş kadroların desteğini sağlayarak iktidara geldi. Nusayriler Esad döneminde özel güvenlik, istihbarat ve özel kuvvetlerde yer edinmiş ve ordunun komuta kademesini kontrol etmişlerdi.<sup>35</sup> Ancak Suriye'nin iç ve dış siyasetinde Nusayri kimliğini dile getirmek bir tabu halini 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

<sup>33</sup> Milliyet 12.06.2000.

<sup>34</sup> Cengiz Çandar, *Sabah Gazetesi*, 11.06.2000.

<sup>35</sup> Ayşegül Sever, "Bağımsızlıktan Bugüne Suriye", *Değişen Toplumlar Değişmeyen Siyaset: Ortadoğu*, ed. Fulya Atacan, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 194-208.

Hariri'nin öldürülmesinden Suriye sorumlu tutuldu.<sup>36</sup> 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.

### **SURİYE'DE ETNİK VE DİNİ YAPI**

Suriye 23 milyon civarındaki nüfusuyla tam mozaik bir yapıya sahiptir. Nüfusun % 83'ünü Araplar, % 10'unu Kürtler, % 5'ini Türkler, % 1'ini Çerkezler, % 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.<sup>37</sup> 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, Lâzkiye<sup>38</sup> 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 Selemiyye ve Masyaf civarında yaşamaktadır. Suriye'de Nusayriler, Dürziler ve İsmaililer toplu halde yaşayan ancak azınlık olan dini gruplardır.

<sup>36</sup>Yasin Athoğlu, "Suriye'nin Siyasi ve Ekonomik Dışa Açılım Politikaları -Avrupa Birliği ve Türkiye", *Stratejik Öngörü*, Tasam Yay., İstanbul 2004, s. 237.

<sup>37</sup> Suriye'deki etnik ve dini yapı için bkz., Gabriel Baer, *Population and Society in the Arab East*, London 1964, s. 9.

<sup>38</sup> Lazkiye, Nusayri bölgesidir. Bu bölgede Nusayrilerin nüfusa oranı % 62 civarındadır.



Bugün Suriye’de 2,5 milyon civarında Türkmen’in yaşadığı tahmin edilmektedir.<sup>39</sup> 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 dağınık 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, Tirbespi, 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.

### SURİYE İÇ SAVAŞI

2010’un son günlerinde Tunus’ta kendini ateşe veren Muhammed Buazizi, farkında olmadan milyonları çekim alanına sokacak bir başkaldırı dalgasının fitilini de ateşlemiş oldu.<sup>40</sup> 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 an-

<sup>39</sup> 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>

<sup>40</sup> Osman Bahadır Dinçer-Mustafa Kutlay, “Arap Baharı” ve Suriye: Komplolar ve Propaganda Savaşları, USAK, Analiz No: 18, Mart 2012, s. 2.

laşmazlık 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.<sup>41</sup>

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 tekeline sona erdirecek bir reform gerçekleştirilmemiş, ülke geneline yayılan kitlesel yürüyüşleri silahlı kuvvet kullanarak bastırmaya çalışmıştır.<sup>42</sup> 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 dini 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 ol-

<sup>41</sup>Atilla Sandıklı, Ali Semin, *Bütün boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, BİLGE-SAM, Rapor No:22, Kasım 2012, Sunuş Kısmı

<sup>42</sup>Sandıklı, Semin, *Suriye Krizi ve Türkiye*, Özet kısmı

mayan bir yola girdiklerini gösterir.<sup>43</sup> Suriye’de hak talepleriyle başlayan rejim karşıtı protestolar giderek iç savaşa dönüşmüştür.

Suriye hem ’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 çözümlenmesi için Esad rejiminin son bulması gerektiği yönünde bir yaklaşım içerisindedirler. Nükleer 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.<sup>44</sup>

Arap devletleri arasında Suriye muhalefetine destekte Körfez ülkelerinin, Körfez ülkelerinden de Suudi Arabistan ve Katar’ın öne çıktığı görülmektedir. Körfezdeki Şii-Vehhabi rekabetinin bunda etkin rol aldığı söylenebilir. Suudi Arabistan ve Katar, Suriye’deki değişim sürecinde etkili olmayı hedeflemekte, ülkedeki Selefi unsurları güçlendirmeye çalışmaktadır.<sup>45</sup>

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.<sup>46</sup> Irak’ta tüm etnik ve dinsel taraflarla diyalog içinde olan Ankara’nın, Suriye konusunda Müslüman Kardeşler üzerinde yoğunlaşması maalesef mezhebi tavır olarak algılanmıştır.

<sup>43</sup> Emre Kartal, *Suriye’nin Rotası ve Türkmenler*, Türkiye Politika ve Araştırma Merkezi, Ekim 2012, <http://researchturkey.org/wp/wordpress/?p=1990&lang=tr>

<sup>44</sup>Sandıklı, Semin, *Bütün boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, s. 29.

<sup>45</sup>Sandıklı, Semin, *Bütün boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, s. 32.

<sup>46</sup>Oytun Orhan, “Esad Sonrası Suriye: Irak ve Lübnan’ın Öğrettikleri”, *Ortadoğu Analiz*, c. IV, sayı: 47. Kasım 2012, s. 11.

Suriye’de baskıcı rejime karşı demokratikleşme talepleriyle ortaya çıkan muhalif hareket bir süre sonra etnik ve mezhepsel hatlar üzerinde ilerlemeye başlamıştır. Nusayri ağırlıklı Baas rejimi de Hıristiyan, Dürzi ve Kürtlere ilişmeyerek sadece Sünnilerle savaşmayı tercih etmiştir. Suriye’de dini azınlıklar, mevcudiyetlerinin devamını Esad rejiminde görmektedir. Yani bu gruplar, radikal bir Sünni yönetimin Suriye’de kendilerine yaşam hakkı tanımayacağı endişesini taşımaktadırlar.

Suriye’deki muhalif yapılanmayı üç gruba ayırabiliriz. Bunlardan ilki, ülkenin çoğunluğunu oluşturan Sünni Arapların desteklediği Müslüman Kardeşlerdir. İkincisi, Kürt muhalif gruplardır.<sup>47</sup> 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 Nusayriler yer almaktadır. Nusayrilerin yanına muhalifleri desteklemekten kaçınan ve kendilerini mevcut rejime daha yakın hisseden Dürzi, İsmaili ve Hıristiyan gruplar da eklenebilir.

Suriye muhalefetinin, birlik oluşturamama, 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

---

<sup>47</sup>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.

olaylara ve gelişmelere bakıldığında, aynen Irak'ta yaşananlar gibi etnik ve dinsel zemine bağlı bir çatışmanın yaşandığı belirtilebilir.<sup>48</sup>

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 Vahhabi-Selefi çizgideki bu grupların bu tür eylemleri, Özgür Suriye Ordusu'na mal edilebilmekte ve Suriye muhalefetine itibarına zarar vermektedir.<sup>49</sup> Ülkedeki yıkım ve ölümlerden muhalefet hareketinin de sorumlu olduğu yönündeki algı, Esad rejiminin işlediği insanlık suçlarının nispeten gölgede kalmasına sebep olmuştur.

Muhaliflerin 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.<sup>50</sup>

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 ikti-

---

<sup>48</sup>Ali Semir, *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-analizler](http://www.bilgesam.org/tr/index.php?option=com_content&view=article&id=1523:tuerkiyenin-suriye-siyasetinde-yol-haritas&catid=168:ortadogu-analizler)

<sup>49</sup>Sandıklı, Semir, *Bütün boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, s. 23.

<sup>50</sup>Yasin Atlıoğlu, *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:ortadogu-analizler](http://www.bilgesam.org/tr/index.php?option=com_content&view=article&id=1522:tuerkiyenin-suriye-siyasetindeki-ckmazlar&catid=168:ortadogu-analizler)

darına 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.<sup>51</sup>

Suriye’de Nusayri 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 alsada da, muhalefet cephesine katılım düzeyi Esad rejiminin gücünü ve etkisini büyük ölçüde kıramamıştır. Ordu komutasının Nusayri subayların elinde olması, Esad iktidarına muhalefet hareketine silahlı kuvvetle karşılık verme imkânını tanımış ve ordu mensuplarının saf değiştirme ihtimalini ortadan kaldırmıştır. Nusayrilerin Suriye silahlı kuvvetleri üzerindeki hâkimiyeti Şebbihaların<sup>52</sup> kısa sürede devreye girmesini kolaylaştırmış, Esad rejiminin göstericilere müdahalesini hızlandırmıştır. Suriye’de Beşar Esad’ın mensubu olduğu Nusayrilik, devletin bütün kurumlarında etkilidir. Nusayri 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 iktidarlarının 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.<sup>53</sup>

<sup>51</sup>Sandıklı, Semin, *Bütün boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, s. 20-22

<sup>52</sup>Esad ailesine yakın korumalık yapan silahlı birliklerdir.

<sup>53</sup>Sandıklı, Semin, *Bütün Boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, s. 11.

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.<sup>54</sup> Esad rejiminin kimyasal silah kullandığı iddiaları sonrasında batılı ülkeler sınırlı hava saldırısını tartışmaya başlamışlardır.

### İÇ SAVAŞ SONRASI 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 ulaşılabileceği 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 emindir. Bu aşamadan sonra rejimin değişmesinin de sorunları çözümeceği anlaşılmaktadır. Ayrıca Esad 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 Nusayri 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 artırmakta-

<sup>54</sup>Sandıklı, Semin, *Bütün Boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, Özet Kısmı.

dır. Suriye’de değişimi savunan aktörler dahi Baas iktidarı sonrasında nasıl bir siyasal-toplumsal yapının ortaya çıkacağına 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 Hıristiyanların maruz kaldığı saldırıların benzerlerini Suriyeli Hıristiyanların da yaşaması mümkündür. Irak’ta işgal öncesinde önemli sayıda Hıristiyan nüfus varken şu anda büyük bölümü terör saldırıları nedeniyle başka ülkelere göç etmek durumunda kalmıştır.<sup>55</sup>

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 güven-

<sup>55</sup> Orhan, *Esad Sonrası Suriye*, s. 11-12.



liklerini sağlamak için yoğun oldukları Batı sahil şeridine çekilerek güvenli bölge oluşturmak isteyebilirler.<sup>56</sup>

Suriye'deki iç savaşta öne çıkan özellik, "Sünni çoğunluğun azınlık Nusayri yönetimine başkaldırısı" olmuştur. Suriye'deki mezhepsel kutuplaşma zaten bu anlamda kırılmalı olan Lübnan'daki Sünni-Şii, Sünni-Nusayri kutuplaşmalarını körüklemiştir. Çok sayıda kişinin ölümüne yol açan çatışmalar yer yer devam etmektedir. Suriye'deki çatışmalar şimdiden Lübnan'ın istikrarını olumsuz yönde etkilemeye başlamıştır.<sup>57</sup> Aynı şekilde Irak'ta da mezhep çatışmalarının durulmasını engellemiştir denilebilir. Irak ve Suriye'de son yıllarda yaşanan olaylar Sünni-Şii 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 Nusayri, Şam ve Halep bölgesinde Sünni, Kamışlı bölgesinde Kürt devleti kurulmasına doğru hızla ilerlediği görülmektedir. Ayrıca Cebel-i Duruz bölgesinde bir Dürzi ayrışmasından da bahsedilebilir. Bu senaryolardan herhangi birinin gerçekleşmesi durumunda söz konusu bölgedeki baskın etnik veya mezhebi unsurların diğerlerini yok etmeye çalışacakları ihtimal dâhilindedir.

### **TÜRKİYE AÇISINDAN SURİYENİN ÖNEMİ**

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 konu-

<sup>56</sup> Orhan, *Esad Sonrası Suriye*, s. 14.

<sup>57</sup> Orhan, *Esad Sonrası Suriye*, s. 16.

mundadır. İki ülkede sınıra yakın bölgelerde yaşayan vatandaşlar arasında akrabalık bağları vardır.<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup>

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.<sup>60</sup> Ortadoğu'da mezhepçilik denen yıkıcı belâdan uzak durarak tüm dini 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

<sup>58</sup> Sandıklı, Semin, *Bütün boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, s. 39.

<sup>59</sup>Ali Semin, *Türkiye'nin Suriye Siyasetinde "Yol Haritası"*, BİLGESAM, Temmuz 2011.

<sup>60</sup>Sandıklı, *Bütün Boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, s. 42-56.

oluşacak bir Şii kuşağına liderlik etmesinden ve mezhep temelli kutuplaşmalardan endişe duymaktadır.<sup>61</sup>

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-Bağdat-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.<sup>62</sup>

Türkiye'nin Esad'ı dışlayan ve aşağılayan tutumu, iki ülke arasındaki ilişkilerin bir anda kopmasına neden olmuştur. Bu kopma Türkiye'nin elini zayıflatmıştır. 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.<sup>63</sup> 'da dengeler değişmiş ve taşlar yerinden oynamıştır. Mısır'daki son gelişmeler Arap Baharının ne getirip ne götüreceğini tartışmalı hale getirmiştir.

### İRAN AÇISINDAN SURIYENİN ÖNEMİ

1979 Devriminden sonra ise İran dış politikasında mezhep faktörünün öne çıktığı, Şiiğin 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

<sup>61</sup>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](http://www.bilgesam.org/tr/index.php?option=com_content&view=article&id=2240:rann-suriye-krizindeki-tutumu&catid=77:ortadogu-analizler&Itemid=150).

<sup>62</sup>Sandıklı, *Bütün boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, s. 55.

<sup>63</sup>Mustafa Kılıç, *Türkiye'nin Suriye tutumu yanlış*, ESAM, Temmuz 2012, <http://www.esamistanbul.org/Haber/123-turkiye-nin-suriye-tutumu-yanlis.html>

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 sürdürebileceğinin 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 zedelenecektir. Suriye’deki rejimin değişmesi ile birlikte İran’ın etki alanının Filistin’den başlayıp, Lübnan ve Irak’a kadar gerileyeceği öngörülmektedir.<sup>64</sup> 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 siyasi bir nüfuz alanı oluşturmanın adıdır. İran, reel politığe uygun davranarak kendi siyasetini yürütüyor ve bölgedeki gücünü ve etkinliğini artırmaya çalışıyor. Bu politikaların geliştirilmesinde İdeolojik ve mezhepsel kimlik, çoğu zaman İslami dayanıklılığın önüne geçmektedir.<sup>65</sup>

<sup>64</sup>Bekir Ünal, *İran’ın Suriye Krizindeki Tutumu*, BİLGESAM, Kasım 2012.

[http://www.bilgesam.org/tr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=240:rann-suriye-krizindeki-tutumu&catid=77:ortadogu-analizler&Itemid=150](http://www.bilgesam.org/tr/index.php?option=com_content&view=article&id=240:rann-suriye-krizindeki-tutumu&catid=77:ortadogu-analizler&Itemid=150).

<sup>65</sup>Osman Bahadır Dinçer, *Suriye Meselesinde İran’ın Tutumu*, USAK, <http://www.usak.org.tr/print.php?id=1200&z=2>.

## 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 dini parçalara bölünmek istenen Suriye bugün de bu durumun eşğine gelmiştir. Arap Baharının bölgede başlattığı hava Suriye’de iç karışıklıkların patlaması için sebep olmuştur.

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 Nusayri-ler, Dürziler, İsmaililer, Hıristiyanlar ve bir kısım kırsal kesim Sünnilerinin yürüttüğü bir ideolojidir. Bugün bu ideolojiye yakın olan azınlık grupları mevcudiyetlerinin devamını Esad rejiminde görmektedir. Yani radikal bir Sünni 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 Nusayri olması mezhepsel bir varlık mücadelesinin sebebi olmuştur. Suriye’deki Esad rejiminin varlığı doğrudan Nusayri-lerin 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-Sünni ve Nusayri-Sünni Çatışmaları başlamıştır. Irak’ta zaten var olan Şii-Sünni çekişmesini ise daha da arttırmıştır. Türkiye, Körfez ülkeleri ve diğer Arap devletleri Suriyeli muhalifleri desteklerken, İran, Hizbullah ve Irak’ın Esad rejiminin

yanında yer alması bölgede Sünni ve Şii bloklar arasında inanç merkezli bir mücadelenin başladığı tezini güçlendirmektedir.

Suriye'deki olaylar ve gelişmeler aynen Irak'ta yaşananlar gibi etnik ve dini 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 Sünni-Şii dengesi çerçevesinde gelişmekte ve buna etnik ayrışmalar 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 şeridinde çekilerek güvenli bölge oluşturmanın adımlarını şimdiden attılar. Lazkiye ve Tartus'u içeren ayrı bir Nusayri devleti oluşturulabilir. Şam ve Halep bölgesinde ise Sünni bir devlet kurulabilir. Bu bölünmeler gerçekleşirse 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 Vehhabi-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 Suri-

ye'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 Siyasi Yapının Oluşmasındaki Rolü", *Avrasya Dosyası Dergisi*, ASAM Yay., Cilt:6, Sayı: 1.
- Armağanoglu, Fahir, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, Ankara 1993.
- Atlıoğlu, Yasin, "Suriye'nin Siyasi ve Ekonomik Dışa Açılım Politikaları -Avrupa Birliği ve Türkiye", *Stratejik Öngörü*, Tasam Yay., İstanbul 2004.
- Atlıoğlu, Yasin, *Türkiye'nin Suriye Siyasetindeki Çıkmazları*, BİLGE-SAM, Haziran 2011,  
[http://www.bilgesam.org/tr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1522:tuerkiyenin-suriye-siyasetindeki-ckmazlar&catid=168:ortadoğu-analizler](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 Harmanacı, 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-Cüнди, Sami, *el-Baas*, Beyrut 1969.
- ed-Dubeysi, Yûsuf Selim, *Ehlü't-Tevhîd(ed-Durûz)*, I-V, y.y., 1992, VI/250.
- es-Seyyid, Celal, *Hizbu'l-Baas el-Arabi*, 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 TheNearandMiddleeast-DokumantaryRecort: 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", *Orta Doğu 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 Hunder Esad*, London 1995.
- Safadi, Musa, *Hizbu'l-Baas*, Beyrut 1964.
- Salibi, Kamal S., *The Modern History of Lebanon*, New York 1965.
- Sandıklı, Atilla, Semin, Ali, *Bütün boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye*, BİLGESAM, Rapor No:22, Kasım 2012, Sunuş Kısmı.
- Sarıkaya, Saffet, *İslam düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001.
- Seale, Patrik, *The Struggle for Syria: A Study of Post-WarArab 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-analizler](http://www.bilgesam.org/tr/index.php?option=com_content&view=article&id=1523:tuerkiyenin-suriye-siyasetinde-yol-haritas&catid=168:ortadogu-analizler)
- Sever, Aysegül, "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-analizler&Itemid=150](http://www.bilgesam.org/tr/index.php?option=com_content&view=article&id=2240:rann-suriye-krizindeki-tutumu&catid=77:ortadogu-analizler&Itemid=150).

Van Dam, Nicholas, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, çev., Semih İdiz-Aslı Falay Çelkivik, İstanbul 2000.



**ORTADOĞU'NUN GELECEĞİ AÇISINDAN  
Şİİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ SEMPOZYUMU  
(27-28 Eylül 2013, Çorum)  
Fotoğraf Seçkisi**



Doç. Dr. Cemil HAKYEMEZ  
İslam 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 ŞENZEBEK  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU | Doç. Dr. Mehmet ÜMİT



**Değerlendirme Oturumu**

Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN | Prof. Dr. Hasan ONAT  
Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALI | Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA  
Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA









