

İRAN DÜŞÜNCE TARİHİ

Editörler: Hakkı Uygur & Abdulla Rexhebi



İRAM
YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

İslam Öncesi İran’da Dinî Düşünce	1
<i>Mehmet Alıcı</i>	
İran’da Şii Siyasi Düşüncenin Evrimi	40
<i>Hakkı Uygur</i>	
İran Düşünce Tarihinde Hurufilik	69
<i>Fatih Usluer</i>	
Klasik İran Düşüncesinde Sünni Kaynakların Ehemmiyeti ve Farsçanın Türk İlim - Sanat Hayatına Tesiri	82
<i>Şemsettin Şeker</i>	
Gazneliler Dönemi Fars Şiirinde Kimlik Meselesi: Ferruhi-yi Sistani Örneği.....	96
<i>Turgay Şafak</i>	
Modern İran Kimliğinin İnşasında Dilin Rolü	110
<i>İsmail Söylemez</i>	
İran’da Yeni Kelam Düşüncesi ve Önemli Temsilcileri	132
<i>Abdulla Rexhebi</i>	
İranşehri Milliyetçiliği Ve Çağdaş İranlı Entelektüeller: Seyyid Cevad Tabatabai Örneği... 150	
<i>Maysam Badamchi</i>	
İran’da Sol	
<i>Mohammed Reza Nikfer</i>	
Felsefi Oksidentalizm: İran’da Heidegger Algısı Ve Bir “Ontolojik Öteki” İnşası.....	192
<i>Heydar Shadi</i>	

İSLAM ÖNCESİ İRAN'DA DİNİ DÜŞÜNCE

MEHMET ALICI

GİRİŞ

Bu çalışmanın temel konusunu, Pers medeniyetinin siyasi tarihine paralel olarak gelişen ve devlet inşasında yadsınamaz bir katkısı ve etkisi olan dinî geleneğin tarihî-teolojik seyri teşkil etmektedir. Burada bu medeniyetin asli dinî yapısının, Mecusi geleneğinin tarihî süreç içerisinde geçirdiği evrelere ve karşılaştığı dinî geleneklere metnin sınırları elverdiği ölçüde temas edilecektir. Devamında ise İran din tarihinin asli unsuru olan Mecusilik hakkında temel öğretilere değinen bir bölüme yer verilecektir. Akabinde özellikle Mecusi geleneğinin kurumsal bir yapıya kavuşma çabasında olduğu ve devlet teşkilatında söz sahibi olmaya çalıştığı Sasani İmparatorluğunun kuruluş aşamasında karşı karşıya kaldığı Maniheizm'in temel savları ele alınacaktır. Gnostik temele dayanan bir düalizmi benimseyen Maniheizm, İran din tarihinde Mecusi geleneğinin muhatap olduğu/olmak zorunda kaldığı en güçlü dinî gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu tarihî-teolojik sürecin aşamalarına geçmeden önce İran kavramının tarihî seyrine temas etmek elzem görünmektedir. Zira iki katmanlı bu kavramın açıklanması, Pers medeniyetinin üzerine oturduğu dinî geleneğin neden bu denli önemsendiği hususuna açıklık getirecektir. İran/Aryan kavramı, hem etnik bir kökene ve elbette bununla ilişkili dinî geleneğe işaret ederken aynı zamanda tarihî süreç içerisinde bu etnik yapının yerleştiği coğrafyayı da tanımlar hâle gelmektedir.

Milattan önce VII. yüzyılın sonlarında tarih sahnesine çıkan ve miladi VII. yüzyılın ortalarında güç kaybına uğrayarak siyasi üstünlüğünü yitiren Pers/İran medeniyeti, kuzey Afrika'dan Çin'in içlerine değin geniş bir coğrafyada adından söz ettirmiştir. Siyasi sınırların ötesinde bir etki alanına sahip olan bu medeniyet, dünya tarihinin şekillenmesinde ve özelde kadim Akdeniz ve İran havzalarının; siyasi, ekonomik, dinî ve sosyo-kültürel oluşumunda söz sahibi olmuştur. Bu bağlamda İranlı/Aryan halkların kurduğu ilk imparatorluk olarak Akamenidlerin (MÖ.559-330) süreç içerisinde Yunan sınırlarına kadar genişlemesi ve Mısır'ı ele geçirmesi, bölgede yeni bir gücün doğuşuna şahitlik eden önemli gelişmelerdi. Bununla birlikte MÖ. IV. yüzyılda yeni bir siyasi güç olarak ortaya çıkan Büyük İskender'in Doğu seferi, Pers medeniyetinin kurucu imparatorluğunun sonu olmuş ve yüz küsur yıl boyunca İran coğrafyası, İskender'in komutanlarının başka bir deyişle Selevkidlerin hegemonyası altına girmiştir. Arsakid/Partların (MÖ.247-MS.224) tarih sahnesine çıkmasıyla Pers medeniyeti yeniden siyasi bir güce kavuşmuştur. Kadim geleneğin başka bir deyişle Mecusiliğin ihyasının yanı sıra helenistik düşüncenin yadsınamaz etkisine şahitlik eden bu süreç, yeni bir tarih yazımıyla ortaya çıkan ve dinî bir karakteri önemseyen Sasanilerin (MS.224-651) Part hâkimiyetine son vermesiyle neticelenmiştir. Adeta Pers medeniyetinin hasılasının açığa çıkmasını önceleyen ve bu bağlamda İran/Aryan olmayı öne çıkaran Sasaniler, kısa sürede vârisi saydıkları Akamenidler dönemindeki güce ulaşmışlardır. Pers medeniyetinin son halkası olarak addedilebilecek Sasani İmparatorluğu'na İslam fetihleri son vermiştir. İşte bu durum Pers medeniyetinin siyasi gücünü kırmış ve bin yılı aşkın hâkimiyetini ortadan kaldırmıştır. Bununla birlikte bu medeniyetin unsurları çehre değiştirerek kendisine İslam medeniyeti içerisinde yer bulmuştur. Erken dönem İslam devletlerinin bürokratik yapılanmasından kültürel etkileşime değin birçok unsurun varlığını bir şekilde devam ettirdiği görülebilir.

İRAN/ARYAN: MİLLET VE ÜLKE

Asil ve soylu kimse anlamlarını haiz Arya(n) sözcüğünün, İranlı halkların tamamını kapsayacak tarzda daha üst etnik bir bağ olarak Akamenidlerden itibaren kullanıldığı bilinmektedir. Bu kavram, Hind-Avrupa kökenine ve Aryanların nereden geldiklerine ilişkin tartışmalar bir yana Avesta edebiyatında aynı bağlamda söz konusu edilmiştir. Zerdüşt'ün öğretilerini paylaşanların Aryan olarak tarif ve tasvir edilmesi, tarihî süreçte kelimeye ilişkin farklı yazılışlarla devam etmiştir. Arya(n) ifadesi, Eski Farsçadan Pehleviceye geçerken Ēr(ān) (Partça, Aryān) şekline dönüşerek bütün İranlıları tanımlayan bir sözcük hâline gelmiştir. Nitekim Sasanilerin kurucu kralı I. Ardeşir'in sikkesinde İranlıların (Ērān) kralı şeklinde, oğlu I. Şapur'un ve sonraki kralların da İranlıların (Ērān) ve İranlı olmayanların (Ān-Ērān) kralı olarak tasvir edilmesi bu açıdan dikkat çekicidir (Gnoli, 1989: 129-130; Mackenzie, 1998a: VIII, 534; Bailey, 1987: II, 681-683; Alram, 2008: 23-25).

Aryan ifadesinin dinî temelli etnik bir kavramsallaştırma olmasına Avesta edebiyatından da birçok örnek verilebilir. Ancak aynı zamanda bu etnik kimliğe sahip kimselerin yaşadığı coğrafyayla ilişkilendirilmesi ve onların yaşadığı ülke anlamında kullanılması, Avesta edebiyatından modern dönemlere değin bu sözcüğün anlam serüveni üzerinden gerçekleşmektedir. Avesta metinlerinde Aryanların yaşadığı bölge anlamındaki “*airyanəm vaējō*” (Aryanem Vaejah) sözcüğü, Pehlevicede “*Ērān-Wēz*” şekline evrilmiştir (Mackenzie, 1998b: VIII, 536). Öyle ki bu yer, Avesta edebiyatında ve Zend literatüründe Zerdüşt'ün üne kavuştuğu, Anahita'ya kurbanların sunulduğu, Ahura Mazda'nın en iyi şekilde yarattığı ve Zerdüşt'ün ilk vahyi aldığı kutsal mekân olarak tasvir edilmektedir (Yesna 9.14; Yešt 5. 104; 9.25; 17.45; Vendidad, 1.1-3; Anklesaria, 1956: (35.54) 300-301). Dinî edebiyatta söz konusu edilen bu kavramın, Sasaniler döneminde siyasi metinlere konu olurken Ērānšhar (İranşehr) sözcüğüne evrildiği görülmektedir. Özellikle I. Şapur ve sonrasında sıklıkla kullanılmaya başlanan bu kavram, Sasanilerin hâkimiyet alanını tanımlamaktadır. Nitekim İran coğrafyasındaki şehirlerin nasıl ve ne zaman yapıldığından veya ele geçirildiğinden bahseden *Šahrestānīhā ī Ērānšahr* metni veya *Ka'beyi Zerdüšt* yazıtı buna örnek verilebilir (Huyse, 1999: 22-26; Daryaei, 2002: 2-3; Gnoli, 1989: 131-157). Benzer şekilde Biruni de Perslerin dünyayı yedi bölgeye ayırdıklarını ve merkeze İranşehr'i yerleştirdiklerini nakleder (Biruni, 1362/1984: 196-198). Hasılı İran, kadim bir etnisiteye işaret ederken aynı zamanda bu milletin yaşadığı coğrafyanın ön adı olmuştur. Modern zamanlara doğru ise İran artık bir coğrafyanın adı hâline gelmiştir.

AKAMENİD/PERS İMPARATORLUĞU

Aryan kavimlerin çeşitli nedenlerle kuzeyden İran coğrafyasına inmesine kadar uzak bir geçmişe giden bir tarih anlatısına sahip İran, Pers/Akamenid İmparatorluğu (MÖ. 559-330), tarih sahnesinde yükselene değin mitoloji ile tarih arasında bir yeredir. Sözlü kültürün hâkim olduğu ve arkeolojik verilerin ışık tuttuğu bu döneme ilişkin veriler oldukça sınırlı olmasına karşın İran coğrafyasında hatırı sayılır siyasi değişikliklerin olması, MÖ. VII. yüzyıldan itibaren Perslerin daha bilinen hâle gelerek tarihe iz bıraktıkları bir sürece işaret eder. İran kimliğinin oluşmasındaki ilk aşamayı temsil eden bu dönemin en belirgin gelişmesi, Teispes'in oğlu I. Cyrus'un (MÖ. 620-590) krallığını ilan etmesiydi. Bu süreci Pers İmparatorluğuna götüren hamle ise II. Cyrus'un (MÖ.559-530) Pers ve Med hanedanlıklarını birleştirmesi ve başta Babil olmak üzere birçok yeri ele geçirmesiydi (Boyce, 1982: 41-50; Wiesehöfer, 2001: 5-12; Shahbazi, 1993: 516).

Parsa/Persis/Persepolis'i Akamenid imparatorluğunun merkezi edinen Persler, İskenderin seferine değin buradan ülkeyi yönetmişlerdir. Tarihe tanıklık edecek yapılara beşiklik eden Persepolis, şimdilerde Şiraz'a 60 km uzaklıkta Taht-ı Cemşid olarak da bilinen yerdir. Bu şehir,

İslam fetihlerine değin Pers medeniyetinin sanat, mimari ve anıtsal merkeziydi. Kendilerini Pers İmparatorluğu'nun devamı olarak gören Sasaniler de tarih boyunca kazandıkları zaferlere ilişkin anıtlarını burada inşa etmişlerdi.

Elamlıların yönetimi altında yaşayan Perslerin, MÖ. VII. yüzyılda Elam hâkimiyetine son verilmesiyle Akamenid İmparatorluğu'nun temelini attıkları söylenebilir. Bu tarihten sonra giderek gelişen ve sınırları Mısır ve Anadolu'dan Hind sınırlarına dayanan imparatorluk aynı zamanda kadim Pers medeniyetinin de ana omurgasını oluşturmuştur. Bu konuda söylenecek çok şey olmasına karşın konumuz çerçevesinde İslam'ın ortaya çıktığı MS. VII. yüzyılın başlarına değin Pers medeniyetinin temel yapıtaşlarından birini teşkil eden dinî düşüncenin serüveni ele alınacaktır.

Pers İmparatorluğu'nun dinî düşüncesine geçmeden önce bir hususun açığa kavuşturulması gerekmektedir. Pers imparatorları fethettikleri hiçbir yerde ve kendi tebaası üzerinde bir dinî hâkimiyet kurma çabasına girişmemiş ve yönetimi altındaki halkı istediği dine iman etmede özgür bırakmıştır. Dahası fethedilen yerlerdeki kültürlerde, yeni kral için uygun görülen törenlere riayet eden Pers imparatorları, halkın isteği üzerine farklı dinî geleneklerin mabed inşası ve benzeri ihtiyaçlarını karşılamışlardır. Söz gelimi, II. Cyrus Babil'i fethettiğinde Marduk tapınağının yeniden inşa edilmesini emretmiş, Cambyzes (MÖ.530-522) ve I. Darius (MÖ.522-486) ise Mısır'da tanrı Ra'nın oğlu unvanlarını kullanmışlardır (De Mieroop, 2006: 320-321; Wiesehöfer, 2001: 44-45; Brosius, 2006: 63-65). Benzer şekilde Yahudilerin Babil sürgününe son veren II. Cyrus, Yahudi dinî edebiyatında tanrı Yahve tarafından görevlendirilen biri olarak tasvir edilmiştir (İşaya 44.24-45.1). Pers İmparatorluğu'nun yönetimi altındaki toplulukların yaşama hakkına, din ve vicdan özgürlüğüne karşı duydukları saygının en açık delili, *Cyrus'un Silindiri* olarak bilinen taş yazıtta saklıdır. Bu yazıtta özellikle Cyrus'un Babil'i, tanrı Marduk'un yardımıyla fethedişinden söz edilmekte ve sonrasında da herkesin kendi inancında özgür olduğuna ve benzeri hususlara temas edilmektedir (Stolper, 2013: 42-47).

Perslerin doğadaki unsurları tanrısal varlıklarla ilişkilendirdiği ve bu varlıklara kurbanlar sunarak onlardan yardım istedikleri bilinmektedir. İyi ve kötü olmak üzere çok tanrılı bir dinî yapılanmanın varlığını haber veren bu yapı, Akamenid İmparatorluğu süresince de hayatiyetini devam ettirmiştir. Sözlü geleneğin hâkim olduğu ve daha çok arkeolojik verilerin yolumuzu aydınlattığı erken dönemlerin tanrı düşüncesinde, otantik bir kaynağın varlığı konuya ilişkin önemli ipuçları vermektedir. Mecusi geleneğinin kutsal metni olarak kabul gören Avesta'nın Yeşt kitabı, Pers İmparatorluğu'ndan önceki mitolojik süreçlere ilişkin anlatılara yer verirken aynı zamanda bu dönemin tanrısal figürlerine de temas etmektedir. Bu tanrısal varlıkların Pers İmparatorluğu sürecinde de var olması kadim bir dinî geleneğin sürekliliğine işaret etmektedir (Mazdapur, 1394/2015: 121-175; Bahar, 1377/1998: 27-40; Alıcı, 2012: 131-186).

Bu çok tanrılı sistemin tarihî serüvenine bakıldığında Mecusi geleneğinin kurucusu Zerdüşt'ün konumu önem kazanmaktadır. Zerdüşt'ün, Sasani tarih yazımına göre Pers İmparatorluğunun kuruluş aşamasına tarihlendirilmesi, bir anlamda bu devletin dinî bir kimliğe sahip olduğuna dair bir atıf olarak belirmektedir. Avesta edebiyatı üzerine yapılan dilbilimsel çalışmalar ve Zerdüşt'ün bu dönemde yaşadığına ilişkin kayıtların sorunlu oluşu, Zerdüşt'ün daha uzak bir geçmişte yaşadığı savını güçlendirmektedir (Biruni, 1923: 32, 109; Gnoli, 1980: 159-178; Gnoli, 2000; Hintze, 2015: 31-38). Zerdüşt'ün ne zaman yaşadığı tartışması bir yana bırakılacak olursa Perslerin sadece Zerdüşt'ün dinî düşüncesini paylaşmadığı ve farklı dinî geleneklere mensup oldukları söylenebilir. Bu bakımdan tarihî süreç içerisinde de kültür değişimlerine rastlanmaktadır.

Kraliyet söz konusu olduğunda Pers hükümdarlarının neye inandığı sorusuna bazı veriler üzerinden cevap vermek mümkündür. Kuruluş aşamasında dinî bir geleneğin aktif rol aldığı

söylenemese de II. Cyrus'un Ahura Mazda'yı mensubu olduğu Aryanların tanrısı olarak görmesi dikkat çekicidir (Boyce, 1982: 64-65). Benzer şekilde I. Darius söz konusu olduğunda kraliyet için bir A(h)uramazda kültünden söz etmek mümkündür. Ahura Mazda inancının kraliyet kültürünü oluşturmaya ve en yüce tanrı olmasına karşın başka tanrıların da var olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte I. Darius zamanından kalan Pers sarayının dört bir yanında Mecusi geleneğinin sembolü olan *Fravahar*'ın (insan başlı kanatlı figür) varlığı, krallığın Ahura Mazda tarafından bahşedildiğinin en bariz işareti olarak saray kabartmalarında yerini almıştır. Ahura Mazda kültürünün bu denli etkin olduğunun en açık delili, Darius'un birçok kitabesinde A(h)uramazda aracılığıyla yalancıları ve sahte kralları dize getirerek onları öldürdüğünü ifade etmesi ve daima ondan yardım istediğini belirtmesidir. Ayrıca I. Darius kendisinden sonra gelecek olanlara da Ahura Mazda'dan yardım istemelerini salık vermektedir (Skjærvø, 2011: 228-233; Tolman, 1908: 8-36).

Kraliyet kültürü olarak karşımıza çıkan A(h)uramazda inancının Pers İmparatorluğu süresince hâkim bir teolojik yapılanma olmasına karşın başkaca tanrısal varlıkların zaman zaman krallar tarafından benimsendiği görülmüştür. Söz gelimi, Yeşt metinlerinde de kendisine yer bulan Ferudun (Thraetaona) ve Hoşeng (Haoshyangha) gibi mitolojik kahramanların zafer kazanma adına kurban adadıkları ve suların tanrıçası olarak bilinen Anahita, Pers İmparatorluğu'nda tapınılan başka bir ilahi figür olarak belirmektedir (Yeşt. 5.21-35; Malandra, 1983: 121-123; Foltz, 2013: 57-58). Özellikle II. Artazerkses döneminde (MÖ. 404-358) suların tanrıçası Anahita adına İstahr şehrinde bir tapınak inşa edilmesi bu hususun açık bir göstergesidir. Öyle ki bu tapınak Sasaniler döneminde de bir ateş tapınağına dönüştürülmüş ve İstahr şehri kutsallığını sürdürmüştür. Nitekim Ardeşir'in babası Pabag da bu tapınakta hizmet veren bir din adamı olarak takdim edilmektedir (Bivar-Boyce, 1998: 643-646; Daryaei, 2008: 11; Boyce, 1975: 71-74).

Mecusi geleneğinin kurumsal bir yapıya sahip olmayışı, ibadet, ayin ve benzeri dinî törenlerin icrasında bir tekdüzeliğin yokluğu ve sözlü olarak aktarılan dinî geleneğin bağlayıcı olmayışı, Ahura Mazda'nın yüce tanrı oluşu öne çıksa da çok tanrılı bir yaklaşımın hüküm sürdüğüne işaret eder. Bu noktada Yeşt kitabındaki tanrısal varlıkların tarihî süreçte etkin bir role sahip oldukları görülür. Özellikle suların tanrıçası olan ve zafer getiren Anahita ve güneşin sahibi olan ve ahitlerin tanrısı olan Mithra'nın Perslerin gündelik yaşamlarında söz sahibi oldukları açığa çıkmaktadır. Nitekim Mihrican Festivalinin Mithra'nın yüceltilmesi adına kutlanması, Pers dönemine değin uzanmaktadır (Foltz, 2013: 22, 57-63; Boyce, 1982: 21-24; Mazdapur, 1394/2015: 331-340).

Pers İmparatorluğu süresince sözlü bir kültüre sahip olan dinî düşüncenin, geleneksel tarih yazımına göre İskender'in seferinden önce kayda geçirildiği belirtilmiştir. Sasaniler döneminde derlenen ve Avesta'nın yorumu olarak nitelenen Zend metinlerinin aktardığı kutsal tarihe göre İskender'in seferinden önce III. Darius (336-330), Avesta'nın yazıya geçirilmesini emretmiş ve 21 Nask/bölümden oluşan Avesta metinleri kraliyet hazinesi Dizh-i Nipışt'e ve millî arşiv Ganj-i Şapigan'a konmuştur. Fakat İskender'in doğu seferiyle büyük kısmı yok edilen ve daha sonraki saldırılarda kaybolan Avesta külliyyatının oldukça sınırlı bir kısmının kaldığı nakledilmiştir (West, 1892: (Denkard IV, 1-35), 412-418; Rızayi, 1393/2014: (15) 63; Tefazzoli, 1376/1997: 65).

PART/ARSAKİD KRALLIĞI VE HELEN ETKİSİ

İskender'in Doğu Seferi, Hind havzasından Yunan topraklarına değin geniş bir coğrafyaya hâkim olan ve Pers medeniyetinin kurucu unsuru Akamenidlerin yıkılmasına yol açmıştır. Bu siyasi durum nedeniyle Persler yaklaşık yüzyıl boyunca İskender'in komutanlarının kurduğu yerel yönetimler altında yaşamıştır. I. Arsaces'in (MÖ.247-217) çabalarıyla Partların (MÖ.247-

MS.224) yeni bir devlet inşasına girişmesi, Perslerin Akamenid dönemindeki ihtişamlı günlerine özleminin adeta bir neticesi gibiydi. Zira Partların Babil ve Suriye bölgelerinde kimi yerleri ele geçirmesi, Selevkos/Selevkid yönetimlerinin birer birer düşmesiyle kadim Akamenid-Yunan çekişmesinin Part-Roma olarak yeniden tarih sahnesine girmesini sağlamıştır (Curtis, 2007: 7-8; Brosius, 2006: 79-103).

Bununla birlikte helenistik dünyanın etkili olduğu bu dönemde Grek kültürünün toplumun her katmanında etkin olduğu göz önünde tutulmalıdır. Söz gelimi Part sikkelerinde kralların kendilerini Grek efsanelerindeki kahramanlar gibi takdim ettikleri görülür. Benzer şekilde şehir meydanlarında Grek tanrılarının heykellerini diktikleri nakledilir. Bunun yanı sıra Part alfabesinin oluşumunda Aramice'nin de etkili olduğu dile getirilmelidir. (Curtis, 2007: 11-13; Brosius, 2006: 101-122; Wiesehofer, 2001: 119-124).

Partların Grek kültüründen etkilenmeleri ve onların yaşam tarzını benimsemeleri, dinî hayatın Mecusilikten Yunan paganizmine evrildiği anlamına gelmemektedir. Partların bu noktada kendilerinin selefi olan Akamenidler gibi yönetimi altındaki halkların dinî tercihlerine saygı duyduğu belirtilmelidir. Söz gelimi Roma'dan kaçan Yahudiler, Part bölgelerinde rahat bir hayat sürerken Babil'in pagan inancına müdahale edilmemiştir (Brosius, 2006: 125). Bununla birlikte kendi dinî geleneklerinin gereğini yerine getirmesinde de gayret gösterdikleri bilinmelidir. İskender'in seferi sonrasında büyük oranda zarar gördüğü kabul edilen kutsal metin külliyyatının yeniden bir araya getirilmesinde bazı Part krallarının da çabaları olmuştur. Özellikle Part kralı I. Vologeses/Valaş (51–76/80) döneminde Avesta'nın bir araya getirilerek yazıya geçirildiği ve ülkenin dört bir yanına gönderildiği kabul edilmektedir (West, 1892: (Denkard IV, 1-35), 412-418; Rızayi, 1393/2014: (16) 63; Skjærvø, 2007: 108). Bunun da ötesinde kimi dilbilimciler Grek unsurları barındıran ve Mecusi geleneğinin gündelik yaşamını şekillendiren Avesta'nın Videvdad/Vendidad kitabı başta olmak üzere Yeni Avesta literatürünün bu süreçte tedvin edildiğini düşünmektedir (Skjærvø, 2007: 112-116; Hintze, 1998: 151-153).

Bu çabanın varlığıyla birlikte Part döneminde tanrı anlayışında bir politeizm göze çarpmaktadır. Ahura Mazda'ya olan ilgiye karşın bu süreçte özellikle Suların Tanrıçası Anahita ve Mithra kültürünün varlığını güçlü şekilde devam ettirdiği görülür. Söz gelimi daha önce hiçbir Pers yöneticisinin kullanmadığı kimi ilahi varlıklara atfedilen isimlere yer verilmiştir. Bu hususa üç Part kralının Mithradates ismini kullanması örnek verilebilir (Curtis, 2007: 9-12; Brosius, 2006: 201-202). Benzer şekilde Anahita tapınaklarının bu dönemde varlıklarını sürdürdüğü bilinmektedir. Mecusi din adamlarının (Magu-pati, Magi, Movbed) ateş altılarını yönettiği ve usulüne uygun şekilde cesedin toprakla temas ettirilmeden yırtıcılara verildiği cenaze merasimlerini gerçekleştirdiği bir ortamda farklı kültürlerin tanrısal varlıklarına da ibadet ve kurban sunumu yapılmaktaydı. Bu çok kültürlü yapının bir adım ötesine geçilerek tanrısal varlıklar arasında bir benzeştirme çabasının günyüzüne çıktığı da dikkatten kaçmamaktadır. Helenleşme süreciyle birlikte Zeus'un Ahura Mazda'yla, Helios'un Mithra'yla ve Heracles'in Verethraghna ile denk tutulması ve birbiri yerine kullanılması söz konusu olmuştur. Nitekim senkretik ve politeizme meyyal olan bu inanç tablosu kendisini gündelik hayatın birçok yerinde sanat ve mimaride göstermiştir. Örneğin Elymais şehri Grek tanrılarının, sıradan insanların ve çeşitli objelerin heykellerini yapan heykeltıraşlarıyla ünlenmiştir (Brosius, 2006: 125-135; Wiesehofer, 2001: 122; 2007: 37-47; Shayegan, 2016: 13).

SASANİLER VE DİNÎ KURUMSALLAŞMA

Miladi III. yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğinde tarih, Pers medeniyetinin son büyük krallığının kuruluşuna şahitlik etmiştir. Kendisini Akamenidlere kadar dayandıran ve Part dönemindeki çok kültürlü yapıya ve helenistik etkileşime karşın siyasi ve dinî bakımdan kadim kültüre vurgu

yapan yeni bir siyasi güç ortaya çıkmıştır. Bütünüyle İranî unsurların hâkim olduğu bir devlet yapılanmasına, buna paralel bir toplumsal düzene yönelen ve VII. yüzyılın ortalarında tarih sahnesinden çekildiği ana kadar Pers medeniyetini yeniden ihya edenler Sasanilerdi. Roma'nın/Bizans'ın en güçlü rakibi olan Sasani İmparatorluğu, kökenini Akamenidlere başka bir deyişle Daray-ı Darayana yaslayarak varlığını meşru bir zemine dayandırmış ve kendisini Pers İmparatorluğu'nun vârisi olarak addetmiştir (Taberi, 1967: II, 37-38; Ferahvaşi, 1382/2003: 5-13; Daryae, 2009: 2-3).

I. Ardeşir'in (224-240) temelini attığı Sasani İmparatorluğu, kısa süre içerisinde İskender'in seferinden sonra dağılan ve Partlar döneminde tam olarak sağlanamayan birlikteliğin İran coğrafyasında yeniden tesisinde etkin rol almıştır. Tarihî süreçte Akdeniz kıyılarından Hind sınırlarına dayanan bu coğrafya Sasani tarih yazımında *İranşehr* olarak tanımlanmıştır. Askerî ve ekonomik etkenler bir yana bırakılırsa Sasanilerin kadim Pers İmparatorluğu'nun devamı olarak görülmesi, kısa sürede geniş coğrafyaya ulaşılmasının önünü açan önemli bir etken olmuştur (Ferahvaşi, 1382/2003: 2-3; Daryae, 2002: 1-7, 13-25).

Sasanilerin toplumsal düzeni yeniden inşa sürecinde özellikle dinî içerikli çeşitli durumlarla karşı karşıya kalmaları dikkat çekicidir. Bu hususun belki de en göze çarpan gerekçesi, Akamenid ve Part dönemindeki çok kültürlülüğe karşı gösterilen toleransın Sasanilerde artık söz konusu olmayışıdır. Nitekim Sasaniler döneminin önemli olayları dinî bir kökenle bağlantılı olarak ortaya çıkmış ve birçok siyasi olayın arkasında dinî gerekçeler yer almıştır. Zira Sasani Devletinin kuruluş aşamasında dinî bir temel öncelenmiş, devletin hiyerarşik bürokrasisi bundan nasibini almıştır.

Dinin yani Mecusiliğin Sasanilerde ne denli etkin rol aldığı hususu birazdan kimi örnekler üzerinden anlatılacaktır. Fakat ilk olarak devletin kurucusu olan I. Ardeşir'in adına bastırıldığı birçok sikkede kendisini “İranlıların/Ērān kralı mazdatapıcısı/Mazdēsñ” olarak tanıtmayı ve “tanrıların soyundan gelen” şeklinde takdim etmesinden söz etmek gerekmektedir (Alram, 2008: 17-20; Daryae, 2009: 5-6). Bu durum dinî ve bununla ilişkili millî vurgu bakımından dikkat çekicidir. Dahası sikkenin bir yüzünde ateş altınının resmedilmesi, Mecusi geleneğinin ne denli etkin olduğuna işaret etmektedir. Bu hususun önemi, Part krallarının kendilerini nasıl tanıttığına bakıldığında anlam kazanmaktadır. Söz gelimi Part krallarının sikkelerinde “Krallar Kralı, Hayırsever, Adil, Mükemmel, Greklerin Dostu” ibarelerine rastlanmaktadır (Alram, 2008: 18-21; Curtis, 2007: 8-22). İşte bu durum iki devletin dünyaya bakışı arasındaki farkı ortaya koyarken aynı zamanda Partlara nazaran daha millî ve dinî bir kimliğin Sasanilerin bütün pratiklerine yansıdığını göstermektedir.

Dinî bir hüviyetin Sasani devlet anlayışının hareket noktası olduğunu gösteren bir diğer husus ise I. Ardeşir'in danışmanı ve dönemin dinî lideri (Hīrbedān Hīrbed) Tansar'ın (Tosar) yerel idarecilere gönderdiği *Nāme-i Tansar* olarak bilinen mektuptur. İbn İsfendiyar'ın naklettiği bu metnin en önemli özelliği bir anlamda Sasani Devleti'nin kuruluş felsefesinin ipuçlarını vermesidir (İbn İsfendiyar, 1366/1987: 17). Mektubun içeriği temelde iki hususta yoğunlaşmaktadır. Bunlardan ilki dinî bir bağlama işaret eder. Burada Avesta külliyatının bir araya getirilmesi için yerel yöneticilerin ve İran coğrafyasındaki din adamlarının varsa ellerindeki nüshaları göndermeleri istenmektedir (Rızayi, 1393/2014: (17-18) 64; Boyce, 1968: 37-38). Böylelikle İranlılar için din birliği sağlamanın ilk hamlesi açığa çıkmaktadır. Tarihî sürece bakıldığında ise bu istek, Mecusi geleneğinin kurumsallaşma çabası ve devlet dini olma hedefinin ilk basamağı olarak belirmektedir.

Bu din birliğinin sağlanmasından daha önemli görülen şey ise İran coğrafyasında Pers İmparatorluğu'nun kurucu hanedanına mensup Sasani ailesinin varlığına atıfla İranlıların/Ērānān yeniden bir araya gelmesi gerektiğinin altının çizilmesiydi. Öyle ki Tansar

mektubunda yerel yöneticileri I. Ardeşir'in yönetimi altında birleşmeye davet etmekteydi. İşte tam da bu noktada Tansar, "...din ve devlet bir rahimden doğdular ve asla birbirlerinden ayrı olmazlar..." (Minovi, 1354/1975: 53; Boyce, 1968: 33-34) diyerek din ve devleti aynı bağlam üzerinden ele almakta ve kadim dönemdeki ihtişamlı günlere dönüşün iki anahtarı olarak takdim etmekteydi. Zira Tansar kuruluş felsefesini bu iki unsur üzerine inşa etmekte, devlet ve dini bir rahimdeki iki kardeşe benzeterek birbirlerinden ayrılmalarını imkânsız görmektedir. Sasani tarihi boyunca dinin, kurumsal bir kimliğe kavuşma çabası ve devlet otoritesinde söz sahibi olması kuruluş felsefesinin gereği olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Sasani tarihi Mecusi geleneğinin kurumsallaşması serüvenine de kaynaklık etmektedir.

MANİ VE EVRENSEL DİN İDDİASI

I. Ardeşir'in sikkesinde ve Tansar'ın mektubunda din ve devletin aynı potada eritilerek dinin etkin olduğu bir imparatorluk fikrinin tarihî süreçte karşılaştığı kimi durumlardan söz etmek mümkündür. Sasani Devletinin kuruluş aşamasında bir dinî yapılanmayı inşa etme düşüncesinin bu bağlamda sekteye uğradığı ilk durum, Sasanilerin ikinci kralı olan I. Şapur (239/40-270/2) dönemidir. I. Şapur tahta çıktıktan sonra otuz yıl kadar süren hükümlerinde imparatorluğun sınırlarını genişletmiş, başta Nusaybin, Urfa ve Antakya olmak üzere birçok şehri alarak Roma'nın en güçlü rakibi haline gelmiştir (Dodgeon-Lieu, 2005: 29-58). Aynı süreçte imparatorluk bünyesinde farklı milliyet ve dinlere müntesip kimselerin arttığı gözlenmiştir. Bu hususun en açık delili, I. Şapur'un adına bastırdığı sikkesinde "İranlıların ve İranlı olmayanların krallar kralı" unvanını kullanmasıdır (Alram, 2008: 23).

İranlıları bir araya getirmek ve din birliğini sağlama peşindeki Mecusi geleneğinin karşısında Hristiyanlık veya Budizm gibi yayılmacı dinlerden daha büyük bir tehditten söz edilmelidir. I. Şapur'un tahta geçtiği dönemde tarih sahnesine çıkan Mani (216-276), ortaya koyduğu yeni dinî düşünceyle İran coğrafyasında hatırı sayılır bir taraftar kitlesi toplamıştır. Gnostik düşünce temelli bir dinî gelenek olmasına karşın Mani, hakikatin bilgisini yani gnosisi/hikmeti insanlığa evrensel boyutta ulaştırılmasını telkin etmekteydi. Gezgini bir vaiz olan Mani'nin kısa sürede taraftar bulmasının altında yatan belki de en önemli karakteristik, onun muhatap olduğu dinî geleneğin kavramsal altyapısını yeniden Maniheizm bir bağlamla inşa etmesiydi (Alıcı, 2018: 16-22). Nitekim Mani, İsa'nın Batıya, Zerdüş'tün Pers diyarına ve Buda'nın Hind'e gelişini kabul edip kendisine öncül sayması ve bu dinî geleneklerin kavramlarını yeniden tanımlaması oldukça etkili olmuştur (İsmailpur, 1385/2007: 330-332; Cameron-Dewey, 1979: 49-51; Biruni, 1923: 207). Zira Maniheizm, Mecusilik gibi sadece İranlıların dini olmayı öngörmeyip evrensel bir bakışla bütün insanlık için bir kurtuluş planı ortaya koymaktaydı.

Mani'nin İranşehr'de bu denli etkin olmasını sağlayan en önemli gelişme, onun I. Şapur'la görüşmesi ve ona ithaf ettiği *Şāhburagān* adlı eseri takdim etmesidir (Mackenzie, 1979: 500-534; İbn Nedim, 2009: II, 381). I. Şapur'un Mani'den oldukça etkilendiğine ilişkin dinî edebiyatın anlatıları bir tarafa bırakılacak olursa genişleyen imparatorluğun Mecusilik gibi millî bir dinî gelenekle çok etkili olamayacağına düşünmüş olabileceği ihtimali üzerinde durulabilir. Bu durum ise onun, Mani'ye gösterdiği müsamahanın nedeni olabilir. Mani'nin öğretisini her dinî gelenekle ilişkilendirebilme kabiliyeti evrensel bir dinî gelenek olmasına imkân sağlamaktaydı. Bu kanaati güçlendiren şey ise I. Şapur'un kraliyetin her yerinde Mani ve taraftarlarının misyon faaliyetlerine karışılmaması ve onlara gerekli kolaylığın gösterilmesine ilişkin buyruğuydu (Gardner, 1995: 21-22; Pedersen, 2006: 48.1-10). Bu iradenin Maniheizm edebiyatta yer alması bir şüphe unsuru olsa dahi I. Şapur'un tahtta kaldığı sürece Mani ve taraftarlarının herhangi bir sorunla karşılaşmamış olması bu buyruğun gerçekliğine işaret etmektedir. Öte yandan Mecusi geleneğinin bu noktada eleştirel bir tavır sergilemesi de bu durumu açıklar mahiyettedir.

Mecusi din adamlarının Mani'ye ilişkin tepkilerinin karşılık bulmadığı I. Şapur döneminin bitmesi, Mani ve taraftarları için sonun başlangıcı olmuştur. Zira kralın isteğiyle bir nevi dokunulmazlığa sahip Maniheistler, I. Behram'ın tahta çıkmasıyla takibata uğramış ve bu süreç Mani'nin yakalanarak yargılanması ve neticede öldürülmesiyle sonlanmıştır (Taberi, 1967: II, 53; Taqizadeh, 1943: 49-50). İşte tam da bu noktada Mani'nin Mecusi geleneği için önemli bir tehdit olarak gördüğü dönemin en güçlü dinî otoritesi olan Kartir'in (Kerdir) çabaları, Mecusiliğin bir devlet dinî olduğu hususunu perçinlemiştir (Tefazzoli, 1378/1999: 297-307). Nitekim Kartir, Sasani tarihinde kralların dışında adına iki kitabe olan tek dinî şahsiyettir. Tansar'ın din birliği kaygısını bir ileri safhaya taşıyan Kartir'in neler yaptığı kitabesinde açıkça görülmektedir. Kartir, İranşehr coğrafyasının sadece İranlılara (Ērān) ait olduğunu bu nedenle İranlı olmayan (An-Ērān) hiç kimsenin bu topraklarda yaşamaması gerektiğini dile getirmektedir. Bu bağlamda kitabesinde Yahudi, Şaman (Budist), Braman (Hindu), Hristiyanlar, Nasrani Hristiyanlar, Magdag (vaftizci/Sabii) ve Zendiglerin (Maniheist) ülkeden kovulduğu ve mabedlerinin yıkıldığını ilan ederek bunun Tanrı Ohrmazd'ın isteğine uygun olduğunu belirtmektedir (Mackenzie, 1989: 46, 54, 58; Hinz, 1971: 495-496; Skjærvø, 2011: 236-238; İbn Nedim, 2009: II, 401). Buradaki “zendig” sözcüğü, Mani ve taraftarları için Süryanicede hakikati söyleyenler anlamındaki “zaddiq” kelimesinin Pehleviceye geçmiş karşılığıdır. Zira Süryanice ve Aramiceden Pehleviceye geçen kelimelerden ortasında sessiz harfin çift olarak yer aldığı sözcükler değişime uğramaktadır. Bu açıdan *zaddiq* kelimesi *zendig* sözcüğüne evrilmiştir¹ (De Blois, 2002: XI, 510-511; Browne, 1956: I, 159-161).

Bu kitabenin asıl hedefi Maniheizm'i etkisizleştirmek olsa da diğer dinî gelenekler de nasibini almıştır. Bu durum, devletin resmî dinî olmayı arzulayan Mecusiliğin Kartir eliyle gerçekleştirdiği önemli bir adım olup Tansar'ın din-devlet birlikteliğine ilişkin vurgusunun tecessüm etmiş hâli olarak değerlendirilebilir. Bu tarihten sonra Mani ve düşüncesi kadar Mecusi geleneğini etkin bir şekilde tehdit eden bir dinî unsurdan söz etmek mümkün değildir. Miladi III. yüzyılın sonu itibarıyla İslam fetihlerine değin Sasani Devleti'nin resmî dini hâline gelen Mecusilik, bu tarihten sonra da Maniheizm tehlikesi kadar olmasa da kimi sorunlarla karşılaşmıştır.

İRANŞEHR'DE HRİSTİYANLAR

Miladi birinci yüzyılda ortaya çıkan ve kısa sürede Filistin bölgesinden çevreye doğru hızla yayılan Hristiyanlık, IV. yüzyılın başlarına değin Roma topraklarında sapkın bir dinî gelenek olarak addedilmiştir. Buna karşın Partların dinî gelenekler konusundaki müsamahalı tavrı, İran coğrafyasından Hind kıyılarına değin Hristiyanlığın adından söz ettirmesini sağlamıştır. Öyle ki Sasaniler döneminde ve öncesinde İranşehr coğrafyasında birçok piskoposluk merkezi kurulmuştur (Nefisi, 1383/2005: 17-32; Alıcı, 2015: 36-38, 41-45). Bu durum IV. yüzyılın başlarında Roma'nın Hristiyanlığı bir din olarak görmesiyle değişime uğramıştır. Aynı dönemler Sasani Devleti'nin taht sorunu yaşadığı bir süreç olmuştur. Ama aynı zamanda II. Şapur'un (309-379) tahta çıkması sürecinde Mecusiliğin devlet otoritesindeki etkinliğinin de doruk noktaya çıktığı bir zaman dilimidir. Şöyle ki Mecusi din adamları, henüz II. Şapur'u anne karnındayken tahtın varisi olarak takdim etmişler ve doğumundan sonra da tahta geçişini sağlayarak onun hükmetme yaşına gelene kadar devlet otoritesinde etkin rol oynamışlardır (Agathias, 1970: 123-125; Frye, 1983: 308-309). Mecusi geleneğinin sıkı bir takipçisi olan II. Şapur, kendisinden önceki kralların kaybettiği toprakları yeniden kazanmış ve Roma'nın yeniden güçlü bir rakibi hâline gelmiştir. İşte tam da bu dönemde Hristiyanlık Roma'da önce kabul edilebilir bir din olarak görülmüş ve sonrasında ise özellikle İznik konsiliyle (325)

¹ Bu hususta başka kelimeler de örnek verilebilir. Mesela Süryanicedeki cumartesi günü “Şabbatha” Pehlevice geçerken harf değişimine uğramış ve “Şanba” olmuştur. Hâlâ Modern Farsça'da “Şenbe” haftanın ilk günü kabul edilen cumartesiye karşılık gelmektedir.

kraliyet dini olmaya namzet olmuştur. Konstantin'in bu süreçte kendisinin bütün Hristiyanların hamisi olduğunu ileri sürmesi ve bu konuda II. Şapur'a mektup yazması, *İranşehr* coğrafyasında yaşayan Hristiyan toplulukların durumunu sorunlu hâle getirmiştir (Eusebius, 1981: 113-14). Öyle ki Sasani bürokrasisinde ve toplumun değişik katmanlarında söz sahibi olan Hristiyanların II. Şapur'a sadakatleri sorgulanır olmuştur. Esasen burada sadakat konusunda bazı şüphelerin doğmasının arkasında II. Şapur'un Nusaybin ve diğer şehirleri ele geçirmek için kendi tebaası olan Hristiyanlardan destek göremeyişi ve onların arttırılan vergileri reddetmesi yatmaktadır (Mşıha Zha, 2002: 119-125; Barnes, 1985: 126-136; Greatrex-Lieu, 2002: 1-19). Bu nedenle Hristiyan liderlerin Roma casusu olarak yaftalanmaları neticesinde devlet eliyle Hristiyanlara yönelik bir baskı ve cezalandırma sürecine girilmiştir.

Ermenistan'ın yöneticileri arasında Hristiyanlığın giderek yaygınlaşması ve özellikle 340'lı yıllardaki Nusaybin kuşatmaları döneminde birçok Hristiyan ileri gelenin öldürüldüğü bilinmektedir. II. Şapur'un tahtta kaldığı sürece Hristiyanlara yönelik kimi olaylarla ilişkilendirilen bir baskı süreci söz konusu olmuştur. Bu dönemde Mecusi geleneğinin devlet refleksinin şiddetli olmasında etkin olduğu söylenebilir. Zira Hristiyan misyonerlerin çabalarıyla bir ihtida sürecinin baş göstermesi önemli bir etkidir (Daryae, 2009: 77-78; Alıcı, 2015: 48-56).

İranşehr'de yaşayan Hristiyanlara yönelik baskı ve takibat, II. Şapur'un ölümünden sonra giderek azalmış ve I. Yezidigird (399-421) döneminde ise oldukça farklı bir duruma evrilmiştir. Nitekim I. Yezidigird Hristiyanların varlığını kabul etmekle kalmamış, Pers Hristiyanlarının bir araya gelmelerini sağlamıştır. Konstantin'in İznik konsilinde Hristiyanları kendi himayesine alması gibi, I. Yezidigird de Hristiyanların onun himayesinde Mar İshak sinodunu (410) gerçekleştirmelerine müsaade etmiştir (McDonough, 2008: 127-128). Tahtta kaldığı sürece Bizans'la savaşa girmeyen I. Yezidigird, Bizans-Sasani cephesinde bir barış döneminin başlamasına vesile olmuştur (Agathias, 1970: 127). Nitekim adına bastırıldığı sikkesinde barışın devam ettiricisi "Ramşar" nisbesini kullanması buna işaret eder (Daryae, 2002:90-93). Bu durumun Mecusi geleneği tarafından pek hoş karşılanmadığı ve kralın dine zarar verecek tavırlar sergilediği Sasani dönemi Zend metinlerinde ifadesini bulmaktadır. Nitekim I. Yezidigird bu külliyatta "*bezehgār*" yani günahkâr olarak tasvir edilmektedir (Shaki, 1981: 116-119).

AYKIRI YORUMCU: ZENDİĞ MAZDEK

Mecusi geleneğinin kurumsal bir kimlik kazandığı ve özellikle II. Şapur döneminde elde ettiği devlet otoritesindeki güce karşı ilk tepki, V. yüzyılın sonu ile VI. yüzyılın ilk çeyreğinde esasen bir Mecusi din adamı olan Mazdek'ten gelmiştir. Mazdek'in isyan girişimine geçmeden önce bir hususun açıklanması elzemdir. Avesta külliyatının, geleneğin anlatısına göre bir araya getirilme çabalarının ötesinde Sasaniler döneminde yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Bu ise kadim bir geçmişe sahip olan ve anlaşılması noktasında din adamlarının yetkin olduğu Avesta edebiyatının bu dine inanan insanların gündelik yaşamlarında ne denli etkin olduğu sorusunun cevaplanması girişimidir. Sasaniler dönemi, Mecusi geleneğinin yüz yüze kaldığı misyon temelli dinî geleneklerin varlığına işaret eder. Başta Maniheizm ve Hristiyanlık olmak üzere İranlıların dinî düşüncelerini değiştirmeleri ve kadim dinlerini terk etmeleri bu sürecin en bariz olgusu olarak belirmiştir. Mecusi din adamlarının bu bağlamda canlı ve dinamik bir teolojik yapılanmaya ihtiyaç duymaları Avesta külliyatının anlaşılmasında bir yorum geleneğinin ortaya çıkmasını etmesini sağlamıştır. Avesta'nın gündelik hayata ilişkin problemlere ve karşılaşılan felsefi ve dinî sorunlara çözüm üretmesi adına Mecusi din adamları tarafından yapılan ve tarihî süreç içerisinde yinelenen ve yenilenen bu yorum geleneğine Zend adı verilmiştir. Avestaca bilmek anlamındaki Zanti-/Zainti- fiilinden türetilen Zend, bir Mecusinin

tanrı tasavvurundan gündelik yaşama ilişkin sorularına ve diğer dinlerin iddialarına cevap vermede oldukça başarılı olmuştur (Alıcı, 2012, 187-192; Macuch, 2009, 116-196). Bunun en açık delili ise Mecusi geleneğinin devlet dinî olmasının yanı sıra halk nazarındaki makbul din olma özelliğini İslam fetihlerine değin sürdürebilmiş olmasıdır.

I. Kavad (488-496, 499-531) döneminde sosyal adaletsizlik, din adamlarının ve aristokrasi sınıfının devlet idaresinde etkin rol almasına karşı çıkan ve aynı zamanda bir din adamı olan Mazdek, bu sürecin başat figürüdür. Bununla birlikte sosyo-ekonomik dengesizliğin, halkın yoksulluğun pençesinde olmasının, toprak sistemine dayalı zengin feodal yapının ve onlarla aynı ilişkiler ağını paylaşan din adamları sınıfının Mazdek'in ortaya çıkışındaki etkinlikleri göz ardı edilmemelidir. İşte tam da bu noktada kralın belirlenmesinde etkin olan feodal ve dinî yapıların ortadan kaldırılması, I. Kavad'ın Mazdek'in düşüncesini yaymasına müsaade etmesi ve bunu gerçekleştiremeyince de kaçması ilginçtir. Yaklaşık üç yıl süren taht kavgaları neticesinde yeniden tahta oturan I. Kavad, mevcut durumu düzeltmek adına feodal zenginlere alternatif olarak görece daha küçük ölçekli arazilere sahip yeni bir sınıf (Dihkân) oluşturmuştur (Tafazzoli, 2000: 38-43; Daryaei, 2009: 86-88).

Bir din adamı olan Mazdek, gnostik kozmolojiyi çağrıştıran iyi ve kötü düalitesini öne çıkararak varlık âlemini nur-zulmet ilişkisi üzerine inşa etmiştir. Ona göre nurun fiillerinde bir kasıt ve bilinç hâli söz konusu iken, zulmet/karanlık için fiiller rastgele ve gayri ihtiyari gerçekleşir. Dünyanın oluşumundaki karışım hâli ise rastgeledir. İnsanları birbirine karşı gerçekleştirdikleri kötü fiillerden men eden Mazdek, bu kötü durumun kaynağını kadınlar ve mallarla ilişkili görmüştür. İşte tam da bu noktada yeryüzünün Ahura Mazda tarafından yaratıldığını, insanlar arasında bir farkın olmadığını ve herkesin eşit bir seviyede olduğunu dile getirmiştir. Bu sebeple de mülkiyet sorununa oldukça eşitlikçi bir şekilde bakan Mazdek mülkiyetin ortak kullanımına kadınları da dâhil etmiştir (Şehristani, 1994: 294-296; Rezakhani, 2015: 56-58). Bu iddiaların arkasında kimi ciddi nedenlerin yattığı düşünülmektedir. Mazdek'in ortaya çıktığı dönemde birkaç yıldır süren bir kıtlıktan söz edilmektedir.

Evlilik hakkında ise Mazdek'in saray bürokrasinin çok eşliliğine eleştiri getirdiği ve farklı sosyal statülerdeki kimselerin evlenebilmesinin önünün açılmasını arzuladığı vurgulanmaktadır (Yarshater, 2008:991-1027; Mazdapur, 1394/2015: 532-534; Bosworth, 1991: V, 132-134; Crone, 1991: 21-25; Shaki, 1978: 300-306). İşte tam da bu noktada Mecusi geleneği, onun Zend faaliyetini yürütmesi ve bunu din adamı sınıfı dışındakilerle paylaşmasını eleştirmektedir. Zira Mazdek, Avesta'yı aşırı bir tarzda yorumlayarak Ahura Mazda'nın dünya nimetlerini insanlar eşit bir şekilde faydalansınlar diye var ettiğini dile getirmiştir (Taberi, 1967: II, 92-93; Salebi, 1900: 598-600).

Mazdek'in kendi düşüncesini I. Kavad'ın tahtta olduğu sürece gizli ve açıktan sürdürdüğü ve kraliyet tarafından bir cezalandırmaya tabi tutulmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mecusi geleneğinin, dinin koruyucusu olarak kabul ettiği krallardan I. Hüsrev Enüširvan'ın tahta çıkmasıyla bu durum değişmiştir. Sasani dinî anlayışını tasdik eden ve ehil olmayanların din hususunda konuşmalarını yasaklayan yeni kral, Mazdek ve taraftarlarını ortadan kaldırmıştır (Mesudi, 1973: I, 263-264; Bosworth, 1991: V, 148-149, 154-156; Brosius, 2006: 153-157). Avesta'nın, maksadının ötesinde aşırı yorumlanması hususu, Zend metinlerinde de açıkça ifadesini bulmuş ve dine zarar veren aykırı bir durum olarak tasvir edilmiştir (Amuzgar-Tefazzuli, 1386/2008: (22.07), 74-75; Tefazzuli, 1362/1984: 52, 135).

Zend metinlerinde Mazdek'in Avesta'yı farklı yorumlaması nedeniyle *zendig* olarak tasvir edilmesi (Muhassil, 1380/2002: 2, 23-24; Cereti 1995: 133-134, 150), yorum faaliyetinin kurumsal bir bakış açısıyla gerçekleştirildiğine işaret eder. Ana mecra Mecusi geleneğinin dışına çıkan her çabanın bir yaptırımla karşılaşması, devletin resmî dininin ulaştığı seviyeyi

gösterir. Zira Mazdek, dine aykırı olarak Zend faaliyetini devam ettirerek bunu din adamı sınıfı dışındakilere öğretmesi nedeniyle suçlanır. Bu bakımdan Mazdek, ortak mülkiyet iddiası ve bunu yayma gerekçesiyle Zend metinlerinde dinî bozan kimseler arasında zikredilir (Sanjana, 1888: VII (345), 485-486; Muhassil, 1389/2011: (7.21), 87-88, 258; Anklesaria, 1956: 276-277).

BİLGE KRAL HÜSREV ENUŞİRVAN

V. yüzyılın sonları ile VI. yüzyılın ilk çeyreğinde siyasi bir buhrana da yol açan ve dinin yeniden yorumlanarak eşitlikçi ve komünyon düzeninde bir toplum yaşamının inşasını arzulayan Mazdek ve taraftarları, Mecusi din adamı sınıfının gayretleriyle tahta çıkan I. Hüsrev Enuşirvan tarafından öldürülmüştür. Bu durum Sasani İmparatorluğunda tahtın değiştiğinin en belirgin kanıtı olmuştur. Yeni kral, babasının yolundan giderek zengin aristokrasi kesimine karşı küçük ölçekli yeni toprak feodalleri olan Dihkânları güçlendirmeye çalışmıştır. Ekonomide kimi reformlara imza atan I. Hüsrev, bu yeni toprak sahiplerini hem askerî açıdan gıda ve lojistik desteği vermeleri için seçmiş ve hem de bölgeden vergi toplanması görevini onlara vermiştir (Tafazzoli, 2000: 41-42). Askerî açıdan yeni bir çabaya girişen kral, *İranşehr*'in sınır hattını koruma adına duvarlar inşa ettirmiş ve benzeri birçok askerî reformla Sasani hâkimiyetini güçlendirmiştir. (Bosworth, 1991: V, 149-150; Frye, 1977: 8-14; Rubin, 2009).

Siyasi, ekonomik ve askerî reformların ötesinde Hüsrev'in *bilge kral* olarak anılmasını sağlayan şey, onun Doğu ve Batı düşüncesinin İranşehr coğrafyasında serbest bir şekilde konuşulmasını, tartışılmasını ve farklı medeniyet havzalarının ürettiklerinin Pehleviceye çevrilmesini sağlamasıydı. Birçok farklı noktada tıptan felsefeye çeşitli alanlarda yazılmış metinlerin tercüme edilmesi, Hüsrev'in yüzyıllar sonra bile bilge kral olarak takdim edilmesine katkı sağlamıştır. Söz gelimi Hüsrev'in Sasani sarayının kapılarını Justinian'ın Atina'dan kovduğu neo-platonist filozoflara açması, döneminde yaşayan Yahudi ve Hristiyanlara oldukça toleranslı davranması bu hususa örnek verilebilir. Hind düşünce geleneğinin de bu süreçte çevrilmesi dikkat çekici bir gelişme olarak karşımızdadır (Agathias, 1970: 165-170; Walker, 2002: 45-46; Dhabhar, 1932: 585-586).

I. Hüsrev'in diğer dinî geleneklere olan toleransı ve kadim medeniyetlerin hasılasının tercüme edilmesi hususu bir tarafa bırakılırsa, onun katı bir Mecusi olduğu görülmektedir. Nitekim tahta çıkışında da etkin olan Mecusi din adamlarının istekleri doğrultusunda Mazdek ve taraftarlarının öldürülmesi ve Avesta'yı farklı yorumlama girişimlerinin yasaklanması buna işaret etmektedir. Öyle ki Mecusi geleneğinin de I. Hüsrev'i dinin koruyucusu olarak takdim etmesinin altında yatan gerekçe budur. Bunun yanı sıra Mecusiliğin kutsal kitabı Avesta'nın bu süreçte yeniden derlenmesi çalışmalarının yapıldığı ve Zend metinlerinin yazımına devam edildiği bilinmektedir (Rızayî, 1393/2014: (21-25) 65-66; Dhabhar, 1932: 582-585; Daryaei, 2009: 109).

Dinî edebiyatın yeniden inşasında etkin rol oynayan I. Hüsrev'in döneminde farklı türdeki edebî metinlerin de derlendiği bilinmektedir. Söz gelimi “Enderz” diye bilinen öğüt edebiyatı bu süreçte Pers hikmetinin ve yönetme sanatının inceliklerini aktarmaktadır. Özellikle I. Hüsrev döneminde gelişen bu edebî türün İslamî dönemde de karşılık bulduğu ve ortaçağ İslam dünyasında idarecilere yönelik yazılan öğüt metinlerinin inşasında etkin rol aldığı bilinmektedir. Bunun belki de en bariz örneği İbn Miskeveyh'in Pers hikmetini aktardığı “Câvidân Hired/Hikmetu'l-Hâlîde” adlı eseridir (İbn Miskeveyh, 1377/1998: 26-88; Shaked-Safa, 1985: II, 11-22; Macuch, 2009: 160-172).

YENİ DURUM: İSLAM FETİHLERİ

Tarihler Miladi 651 yılını gösterdiğinde Nihavend Savaşını (642) kaybeden III. Yazdgerd Merv dolaylarında yakalanıp öldürülür. Pers medeniyetinin son varisleri olan Sasanilerin tarih sahnesinden silinmesiyle yeni bir döneme girilir. Bu süreç birçok yeni durumun ortaya çıkmasına ve dinî, siyasi ve sosyo-kültürel değişimlere şahitlik eder. Konumuz itibarıyla dinî bağlamın serüvenine bakıldığında hâkim bir teoloji olan Mecusi geleneğinin arkasındaki devlet gücünü yitirerek mahkum bir teolojiye dönüştüğü gözlenir. Bununla birlikte Mecusi geleneğinin bu fethi karşı kendi savunma mekanizmasını oluşturma çabasında olduğu ve buna yönelik girişimlerde bulunduğu göz ardı edilmemelidir.

Kendi içine kapanan ve kapalı bir cemaat yapısına bürünen Mecusi geleneği, İslami dönemin ilk dönemlerinden itibaren kendi dinî edebiyatını derlemeye girişmiştir. Bu derleme sürecinde Müslümanlara nasıl muamele edilmesi ve İslam'a nasıl yaklaşılması gerektiği hususlarının da bu dinî edebiyatta ele alındığı görülmektedir. İslam'ı batıl bir din (ag-dēn/ag-dēnīh) ve Müslümanları şeytani krallığın temsilcileri olarak gören Zend literatürü bir çözüm arayışındadır. Bu bağlamda apokaliptik metinler üzerinden bir kurtuluş planı oluşturulurken aynı zamanda gündelik yaşamda Müslümanlarla olabildiğince asgari düzeyde bir temas öngörülmektedir. Söz gelimi Müslümanlarla her türlü ilişki yasaklanmakta ve din değiştiren Mecusilerin mallarına el konulması istenmektedir. (Perikhanian, 1980:28-29; Isfehiani, 1386/2006: 16-17, 133-136; Alıcı, 2017:212-217). Bunun yanı sıra dünyanın yaratılışından sonuna değin neler olacağından söz eden birçok Zend metni, İslam hâkimiyetini şeytani hegemonya olarak tasvir ederek bunu son karanlık çağa özdeşleştirmekte ve Zerdüşt'ün soyundan gelecek kurtarıcının yakın zamanda zuhur edeceği temasını işlemektedir (Zand i Wahman Yasn, 1995: (IX.8-11), 167; Zand-Akasih, 1956: (XXXIII.1-38), 272-283; Alıcı, 2017:204-212). Benzer şekilde İslam ilahiyatına karşı da din adamlarının nasıl bir tavır takınması gerektiğine, Mecusi düalist teolojiyi savunmaya yönelik önermelerin de yer aldığı Zend metinlerine rastlamak mümkündür (Asha, 2015: 113-146; Şekiba, 2001: 94-148).

İran düşünce gelenekleri üzerinde hatırı sayılır bir etkiye sahip olan ve kadim İran dinî düşüncesinin açığa çıktığı Mecûsilik ve Maniheizm olmak üzere iki dinin burada ana hatlarıyla takdim edilmesi, konunun anlaşılması bakımından elzemdir. Bu iki dinî gelenek İslam fetihleri sonrasında İslamlaşmayla karşı karşıya kalmış ve dönüşüme açık olmuştur. Bununla birlikte karşılaşma sürecinde yoğun bir etkileşimin yaşandığı ve farklı bakış açılarının geliştirildiği bilinmektedir. Bunun da ötesinde söz konusu dinî geleneklerin İran coğrafyasında farklı şekillerde varlıklarını devam ettirmiş ve kimi alt kültür öğelerinde ve düşünce sistemlerinde etkinliklerini sürdürmüşlerdir.

MECUSİLİK/ZERDÜŞTİLİK

Pers/İran medeniyet serüveninin başlangıcından itibaren tarih sahnesinde boy gösteren Mecusilik/Zerdüştilik, kimi değişim ve dönüşümlere maruz kalsa da varlığını günümüze kadar sürdürebilmiş kadim İran'ın canlı tanığı mesabesindedir. Mitoloji ile tarih arasında bir yaşam öyküsüne sahip Zerdüşt'ten sonra kadim İran coğrafyasında yankı bulan bu dinî gelenek, Pers/İran imparatorluklarının (Akamenid/Arsakid/Sasani) ve medeniyetinin üzerine inşa edildiği asli temellerinden biri olmuştur. Mecusilik, tarihî süreçte Çin sınırlarından Balkanlara ve Hindistan'dan Mısır kıyılarına değin geniş bir coğrafyaya nüfuz eden Pers/İran hâkimiyetinin dinî kodlarını oluşturmuştur.

Mitolojik Keyani Hanedanı'ndan Kral Viştasp'ın, Zerdüşt'ün öğretisini kabul etmesiyle İran coğrafyasında tarih sahnesine çıkan bu dinî düşünce, Pers/İran kimliğinin asli bir bileşeni olarak işlev görmüştür. Ancak miladi 7. yüzyılın ortalarında başlayan İslam fetihleri, bu dinî

düşünceye yaslanan siyasi iktidarı ortadan kaldırmış, bir İslamlaşma süreci baş göstermiş ve böylelikle Mecusilik, etkinliğini ve canlılığını yitiren bir yapıya bürünmüştür. Bununla birlikte miladın başlarında ortaya çıkan Hristiyanlık, Sasani Devleti'nin (224/226?-651) kuruluş yıllarında adından söz ettiren Maniheizm ve diğer dinî geleneklerin, devletin dinî olmayı hedefleyen Mecusiliğin yıpranmasında etkili olduğu bilinmektedir. İslam fetihleri sonrasında etkinliğini yitiren Mecusiliğin, modern dönemde bilinir hâle gelmesi, 19. yüzyılda Hindistan'ın İngilizler tarafından işgal edilmesiyle gerçekleşmiştir. Tarih boyunca çeşitli vesilelerle Hindistan'a göç eden ve Parsi olarak bilinen Mecusilerin ellerindeki dinî edebiyat, bu yolla gün yüzüne çıkmıştır.²

İSİMLENDİRME PROBLEMİ

Mecusi düşüncesinin tarihî gelişim evrelerine geçmeden önce uzun bir geçmişe sahip olan Mecusi geleneğine ilişkin farklı isimlendirmeler hususuna temas etmek gerekmektedir.³ Zerdüşt'ten günümüze değin tarihî süreçte çeşitli nedenlerle bu dinî gelenek ve müntesipleri farklı isimlendirmelere muhatap olmuşlardır. Zerdüşt'ün ilahileri olarak kabul edilen Gatha metinlerinde bu dinin müntesipleri için doğruyu, hakikati takip edenler anlamında “Aşavan” ifadesi kullanılmıştır (Yesna-Gatha, 46.14, 51.09). Fakat Zerdüşt'ten sonraki süreçte bu isimlendirmenin ötelendiği ve özellikle Sasaniler döneminde Mazda tapıcısı anlamındaki “mazdayesn” tabirine yer verilmiştir (Daryae, 2008, 16-17). Nitekim kutsal kitap Avesta'nın Yesna bölümündeki iman açıklamasında da bu ifade zikredilmiştir (Yesna, 12.04-06). Mazdayesn tabirinin Sasanilerin kurucu kralı I. Ardeşir'in sikkesinde yer alması (Alram, 2008, 19-20), esasında bu kullanımın kadim geçmişine bir atıf niteliği taşımaktadır.

Mecusiliğin isimlendirilmesi hususunda modern dönemin en belirgin tanımlaması, Anglo-Sakson bakış açısının tezahürü mesabesindeki Zerdüştî(lik) (Zoroastrian(ism)) olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramsallaştırmaya iki temel üzerinden yaklaşmak mümkündür. İlk olarak Zoroaster veya Zoroastres olarak Yunan ve Latin kaynaklarında ifadesini bulan kelimenin yıldız tapıcısı ve yıldızlara sunuda bulunan anlamlarında kullanılmasıdır (Vasunia, 2007, 52-79). Bu ise buradan hareketle Zerdüşt'ün düşüncesine yönelik bir ön yargının tezahürü olup Batı dünyasına da bu şekilde geçmiştir. Buna karşın Zerdüşt kelimesinin etimolojik tahlili göz önüne alındığında bu sözcüğün “sararmış/altın sarısı develer sahibi” anlamındaki “Zarath” ve “Uştra” kelimelerinden oluştuğu görülür (Behrami, 1991: I, 319, II, 550, 566, 569). Bu ise Zerdüşt'ün isminden hareketle bir dinî bağlamın inşasını imkân dışı bırakır. Modern döneme gelindiğinde “Zerdüştî” ifadesinin kullanımına gelince, Hind alt kıtasını işgal eden İngilizler aracılığıyla bölgeye gelen araştırmacıların Batı'yla tanıştırdığı bu dinî geleneğe ad verme konusundaki tercihleri öne çıkmaktadır. Buna göre tarihî süreç içerisinde oluşan Mecusi geleneğinin aksine Gatha'nın Zerdüşt'e aidiyetini kabul eden Haug gibi araştırmacıların Mecusileri Zerdüşt'e atfetme çabasının neticesi olarak Zerdüştî tanımlaması açığa çıkmıştır (Haug, 1862/1884: 119-170). Konuya ilişkin kaleme alınan modern metinlerin bu kavramsallaştırma üzerinden isimlendirilmesi ve bu nedenle modern Mecusilerin kendilerini Zerdüşt'le ilişkilendirme çabası meyvesini vermiştir.

Mecusi geleneğini tanımlamada coğrafi bir isimlendirmeden söz edilebilir. Erken dönemlerden itibaren çeşitli vesilelerle ve İslam fetihlerinden sonra Hindistan'a göç eden Mecusiler için Pers diyarından gelenler anlamında “Parsi” ifadesi kullanılmıştır. Günümüzde de Hind

² Bu noktada 1879-1910 yılları arasında editörlüğünü Max Müller'in yaptığı Doğu'nun kutsal metinleri dizisinde Mecusi geleneğinin kutsal metin külliyyatının Batılı araştırmacılar tarafından çevrilmesi dikkat çekicidir.

³ İsimlendirme hususunda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı*, İstanbul: Ayışığı, 2012, s. 3-15.

coğrafyasında yaşayan Mecusi topluluklar kendilerini Parsi olarak takdim etmektedir.⁴ Tarihî süreçte farklı isimlendirmelerin mevzubahis edildiği Mecusi geleneği için sözgelimi Sasaniler döneminde iyi dinin takipçileri manasına “B/Vehdinan” denmiştir. Safeviler zamanında Mecusilere dair bir hakaret ifadesi olarak “gebr” sözcüğünün kullanılması ve yaşadıkları bölgenin “gebr mahalle” olarak takdimi söz konusudur (Rose, 2011: 176-177).

Mecusi geleneğine müntesipleri tanımlamada klasik dönemden bu yana bilinen belki de en önemli tanımlama “ateşperest” kavramıdır. Zira Mecusilikte ateş mabedin merkez figürü olarak karşımıza çıkmakta ve ibadetin olmazsa olmaz unsuru olarak belirlemektedir. Bununla birlikte ateşin bu noktada bir tapınma objesi olmasının ötesinde ibadetteki işlevi, onun Ahura Mazda ile iletişime geçmenin hakiki ve en doğal vasıtası olmasıdır. İşte tam da bu nedenle ibadetin sürekliliğini sağlama adına ateşin sürekli canlı tutulması gerekmektedir. Bu bağlamda “perestan” fiilinin esasında bir şeyle/kişiyile ilgilenmek ve onun varlığını devam ettirmesini sağlamak anlamlarına gelmesi, ateşin sürekli yanması hususuyla anlam kazanmaktadır. Mecusiler, ateşin bakımıyla ilgilenme açısından ateşperest olsalar da ateşe tapınma şeklinde anlaşılmaması gereğine temas etmektedirler (Mehr, 1979: 110-112; Caferi, 1968: 61-65; Jamaspasa, 2000:152). Bununla birlikte ateşin Ahura Mazda’ya ulaşmada bir aracı olarak takdimi göz ardı edilmemelidir.

Kadim İran’ın hâkim dinî geleneği için yukarıda belli dönem ve coğrafyalar çerçevesinde ortaya atılan isimlendirmelere karşın Mecusi tarifi daha genel ve kapsayıcı görünmektedir. Günümüzde din adamları için kullanılan “mobed” sözcüğünün de aslını oluşturan ve Yunanlı yazarların Magi/Meg olarak nitelendirdiği Avestaca “Moğu” ibaresi Mecusi kelimesinin kökenini teşkil etmektedir (Herodotos, 2007: I.101,107-108, 120; Strabo, 1932: Xv.3). Eski Farsçada “Magu-pati”, Pehlevicede “Movbed” ve günümüz Farsçasında “Mobed” hâline dönüşen ve din adamı sınıfını tanımlayan bu kavramın erken dönemlerde Süryaniceye “Mgoşa” şeklinde geçtiği kabul edilmektedir. Süryaniceye geçerken anlam genişlemesine uğrayan ve bu dinî düşüncüyü paylaşan herkesi tarif etmede kullanılan söz konusu kavram Arapçaya “Mecûs” şeklinde geçmiştir. Nitekim İslamiyet’in Arap yarımadasında ortaya çıkmasından önce bu kavramın kullanıldığı ve hatta kimi Arap kabilelerin Mecusiliğe geçtiği bilinmektedir (Morony, 1986: 1110; De Jong, 2007: 387-413; Şehristânî, 1994: 274). Kur’an-ı Kerim bu noktada Hac suresinde (22/17) “Mecûs” ifadesine yer vermesi de bu hususu destekler mahiyettedir. Diğer kavramların çeşitli nedenlerle açığa çıkan kısıtlılığına rağmen Mecusi tanımlaması daha genel ve daha kapsayıcı bir isimlendirme olarak belirlemektedir.

ZERDÜŞT VE ÖĞRETİSİ

İslam öncesi İran/Pers medeniyetini dinî yapısını şekillendiren Mecusi geleneğinin kurucu figürü Zerdüşt’ün yaşamına ilişkin kesinlik arz eden bir bilginin olmadığı konuyla ilgilenen araştırmacıların ortak kanaatidir. Bununla birlikte Zerdüşt’ün ne zaman ve nerede nasıl bir yaşam sürdüğüne ilişkin kimi bilgi kıyılarından hareketle bazı iddialardan söz etmek mümkündür. Bazı tarihî veriler ve özellikle ona atfedilen Gatha metninin dilbilimsel bağlamı, Zerdüşt’ün tarihin uzak geçmişinde M.Ö. 1400?-1000? dolaylarında tarih sahnesinde boy gösterdiğini düşündürmektedir. Buna karşın Zerdüşt’ün Pers/Akamenid İmparatorluğu’nun kuruluşundan kısa bir süre önce yaşadığı öne sürülen bir başka iddiadır. Bu noktada mitolojik Keyani Hanedanı’nın son temsilcisi olan Viştasp’ın Pers imparatorlarıyla ilişkilendirilmesi söz konusudur (Gnoli, 1980: 1-22; Ardavirafname, 1994: 39-43; Boyce, 1990: 11-15, 71-90). Ancak bu yaklaşımın Sasani dönemi dinî edebiyatında yer aldığı göz ardı edilmemelidir. Zira

⁴ Hindistan’a göç konusunda ve İslami dönemdeki toplu göçler konusunda detaylı bilgi için bkz. A. Williams, *The Zoroastrian Myth of Migration from Iran and Settlement in The Indian Diaspora: Text, Translation and Analysis of the 16th Century Qesse-ye Sanjan “The Story of Sanjan”*, Brill, Leiden, 2009.

kendisini Pers İmparatorluğu'nun varisi olarak gören Sasanilerin kutsal bir tarih ve meşru bir zemin inşa etme çabasında olduğuna işaret etmektedir. İslam fetihlerinden sonra İslam bilginlerinin de Sasani döneminin bakiyesi tarih yazımının etkisinde kaldığı aşîkârdır (Biruni, 1923: 32, 109; Mesudi, 1965: 97-99). Zerdüş'tün ne zaman yaşadığına ilişkin iddialar, onun nerede yaşadığı tartışmalarına eşlik etmektedir. Zerdüş'tü Pers İmparatorluğu'ndan çok önceye tarihlendiren yaklaşım aynı zamanda onun Doğu İran'da yaşadığını savunmaktadır. M.Ö. 7. yüzyılda yaşadığını kabul eden bakış açısı ise Zerdüş'tü, Pers imparatorluğu'nun kurulduğu Batı İran coğrafyasına konumlandırmaktadır. Son dönemlerde ise Zerdüş'tün Doğu İran'da doğmasına rağmen Batı İran'da yaşamına devam ettirdiği yönünde yeni bir uzlaştırmacı yaklaşımın geliştiği bilinmektedir (Grenet, 2015: 21-29; Hintze, 2015: 31-38).

Tarihin uzak geçmişinde ortaya çıkan Zerdüş't, kendi düşüncesini yayma adına çaba sarf etmiş ve fakat ilk tebliğ faaliyetleri neticesinde geleneğe göre kendisinin kuzeni olan Maidiiöimânha Spitama'yı ikna edebilmiştir (Yeşt 13.95; Behrami, 1369/1991: II, 1065-66). Bu husus onun yaşadığı dönemde güçlü bir dinî yapının olduğuna işaret etmektedir. Zerdüş'tün yaşadığı bölgeyi terk ederek çevredeki başka bir krallığa gidişi ve gösterdiği mucizeler sayesinde bölgenin kralı olan Keyani Hanedanı'ndan Kral Viştasp'ın Zerdüş'tün dinî düşüncesini kabul edişyle Mecusilik yaygınlık kazanmış (Yeşt. 13.99-100; Boyce, 1975a: I, 279-281) ve sonrasında İran coğrafyasının dinî kimliğini oluşturmıştır.

Zerdüş't, mitoloji ile tarih arasında bir yaşam serüvenine sahip bir şahsiyet olsa da ona atfedilen düşünce kendi döneminden günümüze değin İran medeniyetinin dinî bağlamını inşa eden bir yapıda olmuştur. Nitekim Zerdüş't, yaşadığı dönemdeki kadim İran'ın dinî çerçevesini şekillendiren teolojik zemini reddederek yeni bir bakış açısı geliştirme çabasında olmuştur. Bir ateş rahibi/zaotar olan Zerdüş'tün kadim geleneğe ilişkin derin vukufiyeti onun yeni ve mevcut tanrısal düzeni toptan yok sayan bir bakış açısı geliştirmesini sağlamıştır. Böylelikle Zerdüş't, dönemin tanrısal panteonunu ortadan kaldırarak yerine kainatı var eden ve her şeye hükmeden kadir-i mutlak bir tanrı tasavvurunu teklif etmiştir. O, Ahura Mazda (Hikmetin Efendisi) (Uşideri, 1371/1993: 20; Behrami, 1369/1991: II, 1078-1083) olarak isimlendirdiği bu tanrı aracılığıyla dönemin düalist karakterli tanrı düşüncesini eleştirmiştir. Bütün yaratma faaliyetini Ahura Mazda'ya hasretmiştir:

“...Sana soruyorum ey Ahura hakikaten söyle;

...Güneşi ve yıldızları yollarını (yörüngelerini) oluşturan kimdir?

Kimin sayesinde ay parıldar ve sonra söner...

Hangi kişi dünyayı aşağıdan kaldırdı ve cenneti yukardan düşmekten engelledi

...ey Mazda, ...hangi sanatkâr ı ışık dolu bedenleri ve karanlık mekânları/fezaları yarattı?

Hangi sanatkâr uyku (ölüm) ve eylemi yarattı?

Kimin sayesinde şafak, gün ortası ve akşam mevcuttur?

Kimdir sorumlu kişiye (ibadet) görevini hatırlatan?

...bunlar (sorular) yoluyla ey Mazda, senin Spenta Mainyu vasıtasıyla her şeyin yaratıcısı olduğunu idrak ederek, sana hizmet ediyorum.” (Yesna-Gatha 44.03-07)

Gatha'da geçen bu ifadelerden de anlaşıldığı kadarıyla Zerdüş't, yaşadığı dönemin düalist bakış açısını ve diğer bütün tanrısalılıkları yok ederek yeni bir kavramsallaştırmayla Ahura Mazda'ya

yegane tanrı olarak görmüştür. Onun bu düşüncesinin detaylarını ona atfedilen Gatha metinleri aracılığıyla takip etmek mümkündür.

Zerdüşt'ün gerçekten nasıl bir dinî yapılanmaya gittiği ve tanrı tasavvuru konusunda tam olarak ne düşündüğüne ilişkin araştırmalar Gatha metnini işaret etmektedir. Buna göre Zerdüşt'ün, kadim geleneği ters yüz eden tavrını izlemeye elverişli en eski metin olan Gatha, genel bir kabulle Zerdüşt'ün ilahileri olarak bilinmektedir (Gersevitch, 1995: 1-29). Mecusi geleneğinin kutsal metni Avesta'nın ilk bölümü Yesna'nın 28.-34., 43.-51. ve 53. bölümlerinden oluşan Gatha, şiirsel bir dizime sahip mantralar/ilahiler şeklinde oluşturulmuştur. İngiliz Oryantalist ve Dilbilimci Martin Haug'un 19. yüzyıl sonlarında yaptığı araştırmalar sonucunda ulaştığı bu metinlerin Zerdüşt'e aidiyeti daha sonra da genel bir kanaate dönüşmüştür (Haug, 1862/1884: 119-170). Gatha'nın içeriği ele alındığında ise esasında metnin bir tanrı-evren tasavvuruna sahip olsa da yeknesak bir teolojiden söz etmediği anlaşılmaktadır. Bunun ötesinde Gatha, Zerdüşt'ün Ahura Mazda'ya diyalog tarzında tanrıdan insana değin sorduğu çeşitli soruları ve cevaplarını içeren bir metin görünümündedir. Bu durum ise gerçekte Zerdüşt'ün ne düşündüğü ve nasıl bir din inşasına giriştiği hususunu muğlaklaştırmaktadır. Zira sözlü olarak aktarılan Gatha'nın oldukça geç bir dönemde yazıya geçirilmesi, dilbilimsel açıdan çözümlenmesinin zorluğu ve metnin bariz bir şekilde eksik oluşu, sözü edilen zorluğa kaynaklık etmektedir.

Zerdüşt'ün Ahura Mazda'yı yegâne tanrı olarak addetmesine karşın Gatha'da tek tanrı fikrini olumsuz yönde etkileyecek kimi hususlar bulunmaktadır. Bu sebeple de Zerdüşt'ü eldeki kutsal metinler dikkate alındığında tek tanrı bir din kurucusu olarak tarif ve tasvir etmek zorlaşmaktadır. Söz gelimi, Gatha'da yaratma eyleminin kaynağına ilişkin anlatıda adeta Ahura Mazda dışındaki daha alt varlıkların aktif rol aldığı izlenimi veren ifadeler yer almaktadır. İyi ve kötü olmak üzere birbirine denk iki ruh/varlık arasındaki temasın bütün varlık kategorilerinin oluşum sürecini ve kainatın var olma serüvenini başlattığına temas edilmektedir:

Başlangıçta/ezelde “ikiz düşünce/ruh/vizyon/rakip” (Yema Xvafena) olarak bilinen “ezeli iki ruh?” (ta Mainyu Pouruye) vardır. Düşüncede, eylemde ve sözde iyi ve kötü olmak üzere ikidirler... ve bu ikiz ruh bir araya geldiğinde başlangıçta hayatı ve ölümü yarattılar ve sonunda kötü varoluş/ölüm yalana sahip olanların olacak ama Aşa Vahišta'yı takip eden için en iyi düşünce var olacak...” (Yesna-Gatha 30.01-04; Alıcı, 2012: 44-54)

Burada görüldüğü üzere yaratma eyleminin Ahura Mazda dışında başkaca varlıklar aracılığıyla gerçekleşmesi, yegane yaratıcı fikrini kusurlu hâle getiren bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun da ötesinde yaratma eylemini iyi ve kötü olarak ayırıp farklı varlıklara nispet etme, her şeyi var eden Ahura Mazda'nın konumunu sorunlu hâle getirmektedir. Metnin oldukça müphem bir bakışla bu ifadelerle yer vermesine karşın genel itibarıyla yaratma eylemini Ahura Mazda ile ilişkili görmesi, bu iki unsur (Spenta Mainyu-Angra Mainyu) ile Ahura Mazda arasında nasıl bir ilişki düzlemi olduğu, Spenta'nın Ahura Mazda'nın bir sıfatı mı yoksa yaratma eyleminde faydalandığı bir varlık mı olduğu, Angra Mainyu ile Ahura Mazda arasında herhangi bir ontolojik ilişkinin olup olmadığı sorularını gündeme taşımaktadır. Ayrıca Gatha'da Ahura Mazda ile ilişkilendirme biçimi açıkça ifade edilmeyen ve sonraki Avesta metinlerinde Ameša Spenta olarak bilinen varlıkların durumu da tartışmalıdır. Bunun yanı sıra Gatha'da ilahi varlık olarak zikri geçen kimi tanrısallıkların durumu da ancak Avesta edebiyatında açıklığa kavuşmaktadır.

Zerdüşt'ün bütün tanrısal alanı sadece Ahura Mazda'ya hasrederek onu yegâne tanrı olarak tasvir ve tarif etmesine karşın onun tek tanrı tavrını olumsuz yönde etkileyen kimi varlıkların mevcudiyeti (Yesna-Gatha 31.04; 30.09, 45.06; Purdavud, 1377/1999: 72-73), eldeki veriler bağlamında Zerdüşt'ün monoteist bakışını problemlili hâle getirmektedir. Gatha metnlerinin oldukça geç bir dönemde yazıya geçirilmesi ve kadim geleneğin Zerdüşt'ten hemen sonraki

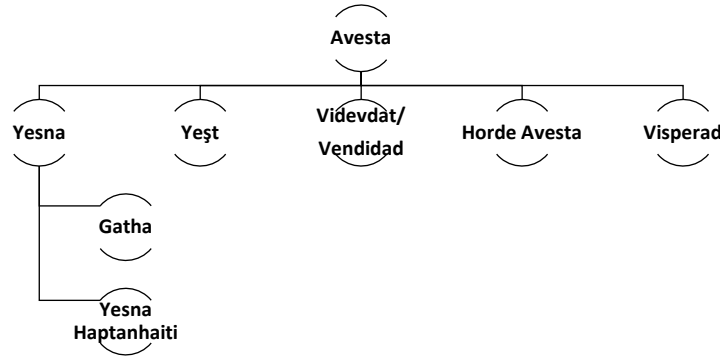
dönemde yeniden aktif bir hâle gelmesi, Zerdüş'tün tek tanrıci tavrının aktarımında kimi değışikliklere yol açtığı görölmektedir. Nitekim Avesta külliyyatı göz önüne alındığında bu durum daha anlaşılır hâle gelmektedir.

KUTSAL METİN LİTERATÜRÜ

Mecusi düşüncesinin temel referans noktası olan kutsal metinler temelde ikiye ayrılır. Zerdüş'tün kendisine atfedilen Gatha metnini de içeren Avesta külliyyatı, Zerdüş sonrasında şekillenen ve derlenen bir dinî edebiyata işaret eder. Sasaniler döneminde ise Avesta metinlerinin ne anlatmak istediğı hususunda din adamları sınıfınca sistematik hâle getirilen ve yorum geleneğinin adı haline gelen Zendler Mecusi geleneğinin yaslandığı dinî literatürü oluşturmaktadır.

Mecusi geleneğinin kutsal metni sayılan Avesta sözlü gelenek yoluyla gelmiş ve Sasani tarih yazımına göre çeşitli süreçlerde yazıya geçirildiğinden söz edilmiştir. Bu hususa yukarıda işaret edildiğinden burada Avesta metninin içeriğinden bahse konu edilecektir. Temelde Avesta beş bölüme ayrılmaktadır. Aşağıdaki tabloda da görüldüğü üzere Yesna, Yeşt, Videvdāt/Vendidad, Horde Avesta ve Visperad olmak üzere beş kitaptan oluşmaktadır.

Tablo 1. Avesta'nın Bölümleri



Gerçek bilgi ve doktrin gibi anlamlara gelen Avesta (Upastavaka, Av.; Abestag, Ph.) bir bütün olarak yeknesak ve tek bir teolojik yapılanmadan çok birbirinden farklılaşan teolojik bakış açılarına sahip bir metin görünümündedir. Öncelikle Avesta içerisinde eski ve yeni Avestaca olmak üzere iki farklı diyalektik, metnin teolojik farklılıklarının gerekçelerinden biri olarak sayılabilir. Avesta'nın ilk kitabı olan Eski Avestaca diyalektiğine sahip olduğu kabul edilen ve 72 bölümden müteşekkil Yesna kitabı, dilbilimsel açıdan daha eski bir metin hüviyetindedir. Nitekim Zerdüş'te atfedilen ve 177 kısımdan oluşan Gatha ve Zerdüş'tün ilk talebeleriyle ilişkilendirilen Yedi bölümlü Yesna (Yesna Haptanhaiti) bu kitabın içeriğini oluşturan önemli metinler arasındadır (Hintze, 2009: 1-3; Purdavud, 1377/1998: 44-69). Avesta'nın ilk kitabında Zerdüş'ten hemen sonra teolojinin giderek dönüşüme uğradığı görülür. Ancak Avesta'nın Yeşt kitabı, teolojik değişimin gerçekleştiğı ve Zerdüş öncesi dinî düşüncenin asli ilahi figürlerinin Ahura Mazda ve Zerdüş'le ilişkilendirilerek yeniden dine dâhil oluşuna şahitlik eder. Her biri bir tanrıya atıfla başlayan 21 bölümden oluşan Yeşt kitabı, Mithra ve Anahita gibi Zerdüş'tün Gatha'da yer vermediğı tanrısalılıklara yakarışları içerir. Avesta'nın üçüncü kitabı olan Videvdāt/Vendidad, bir Mecusinin gündelik yaşamına yön vererek doğumdan ölüme ve sabahdan akşama uyması gereken kurallar bütünü oluşturur. "Div"lere karşı korunma ve savaş anlamlarına gelen Videvdāt, özellikle Sasaniler döneminde gözden geçirilmiş ve tedvin edilmiştir. Dine giriş (Sudreh Puşi, Koşti), arınma (Bareşnom), evlilik gibi ritüellerin

detaylarını veren bu kitap, gündelik yaşamda bir Mecusinin günahlardan nasıl uzak duracağı hususlarına açıklık getirir. Yesna ve Yešt kitaplarındaki dua metinlerinden oluşturulan ve Küçük Avesta olarak bilinen Horde Avesta, dinî yaşamın ibadet ve ritüel boyutuna işaret eder. Son kitap olan Visperad ise dinî günlerde kullanılan bir ayin metni mesabesinde (Hintze, 2009: 49-53, 62-65; Mazdapur, 1394/2015: 79-81).

DÖNÜŞEN TEOLOJİ: AVESTA EDEBİYATI

Zerdüşt'ün reddettiği düalist temelli kadim dinî gelenek, onun ölümünden sonra yeniden gün yüzüne çıkmış ve onun ortaya koyduğu tektanrıcılığa eğilimli dinî düşüncesini dönüştürmüştür. Burada dikkati çeken temel husus, Zerdüşt'ün Kral Vištaspa'nın yardımıyla tebliğ ettiği yeni öğretinin, kadim geleneği varlık sahasından tam olarak kaldıramayışı ve Zerdüşt'ten hemen sonra bu yapının yeniden aktif hâle gelmesidir. Buna rağmen kadim gelenek, kendisini yeniden inşa etmede Zerdüşt'ün ortaya koyduğu dinî düşünceyi görmezden gelememiştir. Zerdüşt'ten sonraya tarihlenen Avesta külliyatı bu teolojik dönüşüm ve değişimin adeta ete kemiğe bürünmüş hâli olarak belirmiştir. Ahura Mazda'nın yegâneliğine ilişkin yaratma konsepti, iyi ve kötü olmak üzere iki kategoride ele alınmaya başlanmıştır. Bu ise Avesta edebiyatının eklektik bir yapı arz etmesine ve kadim tanrısallıkların yeniden dinî düşüncede söz sahibi olmasına yol açmıştır.

Zerdüşt'ün dinî düşüncesinin nasıl yeniden dönüşerek şekillendiğinin izlenebildiği Avesta edebiyatının en dikkat çekici özelliği, Ahura Mazda ile birlikte reddedilen tanrısallıkların Zerdüşt ve Ahura Mazda ile ilişkilendirilerek yeniden metne eklenmesidir. Başka bir ifadeyle Zerdüşt öncesi tanrı panteonunun yeniden var olabilmesi, Zerdüşt ve Ahura Mazda sayesinde gerçekleşmektedir. Bu ise hem kadim geleneğin Zerdüşt'ten sonra ortaya çıkan dinî geleneği ortadan kaldıramayışına hem de yeniden var olabilmek için yeni dinin en temel unsurları aracılığıyla meşru bir zemine kavuşabileceğini göstermektedir.

Avesta edebiyatına bakıldığında Gatha'da üstün güç olarak takdim edilen ve her şeyi var eden tanrı mesabesindeki Ahura Mazda'nın artık sadece iyi olan şeylerin yaratıcısı olduğu görülmektedir. Zira kötü varlıkların ve kötülüğün kaynağı olarak artık mezkûr ikiz ruhtan Angra Mainyu aktif rol almaya başlamaktadır. Böylelikle kötülüğün kaynağına Ahura Mazda'nın bir müdahalesinin olmadığını ima eden Avesta metinleri kötülüğe bir köken inşa etmektedir (Vendidad 1.03, Yesna 57.17, Yešt 11.12). Bununla birlikte ikiz ruhun kaynağı ve Ahura Mazda ile ilişkisine sessiz kalan Avesta edebiyatı, Gatha'daki yaratma ve kötülük problemine bir açıklama getirme gayretindedir. Kötülüğün kaynağı sorununa düalist bir yapıyı önceleyen Sasani dönemi teolojisi çözüm önermektedir.

Avesta edebiyatının kadim tanrısallıklara yer vermesi ve bunu Ahura Mazda ve Zerdüşt'le ilişkilendirmesi, politeist bir karakterin metne hâkim olmasına yol açmıştır. Zerdüşt'ün düşüncesinde yer almayan kadim tanrısallıkların Avesta edebiyatında yer bulmaları onların da tapınılmaya layık varlık anlamında yazata (İzed/yezdan) olarak kabul edilmesiyle ivme kazanmıştır. Nitekim Anahita (Yesna 68.01-06), Mithra ve benzeri tanrısallıkların ve onlara ilişkin anlatıların yer aldığı Avesta'nın Yešt kitabı buna örnek verilebilir. Bu metinlerde Ahura Mazda kadir-i mutlak bir tanrı olmaktan öte bir öykü/masal anlatıcısı ve Zerdüşt de onu sadık dinleyicisi konumundadır. Söz gelimi ahitlerin ve otlakların tanrısı Mithra'ya hasredilen yakarış ilahisi Mihr Yešt'in girişinde Ahura Mazda'nın dilinden Zerdüşt'e hitaben Mithra'nın da kendisi kadar yakarılmaya ve takdimelerde bulunulmaya layık olduğu aktarılmaktadır (Yešt 10.01; Skjærvø, 2011: 50-53).

Gatha'da açıkça Ahura Mazda ile ilişki düzlemi belli olmayan, kimi zaman zat-sıfat, kimi zaman melekvari varlık konumunda görülen ve kainattaki varlık kategorilerinin hamileri olarak

görülen Ameša Spentaların ve diğer ilahi varlıkların konumu Avesta’da daha belirgin bir hâl almıştır. Ahura Mazda’nın yardımcıları gibi görülen bu varlıklar tapınılmaya layık ilahlar olarak ele alınmıştır (Yesna 38.01, 52.01-04).

Netice itibarıyla Avesta edebiyatı, kadim tanrısal figürlerin, Zerdüşt ve Ahura Mazda sayesinde kendilerine yer bulduğu ve Zerdüşt öncesi iyi ve kötü tanrılardan oluşan düalist yapıya dayalı politeist bir durum arz etmiştir. Aynı zamanda bütüncül bir teolojik yapı vermekten uzak olan ve adeta eski yapının işgaline maruz kalan Avesta Külliyyatındaki bu yeni kaotik durum ancak Sasani dönemi katı düalist yapının ortaya çıkmasına değin sürmüştür.

SASANİ YORUM GELENEĞİ: ABESTAG UD ZEND

Zerdüşt’ün Ahura Mazda’yı merkeze alarak inşasına giriştiği teolojik yapılanmanın ondan hemen sonra değişmesi ve kadim geleneğin tanrısal figürlerinin yeniden aktif hâle gelmesine karşın Avesta edebiyatı yeknesak bir teoloji sunmaktan uzaktır. İyi ve kötü varlıkların mücadelesini Pers mitolojisinin figürleriyle işleyen ve politeist bir yapı arz eden metinlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususu, Sasani dönemi Mecusi geleneğinin ana çalışma sahası olmuştur. Avesta Külliyyatındaki bütüncül olmayan teolojinin nasıl anlaşılması ve anlamlandırılması gerektiği noktasında dönemin din adamları yeni bir okuma biçim geliştirmişlerdir. Bilmek anlamındaki “zainti” fiilinden türeyen bilme ve yorum manasında “Zzend” (Nyberg, 1974: II, 229; Behrami, 1369/1991: I, 203) olarak bilinen bu yorumlama faaliyeti, Mecusi geleneğinin Sasaniler döneminde karşılaştığı sorunlara din dili üzerinden bir çözüm üretme pratiği olarak gerçekleşmiştir.

Sasani Devleti’nin kuruluş aşamasında Mecusi geleneğini önceleyen bir siyasi-dinî bağlama sahip olması, dinî bir kurumsallaşmanın da yolunu açmıştır. Aynı zamanda dönemin dinlerine karşı Mecusiliğin bir cevap üretme pratiğine girişmesi kaçınılmaz olmuştur. Zira Zerdüşt ve sonrasında uzun yüzyıllar boyunca sözlü olarak aktarılan ve tam olarak yazıya geçirilme süreci nihayete ermemiş dinî edebiyatın bütüncül bir dinî yapılanmayı sunması doğal olarak beklenemezdi. İşte tam da bu noktada Mecusi geleneğinin muhatap olduğu Yahudilik, Hristiyanlık, Maniheizm gibi dinî geleneklerin tanrıdan kozmosa, insana ve dünyanın sonuna ilişkin önermelerine karşı tezlerin ortaya konabilmesi Zendler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Modern dönemde *Pehlevi Metinleri* olarak da bilinen Zendler, esasında sistemli bir dinî düşünce inşasına girişen Mecusi ruhban sınıfının sürekli canlı tuttuğu ve her yeni duruma ilişkin bir çözüm ürettiği bir düzlem olarak belirmiştir (Alıcı, 2012: 187-195).

İslam fetihlerinden sonra derlendiği sürece kadar sürekli yenilenen Zend metinlerinin katı bir düalizmi esas aldığı görülmektedir. Avesta edebiyatında açıkça kurulamayan iyi-kötü düalitesini inşa eden Zendler yaratma eylemini iki farklı düzlemde ele almaktadır. Buna göre iyi olanı ancak Ahura Mazda/Ohrmazd yaratırken kötülük ve kötü varlıklar mutlak olarak Angra Mainyu/Ehrimen’le ilişkilendirilmektedir (Aturpet-i Emetan, 1979: (B1-B2), 133-135). Böylelikle sadece iyiyi var eden tanrıdan kötülüğün sadır olması imkân dışı olmakta ve başlangıçtan bu yana Mecusi geleneğinin temel sorunsallarından olan kötülük problemine bir çözüm sunulmaktadır. Bununla birlikte ezelde varlık kategorilerinin ve kozmosun nasıl var olduğu ve dolayısıyla kötülüğün nasıl ortaya çıktığı sorusu tam olarak yanıtlanmış değildir. Bu husus bir yana bırakılırsa Zendler, zamana işlevsellik kazandırarak sınırsız zaman içinde sınırlı bir zamanın inşa edildiğini ve bu çerçevede de Ohrmazd’ın iyi varlıkları yarattığını, kötülüğün ise sonradan bu varlıklara arızı/geçici olarak temas ettiğini varsaymaktadır. Böylelikle üçlü bir zaman (yaratılış/bundahişn, karışma/gumezişn, kurtuluş/vizarişn) taksimiyle varlık sahasını şekillendiren Zendler, yaratma eylemini maddi/getig ve manevi/menog olmak üzere iki tarzda ele alıp Ehrimen’in ancak manevi bir yaratma gücüne sahip olduğunu bunun ise geçici bir durum olduğunu öngörmektedir (Zand-Akasihi, 1956: (I.42, III.7-17), 14, 30-34; Kreyenbroek,

2011: 303-307; Alıcı, 2012: 221-228). Söz gelimi maddi ve manevi olarak insan Ohrmazd'ın mükemmel bir yaratımı iken insanın hasta olması, Ehrimen ve yardımcılarının/Divlerin insan bedenine saldırması neticesinde gerçekleşmekte ve geçici bir durum olarak açığa çıkmaktadır (Zand-Akasihi, 1956: (III), 36-45, (IV) 51-53, (VIF. 1-10), 81-83).

Sasani dinî edebiyatı gündelik yaşamın gereklerinin yanı sıra ahir zaman söylemine de diğer dinî gelenekler gibi yer vermektedir. Zamanın sonunda Zerdüşt'ün soyundan gelecek kurtarıcılar aracılığıyla dünya, Ohrmazd'ın ilk defa yarattığı hâle dönüşecek (fraşegird) ve kötülük mutlak olarak yok olacaktır (Zand-Akasihi, 1956: (XXXIII.1-38, XXXIV.1-35), 272-293). Bunun yanı sıra müntesiplerinin dinî emir ve yasaklara riayet etmesi açısından dinî liderlerin öte dünyaya ilişkin anlatılarının ve manevi tecrübelerinin paylaşılması dikkat çekicidir. Söz gelimi Ardaviraf'ın ve Kartir'in cennet, cehennem ve araf (Hamestegan) betimlemeleri (Skjærvø, 2011: 181-190; Ardavirafname: 25-74), Mecusilerin öte dünyayla uyarılmalarına matuftur ve diğer dinlerin ahiret söylemlerine bir cevap niteliği taşımaktadır.

ATEŞ KÜLTÜ

Mecusi geleneği söz konusu olduğunda akla gelen ilk şeylerden biri olan ateş, adeta Zerdüşt'ün öğretisiyle özdeşleştirilmiştir. Kadim İran'ın dinî düşüncesinde de ateşin önemli bir konuma sahip olması ve Zerdüşt'ün yeni düşüncesini inşa etmeden evvel bir ateş rahibi/Athravan/Zaotar? olması, ateşin önemini arttırmaktadır. Zerdüşt'ün Ahura Mazda çerçevesinde geliştirdiği dinî yapılanmasında Ahura Mazda'nın alevli parlak ateşinden söz etmektedir (Yesna-Gatha 31.19). Bununla birlikte Gatha'nın ateşe ilişkin somut bir anlatıma yer vermediği ve soyut olarak Ahura Mazda'nın varlığıyla ilişkili gördüğü bilinmektedir. Ateş, Gatha'da ahiret söz konusu olduğunda bir yargılama aracı olarak iyi ve kötünün ayrışmasında etkin role sahiptir. Bu noktada bu ateşin Ahura Mazda'nın bir unsuru mu ondan ayrı mı olduğu hususu açık bir biçimde ele alınmamaktadır (Yesna-Gatha 31.03, 43.04).

Kadim geleneğin Zerdüşt'ten hemen sonra yeni dinin içinde kendisine yer bulmasının en belirgin örneklerinden olan ateş, tarihî süreç içerisinde mabedin merkez figürüne dönüşerek ibadetin vazgeçilmez unsuru hâline gelmiştir. Zira Zerdüşt'ten hemen sonrasına tarihlenen ve Yedi Bölümlü Yesna olarak bilinen metinde ateş, Ahura Mazda'ya niyazda bulunmanın asli unsuru olarak takdim edilmekte ve tanrıya ulaşmada temel aracı olarak kabul edilmektedir. Öyle ki ateş, ilahi telkinin alınması, insanların tanrılardan istediklerinin yerine gelmesi ve yapılan sununun kabulünün asli unsuru olmasıyla birlikte ayinlerin merkez objesi ve aynı zamanda ibadetin geçerliliğinin ilk şartı hâline gelmiştir. Nitekim böylelikle kötü karakterli varlıkların/Divlerin ateşe yapılan yakarışın karşılık bulmasıyla uzaklaştığı öngörülmektedir (Yesna 36.01-06). Zira kötülüğün ve karanlığın yok edicisi olan ateş, hakikat ve adaletin ilkesi olarak kabul edilen Ameşa Spentalardan Aşa Vahišta'yla (Ordubihşt) ilişkilendirilmektedir. Avesta edebiyatında ateşin doğrulayıcı ve hakikati ortaya çıkarıcı gücüne atıf yapılmaktadır (Yesna 1.04, 2.12; Sirozah 2.7; Yeşt 3.14-17, 17.20). Böylelikle Avesta edebiyatında ibadetin merkezine oturan ateşin bakımını üstlenen ve onun koruyucusu konumunda görülen Zerdüşt ve dolayısıyla din adamları, Athravan/ateşin koruyucusu olarak tasvir edilmektedir (Yeşt 4.09, 5.86, 5.91, 13.94). Bu husus aynı zamanda ateşin etrafında mabedin şekillenmesinde ve ibadet ve dinî pratikler sisteminin oluşmasında etkili olmuştur.

Zerdüşt'ten sonraki süreçte ateşin maddi boyutunun öne çıkması, mabedin merkez figürü hâline gelmesi ve Ahura Mazda ile temasın aracı unsuru hâline gelmesi dikkat çekicidir. Ahura Mazda'nın oğlu olarak takdim edilen ateş, Avesta metinlerinde artık kendisine yakarılan, yardımı ve inayeti beklenen bir tanrısallık/yazata olarak karşımıza çıkmaktadır (Yesna 16.04, 62.04-10). Nitekim dua metinlerinden Ateş Niyayış, bu tapınma eyleminin en bariz ifadelerini haizdir (Ateş Niyayış 01-18). Ahura Mazda'nın oğlu olan ateşin bakımına ilişkin hususlar, onun

ocak ateşinden ayrılarak kutsal bir düzleme yerleştirilmesini sağlamıştır. Böylelikle ateşin metafizik alanla olan irtibatın kaynağı olarak canlı tutulmasına yönelik olarak ateşi besleyen odunların seçiminden mabed mimarisine değin birçok husus tarihî süreç içerisinde şekillenmiştir (Yesna 7.21, 62.01-10; Jamaspa, 2000: 138-150).

Avesta edebiyatında ibadet ve dinî törenlerin vazgeçilmez unsuru olarak gösterilen ateş, Sasani dönemi Zend metinlerinde Ahura Mazda/Ohrmazd'ın ilk olarak yarattığı yedinci varlıktır. Burada ateş bütün varlık kategorilerinin özünü oluşturan ve onlara canlılık veren unsur olarak kabul edilmiştir. Aynı zamanda dünyada ısının ve hayatın kaynağı olarak görülen ateş, diğer yazata gibi Sasani dönemi edebiyatında öngörülen mutlak düalizmde Ohrmazd'ın melekvari yardımcısı konumundadır. Ancak ateşin mabede ilişkin güçlü varoluş vurgusu etkisini sürdürmüştür (Zand-Akasi, 1956: (I.19-20), 7-9; Duchesne-Guillemin, 1964:14-17).

Ateşin dinî açıdan bir mekâna sahip olması hususunda Gatha'da herhangi bir imaya rastlanmamaktadır. Fakat sonrasında ateşin ocak ateşinden ayrılarak ibadetin merkezine oturması, bir mekân sorununa işaret etmektedir. Tarihî süreçte Zerdüşt'ten sonra da göçebe/yarı göçebe bir hayat tarzının bir mabet inşasına el vermediği ve ayinlerin ocak ateşinden alınan ateşle açık alanda gerçekleştirildiği muhtemeldir. Pers/Akamenid dönemine geldiğinde ise basit ateş altılarının inşa edildiği arkeolojik verilerle desteklenmektedir. Nitekim I. Dara'nın mezar rölyefinde ateş altarı önünde duruşu, ateşin konumuna işaret etmektedir (Stronach, 1985: 605-626; West, 2002: 52).

İskender'in seferinden Sasanilerin ortaya çıkışına değin ateş altılarında köklü bir değişiklik olmamasına karşın Sasaniler döneminde Mecusiliğin devletin resmî dinî konumuna yükselmesiyle birlikte her yerde ateş tapınakları yükselmiş ve ateşe ilişkin farklı kategoriler ortaya çıkmıştır. Zend metinlerinde mitolojik anlatılara dayanarak üç önemli ateşten söz edilmiştir. Adur Farnbag, Yima/Cemşid'in yaktığı ateşe Adur Farnbag, Keyhüsrev'in ateşine Adur Gušnasp ve son olarak Vištasp'ın tutuşturduğu ateşe Adur Burzen-Mihr denmiştir (Bundahis, 1880: (XVII.5-7), 64-65; Rezi, 1385/2007: 98-99). Bunun da ötesinde tahta geçişin sembolü olarak Sasaniler döneminde her kral için bir ateşin yakılması söz konusu olmuştur (Garrison, 1999: IX, 613-619; Alram, 2008: 18-19). Ateşin dinî bağlamın dışında siyasi bir güce de sahip olduğunu gösteren bu husus özellikle İslam fetihlerini işgal olarak niteleyen Mecusi apokaliptik edebiyatında ve sonraki metinlerde açıkça görülmektedir. Bu metinlerde Müslümanların gelmesiyle Sasani coğrafyası olarak tanımlanan İranşehr'de bütün ateşlerin söndürülmesi, Sasani hâkimiyetinin sonlanışını aktaran sembolik bir anlatım olarak karşımıza çıkmaktadır (Bailey, 1930: (51), 59; Zand-Akasi, 1956: (XVIII.22), 162-163; Taberi, 1967: II, 166-168; Alıcı, 2017: 204-212).

AHLAK VE DİNÎ PRATİKLER

Zerdüşt'ün yeni dinini tebliğ etmesinden bu yana ikiz ruh meselesinden alt tanrısal figürlerin Ahura Mazda'yla ilişki düzlemine değin Mecusi teolojisinde birçok değişim ve dönüşüm yaşanmıştır. Buna karşın Mecusi ahlak anlayışı söz konusu olduğunda başından beri ahlaki bir düalizm vardır. Tarihî süreç içerisinde dinî edebiyatın teolojik düzlemdeki dönüşümü, dünyanın düalist bir çerçeveye oluşturulduğu fikrine sadık kalmıştır. Nitekim bu dünyanın mutlak olarak Ahura Mazda tarafından mükemmel bir şekilde yaratılmış ve kötülüğün ve kötü güçlerin sonrasında varlık sahasına dâhil olduğu kabul edilmiştir. Bu ise maddi (getig) ve manevi (menog) olarak var olan her şeyin Ahura Mazda tarafından iyi olarak yaratıldığına ve kötülüğün sonradan ve geçici/arizi olarak varlıklara temas ettiğine işaret etmektedir. Bu nedenle Mecusi geleneği gündelik yaşamın her anını bu iyi-kötü karşıtlığı/düalitesi üzerinden inşa etmektedir. Bütün eylemler iyi ve kötü tasnifinin bir yakasında açığa çıkmakta ve buna göre değerlendirilmektedir. Zerdüşt'ün kendisini ve taraftarlarını iyinin/hakikatin/adaletin yani

Aşa'nın takipçisi manasına Aşavan olarak tarif edip düşmanları ise kötünün/yalanın/bozgunculuğun yani Drug/Druj'un taraftarı anlamında Drugvent olarak tasnif etmesi, bu ahlaki düalitenin kökenini açığa çıkarmaktadır (Yesna-Gatha 43.03-12, 44.11-12, 44.15, 50.09).

Zerdüş't sonrası Mecusi etiği, düalist bağlamı güçlendirerek sistemli bir hâle gelmiştir. Sasaniler döneminde son hâlini aldığı kabul edilen Avesta'nın Vendidad/Videvdat kitabı, bir Mecusinin sabah'tan akşama ve doğum'dan ölüme nasıl bir düşünüş, davranış ve söyleyişe sahip olması gerektiğini düalist bir bağlamda detaylı bir şekilde ele almıştır. Mecusi etiğinin üçlü formülasyonu olarak karşımıza çıkan İyi Düşünce (Humata), İyi Söz (Huhta) ve İyi Davranış (Hvaršta), kötü olarak tasvir ve tarif edilecek bütün faaliyetlerin karşısında konumlandırılmıştır (Yesna 10.16, 19.16; Yeşt 10.106; Behrami, 1369/1991: III, 1596, 1607-1608, 1622-1623).

Mecusi etiği bu dünyayı Ahura Mazda ile Ehrimen arasındaki çatışma hâlinin zemini olarak görmektedir. İşte bu nedenle de insan unsuru bu çatışma hâlinin başat figürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Eylemleriyle iyiye ve kötüye yönelebilen insanın Ahura Mazda'nın koyduğu kurallara göre bir yaşam sürmesi kötülüğün ortadan kaldırılmasının adeta ilk şartı olarak belirlemektedir. Nitekim Mecûsî geleneği, insanı tasvir ederken onu, iyi ve kötü güçlerin bir karşılaşma alanı addeder. Zira bu güçler için insan, kendi lehlerine çevrilmesi gereken bir varlık konumundadır. Bu sebeple kötülüğün temâsını azaltmak ve bu yolla kötülüğü bu dünyada güçsüzleştirmek adına insanın yerine getirmesi gereken kurallar bütünü ihdas edilmektedir (Zand-Akasihi, 1956: (XXVIII.4), 244-245, (XXVIII.22), 252; Aturpet-i Emetan, 1979: (IV.264), 102-103).

İnsanın bu dünyadaki sorumluluğunun detaylı bir şekilde işlendiği Vendidad kitabı, iyi ve kötü arasında ayırım yapabilecek mükellefiyet yaşına eriştiğinde her Mecusi için bir dine giriş ayinini yani Sudre Puşi/Navjote ve Kuştî törenini uygun görmektedir. Ahura Mazda'nın yanında kötülüğe karşı tavır takınacağına dair bağlılığı belirttiği bu ayinde din adamı mobedler tarafından adaya bir iç gömleği/Sudre giydirilir ve örülmüş bir bağ kuşak/koştî beline üç ahlaki ilkeye atfen üç kez sarılır (Vendidad 18.54-60; Modi, 1922: 178-188; Jafarey, 1988: 10-33). Böylelikle dine giriş yapan bir Mecusi, dinî pratikleri hakkıyla getirmekle sorumludur.

Mecusi geleneğinde gündelik yaşamın her ânı dinî bir bağlamla ilişkilendirilerek adeta her zaman diliminin iyi varlıklara hasredilmesi söz konusudur. Bu bakımdan günde beş vakit olarak gerçekleştirilen ibadet pratiğinde Ahura Mazda'nın yanı sıra tapınılmaya layık varlıklara da yakarıшта bulunulmaktadır. Bu bağlamda belli zamanlarda (gâh) belli varlıklara yapılan yakarış (niyayeş) metinlerine rastlamak mümkündür. Gün doğumundan gün ortasına kadar ki süreye *Havan*, gün ortasından öğleden sonraya kadar ki süreye *Rapitvin*, öğle sonrasında güneşin batışına kadar ki süreye *Uzerin* ve güneşin batışından gece yarısına kadar ki süreye *Aivisruthrem* denmekte ve bu sürelerde yapılan dualar bulunmaktadır. Buna koşut olarak Güneş'e, Mithra'ya Ay'a, Su'ya ve Ateş'e yakarışlar da bulunmaktadır. Bunun yanı sıra zaman dilimlerinin kutsallaştırılması bağlamında her ay ve her ayın her bir günü de ilahi varlıklara atfedilmektedir (*Khorde Avesta*, 1354/1976: 17-43, 102-114; *Khordeh Avesta*, 1993: 96-100; Bundahis, 1880: (XXV), 91-97; Buyaner, 2005: 199-201). Bu ise zaman tasavvurunun iyi ve kötü düalitesi çerçevesinde ele alınarak kötülüğe karşı bütün anları iyiye hasretmenin tezahürüdür.

Gündelik ibadetin yanı sıra Mecusi geleneğinde yılın belli zamanlarında Gahanbar/Gahambar diye bilinen bayramlardan söz etmek mümkündür. Özellikle Sasaniler döneminde dinin kurumsallaşmasıyla belirginleşen bu festivaller, bir yıldaki mevsimsel döngüye ve buna bağlı değişimlere ilişkindir. Aynı zamanda bu bayramların Zend edebiyatında Ahura Mazda'nın kainatı yaratma süreçleriyle ilişkilendirilmesi söz konusudur. Bu bağlamda bahar mevsiminde

kutlanan Medyozarm (Maidyoizaremaya), göğün yaratılışına; yaz göndönümündeki Medyoışam (Maidyoışam), suların anısına; hasat döneminde yapılan Paitişahya, yeryüzünün var edilmesine; yaylaklardan inildiğinde gerçekleştirilen Ayathrima, bitkilerin yaratılmasına; kış gündönümünde Maidyairya, faydalı hayvanların varlığına ve kış mevsimi nihayete erdiğinde Hamaspathmedya, insanlığın yaratılmasına atfen kutlanmaktadır (Yesna 2.08-10; Niknam, 1382/2004: 85-111; Boyce, 2000; Zand-Akasi, 1956: (Ia.16-18), 26-27; Cereti-Mackenzia, 2003: 44-47). Bu dinî içerikli bayramların yanı sıra modern dönemde kadim İran'ın bahar bayramı olarak takdim edilen ve kaynağı hakkında birçok tartışmanın olduğu Nevruz, Avesta edebiyatında söz konusu edilmemektedir. Buna karşın "Nog Roz" yani yeni gün olarak Sasaniler döneminde yeni yıla atıfla dinî-siyasi bir bağlama kavuşan nevrüz, kışın ve soğğun adeta ölümün son bulacağına ve nurun ve sıcaklığın daha doğrusu Ahura Mazda'nın hâkim olacağına dair beklentinin tezahürü olarak görülmektedir (Niknam, 1382/2004: 33-34; Biruni, 1923: 215-233).

ÖLÜM VE AHİRET

Mecusi geleneği, insanın gündelik yaşamındaki yapıp-etkilerinden dolayı ölümünden sonra hesaba çekileceğini öngörmektedir. Bu nedenle de dinî emir ve yasaklara ve sıkı temizlik kurallarına riayet edilmesi, Mecusiliğin yasa kitabı Vendidad'da detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Bunun da ötesinde Sasaniler döneminde öte dünyaya seyahat eden, cennet, cehennem ve arafta gördüklerini anlatan Kartir ve Ardaviraf gibi din adamlarını, Mecusileri öldükten sonra karşılaşacakları manzara ilişkin uyarmaktadır (Ardavirafname: 25-74; Skjærvø, 1983: 269-306). Mecusi geleneğine göre kişinin öldükten sonra dünyadaki amellerinin değerlendirilmesi için Mithra, Raşnu ve Sraoşa üçlüsünün karşısında hesap vermektedir. Buradaki hesaptan sonra kişi ayırım noktası olarak bilinen Cinvat köprüsünden geçerek hakkettiği yere gitmektedir (Yesna-Gatha 51.13; Vendidad 19.27-30; Yeşt 10.07, 82; Brandon: 1975: 477-478). Bununla birlikte dünyanın sonu geldiğinde ise bütün insanların erimiş bir metal nehrinden geçerek cezalarını çekmeleri öngörülmektedir. Buna göre bu nehirden geçen iyi kimseler ılık bir süt nehrinden geçtiklerini hissederken, suçlular ise günahlarını cezasını çecekler ve sonunda herkes cennete ulaşacaktır (Zand-Akasi, 1956: (XXXIV.16-21), 288-289).

Ölüm, Mecusi geleneği açısından iyi ve mükemmel olarak yaratılan insan bedeninin kötü güçler tarafından mutlak olarak işgal edilmesi olarak kabul edilir. Bu nedenle ölen kişinin maddi bedeni, bu işgal nedeniyle kirli olarak görülür. Toprak, hava, su ve ateş başta olmak üzere varlık sahasındaki her unsurun bu kirlilikten uzak tutulması adına en kısa zamanda yeniden doğaya iyi bir şekilde döndürülmesi gerekmektedir. İşte bu nedenle Mecusi geleneğinde cesetler sessizlik kuleleri olarak tasvir edilen "Dakhme"lere vakit kaybetmeden götürülür. Yüksek tepelerin başında olan ve etrafı dairesel bir şekilde çevrili olan bu yapının içine konulan ölü beden, ceset parçalayıcıları tarafından akbabaların en kısa sürede tüketecekleri hâle getirilir. Böylelikle cesetten kaynaklanacak kirlilik en kısa zamanda ve doğru yolla doğaya yeniden döndürülmüş olur (Vendidad 5.10-18, 6.44-51, 7.45-59; Modi, 1922/1937: 52-76). Bu parçalama işini yapan kimseler de çok ağır bir kirliliğe maruz kalmaları nedeniyle uzun süren bir arınma ritüelinden sonra cemaat içine çıkabilmektedir (Williams, 2015: 358-360).

KURTARICI FİKRİ

Mecusi geleneğinde ahir zamanda gelmesi beklenen ve dünyayı kötülüğe karşı koruyacak ve kötülüğü bütünüyle yeryüzünden silerek onu Ahura Mazda'nın ilk yarattığı (fraşegird) hâle getirecek bir kurtarıcı fikrinden söz edilebilir. Zerdüş'tün Gatha'sına bakıldığında ahir zamanda Saoşyant adında birinin gelerek Ahura Mazda'nın yardımıyla dünyanın sonunda kötülüğe son vereceğine ilişkin bir anlatıdan bahsedilir (Yesna-Gatha. 30.09, 34.15, 43.01, 45.11, 53.02).

Fakat bu kurtarıcının ne zaman ne şekilde ortaya çıkacağına dair detaylı bir bilgiye yer verilmez. Avesta metinlerinde ise konu biraz daha açığa kavuşur ve kurtarıcının, Zerdüş'tün tohumlarının bulunduğu Kasaoya/kayansah gölünde yıkanan bir bakireden doğacağı nakledilir (Yeşt 13.128-129; Vendidad 19.05). Zendlerde bu husus oldukça detaylı bir şekilde ele alınır ve üçlü zaman taksiminin esas alındığı kozmolojik anlatının eskatolojik⁵ sona ilişkin üç kurtarıcı figürüyle nihayete erer. Buna göre dünyanın sonu yaklaştığında her bin yılın başında mitolojik anlatıya konu olan Uşedar, Uşedarmah ve Saoşyant olmak üzere Zerdüş'tün üç oğlunun gelişi beklenir. Dünyanın sonuna doğru giderek kötüleşen süreci son olarak Saoşyant tersyüz edecek ve dünya tamamıyla kötülükten arındırılacaktır. Zend metinleri bu noktada İslam fetihleriyle son karanlık çağa girildiğini ve kurtarıcının pek yakın bir zaman diliminde zuhur edeceğini işlemektedir (Zand i Wahman Yasn, 1995: (IX.8-11), 167; *Dinkerd-i Heftom*, 1389/2010: (7.3), 251; (8.1-61) 263-272; Zand-Akasih, 1956: (XXXIII.1-38), 272-283; Dadestan i Denig, 1998: (1.8-11), 40-43).

MANİHEİZM

Günümüzde müntesibi kalmasa da Miladi III. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan gnostik temelli Maniheist gelenek, bu yüzyıl boyunca Mezopotamya ve İran coğrafyasında adından sıkça söz ettirmiştir. Gnostik geleneklerin örneğin Sabiiliğin içe dönük yapılanmasına karşın bu düşüncenin bütün insanlığa ulaşması gerektiğine inanan Mani ve takipçileri, misyon temelli bir dinî yapılanma olarak karşımıza çıkmaktadır (Gündüz, 1995: 182-185; Cameron-Dewey, 1979: 25-27, 31). Nevi şahsına münhasır bu misyon faaliyeti, Mani ve onun takipçileri tarafından önemsenmiştir. Nitekim bu gnostik geleneğin kurucusu Mani'nin ve taraftarlarının (216-276) Sasanilerin ikinci hükümdarı I. Şapur'un (241?-273?) verdiği destekle giriştiği yoğun misyon faaliyeti sonuç vermiş ve böylelikle Maniheizm Orta Asya'dan Kuzey Afrika'ya geniş bir alana yayılmıştır (Gardner, 1995: 21; Sundermann, 1986: 208-209; İbn Nedîm, 2009: II, 401-402).

Akamenid/Pers ve Part/Arsakid imparatorluklarından sonra Pers medeniyetini canlı kılan üçüncü imparatorluğu kuran Sasanilerin kuruluş döneminde ortaya çıkan Maniheizm; Mecusilik, Hristiyanlık ve Budizm gibi dinî geleneklerin iddialarını tek bir bağlam içinde yeniden sunan bir yapıda olmuştur. Bu gnostik gelenek, mezkûr dinî düşüncelerin asli terminolojisini yeniden inşa eden ve özellikle kurtarıcı düşüncesi üzerinden yeniden geliştirerek bütün kurtarıcı beklentilerini Mani'yle ilişkilendirmiştir. Mani ve onun ardılı taraftarlarının dini yayma adına birçok misyon seyahatine çıkmaları ve bu bağlamda farklı dillerde dinî metin yazmaları oldukça dikkat çekicidir (Biruni, 1923: 207; Alıcı, 2018: 88-94, 129-145; Cameron-Dewey, 1979: 49-51).

I. Şapur döneminde yoğun bir misyon faaliyeti sonrasında önemli bir taraftar kitlesine kavuşan Maniheizm'in giderek zayıfladığı bilinmektedir. Hristiyanlığın kurumsal bir hüviyete bürünmesi, Mecusi geleneğinin devletin resmî dinî oluşunun pekişmesi, bu gnostik geleneğin güç kaybetmesinin belirgin nedenleri arasında sayılabilir (Hinz, 1971: 495-496; Brown, 1969: 92-93, 98-101). İslam fetihlerinden sonra Orta Asya ve daha da doğusunda etkinliğinden söz edilen Maniheist gelenek, Moğol istilasından sonra tarih sahnesinden silinmiştir. Bu dinî geleneğin XVI. yüzyıl dolaylarına kadar Güney Çin bölgesinde varlığından söz edilse de etkinliğini tamamıyla kaybettiği söylenebilir (Lieu, 1998: 188-195).

Nevi şahsına münhasır bir gnostik düşünce geleneğinin kurucusu Mani'nin ismi konusunda özellikle Hristiyan apoloji yazarları tarafından “deli” veya “aptal” anlamındaki “manichaeus” ifadesinin kullanılması dikkat çekicidir (Williams, 2013: 226-227, St. Augustine, 1999: 247;

⁵ Kısaca dünyanın sonuna ilişkin öğretilerin bilimi olarak tanımlayabileceğimiz eskatoloji, dinî geleneklerin dünyanın sonunda olacak olaylara ilişkin anlayışlarını ve ölüm öte dünyaya dair düşüncelerini ele alır.

Theodore Abu Qurrah, 2005: 199). Bu küçük düşürücü ifade biçiminin hâkim olduğu Hristiyan metinlerine karşın Mani'nin, hakikatin bilgisini paylaşan kimse olarak ele alınması, onun gnostik öğretisini yayma çabasıyla uyumlu görünmektedir (Alicı, 2018: 32-37). Mani'nin ismine yönelik Hristiyan kaynaklı kimi nakiller İslam bilginlerinin eserlerinde yer almıştır. Mani'nin ismine yönelik tartışmalar bir yana Maniheistlerin klasik dönemde kendilerini nasıl tanımladıkları hususu ön plana çıkmaktadır. İslam bilginlerinin de işaret ettiği üzere hakikati söyleyenler anlamında “Zaddik/Sıddik” kavramı erken dönemlerden itibaren Maniheistler için kullanılmıştır. Nitekim Sasani topraklarından Mecusilik dışındaki diğer dinler gibi Maniheistlerin çıkarıldığını aktaran baş mobed Kartir'in III. yüzyıl kitabesinde de bu kelime “Zendig” şeklinde yerini almaktadır (Biruni, 1923: 208; İbn Nedim, 2009: II, 378, 390; De Blois, 2002: XI, 510-511; Daryaei, 2008: 19-23).

PATİG'IN OĞLU MANİ'DEN IŞIĞIN ELÇİSİ MANİ'YE

Mani'nin gnostik yaşam serüveni, Maniheist gnostik düşüncenin temel tezlerini vermenin yanı sıra Mani'nin içine doğduğu dönemin dinî gelenekleri karşısında nasıl bir tavır takınarak kendi düşüncesini inşa ettiği hususlarına da açıklık getirmektedir. Miladi üçüncü asrın başlarında güney Mezopotamya'da kadim Babil coğrafyasında nehir kıyısındaki Mardinu köyünde dünyaya gelen Mani, henüz dört yaşındayken ailesini uzun süre önce terk eden babası Patig tarafından alıkonmuştur. Mani artık babasının müntesibi olduğu sadece erkeklerden oluşan ve *el-Khasai* (el-ḥasai) olarak bilinen münzevi vaftizci Hristiyan cemaatinin bir bireyi olmuştur (Cameron-Dewey, 1979: 15; Biruni, 1923: 208; İbn Nedim, 2009: II, 378-380; Stroumsa, 1999: 408-410; Klijn-Reinink, 1974: 277-289).

Mani'nin çocukluğundan itibaren asketik⁶ bir dinî yaşam biçimine sahip olması, onun gelecekte inşa edeceği dinî geleneğin şekillenmesinde etkili olmuştur. Mani'nin çocuk yaşta bu cemaatin bir ferdi olması onun ruhani gelişiminin bir parçası olarak kabul edilmiştir. Zira Mani'nin, ilahi bir gözetim altında büyürken ilk vizyon tecrübesini henüz 12 yaşındayken yaşaması ve ikizim dediği ilahi varlığın yönlendirmesiyle yaşamına yön vermesi, onun bütün hayatının ilahi bir koruma altında olduğuna işaret etmektedir (Gardner, 1995: 20-21; Sundermann, 1986: 207-212). Mani, babasının cemaatinin bir ferdi olsa da ikizinin gelişimiyle birlikte bütün eylemlerini onun yönlendirmesiyle gerçekleştirmiştir. Mani, kendisine gelen ilahi bilginin gereğini gizli bir şekilde yerine getirdiğinden söz ederken bu sürecin onun 24 yaşına gelişine değin sürdüğünü ifade etmiştir. Mani, içinde yetiştiği vaftizci cemaatin emir ve yasaklarına ilişkin olarak bu süreç içinde oldukça çekingen ve isteksiz davrandığını ancak kendisine gelen hakikat bilgisini paylaşması için ikizi tarafından uyarıldığını dile getirmektedir (Cameron-Dewey, 1979: 21-23, 25-27, 29, 51-53).

Mani, 24 yaşına geldiğinde ikizinin müsaadesiyle yeni dinî düşüncesini ilk olarak cemaatteki kardeşleriyle paylaşmış ve bu nedenle de ayıplanmış, yargılanmış ve cemaatten kovulmuştur. İkizinin yönlendirmesiyle Babil'e giden ve oradan da seyahatlere çıkan Mani, Hind coğrafyasını dolaştıktan sonra I. Şapur'un tahta çıkışıyla Babil'e dönmüştür (Gardner, 1995: 21-22; Lieu-Garnder, 2004: 69). Kendisini Işık Elçisi olarak tanımlayan Mani, ışığın kaynağı olarak gördüğü tanrı tarafından, ilahi daveti bütün insanlıkla paylaşmakla sorumlu tutmuştur (İbn Nedim, 2009, II,380; Lieu-Garnder, 2004: 65-66). Bu ise Mani'nin hayatı pahasına bu düşünceyi yayma çabasında ve bu uğurda ölmesinde tezahür etmiştir.

⁶ Kişinin dinî açıdan dünyadan el etek çekmesi anlamına gelen asketizm, yeme içme ve benzeri dünyevi eylemlerden uzak durarak dinî bir disiplinin inşa ettiği münzevi bir yaşam biçimidir. Söz gelimi Hind dinleri gibi birçok geleneğe asketik yaşama ilişkin pratiklere rastlanır.

Sasani Devleti'nin kuruluş aşamasında Maniheizm'in devlet dini olma adına Mecusiliğin önündeki en büyük din olarak belirmesinin en açık delili, dönemin hükümdarı I. Şapur'un Mani ve düşüncesine hareket alanı açmasıdır (Gardner, 1995: 21-22, 193-194; İbn Nedim, 2009, II,380-381; Pedersen, 2006: 48.1-10). Nitekim Mani, Bağdat'ın 35 km güneydoğusunda yer alan Ktesifon'daki Sasani sarayında sıklıkla I. Şapur'la görüşmüş ve kendi düşüncesini özetlediği Şapuragan metnini ona atfetmiştir. Bu görüşmelerin neticesinde Mani, Sasani topraklarında/İranşehr coğrafyasında kendi dinî düşüncesini yayma izni almıştır (Mackenzie, 1979: 500-534, 1980: 288-310; Hutter, 1993: 4-5; Biruni, 1923: 118). Bu müsamaha, Maniheizm'in bütün bölgede hızlı bir şekilde yayılmasına ve taraftar bulmasına katkı sağlamıştır.

Mecusiliğin Hristiyanlık ve Budizm karşısında kısa sürede güçlü bir dinî gelenek hâline gelmesi hususunda siyasi bir desteğin yeterli olamayacağı unutulmamalıdır. Maniheizm'in hızlı yayılışının sırrının ne olduğu hususuna ilişkin sorunun cevabı, Mani ve taraftarlarının misyon yönteminde saklıdır. Maniheiztler kendi dinî düşüncelerini yaymada muhatap oldukları dinin temel referanslarını Maniheizt bir bağlam içinde yeniden kurmuşlardır. Ayrıca Mani'nin kendisinden önce gelen peygamberleri ve din kurucularını zikrederek kendisini bu silsilenin son halkası olarak takdim etmesi dikkat çekicidir (Cameron-Dewey, 1979: 49-51; Biruni, 1923: 207; İsmailpur, 1385/2007: 330-332; Boyce, 1975b: 171-172; Sundermann, 1986: 15-16; Esmailpour, 2005 18-19; Lieu-Garnder, 2004: 88-89). Bunun belki de en bariz örneği diğer dinlerin kurtarıcı figürlerinin Mani'nin şahsında birleştirilmesidir. Buna göre Mani, hem Budistlerin yeniden bedenleneceğine inandıkları “geleceğin Buddası Maitreya” ve hem de Hristiyan düşüncesinde İsa'nın müjdelediği Paraklit olup yegane kurtarıcıdır (Asmussen, 1975: 48-49, 110-111; Klimkeit, 1993:134; Allberry, 1938: 3.21, 17.25-30). Benzer şekilde Mani ve talebeleri, her dinin temel kavramlarını Maniheizt bağlamda tanımlama adına muhatap olunan dinî geleneğin dilinde metin kaleme almışlardır. Bu sebeple de örneğin tanrının adı sabit kalmakla birlikte tanrı kavramı yeniden inşa edilmiştir. Bu ise Maniheizt metinlerde ilahi varlıklar için her dilde farklı isimlendirmelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneğin Işık âleminin efendisi olan en yüce tanrının isimleri arasında şunlar sayılabilir: Kıptice: Işıkların Babası, Hakikatin Kralı; Partça ve Pehlevice: Yüceliğin Babası, Işığın Babası, İlk Baba, Zurvan; Soğdca: Işık Cennetinin Tanrısı; Arapça: Nur Bahçesinin Meliki, Büyük Melik; Çince: Saf Işık Âleminin Işığının Kutsalı (Alıcı, 2018, 238-239).

MANİ'DEN SONRA MANİHEİZM

Maniheizt öğretinin mimarı Mani'nin, Mecusiliğin kurumsallaşmasının önünü açan I. Behram (274?-277?) döneminde baş mobed Kartir'in çabalarıyla yakalanıp yargılanması ve öldürülmesiyle Maniheiztlerin baskı ve takibata uğradığı bir süreç başlamıştır (Pedersen, 2006: 46.9-18; Firdevsi, 1384/2005: V, 334-336; Alıcı, 2018, 98-121). Bu süreç aynı zamanda Maniheiztlerin, siyasi otoritenin etkinliğinin azaldığı doğudaki bölgelere yönelmelerine neden olmuştur. Tarihi süreç içerisinde kralların değişimiyle azalan baskılar sonrasında varlıklarını sürdürmeye devam eden Maniheiztler, Mezopotamya coğrafyasında Hristiyanlığa karşı etkinliklerini giderek yitirmiştir. Buna karşın Orta Asya içlerine doğru genişleyen ve özellikle Turfan bölgesinde yoğun misyon faaliyetine girişen Maniheizt gelenek, XX. yüzyılın başlarında keşfedilen çok dilli Turfan metinlerini bu süreçte üretmiştir. Özellikle miladi VIII. yüzyılda Uygurların Böğü Han'ın buyruğuyla (762/763) Maniheizt olması, misyon çabalarının meyve verdiğinin en belirgin kanıtı olmuştur. IX. yüzyılda Uygurların yıkılmasıyla devlet dini olma özelliğini yitiren Maniheizm, XIII. yüzyıldaki Moğol istilasına değin bölgenin hâkim dinî geleneği olmuştur (Clark, 2013: 7-10; Bryder, 1998: 201; *Hududu'l-Âlem*, 1362/1983: 107). Moğolların gelişiyle kayda değer bir nüfus kaybına uğrayan Maniheizm, küçük gruplar hâlinde varlığını XVI. yüzyıla kadar sürdürmüştür. Nitekim son dönemlerde gerçekleştirilen bazı

keşifler Çin bölgesinde Maniheiztlerin bu süreçte yaşadığına işaret etmiştir (Lieu, 2012: 92-95; Yuanyuan-Wushu, 2015: 371-372).

KUTSAL METİN KÜLLİYATI

Mani ve talebelerinin dinî metinleri muhatap olunan kitlenin diline çevirmeleri veya o dilde yeni metinler yazmaları, muhataba ulaşmanın en temel yolu olarak seçilmiştir (Lieu-Gardner, 2004: 266; Asmussen, 1975: 23; Haloun-Henning, 1953: 194-195). Bunun da ötesinde muhatabın anlam dünyasında hitap etme adına onların kavramlarını kullanan ancak yeniden gnostik bir bağlam içinde inşa eden Maniheiztler geniş kitlelere ulaşmışlardır. Söz gelimi Mani, I. Şapur'a ithaf ettiği Şapuragan'ı Maniheizt Pehlevice kaleme almıştır (Mackenzia, 1979: 505).

Mani'nin kendi düşüncesini anlatma adına yedi kitap kaleme aldığı birçok metinde zikredilse de bu metinler henüz gün yüzüne çıkmamıştır. Ancak Mani'nin gnostik düşüncesinin öğrencileri tarafından etraflıca ele alındığı ve yazıldığı bilinmektedir. Nitekim Mani, kendi ömrünün hakikatin bilgisini yazmaya yetmeyeceğinden fikirlerinin öğrencileri tarafından kaleme alınmasını bizzat istemiştir. Öyle ki kendisinden işittikleri her şeyi yazmalarını öğrencilerinde salık vermiştir (Gardner, 1995: 12; Boyce, 1975b: 29-30; Pedersen, 2006: 25.5-8). Maniheizm'in dinî edebiyatını diğer geleneklerin metinlerinden ayıran eşsiz bir özellik söz konusudur. Mani'ye atfedilen ve Ardahang (Eikon, Erjeng-i Mani) diye bilinen eserin tamamıyla resimlerden oluştuğu nakledilmektedir. Mani'nin kozmolojiden eskatolojiye her şeyi resmederek anlattığı kitabın böylelikle Maniheizt misyona muhatap olan herkese ulaşmayı hedeflediği anlaşılmaktadır (Ebu'l-Meali, 1376/1998: 33; Gulacsi, 2015: 25-204; Takizadeh-Şirazi, 1335/1956: 482-485; Firdevsi, 1384/2005: V, 334-336).

Mani'ye atfedilen yedi kitabın (Hayat İncili, Hayat Hazinesi, Sırlar Kitabı, Pragmateia, Devler Kitabı, Mektuplar ve İlahiler ve Dualar) resimli kitap olarak nitelenebilecek Ardahang/Eikon da günümüze ulaşmamıştır (Tardieu, 2008: 31-48). Bununla birlikte Mani'nin I. Şapur'a ithaf ettiği Şapuragan metnine ait yazma parçaları büyük oranda bulunmuştur (İmrani, 1379/2001: 1-13). Mani'nin eserleri dışında gnostik düşüncenin temel yapı taşlarının onun öğrencileri tarafından kaleme alınan eserlerle günümüze ulaşmıştır. Çok dilli bir yapıda olan bu geniş külliyyatın eserleri Kefalya, Vaazlar, Mezmurlar, Köln Kodeksi ve Xwastvanift sayılabilir (İbn Nedim, 2009: II, 399-401; Tardieu, 2008: 50-56; Lieu, 1999: 61-78).

TEOLOJİDEN KOSMOSA

Mani'nin gnostik tanrı fikrinin temelini mutlak bir düalizm oluşturmaktadır. Gnostik geleneklerin temel bakış açısı olan ve iyi-kötü zıtlığından ortaya çıkan bu tanrı anlayışı, Mani'nin kendi zaviyesinden yeniden inşa edilmektedir. Nur-zulmet veya iyi-kötü olmak üzere ezelde iki unsurun mutlak varlığına dayanan gnostik düalitede iyiyi temsil eden ve farklı isimlendirmelerle bilinen Işık Âleminin Efendisi'nin karşısında onunla aynı anda var olan karanlık âlem ve efendisinden söz edilmektedir (Allberry, 1938: 136.15-139.60). Bu, aynı zamanda iki unsurunun birbirinden ayrı oluşunu ve birbirlerine kaynaklık edemeyeceğine işaret eder. Mutlak nur/ışık olan tanrının âlemi Maniheizt gelenekte kuzeyde temsil edilirken karanlık âlem ise güneydedir. İki âlem bütün cihetlerden sınırsız iken temasın gerçekleştiği bir yönde sınırlılık söz konusudur. Maniheizt düşüncede ışık âleminin tanrısını ve âlemini çevreleyen on iki âlem (aeon) vardır. Düalizmin karşı tarafından yer alan karanlık âlemin tanrısı, tümüyle kötülüğü haiz ve maddenin sahibi olarak karşımıza çıkar. Bu karanlık unsur, duman, rüzgâr, karanlık, acı su ve ateş olmak üzere beş âlemin sahibidir (İsmailpur, 1381/2003: 132-133, 148, 194; İbn Nedim, 2009: II, 382-383; Şehristânî, 1994:290-292).

Nur-zulmet veya iyi-kötü olmak üzere ezelde iki unsurun mutlak varlığına ve aynı derecede temassızlığına dayanan bu anlayışta, dünya veya varlık sahası iki unsur arasında farklı bir düzlemde gerçekleşen bir temastan sonra açığa çıkmaktadır. Bu aynı zamanda ışık âleminin tanrısının ve âleminin hiçbir şekilde karanlıkla temas etmemesi gereğini işaret eder ve temasın daha alt ışık unsurları aracılığıyla gerçekleşeceğine imada bulunur. Dolayısıyla mutlak iyi olan tanrının ve ona atfedilen âlemin karanlık ve onun âlemiyle temâsı, var edilen ışık varlıklarının karanlık âleme inmesine dair mitolojik öykü bağlamında gerçekleşmektedir. Mani'ye göre madde karanlığa ait bir unsur olarak mutlak olarak kötülüğü temsil eder ve iyi olan her şey daha doğrusu ışık/nur, maddeden ayrı ve uzaktır. Bu keskin ayrıma karşın yeryüzündeki iyi-kötü veya ışık-madde temasının nasıl ortaya çıktığı sorusu esasında iki âlem arasındaki ilişki düzleminin nasıl gerçekleştiği sorusunun da cevabı niteliğindedir (Allberry, 1938: 203.-204.31; Boyce, 1975b: 97-98; İsmailpûr, 1381/2003: 87-90).

Maniheist kozmogonide en yüce tanrının karanlıkla teması reddedilmektedir. Bunun yerine ışık âlemine saldırı hazırlığında olduğu öykülenen karanlık unsurlara karşı tanrısallık düzlemde bir yaratma faaliyetinin gerçekleştiği kabul edilir. Işık âlemine hiçbir şekilde karanlığın erişmemesi gereğine binaen var edilen bu varlıklar, karanlığa karşı bir ön cephe oluşturma çabasıdır. Zira hedefinde ışık âleminin kendisi olan karanlık varlıkların karşılarında daha alt ışık varlıklarını bulması ve onları tutsak ederek ışıklı varlıklar hâline gelmeleri, onların isteklerinin bir ölçüde karşılandığını açığa çıkarmaktadır (Esmailpour, 2005: 11-13, 41-42; Pettipiece, 2009: 224-225; Allberry, 1938: 207.18-208.30). Işık âleminin tanrısallık figürlerinden İlk İnsan/Ohrmizdby ve onun ateş, hava, rüzgâr, ışık, ve su olmak üzere beş unsuru, karanlık âleme inen ve karanlık unsurlarla savaşıyor ve tutsak edilen kutsal varlıklar olarak tasvir edilmektedir. Esasen bu mitolojik anlatı, dünyanın nasıl var olduğu ve iyi-kötü, ışık-madde başta olma üzere zıt unsurların bir arada nasıl var olabildikleri ve nihayetinde yeniden ilk saf hâle dönüşün nasıl olacağı sorusunun cevabı niteliğindedir (Şehristani, 1994: 292; Welburn, 1998: 142-143; Allberry, 1938: 9.30-10.5).

Maniheist gnostik düşünceye göre karanlığın ışık âlemine saldırmasını engelleme adına ışık unsurlarının var edilmesi, bu unsurların kötü varlıklarca tutsak edilmesi ve zamanın sonunda karanlığın hapsedilmesini esas alan plan, başlangıç, orta ve son olmak üzere üçlü bir zaman taksimine göre çalışmaktadır (İsmailpur, 1381/2003: 241; Allberry, 1938: 9.1-11, 11.28-31). Buna göre karanlığın saldırısını bertaraf etmek için ışık varlıklarının feda edilmesi ve karanlık tarafından tutsak edilmesi ilk aşamayı temsil etmektedir. Yeryüzünün var edilerek canlılığın ve hayatın karşısında cansızlığın ve ölümün bir arada olması, zamanın başlangıcında ortaya konan ilahi planın ikinci aşamasıdır. Bu planın son merhalesinde ise iyi-kötü, ışık-madde birlikteliğine son veren ve ışık unsurlarının asli vatanları olan ışık âlemine yükselmeleri ve karanlığın hapsedilme süreci gerçekleşecektir (Mackenzie, 1979: 512-517; Gardner, 1995: 116-119; İbn Nedim, 2009, II: 385-386).

İNSAN VE KURTULUŞ FİKRİ

Maniheist düşüncede insan unsuru, yeryüzünde iyi ve kötü arasındaki savaşın başat aktörü hâline gelmektedir. Yahudi-Hristiyan geleneğinin aksine insanın yaratılmasında ışık âleminin tanrısı ve diğer ışık varlıklarını aktif olarak kabul etmeyen Maniheist gnostik düşünce, farklı bir antropogoniye öykülemektedir. Buna göre dünyanın ışıklı ve maddi yani karanlıklı varlıkların mekânı olarak inşa eden kötü varlıklar, ışığın yeryüzünde sürekli bir şekilde var olabilmesi için insanı yaratmışlardır. Arkon olarak bilinen bu kötü varlıkların birleşmesiyle dünyaya gelen Âdem'in canlılığının kaynağı maddi bedenine hapsedilmiş ışık parçacığıdır (İbn Nedim, 2009, II: 386; Acta Archelai, 2001: 51-52; İsmailpur, 1381/2003: 141-146; Allberry, 1938: 57.3-15). Bu aynı zamanda varlık sahasına dair parçacı anlayışının insan unsurunda

somutlaştığını göstermektedir. Maniheist düşüncede ışık unsurlarının yeryüzünde kalması adına önemli bir girişim olarak görülen Âdem'in kurtarılmasını, ışık varlıklarının maddi bedenlerdeki tutsaklıktan özgürleşmesinin hayati aşaması olarak görmektedir.

Maniheist gnostik gelenek Âdem'in kurtarılması sürecini ondan önceki ilahi bir varlığın kurtuluş serüveniyle özdeş tutmaktadır. Nitekim "İlk İnsan" olarak tanımlanan ve karanlık âleme inerek ışık âlemine saldırıyı engelleyen ilahi varlığın kurtuluşu, Âdem için bir örnektir. Buna göre ilk insan ve onun beş unsuru tutsak edildikten sonra ilk insanın ışık âlemine yakarıшта bulunması ve onun ışık varlıklarınca kurtuluşu söz konusudur. İnsan neslinin atası olarak yaratılan Âdem ise ilk insandan farklı olarak maddi bir bedenle kuşatıldığından gerçeğin farkında değildir. İşte bu noktada Muhteşem İsa olarak tanımlanan ışık elçisinin Âdem'e gelerek onun nasıl yaratıldığını ve aslını oluşturan ışık parçacığının bu maddi bedende hapsedildiğini ve eğer Havva'yla birlikte olursa ışığın parçalanarak yeryüzünde kalmay devam edeceğini anlatır. Bu durum Maniheist düşüncede ilahi bir çağrı ve buna cevap verme olarak kurtuluş fikrinin asli unsurlarıdır. Böylelikle Âdem hakikatin bilgisine daha doğrusu gnosise sahip olur ve zamanın başlangıcından bu yana varlık âleminin yaratılma gayesini anlar ve maddeden uzak durmaya çalışır. Bununla birlikte Maniheist gelenek Âdem'in Havva ile birlikte olduğunu kabul eder. Ancak bu birliktelik dışında da Havva'nın Arkonla da birlikte olduğunu öngörür (Theodore Bar Khonai, 317.15-318.4; İbn Nedim, 2009 II, 386-387; İsmailpur, 1381/2003: 172-174). Dolayısıyla yeryüzünde insan neslinin hayatiyetini devam ettirmesini anlamlı kılmak adına bu anlatıya yer vermektedir.

Maniheist düşünce Âdem'in kurtuluşa ilişkin tecrübesini insanlık için kurtuluşun anahtarı olarak görür. Bu açıdan insan, atası gibi kötü olan maddi dünyadan bütünüyle uzak durmalı ve tutsak olarak tutulduğu maddi bedenın istek ve arzularına sırt çevirmelidir. Nitekim maddi âlemin esasında kötülüğün kaynağı olduğu ve parçacı insan anlayışı bağlamında aslolanın ışık parçacığı olduğu ve onun bedenden sıyrılarak ışık âlemine, asli vatanına gidişinin önündeki engellerin kaldırılması gerektiğini kavrayarak davranması zorunludur (İsmailpur, 1381/2003: 329-330; Boyce, 1975b: 170-171; Gardner, 1995: 111-116; Welburn, 1998: 134-135).

GNOSİS YA DA HİKMET

Gündelik yaşama ilişkin maddi âlemin işleyiş bilgisinin ötesinde olan ve bilinmesiyle kurtuluşu sunan gnostik bilgi ya da gnosis, gnostik geleneklerde varlık âlemine ilişkin hakikatin bilgisini vermektedir. Buna göre gnosis, bu dünyanın ışık ve karanlık olmak üzere iki unsurun temasından ortaya çıktığı ve böylelikle mutlak bir iyi-kötü/nur-zulmet karşıtlığı üzerinden inşa edildiğinin bilgisidir. İnsan unsurunun da bu zıtlığın her iki yakasına sahip bir varlık olarak içine doğduğu varlık âlemini fark etmesi ve maddeden mutlak olarak uzak durabilmesi için bu bilgiye ihtiyacı vardır. Dolayısıyla bu bilgi aynı zamanda kurtarıcı bir niteliğe kavuşmaktadır. Buna ilişkin her gnostik geleneğin farklı bir öykülemeye sahip olduğu bilinmelidir (Pedersen, 2006; 61.4-30, 69.15-70.30; Colditz, 2015, 48-52; Allberry, 1938; 11.28-31; Welburn, 1998: 150-151).

Bir ışık varlığı olan Muhteşem İsa'nın Âdem'e bildirdiği bu gnostik bilginin insanoğlu tarafından elde edilmesi süreci, kişinin maddi bedenın arzu ve isteklerinden uzak durmasıyla başlamaktadır. Nitekim maddi bedenın sarıp sarmaladığı ışık parçacığının kendisinin hakikatini keşfetmesi ve ışık âlemini arzulaması mümkün görünmemektedir. Ruhun/ışık parçacığının kirli ve kötü olan bedenden sıyrılarak hakiki âleme kavuşma çabası, gnostik bilgiyi gerekli kılmaktadır. Âdem'in kurtuluş bilgisine ermesi gibi insanların hakikate ulaşması içinde var oldukları maddi âlemin kirliliği nedeniyle imkân dışıdır. İşte tam da bu noktada hakikatin bilgisini onlara iletecek bir rehber ihtiyacı vardır. Bu sebeple Mani, Maniheist düşüncede yaratılışın hakikatini ve gerekçesini bilen, maddi dünyadan kurtuluşun nasıl

gerçekleşeceğinden haberdar olan biri olarak gelmiştir. Zira Mani'ye de ikizim dediği bir ışık elçisi hakikatin bilgisini paylaşmıştır (Gardner, 1995: 146-149, 275-276; Cameron-Dewey, 1979: 22-23). Bu durum esasında gnostik bilginin ilahi kaynağına atıfta bulunmakla birlikte kişinin çabasıyla elde edebileceği bir bilgi olmadığına ve ancak ilahi varlık aracılığıyla elde edilebileceğine işaret eder. Nitekim Mani de bu hakikat bilgisinin kendisinden önce verildiği kimselerden söz ederek kendisini bu silsilenin son halkası olarak takdim eder ve talebelerine bu bilgiyi öğretir. Fars diyarındaki Zerdüş'tü, Hind kıtasına gelen Budda'yı ve Batıya İsa Mesih'i kendisinin öncülü olarak kabul eder. (Cameron-Dewey, 1979: 49-51; Biruni, 1923: 207-208; Pedersen, 2006: 7.11-15; Gardner, 1995: 20-21).

CEMAAT VE İBADET

Maniheist geleneğin insan unsurunu iyi ve kötü arasındaki çekişmenin temel alanı olarak görmesi, gündelik yaşamın biçimlendirilmesinde bu karşıtlığın hâkim olmasını açıklar mahiyettedir. Buna göre maddi olan her şeyden uzak durarak bedenın hapsettiği ışık unsurunun kurtarılması gayesi, gündelik yaşam pratiklerini şekillendirir. Bu bağlamda Maniheist düşünce bedenın arzularına gem vuran riyazet hayatını önceler ve bu yaşamı, ışık unsurunun kurtuluşuna ilişkin hareket noktası olarak belirler. Gündelik yaşama ilişkin kuralların ve daha da önemlisi hakikatin/gnosis bilgisine sahip olan ve bunu insanlara ulaştıracak dinî bir yapıya ihtiyaç vardır. Mani'nin hikmeti bilgisini öncelikle kendi talebelerine öğretmesi ve onların yaşamına ilişkin kurallar belirlemesi, toplumsal yapının ikili bir düzende inşa edildiğine işaret eder. Bu cemaat yapısında dinî bir hayat sürmek zorunda olan ve ışık unsurlarının özgürleşmesi için çalışan bir ruhban/seçkin sınıfı yer alır. Yeryüzündeki ışık unsurlarının kurtulmasına yardımcı olacak bu sınıfın yegane görevi, ibadetle meşgul olmak ve dinin devamlılığını sağlama adına gerekenleri yapmaktır. Bu durum ise seçkin sınıfının gündelik yaşamına ilişkin ihtiyaçların giderilmesi hususunda onlara yardımcı olarak bir sivil yapının gerekliliğini açığa çıkarır. Esasen din adamları sınıfı dışındaki sivil halktan oluşan bütün Maniheistleri kapsayan bu gruba dinleyici sınıfı denmektedir. Bu sınıfın bireyleri, sadece ibadetle ve dinî işlerle meşgul olan dindar/seçkin sınıfının gündelik bütün ihtiyaçları karşılamakla yükümlüdür (Beduhn, 2000: 25-68; Gardner, 1995: 237-238; Colditz, 2009: 73-74).

Bu ikili toplumsal yapının, hakikatin sürekliliği ve aktarılması açısından gerekli olmasını sağlayan bir diğer husus ise sıradan bir Maniheist'in bu dünyada tek bir yaşamın ardından ışık âlemine yükselmesinin imkânsız görülmesidir. Bu ise Maniheist gelenekte ruhun/ışık parçacığının bedenden sıyrılmasının bir süreç gerektirdiğine işaret eder. Bu bağlamda diğer gnostik geleneklerden farklı olarak Maniheizm, reenkarnasyon fikrini ışığın kurtuluş süreçlerinin gerçekleşmesinde elzem görür. Ruhun/ışık parçacığının bedenın maddi perdelerinden kurtularak ışık âlemine doğru yola çıkması, tek bir bedenlenme sonrasında imkân dışıdır. Ruhun gündelik yaşamında Maniheist geleneğin kurallarına uygun bir hayat sürmesi neticesinde bir sonraki yaşamında bir seçkin/ruhban olarak dünyaya gelmesi gerekmektedir. Bu ise Maniheist cemaat yapılanmasını anlamlı kılan bir diğer husustur. Dolayısıyla dinleyici/sivil halk sınıfından bir Maniheist'in hakikate ulaşması ve maddi bedenın perdelerinden kendisini kurtarması tek bir bedenlenmeyle mümkün değildir. Bu sebeple iyi bir dindar olarak dinin gereklerini yerine getirmesi, seçkin sınıfının ihtiyaçlarını karşılaması, bir sonraki hayatında ruhunun daha iyi bir seviyede bedenlenmesini sağlayacaktır (Gulacsi, 2015: 318-344; Gardner, 1995: 241-242; Klimkeit, 1986: 225-227; Lieu-Gardner, 2004: 88-89).

Maniheist cemaat yapılanmasında her sınıfın gündelik yaşama ilişkin pratikleri belli kurallara bağlanmıştır. Bununla birlikte seçkin sınıfının yükümlülükleri oldukça katı bir riyazet hayatını gerekli kılmıştır. Buna göre seçkinlerin beş emir ve üç mühüre mutlak riayet etmeleri gerekmektedir. Buna göre bir seçkin doğruluk, öldürmemek/şiddete karşı olma, dinî davranış,

saf olma/ağız saflığı ve kutsal fakirlik olmak üzere beş emre ve eline, ağzına ve davranışına sahip olma bağlamında üç mühre mutlak olarak uymak zorundadır. Bu açıdan bir seçkinin evlenmesi, et yemesi, içki içmesi yasaktır. Zira bu tür dünyevi eylemler onun ruhunu maddeye bağımlı kılar ve ışık âlemine yükselişi engeller. Ayrıca herhangi bir canlıya zarar vermemesi gerektiğinden yiyecekleri ekmeği ve öğünü dinleyiciler tarafından hazırlanır (İbn Nedim, 2009: II, 390; Klimkeit, 1993: 57; St. Augustin, 1999: 74-75; Acta Archelai, 2001: 52-55).

Seçkin sınıfının aksine evlenen ve gündelik yaşamın ihtiyaçları için çalışan ve tarımla meşgul olan dinleyiciler, kendileri için uygun görülen eylemleri yerine getirerek reenkarnasyon döngüsünden en kısa sürede kurtulmayı hedef edinir. Bu bağlamda Maniheist gelenekte dinleyicilerin uyması gereken *On Emir*'den söz edilir. Bunlar sırasıyla; (1) Tanrının putunu yapmamak, (2) yalan söylememek, (3) et yememek ve içki içmemek, (4) Tanrının ışık elçileri ve din adamları hakkında konuşmamak, (5) oruç zamanı cinsel perhiz uygulamak ve çok eşlilikten uzak durmak, (6) hırslı ve açgözlü olmamak, (7) yalancı peygamberlere inanmamak, (8) sadece insanı değil hiçbir hayvanı öldürmemek, (9) hırsızlık ve hilekarlık yapmamak ve son olarak (10) büyü ve sihirle uğraşmamak. Bir Maniheistin bu emir ve yasaklara uygun bir yaşam sürmesi, seçkin sınıfından biri olarak dünyaya yeniden gelmesini sağlayacaktır (Clark, 2013: 90,103-105; İbn Nedim, 2009: II, 390-391).

Maniheistler günde dört defa ışığın kaynağı olarak görülen kuzeye yönelerek ibadet ederken seçkin sınıfının bireyleri bu ibadeti günde yedi defa yapmaktadır. Bedenen yapılan ibadetin yanı sıra malla yapılan bir ibadet şekli olarak zekat Maniheist dinleyici sınıfı için geçerlidir. Zira seçkin sınıfı kutsal fakirlik ilkesi gereğince herhangi bir mala sahip değildir. Esasen zekat, cemaatin işlerliğini sağlayan bir işlev görmektedir (İbn Nedim, 2009: II, 392; Biruni, 1923: 331; Welburn, 1998: 143; Colditz, 2009: 76-77).

Maniheist gelenekte bedenin maddi arzulardan soyutlanması için oruç önemli bir ibadet olarak görülmektedir. Her hafta güneş günü olan pazar günü bütün Maniheistler her hâlükârda oruç tutarlar. Ayrıca yılın bir ayı boyunca oruç tutan Maniheistler, Mani'nin idam edildiği "Bema" olarak bilinen günde bu bir aylık orucu bitirirler. Bema Bayramı Mani'nin ruhunun yükselişi anısına kutlanan bir bayram olup aynı zamanda yıllık günah itirafının yapıp af dilendiği kutsal bir gündür. Seçkinlerin dinleyici sınıfından farklı olarak oruçlu gün sayıları daha fazladır (Clark, 2013: 92; Colditz, 2009: 78-79; Pedersen, 2006: 60.2-12; İbn Nedim, 2009: II, 390, 393-394).

DÜNYANIN SONU

Maniheist düşüncede dünyanın sonu yaklaştığında iyi güçler ile karanlık güçler arasında son bir savaşın gerçekleşeceği tasavvur edilir. Esasen Mani'nin kutsal zincirin son halkası olarak kendini takdim etmesi, sonun yaklaştığının habercisidir. Dünyanın sonu geldiğinde bir yenilenmeyi esas alan Maniheist eskatoloji, İsa Mesih'in ikinci gelişini yeniden tanımlayarak Muhteşem İsa'nın yeryüzüne gelip iyi ve kötü arasında 120 yıl boyunca hüküm vermesini öngörür (Sundermann, 2003: 424-425; Cameron-Dewey, 1979: 49-51; Mackenzie, 1979: 505-509, 512-517). Işık unsurlarının maddi tutsaklıktan kurtularak ışık âlemine doğru seyahate çıktığı bu sürecin sonunda dünyada ışıktan bir unsurun kalmayacağı ve nihayetinde iki âlem arasındaki temasın nihayete ereceği varsayılır. İşte tam da bu noktada yeryüzünde ışığı maddeden kurtaracak bir ateşin 1468 yıl boyunca her şeyi yakacağı ve ışığı açığa çıkaracağı kabul edilir. Nihayetinde ise karanlığın, ışığını kaybeden ve çöken dünyada kalacağı ve burada hapsolacağı öngörülür. Böylelikle gnostik kozmolojinin üç evresi gerçekleşmiş ve iki âlem arasındaki temassızlığın var olduğu ilk âna yeniden dönmüş olacaktır (Gardner, 1995: 110-111, 229-231; İbn Nedim, 2009: II, 385-386; Mackenzie, 1979: 517).

DEĞERLENDİRME

İslam öncesi İran'ın dinî düşüncesi, Pers medeniyetinin siyasi temsilcileriyle (Pers/Part/Sasani) aynı kaderi paylaşmıştır. Her ne kadar farklı dinî geleneklerden (Maniheizm, Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm) söz edilse de bu medeniyetin kurucu dinî düşüncesi Mecusiliktir. Pers İmparatorluğu'ndan Sasanilerin sonuna değin çeşitli kült değişimleri gözlenirse de devlet ve din arasındaki bağın tarihî süreçte giderek güçlendiği ve Sasaniler döneminde zirveye ulaştığı görülür. Böylelikle Mecusi geleneğinin teolojik önermeleri devletin en üst otoriteleri tarafından benimsenmiş ve toplumsal bir kabul görmüştür. Öyle ki Mani'nin imparatorlukta otuz yılı aşkın bir süre boyunca talebeleriyle yürüttüğü misyon çalışması görece etkili olsa da I. Şapur sonrasında Maniheistler güç kaybına uğramış ve etkinliklerini devlet ve toplum nazarında yitirmişlerdir. Buna karşın Maniheist öğretinin kimi önermelerinin çehre değiştirerek varlığını devam ettirdiği de bilinmelidir.

İslam öncesi İran coğrafyasının dinî düşüncesinin İslam fetihleriyle etkinliğini yitirdiği kabul edilebilir. Bununla birlikte Mecusi dinî- kültürel kodlarının erken İslami dönemin alt kültürel unsurlarında varlığını sürdürdüğü göz önüne alınmalıdır. Teolojiden ahlaka ve dinî pratiklerden gündelik yaşama birçok dinî hususun değişerek ve dönüşerek İslamî kültüre dâhil olduğu unutulmamalıdır. Söz gelimi Mecusi geleneğindeki kurtarıcı figürü, kimi yeni tanımlamalarla yeniden İslami kültürün bir parçası hâline gelmektedir. Benzer şekilde Maniheist gnostik düşüncenin kurtarıcı bilgi olarak kabul ettiği ve tanrısal âlemden bahsedilen gnosis'in, hikmet/irfan kavramıyla ilişkisi dikkat çekicidir. İnsanın, ruh ve beden olarak farklı varlık kategorilerinin bir araya gelmesiyle var olduğunu düşünün Maniheist gnostik düşüncenin bu parçacı insan algısının izlerini, söz gelimi İsrâk düşüncesi⁷ üzerinden sürmek mümkün görünmektedir. Netice itibarıyla Pers medeniyetinin vücuda getirdiği birikim, İran coğrafyasını şekillendirmiştir. İslam fetihleriyle bu sürecin görünürde sekteye uğradığı düşünülebilir. Fakat hakikatte bu birikim, siyasi hususlar bir yana bırakılacak olduğunda kültürel boyutta varlığını ve etkisini devam ettirmektedir.

KAYNAKÇA

- Agathias. (1970). “On the Sassanians”, trans. Averil Cameron, *Dumbarton Oaks Papers*, 23, (Harvard: 1969-1970), 67-183.
- Alıcı, M. (2012). *Kadim İran'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı*, İstanbul: Ayışığı.
- Alıcı, M. (2014). “Sühreverdî'nin İsrâk Felsefesi ve Kadîm İran Dinleri (Hikmetü'l-İsrâk özelinde)”, *Sühreverdî ve İsrâk Felsefesi*, ed. M. N. Doru, K. Gökdağ, Y. Kaplan, Ankara: Otto, 43-84.
- Alıcı, M. (2015). “Sāsānī İmparatorluğu'nun Erken Döneminde Hristiyanların Konumu ve İlk Sinodlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56/1, 33-75.
- Alıcı, M. (2017). “Perception of Islam in Zoroastrian Zand Literature”, *Ilahiyat Studies*, 8/2: 189-232.
- Alıcı, M. (2018). *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, İstanbul, Divan Kitap.

⁷ Tanrıyı Nurlar Nuru (Nûru'l-Envâr) olarak tarif ve tasvir ederek bir nur hiyerarşisi üzerinden varlık âleminin anlamlandırmayı esas alan İsrâk düşüncesi, XII. yüzyılın ünlü İslam filozofu Sühreverdî el-Maktul tarafından geliştirilmiştir. Nur-zulmeti ikileminde zulmeti nurun yokluğu olarak tarif eden Sühreverdî, var oluşu bir nur taşması şeklinde açıklar. Sudur nazariyesine benzerliğinden söz edilse de Husul teorisi Sühreverdî'nin geliştirdiği bir yaklaşım olarak belirir. İşte tam da bu noktada Sühreverdî bu öğretinin Mecûsîlik ve Maniheizm'den uzak olduğunu dile getirir. Bununla birlikte en yalın haliyle işrak düşüncesini anlattığı *Hikmetü'l-İsrâk* eseri dikkatli incelendiğinde etkileşimin derinliği açığa çıkacaktır. Detaylı bilgi için bkz. Alıcı, 2014: 43-84.

- Alram, M. (2008). "Early Sasanian Coinage", *The Sasanian Era, The Idea of Iran* vol. III, ed. V. Curtis-S. Stewart, London, I.B. Tauris, 2008, 17-30.
- Amuzgar, J. –Tefazzoli, A. (1386/2008). *Kitab-ı Penjum-i Dinkard*, Tahran: İntişarat-ı Moin.
- Anklesaria, B. T. (trans.). (1956). *Zand-Akasiḥ Iranian or Greater Bundahišn*, Bombay.
- *Ardaviraḫname: Behešt u Dūzuh der Āyîn-i Mazdayesna*. (1372/1994). trc.-thk. Rahîm Afîfî, Tahran, İntişarat-ı Tûs, 1372/1993.
- Asha, R. (çev.-ed.) (2015). *Šak-ud-gumānîh-vizār: The Doubt-removing book of Mardānfarrox*, Paris: Alain Mole.
- Aturpet-i Emetan. (1979). *The Wisdom of Sasanian Sages, Denkard VI*, trans. Shaul Shaked, Colorado, Westview Press.
- Bahâr, Mihirdâd. (1377/1998). *Ez Ustûre tâ Târîh*, der. Ebu'l-Kâsım İsmâî'lpûr, Tahran: Neşri Çeşme.
- Bailey, Harold V. (1930). "To The Zamasp-Namak. I". *Bulletin of the Society of Oriental and African Studies*, VI/I, 55-85.
- Barnes, T. D. (1985). "Constantine and Christians of Persia," *The Journal of Roman Studies*, 75.
- Beduhn, Jason. (2000). *Manichaean Body: In Discipline and Ritual*, Maryland, Johns Hopkins University Press.
- Behrami, Ehsân. (1369/1991), *Ferheng-i Vajehayi Avesta*, ed. Feridun Cüneydi, Neşr-i Belh, Tahran, I-IV.
- Biruni, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed. (1923). *Asaru'l-Bakiye ani'l-Kuruni'l-Haliye*, (*Chronologie orientalischer völker*), thk. E. Sachau, Otto Harassowitz, Leipzig.
- Biruni, Ebû'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed. (1362/1984). *Kitâbü't-tefhîm li-evâili sinaati't-tencîm*, neşr.trc. Celaledin Hümeî, Tahran: Silsile-i İntişarat-ı Âsâr-ı Millî.
- Bivar, A. D. H.- Boyce, M. (1998). "Estakhr", *Encyclopædia Iranica*, VIII, 643-646.
- Bosworth, C. E.(trans.-ed.). (1999). *History of al-Tabari*, Albany: State University of New York.
- Boyce, Mary. (1975a). *A History of Zoroastrianism*, I, Leiden, Brill.
- Boyce, Mary. (1975b). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica, Leiden, Brill.
- Boyce, Mary. (1982). *A History of Zoroastrianism*, II, Leiden: Brill.
- Boyce, Mary. (1990). *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Chicago, University of Chicago Press.
- Boyce, Mary. (2000). "Gahanbar". *Encyclopedia Iranica*, www.Iranicaonline.org/articles/gahanbar.
- Boyce, Mary. (ed.-trans.). (1968). *The Letter of Tansar*, Roma: Serie Orientale Roma.
- Brandon, S. (1975). "The Idea of the Judgement of the Dead". *Mithraic Studies*, ed. J. Hinnells, Manchester, Manchester University Press, II, 470-478.
- Brosius, Maria. (2006). *The Persians*, London, Routledge.
- Brown, P. (1969). "The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire", *The Journal of Roman Studies*, 59/1-2, ss. 92-103.
- Bryder, P. (1998). "...Where the Faint Traces of Manichaeism Disappear", *Altorientalische Forschungen*, 15/1, ss. 201-208.
- Buyaner, D. (2005). "On the Structure of Zoroastrian Month", *Indo-Iranian Journal*, 48: 199-206.
- Caferi, Ali Ekber. (1346/1968). *Peyam-i Zertoşt*, Tahran.
- Cameron, R.- Dewey, A. J. (1979), (çev. ve ed.), *Cologne Mani Codex (Concerning the Origin of Body)*, Montana, Scholars Press.

- Cereti, C.; Mackenzia, D. (2003). "Except by Battle: Zoroastrian Cosmogony in the 1st Chapter of the Greater Bundahišn". *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia*, ed C. Cereti, M. Maggi, E. Provasi, Wiesbaden, L.R. Verlag, 31-59.
- Cereti, Carlo. (trans.-ed.) (1995). *Zand Wahman Yasn*, Seria Orientalia: Roma.
- Clark, Larry. (2013). (çev. ve ed.), *Uygur Manichaeic Texts: Texts, Translation, Commentary, Volume II: Liturgical Texts*, Turnhout, Brepols.
- Colditz, Iris. (2009). "Manichaeic Time-Management: Laymen between Religious and Secular Duties", *New Light on Manichaeism*, (ed.) Jason BeDuhn, Leiden, Brill, 2009, s. 73-99.
- Colditz, Iris. (2015). "The Abstract of a Religion or: What is Manichaeism", *Mani in Dublin: selected papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaeic Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8-12 September 2009*, (ed.) Siegfried G. Richter, Charles Horton, Klaus Ohlhafer, Leiden, Brill, 2015, s. 48-52.
- Crone, P. (1991). "Kawad's Heresy and Mazdak's Revolt", *Iran*, 29, 21-42.
- Curtis, V. Sarkhosh. (2007). "The Iranian Revival in the Parthian Period", *The Age of Parthians; The Idea of Iran, Vol. III*, ed. V. Sarkhosh Curtis-Sarah Stewart, London, I. B. Tauris, 7-25.
- *Dadestan i Denig Part I*. (1988). çev.-ed. M. Jaafari-Dehaghi, Paris: Studia Iranica, Association Pour L'avancement Des Etudes Iraniques.
- Daryaei, T. (1387/2008). "From Mani to Mazdek: Some observations on Middle Persian Zandig", *Çeşn-Nâme-i Doktor Bedruzzamân Karîb*, ed., Z. Zerşinas, V. Naddaf, Tahran, İntişarat-ı Tahûrî, ss. 19-32.
- Daryaei, Touraj. (2002). "History, Epic, and Numismatics: On the Title of Yazdgerd I (Rāmšahr)," *Journal of the American Numismatic Society*, 14, (2003), 89-95.
- Daryaei, Touraj. (2008). *Sasanian Iran (224-651 CE): Portrait of a Late Antique Empire*, Costa Mesa, CA, Mazda Publishing.
- Daryaei, Touraj. (2009). *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, London, I.B. Tauris.
- Daryaei, Touraj. (trans.-ed.). (2002). *Šahrestānīhā ī Ērānšahr: A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History*, Costa Mesa, CA: Mazda Publishing.
- Daryaei, Touraj. (2008). *Sasanian Iran*, California: Mazda Publishing.
- De Blois, F. (2002). "Zindik", *Encyclopaedia Islam (Second Edition)*, ed. P. J. Bearman vd., Brill, Leiden, XI, 510-513.
- De Jong, Albert. (1997). *Traditions of the Magi; Zoroastrianism in Greek and Latin Sources*, Leiden, Brill.
- De Mierop, Marc Van. (2006). *Antik Yakındoğu'nun Tarihi*, Ankara: Dost Kitabevi., Ankara 2006, s.320-321
- Dhabhar, Ervad B.N. (1932). *Persian Rivayats of Hormazyar and Framaz and Others*, Bombay.
- *Dīnkerd-i Heftom*. (1389/2010). çev.-thk. M. T. Raşid Muhassil, Tahran: Pejuheşgah-i 'Ulum-i İnsani ve Motaleat-i Ferhengi.
- Dodgeon, Michael H.- Lieu, Samuel N.C. (1991/2005). *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226–363): a Documentary History*, London: Routledge.
- Duchesne-Guillemin, J. (1964). "The form of Fire", *Unvala Memorial Volume*, Bombay.
- Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mesûdî. (1965). *Kitabut-Tenbih vel-işraf*, thk. De Goeje, Beyrut.
- Ebu'l Feth Şehristânî. (1994), *el-Milel ve-Nihal*, thk. E. A. Mehna, A. H. Faur, Kahire, Daru'l-Marife.

- Ebu'r-Reyhân Biruni. (1923). *Asaru'l-Bakiye ani'l-Kuruni'l-Haliye*, (*Chronologie orientalischer völker*), thk. E. Sachau, Leipzig, Otto Harassowitz.
- Es-Salebi, Ebu Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail. (1900). *Ğureru Ahbaru Muluku'l-Furs ve Siyerihim*, thk., trc., H. Zotenberg, Paris: Imprimerie Nationale.
- Eusebius Pamphilius. (1981). *Ecclesiastical History*, (Books 1-5), trans. Roy J. Deferrari, Washington: Catholic University of America Press.
- Farahvaşi, Behram. ed.-trc. (1382/2003). *Kârnâme-i Ardeşîr Bâbakân*, İntşârât-ı Dânişgâh-i Tehrân.
- Firdevsi. (1384/2005). *Şâhnâme*, (thk.) Celâl Hâlikî Mutlak, Mahmûd Umîdsâlâr, Bunyâd-i Mirâs-i İran, Tahran.
- Foltz, Richard. (2013). *Religions of Iran: From Prehistory to the Present*, London: Oneworld.
- Frye, Richard N. (1988). "Bâbak", *Encyclopædia Iranica*, III, 298-299.
- Frye, Richard. N. (1977). "The Sasanian System of Walls for Defense," *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Jerusalem, 7-15.
- Frye, Richard. N. (1983). *The History of Ancient Iran*, München: Beck.
- Gardner, Iain. (1995). (ed. ve çev.), *Kephalaia of Teacher; The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, Leiden.
- Garrison, Mark. (1999). "Fire Altar". *Encyclopædia Iranica*, IX, 613-619.
- Gersevitch, Ilya. (1995). "Approaches to Zoroaster's Gathas", *Iran*, 33, 1-29.
- Gnoli, Gherardo. (1980). *Zoroaster's Time and Land: A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*, Naples.
- Gnoli, Gherardo. (1989). *The Idea of Iran: An Essay on its Origin*, Roma: Serie Orientale Roma.
- Gnoli, Gherardo. (2000). *Zoroaster in History*, New York: Bibliotheca Persica Press.
- Greatrex, G.- Lieu, Samuel N. C. (2002). *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars A.D. 363-630: Part II: A Narrative Sourcebook*, Londra: Routledge.
- Grenet, Frantz. (2015). "Zarathustra's Time and Homeland: Geographical Perspectives", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. M. Stausberg, Yuhan S.-D. Vevaina, Oxford, Wiley Blackwell, 21-29.
- Gulacsi, Zsuzsanna. (2015). *Mani's Pictures: The Didactic Images for the Manichaeans from Sasanian Mesopotamia to Uygur Central Asia and Tan-Ming China*, Leiden, Brill.
- Gündüz, Ş. (1995). *Sâbiîler, Son Gnostikler*, İstanbul, Vadi.
- Haug, Martin (1862/1884). *Essays on Sacred Language, Writings, and Religion of Parsis*, Bombay.
- Herodotos. (2007). *Tarih*, çev. M. Ökmen, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul.
- Hintze, Almut. (1998). "The Avesta in the Parthian Period", *Das Partherreich und seine Zeugnisse*, ed. Josef Wiesehöfer, Stuttgart: Steiner, 147-161.
- Hintze, Almut. (2009). "Avestan Literature", *The Literature of Pre-Islamic Iran, A History of Persian Literature*, ed. R. Emmerick-M. Macuch, New York, I.B. Tauris, 2009, XVII, 1-115.
- Hintze, Almut. (2015), "Zarathustra's Time and Homeland: Linguistic Perspective", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. Michael Stausberg, Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina, Oxford, Wiley Blackwell, 2015, 31-38.
- Hinz, W. (1971). "Mani and Kardîr", *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo (Roma, 31 marzo – 5 aprile 1970)*, Roma, Accademia Nazionale Dei Lincei, ss. 485-502.
- Hudûdu'l-âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrib.(1362/1983). (thk.) Menûçehr Sutûde, Tahran, Kitabhane-i Tahûrî.
- Hutter, Manfred. (1993). "Manichaeism in the Early Sasanian Empire", *Numen*, 40/1, 2-15.

- Huyse, Philip. (1999). *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka 'ba-i Zardušt (ŠKZ)*, Band 1, London: Corpus Inscriptionum Iranicarum, SOAS.
- İbn İsfendiyyar. (1366/1987), *Târih-i Taberistân*, thk. 'Abbâs İkbâl, Tahran.
- İbn Miskeveyh. (1374/1995). *Cāvidān Hired*, trc. M. T. Şûşterî, Tahran: Ferheng-i Kâvoş.
- İbn Miskeveyh. (1377/1998). *el-Hikmetu'l-Hālide*, tsh. A. Bedevî, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran.
- İbn Nedim. (2009). *Kitab'ul-Fihrist*, thk., Eymen Fuad Seyyid, Londra, Müessesetü'l-Furkan lit-Turasi'l-İslami.
- Isfehânî, Nezhat S. (çev.-ed.). (1386/2006). *Rivāyat ī Emīt ī Ašawahištān; Mut'allik be Sedeyi Çehārum-i Hicri*, çev.-ed. Nezhat Safāyi Tahran: Neşri Merkez.
- İsmailpur, Ebu'l- Kâsım. (ed. ve çev.). (1381/2003). *Ustûreyi Âferîneş Der Âyîn-i Mâni*, Tahran: İntişârât-ı Kâravân.
- İsmailpur, Ebu'l- Kâsım. (ed. ve çev.). (1385/2007). *Surûdhâyi Rûşenâyî*, Tahran: Neşr-i Ustûre.
- Jafarey, Ali A. (1988). *Fravarane; I Choose for myself the Zoroastrian Religion*, California Zoroastrian Center, California.
- JamaspAsa, Kaikhusroo M. (2000). "Fire in Zoroastrianism", K. R. Cama Oriental Institute Third International Congress Proceedings, Jenaz Printers, Mumbai, 138-152.
- Khorde Avesta. (1354/1976). çev. ve ed. Ardeşir Azergoşasp, Tahran, Faravahar.
- Khordeh Avesta. (1993). trans. Kavasji E. Kanga, Bombay, Jenaz Printers.
- Klijn, A.F.- Reinink, G. J. (1974). "Elchasai and Mani", *Vigiliae Christianae*, 28/4, ss. 277-289.
- Klimkeit, Hans-Joachim. (1986). "Jesus' Entry into Parinirvana. Manichaeen Identity in Buddhist Central Asia", *Numen*, 33/2, 225-240.
- Klimkeit, Hans-Joachim. (1993). *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia*, san Francisco, Harper Collins.
- Kreyenbroek, Philip. (2011). "Cosmogony and Cosmology in Zoroastrianism/Mazdaism", *Encyclopedia Iranica*, VI, 303-307.
- Lamoreaux, John C. (trans.). (2005). *Theodore Abu Qurrah, (On Free Will)*, Utah: Brigham Young University.
- Lieu, S. N. C. (1998). *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden, Brill, 1998.
- Lieu, S. N. C. (2012). "...Where the Faint Traces grow less Faint. -Recent Research on the Manichaeen Shrine (Cao'an) in Fujian (S. China)", *Gnostica Et Manichaica: Festschrift Fur Alois Van Tongerloo Anlässlich Des 60. Geburtstages Überreicht Von Kollegen, Freunden Und Schülern*, ed. Luigi Cirillo-Micheal Knuppel, Wiesbaden: Harrassowitz, ss. 92-95.
- Lieu, S. N. C.-Gardner, I. (2004). (ed. ve çev.), *Manichaeen Texts From The Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mackenzie, D. N. (1979). "Mani's Sabuhragan", *Bulletin of SOAS*, 42/3, 500-534.
- Mackenzie, D. N. (1980). "Mani's Sabuhragan-II", *Bulletin of SOAS*, 43/2, 288-310.
- Mackenzie, D. N. (1998a). "Ērān-Ērānšahr", *Encyclopædia Iranica*, VIII, 534.
- Mackenzie, D. N. (1998b). "Ērān-Wēz", *Encyclopædia Iranica*, VIII, 536.
- Mackenzie, D. N. (ed.-trans.). (1989). *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam, Kerdîr's Inscription*, Berlin: Reimer.
- Macuch, M. (2009). "Pahlavi Literature", *The Literature of Pre-Islamic Iran, A History of Persian Literature*, ed. R. Emmerick-M. Macuch, New York: I.B. Tauris, 116-196.
- Malandra, William W. (1983). *An Introduction To Ancient Iranian Religion: Readings From The Avesta and Achaemenid Inscriptions*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

- McDonough, Scott. (2008). "A Second Constantine?: The Sasaninan King Yazdgard in Christian History and Historiography," *Journal of Late Antiquity*, 1/1, 127-140.
- Mehr, Farhang. (1357/1979). *Felsefeyi Zertoşt; Dide-i nov ez Din-i Kohen*, Los Angeles.
- Mesudi, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. (1973). *Murucü'z-Zeheb ve Maadinü'l-Cevher*, thk. Muhammed muhyiddin b. Elhamid, Beyrut: Daru'l-fikr.
- Mînovî, Mücteba. (ed.). (1354/1975). *Nâme-i Tansar be Goşnasp*, Tahran: İntişârât-ı Havârizmî.
- Modi, J. (1922/1937). *Religious Ceremonies, and Customs of Parsee*, Bombay, British India Press.
- Mşıha Zha. (2002). *Erbil Vakayinamesi*, çev. Erol Sever, İstanbul: Yaba.
- Muhassil, M. T.R. (trc.).(1380/2002). *Zend-i Vehmen Yesn (Tashih-i Metn, Avanevisi, Bergerdani Farisi ve Yaddaşteha)*, Tahran: Müessese-i Mutâleât ve Tahkîkât-i Ferhengi.
- Muhassil, M. T.R. (trc.).(1389/2011). *Dinkerd-i Heftom*, Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâleât-ı Ferhengi, Tahran.
- Nefîsî, Saîd. (1383/2005). *Mesîhiyyet der Îrân tâ Sadr-ı İslâm*. Tahran: İntişârât-i Esâtîr.
- Niknam, K. (1382/2004). *ez Nevruz ta Nevruz; Ayinha ve Merasim-i Sünneti Zertoştîyan-i Îran*. Fravahar, Tahran.
- Nyberg, Henry S. (1974/2003). *A Manual of Pahlavi; Ideograms, Glossory, abbreviations, Index, Grammatical Survey*, Wiesbaden, Otto Harassowitz, I-II.
- *Pahlavi Texts I, (The Bundahis)*. (1880). trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Oxford University Press, Clarendon.
- Pedersen, N. A. (2006). (ed. ve çev.), *Manichaeen Homilies with a Number of hitherto Unpublished Fragment*, Turnhout, Brepols.
- Perikhanian, Anahit. (trans.).(1980). *Farraxvmart ī Vahrāmān, The Book of Thousand Judgements= Mâtikān ē Hazār Dātastān= (A Sasanian Law Book)*, California: Mazda Publishers.
- Pûrdâvûd, İbrahim. (1377/1998). *Gatha Kuhenterin bahşayi Avista*, İntişarat-ı Esatir, Tahran.
- Rezakhani, Khodadad. (2015). "Mazdakism, Manichaeism and Zoroastrianism: In Search of Orthodoxy and Heterodoxy in Late Antique Iran", *Iranian Studies*, 48/1, 55-70.
- Rezi, Haşim. (1385/2007). *Ceşnha-i Ateş*, Tahran, Neşr-i Behçet.
- Rızayî, Meryem. (trc.-ed.). (1393/2014). *Dînkerd-i Çehârum*, Tahran: Neşr-i İlmî.
- Rose, Jenny. (2011). *Zoroastrianism, and Introduction*, London, I. B. Tauris.
- Rubin, Zeev. (2009). <http://www.iranicaonline.org/articles/kosrow-i-ii-reforms>
- Sanjana, B. D. (trans.). (1888). *The Dinkard*, Bombay: Duftur Ashkara Press.
- Shahbazi, A. (1993). "Cyrus ii: Cyrus I", *Encyclopædia Iranica*, V, 516.
- Shaked, S.-Safa, Z. (1985). "Andarz", *Encyclopædia Iranica*, II, 11-22.
- Shaki, M. (1978). "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence", *Archiv Orientalni*, 46, 300-306.
- Shaki, M. (1981) "The Dēnkard Account of the History of Zoroastrian Scriptures," *Archiv Orientalni*, 49/2, 114-125.
- Shayegan, M. Rahim. (2016). "The Arsacids and Commagene", *The Parthian And Early Sasanian Empires: Adaptation And Expansion Proceedings of A Conference Held In Vienna, 14–16 June 2012*, ed. V. S. Curtis, E. J. Pendleton, M. Alram, T. Daryaei, Oxford: Oxbow.
- Skjærvø, Prods O. (1983). "Kirdir's Vision: Translation and Analysis", *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, 16: 269-306
- Skjærvø, Prods O. (2007). "The Videvdad: its Ritual-Mythical Significance", *The Age of Parthians; The Idea of Iran, Vol. III*, ed. V. Sarkhosh Curtis-Sarah Stewart, London, I. B. Tauris.

- Skjærvø, Prods O. (2011). *The Spirit of Zoroastrianism*, Yale University Press, New Haven.
- St. Augustin. (1999). "On The Morals of The Manichæans. [De Moribus Manichæorum]", çev. Richard Stotherd, *Nicene and Post-Nicene Fathers First Series (NPNF I)*, ed. Philip Schaff, T&T Clark, 1999.
- St. Augustine. (1999). "Reply to Faustus The Manichæan, [Contra Faustum Manichæum]", çev. Richard Stotherd, *Nicene and Post-Nicene Fathers First Series (NPNF I)*, IV ed. Philip Schaff, T&T Clark.
- Stolper, M. W. (2013). "The Form, Language and Contents of the Cyrus Cylinder", *Cyrus the Great: An Ancient Iranian King*, ed. T. Daryaee, California: Afshar Publishing, 40-52.
- Strabo. (1932). *The Geography of Strabo*, Loeb Classical Library, Harvard.
- Stronach, David. (1985). "On the Evolution of Early Fire Temple", *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Leiden, Brill, 605-626.
- Stroumsa, G. (1999). "Purification and its Discontents: Mani's Rejection of Baptism", *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions Studies in the History of Religions*, (ed.) Jan Assmann, Guy G. Stroumsa, Leiden, Brill, ss. 405-420.
- Sundermann, W. (1986). "Mani's Revelation in the Cologne Mani Codex and it other Sources", *Codex Manichaicus Coloniensis, Atti del Simposio Internazionale* (Rende-Amantea 3-4 Settembre 1984), ed. L. Cirillo ve A. Roselli, Cosenza, Marra Editore.
- Sundermann, Werner. (2003). "Jesus' Rulership at the End of the World-A New Piece of Manichaean Evidence", *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia*, ed. C. Cereti, M. Maggi, E. Provasi, Wiesbaden, Verlag, s. 421-427.
- Şekîbâ, P. (çev.-ed.) (2001). *Gozâreş-i Gomân-i Şiken: Şerh ve Tercüme-i Metni Pâzend-i 'Şikend Gumânîk Viçar*, Illinois: Neşr-i Kitâb-i Keyumers.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Amuli. (1967). *Tarihu'r-Rusul ve'l-Muluk*. thk. Muhammed Ebu'l-fazl İbrahim, Kahire: Daru'l-Mearif.
- Tafazzoli, Ahmad. (2000). *Sasanian Society*, New York, Bibliotheca Persica.
- Taqizadeh, Hasan. (1943). "The Early Sasanians Some Chronological Points which Possibly Call for Revision", *Bulletin of SOAS*, 11/1, 6-51.
- Tefazzoli, Ahmed. (1376/1997). *Târîh-i Edebiyât-ı Îrân Piş Ez İslâm*, Tahran: Sohen.
- Tefazzoli, Ahmed. (1378/1999). "Kartûr ve Siyâset-i İttihâd-i Dîn ve Devlet der devre-yi Sasani", *Îrân-Nâme*, 9, 297-307.
- Tefazzoli, Ahmed. (trc.).(1362/1984). *Menoy i Hired*, Tahran: İntişarat-ı Tus.
- Tolman, H. C. (1908). *The Behistan Inscription of King Darius*, Tennessee: Vanderbilt University.
- Uşîderî, Cihângîr. (1371/1993). *Danîşname-i Mazdayesna*, Tahran: Neşri Merkez.
- Vasunia, Phiroze. (2007). ed., *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran; the Greek and Latin Sources in Translation*, Mumbai, The K.R. Cama Oriental Institute.
- Vermes, Mark. (2001). (çev.), *Acta Archelai (the Acts of Archelaus)*, (ed.) Samuel N. C. Lieu, Kevin Kaatz, Turnhout, Brepols.
- Walker, Joel. (2002). "The Limits of Late Antiquity: Philosophy between Rome and Iran", *Ancient World*, 33/1, 45-69.
- West, E. (1892). *PT IV, Contents of Nasks: Denkard IV*, Trans. E. W. West, Sacred Book of East, ed. M. Müller, Clarendon, Oxford University Press, 1892.
- West, M. (2002). "Darius Ascent to Paradise", *Indo-Iranian Journal*, v. 45, 51-57.
- Wiesehöfer, Josef. (2001). *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, trans. Azizeh Azodi, London, I. B. Tauris.
- Wiesehöfer, Josef. (2007). "Fars under Seleucid and Parthian Rule", *The Age of Parthians; The Idea of Iran, Vol. III*, ed. V. Sarkhosh Curtis-Sarah Stewart, London, I. B. Tauris, 37-49.

- Williams, Alan. (2015). “Purity and Pollution/the Body”, *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, ed. Michael Stausberg, Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina, Oxford, Wiley Blackwell, 345-361.
- Williams, F. (2013). (ed. ve çev.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis Books II and III. De Fide*, Leiden, Brill.
- Yarshater, Ehsan. (1983/2008) “Mazdakism”, *Cambridge History of Iran*, Vol.3/2, Cambridge: Cambridge University Press, 991-1027.
- Yuanyuan, W.- Wushu, L. (2015). “The Last Remains of Manichaeism in Villages of Jinjiang County, China”, *Mani in Dublin: selected papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8-12 September 2009*, (ed.) Siegfried G. Richter, Charles Horton, Klaus Ohlhafer, Leiden, Brill, ss. 371-372.

İRAN'DA Şİİ SİYASİ DÜŞÜNCENİN EVRİMİ

HAKKI UYGUR

GİRİŞ

Birçok toplum için geçerli olduğu üzere İran için de siyasi-dinî düşünce ayrımı yapmak özellikle klasik dönemler göz önüne alındığında oldukça zordur. Ek olarak İran'ın mevcut siyasi sisteminin yapısı düşünüldüğünde bu iç içe girme hâlinin bugün bile devam ettiği rahatlıkla öne sürülebilir. Bununla birlikte gözden kaçırılmaması gereken temel husus, Şii siyasi düşüncesinin yine diğer din ya da mezheplerde olduğu gibi tarih boyunca farklı yorum ve görüşleri içeren geniş bir alanı kapsadığıdır. Aslında Şiiliğin ıstılahi* tanımı bile görüldüğü kadar kolay değildir. Nitekim İmametin nassa mebni* olduğu kabul edildiğinde Zeydilerin büyük kısmını ya da gaip imamın (Mehdi) zuhurunu, Şiiliğin olmazsa olması kabul ettiğimizde hâlen yaşayan imamet geleneği devam eden İsmailileri Şii kabul etmek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla bu çalışmada muhtasar bir yaklaşımla Şiiliğin doğuşu, farklı alt mezheplerinin ortaya çıkışı, İsna Aşeriye (On İki İmamcılık) fırkasının diğer Şii grupların arasından sıvırmaya başlaması gibi tarihî arka plan sunulmuş, ardından Safevilik sonrası İran'da resmî mezhep hâline gelen ekolün gün geçtikte belirginleşen düşünsel/siyasî serüveni özet biçimde aktarılmaya çalışılmıştır. Zira İran özelinde konuşulduğunda Şiiliğin geçirdiği evreler ve özellikle son iki yüzyıldır yaşanan tartışmalar doğru anlaşılmadan bugünkü mezhep eksenli siyasi teorileri ve yaklaşımları doğru biçimde anlamlandırmak zor olacaktır. Bu şekilde geniş bir üst başlık olan Şiiliğin, modern dönemdeki serüvenin aslında mezhebî faktörlerin siyasal-tarihsel gelişmelerle etkileşiminin bir sonucu olduğuna dikkat çekilecek bugün geline nokta, bölgesel çatışmalar da göz önünde tutularak Velayet-i Fakih ya da İslam Cumhuriyeti gibi kavramların neye tekabül ettiği açıklanmaya çalışılacaktır.

ŞİİLİĞİN OLUŞUMU VE TARİHİ SÜRECİ

ŞİİLİĞİN DOĞUŞU VE TEŞEKKÜLÜ

İslami mezheplerden biri olan Şiiliğin tarihî ve kelami olarak ortaya çıkış ve dönüşüm süreçleri bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte kökleri *Raşid Halifeler** dönemine kadar uzanan söz konusu siyasi-itikadi ekolün doğuş ve teşekkül merhalelerinin doğru anlaşılması, bugüne yansımalarının daha sağlıklı analiz edilebilmesine olanak sağlayacağından kısa da olsa değinmeyi gerektirmektedir.

Mezhep tarihçilerince genel kabul gören görüşe göre Hz. Peygamberin (SAV) henüz sağlığında amcasının oğlu ve damadı Hz. Ali'nin etrafında kümelenmeye başlayan dar bir dostluk grubu özellikle Hz. Peygamberin vefatından sonra yaşanan gelişmelerin de etkisiyle mahiyet değiştirmiş ve deyim yerindeyse bir çeşit siyasi hizip hâline gelmeye başlamıştır. Ali taraftarları anlamına gelen “Şia-tu Ali” kavramı zamanla yalnızca “Şia” ya da “Şii” olarak kullanılmaya başlamıştır. Özellikle Hz. Peygamberin vefatının ardından yerine kimin ve nasıl geçmesi gereği ve bu halefin

* EN: İstılah: Belirli bir topluluğun bir lafzı, lügat manasından çıkararak başka bir manada kullanmaları.

* Nassa dayalı

* EN: İlk 4 halife

statüsünün niteliği hususundaki tartışmalar söz konusu grubun genel kitle ile yaşadığı ilk ciddi görüş ayrılığı olarak kabul edilmektedir.¹ Genel kitleden farklı olarak bütün Şiiler, yalnızca Hz. Peygamberin aile mensuplarının ümmetin önderliği için ehil olduğunu iddia eder. Hz. Peygamberin halefi hakkındaki bu ihtilaflar çok geçmeden halifelik/imamlık makamı işlevlerine dair farklı görüşlerin gelişmesine de yol açmıştır.²

Gerçekten de Hz. Ali'nin Peygamberin vefatından sonra ilk halife seçiminin “oldubittiye getirilmesinden” ve kendisinin istişare sürecinin dışında tutulmasından rahatsız olduğu bilinmektedir. Nitekim Ridde olaylarının* başlamasıyla birlikte Hz. Ebubekir'e biat ederken dile getirdiği gibi rahatsızlığının nedeni, Hz. Ebubekir'in hilafetini tanımaması değil kendisine danışılmamasından duyulan kırıngılıkla ilgilidir. Zaten daha ilk günden Ebu Süfyan'ın kendisini Hz. Ebubekir'e karşı kışkırtma çabalarına karşı ağır bir cevap vermiştir.³ Bu hususta ilginç bir nokta da Hz. Ali'nin bu dönemdeki ifadelerinde, sonraları Şia İmamet teorisinde önemli bir yer tutacak olan Gadir-i Hum hadisesine* herhangi bir atıf yapmadığı ve yalnızca kendisinin Peygambere olan yakınlığından ve İslam'daki geçmişinden bahsetmiş olduğudur. Yine Hz. Ali'nin ölüm döşeginde Hz. Hasan'a biat etme önerisinde bulunanlara “Size bunu ne emrederim ne de yasaklarım, siz kendiniz bilirsiniz.” diyerek İmamet konusuna bakışını net bir şekilde ortaya koymuştur.⁴

Bununla birlikte bu kavramın belirli bir mezhebin bağlılarına işaret etmesi daha sonralara özellikle de Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in Halife Yezid'in askerleri tarafından aile fertleriyle birlikte feci bir şekilde katledilmesinden sonraya denk gelmektedir.

Muaviye'yle yaptığı anlaşma sonrası halifelik makamına yönelik iddialarından feragat eden Hz. Hasan vefat ettikten sonra halifeliğin Ehl-i Beyt'te kalması gerektiğine inanan Şiiler Hz. Hüseyin'i Muaviye'ye karşı isyana davet etmiştir.⁵ Muaviye'nin halifelik makamında bulunduğu dönemde bu talepleri reddetmiştir. Bu dönemde de Hz. Hüseyin hilafet iddiası ve siyasi hareketiyle ilgili olarak Kufe'nin ileri gelenleriyle yazışmalarında sonraları Şiiliğin tanımlayıcı kavramı olan “imamet” teorisinden ve “ilahi bir tayin”den bahsetmemiş olduğu görülmektedir.⁶ Fakat Muaviye'den sonra tahta oturan oğlu Yezid'e biat etmeyen Hz. Hüseyin, Kufe'deki taraftarlarının isyan çağrılarını kabul etmiştir. Şii tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilen bu isyan şiddetli bir biçimde bastırılmış ve Hz. Hüseyin ile birlikte yakınlarının birçoğu Emevi askerleri tarafından trajik bir şekilde katliama uğramıştır. Bu katliamda Hz. Hüseyin'in oğlu Ali (Zeynel

¹ Momen, An Introduction to Shi'i Islam, s. 11

² Callatay, İkhvan al-Safa': A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam, ss. IX-X

* EN: Hz. Muhammed'in ölümü sonrası kitlesel dinden çıkma olayları

³ Hz. Ali'nin hak İmam olduğu ve Hz. Ebubekir'in bunu gasp ettiği iddiasının ilk olarak “tuleka”dan olan ve Şiilerce menfur bir şahsiyet olarak kabul edilen Ebu Süfyan gibi bir kimse tarafından dile getirilmesi tarihin cilvesi olsa gerektir. Bak. Ahmed El Katib, s.27

* EN: Şii inancına göre Hz. Muhammed'in Veda Hutbesi dönüşü Hz. Ali'yi halife ilan etmesi

⁴ Nevbahti, Fırakuş Şia, s. 62

⁵ Howard, Shi'i Theological Literature, in Religion, Learning and Science in the Abbasid Period, s. 16

⁶ Hz. Hüseyin Kufelilere yazdığı mektupta, İmamet kelime anlamı olan önderlik manasında kullanmış ve bu önderlik için “ilahi tayin” değil belki “Kuran hükümlerini tatbik etme, adaleti tesis etme, Hakkın dinini benimseme ve kendini Allah yoluna adanmış olmayı” bir önderin/imamın sahip olması gereken nitelikleri olarak saymıştır. Hz. Hüseyin'in mektubunun Arapça ve Farsça metni için bkz: Ayetullah Mekarim Şirazi'nin Resmî Sitesi <https://makarem.ir/main.aspx?reader=1&pid=61827&lid=0&mid=10947>

Abidin) hariç bütün erkekler öldürülmüştür. Ali bin Hüseyin hayatının geri kalanında Emevi yönetimine karşı herhangi bir aktif muhalefette bulunmamış ve inzivaya çekilmiştir.⁷

Irak'ın güneyindeki Kerbela çölünde gerçekleşen bu katliamın sosyal ve siyasi etkileri zaman geçtikçe daha belirgin hâle gelmiş, katliamın yıl dönümü olan 10 Muharrem'de gerçekleştirilen yas merasimleri Şiiliğin bugüne kadar süregelen en önemli kitlesel ritüellerinden biri olmuştur (Heern, 2015:17). Hz. Hüseyin'in ve aile efradının acımasızca katledilmesi tabiin* arasında büyük rahatsızlık doğurmuş ve Ehl-i Beyt'in mazlumluğu hususu geniş kesimler arasında gün geçtikçe artan biçimde tartışma konusu olmuştur. Bununla birlikte bu dönemde dahi sonraları klasikleşecek Şii siyasi düşünce geleneğinden bir iz görünmemektedir. Bu noktada özellikle Hz. Hüseyin'in vefatından sonra Kerbela'daki katliamdan tek sağ çıkan oğlu olan Ali bin Hüseyin'in tavrı da ilk dönem Ehl-i Beyt şahsiyetlerinin imamet nazariyesine bakışlarını ortaya koymaktadır. Gaybet-i Kübra'nın* ilk dönemlerinde Şii kelam ve hadis alanında otorite olan Şeyh Saduk İmam Zeynelabidin'in tavrıyla ilgili olarak şöyle demektedir: “O Şiilere hâkim güce boyun eğmesini ve yönetime itaat etmesini tavsiye ediyor, onların öfkesine sebep olacak işlerden sakınmalarını söylüyordu. Yönetime isyan edenlerin meydana gelecek olan zulümden sorumlu olacaklarını söylüyordu.” Kerbela faciasından sonra Emevilere karşı ayaklanmalara destek vermeyen Zeynel Abidin'in kendisine biat etmek isteyen Tevvabin hareketi lideri Süleyman bin Surad el Huzai ya da Muhtar bin Ubeyd Sakafi gibi Kufe merkezli hareket liderlerini geri çevirince bu isimlerin İmam olarak amcası ve Hz. Ali'nin oğlu Muhammed bin Hanefiye'ye başvurmaları henüz İmamet konusunun dogmatik seviyeye gelmediğini göstermektedir.⁸

Yine de bu dönemde muhtemelen Yezid gibi kendisine biat etmeyen Abdullah bin Zübeyr'i sığındığı Mekke'den çıkarmak için Kâbe'yi mancınıklarla dövdürecek kadar zulüm ve fıkıyla meşhur bir ismin hilafet makamında oturuyor olmasının da etkisiyle Hz. Peygamberin ardılığı ile liyakat ve ehliyet kavramları üzerinden yürütülen tartışmalar kelami bir nitelik kazanmaya başlamıştır. Kerbela faciasının sorumluluğu, kaza ve kaderin mahiyeti, Allah'ın iradesinin konuyla irtibatı gibi meseleler gittikçe farklı boyutlar almıştır. Nitekim Yezid'in Kerbela sonrası Şam'a getirilen esirler arasında yer alan Hz. Hüseyin'in kız kardeşi Hz. Zeynep'e, “bu işin Allah'ın iradesi ile gerçekleştiğini” belirtmesi dikkat çekicidir. Öte yandan Emevi halifelerinin bütün zulümlerine rağmen kendilerini hak halife olarak tanımlamaları, Allah'ın gölgesi ya da iradesi olarak bahsetmeleri, hatta kendilerinden bahsederken “masum” tabirini dahi kullanmaları muhtemelen temel rakipleri sayılabilecek Ehl-i Beyt taraftarlarının da benzer bir söylem geliştirmelerinde etkili olmuştur.

İran coğrafyasının bu dönemde içinde bulunduğu duruma da yakından bakmak gerekmektedir. Fars İmparatorluğunun İslam fetihleriyle birlikte siyasi birlikteliği neredeyse bin yıl sürecek şekilde ağır darbe almıştır. İmparatorluk sınırları içindeki halkların başlangıçta Sasani yönetiminin adaletsiz uygulamalarına duydukları tepkiler yüzünden Arap fatihlere fazla tepki göstermedikleri belirtilir. Ancak özellikle Emevilerle birlikte uygulanmaya başlayan ve yalnızca Hilafetin doğu topraklarında değil Kuzey Afrika'nın da içinde olduğu bütün İslam coğrafyasında uygulamaya konulan adaletsiz politikalar, Arap olmayanlara yönelik zaman zaman ırkçılığa varan yaklaşımlarla birleşince kısa sürede rahatsızlıklar baş göstermeye başlamıştır. Mevali ya da daha

⁷ Howard, s. 16.

* EN: Sahabelerden sonra gelen nesil

* EN: Mehdi'nin ikinci gaybet dönemi

⁸ Şeyh Tûsî, İhtiyar-i Marifetü'r-Rical, Kum, Alu'l-Beyt li-İhyau't-Turâs Müessesesi, s. 126.

kabaca “Acem” olarak adlandırılan bu topluluklar daha ilk zamanlardan itibaren merkezî Emevi yönetimine karşı olan gruplarla yakınlaşma yolları aramış ve iki grup arasında özellikle Kufe merkezli siyasi ittifaklar meydana gelmiştir.

Bu dönemle ilgili gözden kaçırılmaması gereken bir husus da Emeviler dönemindeki kapsamlı fetihler sonucu İslam coğrafyasının Horasan ve Kuzey Afrika gibi geniş alanlarda yayılması ve yeni kültür ve düşünce akımlarıyla karşılaşılması olmuştur.⁹ Özellikle Harran ve Cezire üzerinden gelen Yunan ve Mezopotamya felsefeleri ile İran üzerinden gelen İran ve Hint düşünce ve mistisizm ekolleri, Müslüman toplulukları etkilemiş ya da Müslümanlığı seçen bazı gruplar eski düşünceleri İslam’a uyarlamaya çalışmışlardır. İhvanus Safa gibi gruplar bu dönemde kaleme aldıkları risaleler ve eserlerle farklı disiplinleri bir araya getirmiş ve bu eklektik görüşlerini İslami bir görüntüyle sunmuşlardır.¹⁰

Emevilere kıyasla etnik ve dinî meselelerde daha hoş görülü olan ve bilimsel ve felsefî çalışmalara desteğiyle bilinen Abbasi halifelerinin işbaşına geçmesi farklı dinî düşünce gruplarına olduğu gibi Ehl-i Beyt imamlarına da rahat bir çalışma ve faaliyet alanı sağlamıştır. Nitekim bu dönemde altıncı İmam olarak kabul edilen ve Şii mezheplerinin en büyüğüne (Caferilik) adını veren İmam Cafer-i Sadık’ın ders halkasına binlerce kişinin katıldığı rivayet edilmektedir. Oysa babası Muhammed Bâkır’ın çok daha mütevazı şartlarda ve az sayıda yakın öğrencisine ders verdiği ve kendi babası Zeynel Abidin gibi siyasi meselelerden ısrarla kaçındığı görülmüyordu. Emeviler zamanında genellikle ciddi baskı altında bulunan Ehl-i Beyt imamlarına karşı bu hoşgörü ve yakınlık anne tarafından İranlı olan Halife Memun zamanında doruk noktasına çıkmış sekizinci İmam olarak kabul edilen Ali bin Musa’yı Medine’den başkent Merv’e getirerek veliaht ilan etmiştir (Golpayegani, 1385:113).

İranlılarla erken dönem Şii hareketleri arasındaki irtibatla ilgili olarak bu ilişkinin büyük oranda Emevi karşıtlığı üzerinden geliştiği söylenebilir. Gerek Hz. Ali’nin hilafet merkezi Kufe’deki yoğun “Acem” nüfusu gerekse de Emevilerin baskısından kaçan Ehl-i Beyt figürlerinin Gilan ve Mazenderan gibi askerî açıdan nüfuz edilmesi zor ormanlık ve dağlık bölgelere sığınmaları bir süre sonra İran içinde Şiilerin yoğun olduğu adacıkların oluşmasına yol açmıştır. Özellikle Emevi karşıtı birçok figürün farklı Ehl-i Beyt imamlarıyla ilişkiler geliştirmeleri, Horasanlı Ebu Müslim gibi unsurların Emevi karşıtı söylemlerinde Ehl-i Beyt unsuruna vurgu yapmaları İran’da genel anlamda önemli bir zemin oluşmasına neden olmuştur (Türkmeni Azer, 1385:28). Yine de bu dönemde Şiiliğin ana merkezinin Kufe, Bağdat ya da Medine gibi daha İran coğrafyasının dışındaki şehirler olduğunu gözden kaçırmamak ve Şiiliğin bazen ileri sürüldüğü gibi başından itibaren İran menşeli bir mezhep olduğu zannına kapılmamak gereklidir.

Şİİ SİYASİ DÜŞÜNCENİN İLK TEZAHÜRLERİ

Bahsi geçtiği üzere ilk nüveleri siyasi tartışmalarca şekillenen Şiilik zamanla birtakım kelami ve itikadi boyutları içermeye başladı. Diğer İslami ekoller gibi siyasal bir yönetim sisteminden çok yöneticinin özelliklerine yoğunlaşan Şii siyasi düşüncesi bu bağlamda merkeze zamanla ilahi özellikler kazanan İmam kavramını ve sahip olması gereken nitelikleri yerleştirdi. Ehl-i Beyt

⁹ Nicolle, The Great Islamic Conquests AD 632-750, s. 8

¹⁰ Bu tarikat üyeleri insanın dünyanın minyatürü olduğu fikrini pekiştirmiştir. Benzer şekilde, varlığın Dünyanın Ruhu tarafından harekete geçirildiğini ve münferit ruhlardan sadece hakiki filozofların ilahi kökenlerine yeniden yükselebileceği görüşünü ifade etmişlerdir. Callatay, İkhvan al-Safa’: A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam, s. XI.

imamlarına karşı diğer Müslümanlardan farklı bir yaklaşım izleyen Şiiler, onları Allah'a yönlendiren önderler olarak görmüş; kurtuluşa ermek ve ilahi vahyin batını anlamını idrak etmenin imamları izlemeden mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹¹ Hz. Hüseyin'in ölümünden sonra İslam coğrafyasının genişliği ve merkezî bir dinî otoritenin bulunmaması, bunun yanı sıra farklı Ehl-i Beyt imamlarının değişik yöntemler ve politikalar izlemesi kısa süre sonra bu siyasi yaklaşımların dinî-kelami boyut ile iç içe girmesine neden oldu. Bu çerçevede İmam Zeyd daha "dünyevi" bir bakış açısıyla zalim yöneticiler karşısında kıyam eden Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in soyundan herhangi bir Ehl-i Beyt üyesine "imam" olarak biat edilebileceğini savunuyordu. Bu anlayışa göre İmam'ın özel birtakım ilahi sıfatlara sahip bulunmasına gerek yoktu. İmam Muhammed Bakır yerine İmam Zeyd bin Ali'yi İmam kabul eden bu gruba göre "İmamların ilahi tayini" diye bir durum da söz konusu değildir ve Hz. Ali'den önceki halifelerin halifeliliği de geçerlidir. Zeydilere göre "Yalnızca Hz. Ali hilafete daha layıktır ve imamet için ilahi bir tayin söz konusu değildir". Şii mezhepleri arasında Ehl-i Sünnet anlayışına en yakın mezhep olan Zeydilerin fıkıh anlayışları da Hanefi mezhebiyle örtüşmektedir (Huzeyri, 1391:105).

Emeviler döneminde Şam'daki yönetime karşı çeşitli ayaklanmalara karışan Zeydilerin aksine Kerbela faciasının da etkisiyle Muhammed Bakır ve Cafer Sadık'ın siyasi faaliyetlerden bilinçli bir şekilde uzak durdukları görülmektedir. Bu iki imamın siyasi faaliyetlerden uzak durması, Zeydiler gibi devrimciler hariç, Ali yanlısı muhtelif kitlelerin birleşmesinde ve İmamiye mezhebinin pekişmesinde etkili olmuştur. Nitekim Nisan 744'te İkinci Velid'in öldürülmesiyle başlayan devrimci dönemde, Cafer Sadık'ın siyasete müdahil olmaktan kaçınması dikkat çekicidir.¹²

Taraftarlarını mümkün mertebe siyasi faaliyetlerden uzak tutmaya çalışan ikili yine de bunda fazla başarılı olamamış ve çok sayıda Şii grup, Abbasilerin iş başına geçmesini destekleyen harekete katılmışlar özellikle Horasan'daki isyancı Ebu Müslim Horasani'yi desteklemişlerdir. Abbasilerin Emevilere galip geldikten sonraki dönemde de pasifist siyasi tutumunu sürdüren Cafer Sadık, yeni rejime karşı herhangi bir muhalefet göstermemiş ve İkinci Abbasi Halifesi el-Mansur'u ziyaret için Medine'den Irak'a gitmiştir. El-Mansur ile Cafer Sadık arasındaki siyasi ilişkinin boyutları, el-Mansur'un fikhî hususlarda Cafer Sadık'a danışması ve onun önemli takipçilerinden bazılarını hizmetine dâhil etmesinden anlaşılabilmektedir. Böylece Cafer Sadık'ın muhalefetten uzak durması Abbasi hilafetinde İmami devlet aristokrasisine süreklilik arz eden bir konumun tahsis edilmesini sağlamıştır.¹³

Emevilere karşı isyan sürecini desteklemek amacıyla yayılmaya başlanan "siyah sancaklılar" ya da "Horasanlı Seyyid" rivayetlerinin bin yılı aşkın bir süre sonra yeniden kullanıma sürülmeleri mezhebî rivayetlerin kendilerini değişen konjonktüre nasıl adapte ettiklerini de göstermektedir.¹⁴ Diğer yandan bu gruplarla ilgili dikkate alınması gereken noktalardan biri de kimi zaman aralarındaki derin uçurumlara rağmen birbirleriyle geçişken olmalarıdır. Özellikle imamların

¹¹ Callatay, İkhvan al-Safa': A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam, ss. IX-X

¹² Arjomand, Said Amir, The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective, International Journal of Middle East Studies, 28 (1996), s. 491.

¹³ Arjomand, s. 492.

¹⁴ Özellikle Suriye'de yaşanan çatışmanın tarihi-mezhebî argümanlarla desteklenmeye çalışıldığı, çeşitli Şii grupların bu tür zayıf hadisleri yeniden gündeme getirdikleri ve meşruiyet kaynağı oluşturmaya çalıştıkları görülmektedir. Çatışmaları Mehdi'nin gelişyle irtibatlandıran ve "Sarı Bayraklı Savaşçılar" rivayetinin aslında Hizbullah'ı işaret ettiğine dair propaganda faaliyetleriyle ilgili Kum merkezli medreselere ait kaynak fikir vericidir. <https://goo.gl/NvvskT>

vefatlarından sonra önceki imama biat etmeyen bir grubun sonraki imama biat ettiği ya da bunun tersi durumlara çokça şahit olunmaktaydı. Bu durumun daha çok İmamlık iddiasında bulunan isimlerin karizmatik liderlikleriyle ilgili olduğu görülmektedir.¹⁵

İmam Cafer Sadık'ın çabalarına rağmen Emevilerin zayıflamasıyla başlayan ve Abbasilerin işbaşına gelmesiyle sonuçlanan bu süreç içinde başta “reca”, “beda” ve “gaybet”¹⁶ inançları olmak üzere Keysani inanışından¹⁷ çeşitli marjinal görüşler İmamî Şiiler arasında yayılmaya başlamıştır. Özellikle Cafer Sadık'ın ilmi ve takvasıyla tanınan büyük oğlu İsmail'in beklenmedik bir şekilde babasından önce vefat etmesi kendisine bağlı Şiiler arasında şok etkisi yaratmıştır. İmametin Hz. Hüseyin istisnası dışında büyük oğula geçmesi gerektiği yönündeki inancın güçlendiği dönemde yaşanan olay esnasında bazı Şiiler İsmail'in ölmediğini, gaybete çekildiğini ileri sürmüşler, İmam Sadık'ın ölümle ilgili bütün açıklamalarını “takiyye” olarak nitelendirmişlerdir. İmam'ın oğlunun öldüğüne dair şahitler tutması bile sonraları İsmaililer olarak adlandırılacak bu kesimleri ikna etmeye yetmemiştir. Oldukça mutedil görüşlere sahip Zeydilerin aksine İsmaililer daha başından itibaren batını görüşlere ilgi göstermişlerdir (Leysi, 1384:64). Şiilik ve batınlık arasındaki ilişkiler daha sonraları “velayet” kavramı etrafında ilginç şekiller alacaktır.¹⁸

Babası Harun Er Reşid'den sonra kardeşi Emin ile yaptığı savaşı kazanarak tahta oturan ve kısa süre sonra başta çeşitli Şii grupları olmak üzere çok sayıda iç ayaklanmalarla uğraşmak zorunda kalan Merv'deki muktedir Abbasi halifesi Memun'un dikkatini çeken Ali bin Musa'nın anne tarafından İranlı olan halifenin teklifini kabul ederek Abbasi Devletinin veliahdı olması ve Horasan'a taşınması iki grup arasındaki birlikteliği perçinlemiştir. Halife Memun'un bu hamlesi Şiiliğin tarihini değiştirecek iki önemli sonucun ortaya çıkmasına neden olmuştur: İlk olarak Ali bin Musa'nın veliahtlığı, Emevilere karşı başkaldırıcı meşrulaştıran “Hz. Peygamber'in soyundan gelen ve üzerinde uzlaşma sağlanan bir lider (er-Rıza)” arayışına son vererek Mehdiçi ayaklanmalarının ve Zeydilerin Abbasilere karşı isyan çağrılarının zeminini ortadan kaldırmış ve Ali bin Musa “er-Rıza”nın devletin sunduğu imkânları kullanarak rakip Şii fırkaların müntesiplerini Caferi ekolün çatısı altında toplamasını sağlamıştır. İkinci olarak Nişabur'daki Şiilerce karşılanan Ali bin Musa, Horasan'daki Şii varlığına büyük bir katkıda bulunmuş ve çok sayıda gayrimüslimin Şiileşmesini sağlamıştır.¹⁹

Bugün İran içindeki Rıza adının yaygınlığı ya da ülkedeki tek “İmam” türbesi olması nedeniyle İmam Rıza Türbesi'ne gösterilen özel ilgi bu dönemden kalmadır. Söz konusu vakıf İslam Cumhuriyeti döneminde de özel bir teveccüh görmüş ve finansal açıdan dünya üzerindeki en güçlü

¹⁵ Dakake, Maria Massi, *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*, SUNY Press, 2007 s. 73.

¹⁶ Reca, ölümlerin geri dönüşü ve beda, Allah'ın kararını değiştirmesi anlamında kullanılmıştır. Reca ve beda Mehdi'yi bekleyen Şiilerin Mehdi ve imam olarak sandıkları kişinin öldüyse geri döneceğini ve geri dönmediği takdirde Allah'ın fikrini değiştirerek ileride Hz. Ali'nin soyundan başka bir Mehdi göndereceği inancıyla Mehdi'nin gelmediğini temellendirmek için başvurduğu marjinal görüşlerdir. Günümüzde Şii din adamları bu kavramların Allah'ın ilmiyle çeliştiği dolayısıyla bu kavramların “aslında Allah'ın Şiilerin beklediğini ortadan kaldırdığı ve yeni bir emir ihdas ettiği ancak her iki emire de vakıf olduğu” anlamına geldiğini ileri sürmektedir.

¹⁷ Hz. Hüseyin'in intikamını almak için Emevilere karşı isyan eden el-Muhtar'ın (ö. 687) taraftarları ve erken Şii gruplarından olan Keysaniler Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sonra Hz. Ali'nin oğlu Muhammed bin Hanefiye'nin imam olduğuna ve Mehdi olarak geri döneceğine inanıyorlardı.

¹⁸ Ruffle, Karen G., *Gender, Sainthood, and Everyday Practice in South Asian Shi'ism*, Univ of North Carolina Press, 2011 s. 39.

¹⁹ Arjomand, s. 496.

vakıflardan birine dönüşmüştür.²⁰ İmam Rıza'nın büyük etkisi sayesinde, zamanla etkinlikleri oldukça azalan ve Şii dünyasında da azınlığa düşen İsmaililik ve Zeydilik'in aksine Caferilik ya da On İki İmamlık Şiiliği günümüze kadar varlığını sürdürmüş ve özellikle İran'da Safevi devletinin işbaşına gelmesiyle diğer Şii grupların akıbetine uğramaktan kurtulmuştur. İmam Rıza'nın ölümünden sonra karizmatik bir İmam çıkaramayan mezhep -zira oğlu Muhammed Cevad babası öldüğünde yalnızca yedi yaşındaydı- on birinci imamın hicri 260 yılında bilinen bir erkek çocuğu olmadan ölmesi nedeniyle²¹ ciddi bir krize girmişse de on birinci İmam Hasan Askeri'nin yakınlarından Osman bin Said'in "niyabet" kavramını ortaya atmasıyla birlikte varlığını koruyabilmiştir. Buna göre genç yaşta vefat eden İmam Hasan Askeri'nin kimsenin görmediği bir oğlu olmuştur ve bu İmam'ı yalnızca naibi olan özel kişiler görebilmiştir (Gaffarzade, 1375:133). Bu sebeple Şiiilerin İmam'ın kendisi yerine naiplerine başvurmaları gerekmektedir. Bu argümana göre henüz dört yaşındaki imamın gizlenmesinin aslî nedeni ortaya çıkması durumunda Abbasi Devleti tarafından öldürülmesi ihtimaliydi. Birbirlerini tayin eden dört naibin sonuncusu Ali bin Muhammed Semeri, "İmam'ın artık küçük gaybetten büyük gaybete çekildiğini, kimsenin kendisini görmesinin mümkün olmadığını, bu iddiada bulunan kimselerin fasık ve zındık olduklarını" söylemesiyle birlikte büyük gaybet başlamış oldu. On İki İmam Şiiilerine göre İmam'ın görünemeyeceği ve temas kurulamayacağı bu dönem kıyamete yakın bir süreye kadar devam edecektir (Knysh, 2016:176).

Bu noktada fazla dikkat çekmeyen meselelerden biri On İki İmamcılığın "gaybet" teorisiyle birlikte en azından Velayet-i Fakih teorisinin yaygınlaştığı döneme kadar olan bin yılı aşkın bir süre için bütün siyasi iddialarından pratikte vazgeçmiş olmasıdır. Zira bilindiği üzere "İmamet" temel olarak devletin başında kimin olacağı meselesine verilmiş bir cevaptır ve Allah tarafından tayin edilmiş, masum bir peygamber evladının hükümdar olması gerektiği anlamına gelmektedir. Gaybet ile birlikte İmam sayısının on iki ile sınırlanması, öte yandan naiplerin İmam ile görüşme kapısını kesin olarak kapatmalarıyla birlikte devlete ve yönetime ait bütün iddialar bir kenara bırakılmış oldu. Bu durum İmamet'in zamanla siyasi bir meseleden yalnızca dinî ve metafizik meseleye dönüşmesine neden oldu ve özellikle gaybet dönemi Caferi ulemanın fıkıh, usul, kelim gibi dinî eğitim ve telif alanlarına yoğunlaşmasına ve enerjilerini bu alana yöneltmelerine yol açtı.

GAYBET DÖNEMİ TEMEL Şİİ SİYASİ DÜŞÜNCESİ

Belirtilindiği gibi Şiilik de diğer mezhepler gibi temel olarak siyasal tartışmalardan ortaya çıkmış, sonrasında batını, kelami ve itikadi boyutlar kazanmışsa da siyasi gelişmeler her daim Şii mezhepler üzerindeki şekillendirici etkisini sürdürmüştür. Özellikle İsmâ Aşeriye fırkasının gaybet dönemleri olarak adlandırdığı dönemde Şii siyasi hareketi büyük oranda İsmâili akımlar tarafından yönlendirilmiştir. Bunun en önemli sebeplerinden biri İsmâ Aşeriye inancının aksine İsmâililerdeki İmamet geleneğinin sürmesi ve siyasi mücadeleyi sürdürmeleridir. Dinî, sosyal ve entelektüel doktrinlerin karmaşık bir kümesi olan İsmâililik yaratıcı, dünya ve insanlık tarihiyle ilgili birleşik ve evrensel bir teori sunmayı amaçlamaktaydı. On İki İmamcılar gibi İsmâililer de şehitlerini ve

²⁰ Astan Vakfının ekonomik ve siyasi gücü çeşitli dönemlerde tartışmalara yol açmıştır. Ekonomik alanda geniş faaliyetlerine rağmen devlete vergi ödemeyen vakıf bu muafiyetini Ayetullah Humeyni'den alınan bir özel izne dayandırmaktadır. İran Azerbaycan'ı bölgesinden Basra Körfezi kıyısına kadar değeri 20 milyar dolar civarında tahmin edilen geniş arazileri mülkiyetinde bulunduran Astan Vakfı sadece Meşhed şehrinin toplam alanının %43'üne sahiptir. Astan Vakfının neredeyse devletten bağımsız özel bir statüye sahip olması siyasi faaliyette bulunmasına da olanak sağlamaktadır. Nitekim son cumhurbaşkanlığı seçiminde vakıf mütevelliisi olan İbrahim Reisi, Hasan Ruhani karşısında etkin bir seçim kampanyası yürütmüştür.

²¹ Ahmed El Katib, Şia'da Siyasi Düşüncenin Gelişimi, Otto Yayınları, s..21

sonuncusu sekizinci yüzyılın ikinci yarısında kaybolan yedi imamlarını yüceltmektedir. Fakat İsmaililer dünya tarihini, her dönem bir peygamber tarafından yönetilen, yedi devire bölerek temeyyüz etmiştir. Aynı zamanda On İki İmamcılardan farklı olarak İsmaililer hem askeri güç ve hem siyasi propaganda araçlarını kullanarak Şiiliğin aktif siyasi kolu olmuştur.²²

Nizariye ve Mustali gibi farklı dallara ayrılan İsmaililik Mısır'daki Fatımi Devleti ya da İran'da Horasan, Taberistan ya da Alamut Kalesi etrafında örgütlenen Haşhaşiler gibi siyasi mücadelelerini sürdürmüşler ve zaman zaman ciddi bir siyasi güç hâline gelebilmişlerdir. Yaklaşık altı asırlık bu süre içinde İsmaili akımların siyaseti domine etmesindeki önemli bir etken İmamiye'de naipler zamanında şekillenen ve gaybet dönemine damga vuran İmam'ın gaybeti esnasında bütün siyasi faaliyetlerin ve hükûmet modellerinin gayrimeşru olduğu yönündeki anlayıştı. İmamiye Şiileri, kıyamet gününden önce Mehdi'nin dönüşünü beklemeyi ve aynı zamanda şehitleri yüceltmeyi inancın temel öğeleri hâline getirerek aktif siyaset alanında herhangi bir amaç gütmüyorlardı. Tam da bu yüzden bu mezhep, siyaset dışına çıkan bir inanç olarak halifelüğün çöküşünü izleyen dönemlerde hükümdarlara cazip gelmeye başlamıştır.²³

Şeyh Hürri-Amilî'nin Vesail'üş Şia kitabında derlediği hadislerde, Mehdi'nin geri dönüşünden önceki isyanların sonuçlanmayacağı, masum İmam'ın yokluğunda tüm yönetimlerin tağut olduğu ve Allah'ın iradesi yalnızca Mehdi'nin gelip adaleti sağlaması durumunda tecelli edeceği inancını görürüz (Amilî, 1414:52). Dolayısıyla zulmetseler de mevcut yönetimlere karşı ayaklanmak ya da siyasi faaliyete girişmek hoş karşılanan bir durum değildi. Etkileri bugüne kadar devam eden ve hâlâ Necef'teki geleneksel Şii ulemanın büyük kısmının benimsediği bu yaklaşımın söz konusu dönemlerde de Şii aktivistlere sıcak gelmediği, bu durumun başka Şii fırkaların öne çıkmasında etkili olduğu öngörülebilir. Dolayısıyla İsmaililerin yönlendirdiği bu süreç içinde İsmâ Aşerî Şiileri daha çok eğitim ve örgütlenme işleriyle ilgilenmiş, bugün mevcut olan İsmâ Aşerîye mezhebinin gerçek anlamda teşekkülüne neden olmuşlardır. Özellikle Zeydilikten On İki İmamcılığa geçtikleri kabul edilen Şii Büveyhoğullarının da desteklemeleriyle Kuleyni, Şey Saduk, Şeyh Müfid, Allame Hilli gibi âlimlerin kelim, akaid ve hadis gibi İslami ilimleri bu dönemde geliştirmeleri anlamlıdır (Knysh, 2016:178).

Bu noktada İslam hilafet merkezi Bağdat'ın Şii bir hanedan olan Büveyhoğulları tarafından ele geçirilmesi de Şii siyasi düşünce tarihinde önemli dönüm noktalarından biridir. Siyasi varlıklarını İran'ın kuzeyindeki Gilan bölgesinde Zeydi olarak başlayan hanedanın Bağdat'a geldiğinde On İki İmam Şiiliğine yaklaştığı belirtilir. Büveyhoğullarının Bağdat'ta Sünni halifeliği pratikte etkisiz hâle getirmesinin On İki İmam Şiilik düşüncesi açısından da özel bir önemi vardır. Büyük Gaybet'in başlamasından (H. 329) sadece birkaç yıl sonra H. 334'de Bağdat'ı ele geçiren ve Sünni hilafeti etkisiz hâle getiren Büveyhiler, gaybetin en önemli nedeni olan İmamın can güvenliği hususunun temin edildiğini düşünmüşler ve Şii ulemaya başvurarak artık İmam'ın saklanması gerek olmadığını ve zuhur ederek devletin başına geçebileceğini söylemişlerdir. Bu durum büyük gaybetin henüz başladığı dönemde ulema arasında da ihtilafa yol açmış ve İmam'ın gizlenmesinin yalnızca Abbasilerden duyduğu can korkusundan dolayı olmadığı ve başka sebepler de gerçekleşmeden İmamın zuhur etmeyeceğini belirtmişlerdir. Bununla birlikte İmam Mehdi'nin zuhur etmesinin önündeki en büyük engel olarak diğer imamlar gibi onun da şehit edileceği ve

²² Callatay, İkhvan al-Safa': A Brotherhood of Idealists on the Fringe of orthodox Islam, ss. X-XI.

²³ Callatay, İkhvan al-Safa': A Brotherhood of Idealists on the Fringe of orthodox Islam, s. X.

böylece Allah'ın yeryüzünde hüccetinin kalmayacağından kıyametin kopmasının gerekeceğini belirten argüman kalam kitaplarındaki temel konumunu sürdürmüştür.²⁴

Öte yandan pratikte İmam'ın olmaması Cuma namazı, cihat ya da zekât gibi eda edilmeleri siyasi otoriteye bağlı bulunan birçok uygulamanın da pratikte iptal edilmesine ya da İmam'ın zuhuruna kadar ertelenmesine neden oldu. Bu noktada ceza hukuku ya da savaş hukuku gibi zaruret arz eden işlerde ulemanın maslahat ilkesi uyarınca zaruret ölçüsünde fetvalar verdiği görülmektedir. Örneğin Şeyh Tusi cihadın farz olabilmesi için İmam'ın varlığını zaruri olarak görürken gaybet döneminde ise Müslümanların yalnızca İslam topraklarını ve nefsinin savunmaya yönelik cihatta bulunabileceğini ve kesinlikle düşmana saldıramayacağını söyleyerek açık kapı bırakmıştır. Ancak saldırı maksatlı cihat kesinlikle hoş görülmemiştir ve Allame Hilli itaatin farz olmadığı İmamın arkasında savaşmayı domuz eti yemek kadar ağır bir haram saymıştır.²⁵

Siyasi faaliyetlerin yoğun olmadığı bu dönemde On İki İmam Şiileri naiplerin temellerini attığı örgütlenme modelini yaygınlaştırmayla meşgul olmuşlardır. Zira son naip Muhammed Semeri ölüm döşeğinde imamın yokluğunda Şiilerin ne yapması gerektiğini soran etrafındakilere “masum imam zuhur edinceye kadar takvalarıyla bildikleri ulemayı taklit etmeleri gerektiğini” belirterek “imamın payı” olarak da bilinen “beşte bir oranındaki vergi” anlamına gelen humusu Şii âlimlere vermelerini, şeri konulardaki sorunlarını da onların fetvalarına göre çözmelerini tavsiye etmişti (Gaffarzade, 1375:35). Dolayısıyla bu örgütlenme biçimi zaman içinde Şii ulemanın gücünün artmasına, ekonomik güç elde etmesine ve tarih içinde mekânları değişse de çeşitli bölgelerde kümeleşmelerine neden olmuştur.

Büyük gaybet döneminin henüz başlangıcında Bağdat'ı ele geçiren ve gerek Caferi gerekse de Zeydi Şii ulemaya büyük destekler sunan Büveyhilerin dönemi bugüne kadar etkisini sürdüren ve bizzat İmamların kendisinden daha fazla On İki İmamcılık anlayışının inşasında etkin figürleri yetiştirmesi açısından önemlidir. Bu isimlerin başında küçük gaybet döneminde yaşayan ve en büyük Şii hadis külliyyatını kaleme alan Ebu Cafer Muhammed bin Yakub El Kuleyni gelmektedir. Bir rivayete göre bizzat gaybetteki İmam Mehdi tarafından eserin yetkinliği onaylanarak “Şiilerimiz için bu kitap yeterlidir” dediği için kitabı *El Kâfi fi İlmi Din* olarak adlandırmıştır. Bunun yanı sıra etkileri bugüne kadar devam eden ve Şii ilim havzaları arasında kitapları okutulmaya devam eden bu dönemin önemli uleması arasında Şeyh Saduk olarak tanınan İbni Babaveyh El Kumi de bulunmaktadır. Farklı alanlarda çok sayıda eseri bulunan Şeyh Saduk'un en temel kitabı yine hadis alanında Caferiliğin en önemli ikinci hadis külliyyatı olan *Men La Yahduruhu'l Fakih* adıyla tanınan kitabıdır. Şeyh Saduk'un aksine kalam bilgisi ve cedel ilmindeki ustalığıyla ön plana çıkan Şeyh Müfid (Muhammed El Ukberi) de bu dönemde yaşamış önemli Şii âlimlerden biridir. Yalnızca Şii inancını savunmakla kalmamış zaman zaman Mutezilileri, Sufileri hatta Şeyh Saduk gibi Şii âlimleri eleştirmekten kaçınmamış, örneğin bütün İmamların şehit edilmesi hususunu *Tashihul İtikad* adlı kitabında reddetmiştir. Şii ulemanın Büveyhoğulları ve saray ile geliştirdikleri bu tür pragmatik iş birlikleri ileriki dönemde de farklı Şii hanedanlar ve ulema arasında görülecektir. Bu dönem içinde Şii ulemanın daha çok kurucu temel metinler kaleme alma, başta imamet ve gaybet olmak üzere Şii inancı üzerinde şüphelere cevap verme gibi konular üzerine yoğunlaştıkları ve kuşatıcı bir siyaset düşüncesi konusunu gündeme almadıkları

²⁴ Rizvi, Saeed, Prophecies about Occultation of Imam al-Mahdi, Bilal Muslim Mission of Tanzania, 2002, s. 7.

²⁵ Ahmed El Katib, s. 370

görülmektedir. Bunda yaşayan ancak gizlenen Mehdi inancının hâlâ çok canlı ve sıcak olmasının etkisi olabilir.

ŞUUBİYE HAREKETİ VE İRAN MİLLİYETÇİLİĞİNİN DOĞUŞU

Emevilere karşı isyan bayrağını kaldıran Mevali arasında farklı etnik kökenlerden ve coğrafyalardan Arap olmayan Müslümanlar bulunsa da Emevi karşıtı isyan hareketinin Horasan merkezli olduğu ve ana unsurunu Farsların oluşturduğu bilinmektedir. Akademik kaynaklardaki baskın görüş, bu hareketi Emevilerin sürekli uyguladıkları ayrımcılığa tepki olarak gelişen Fars milliyetçiliğinin ilk tezahürleri/ön-milliyetçilik olarak nitelendirse de aksi yönde görüşler de ortaya konmuştur.²⁶

Devleti aşiret sistemine, Arap savaşçılarının soyluluğuna ve Bedevi gelenek ve göreneklerine göre yöneten Emevilerden farklı olarak Abbasiler yeni kurdukları yönetimde Fars unsurlarına geniş yer vermiştir. Abbasiler, paralı askerlerden oluşan güçlü ordu, saray muhafız güçleri, kâtiplerin devlet divanında geniş yer alması gibi Eski Fars devlet geleneklerini devam ettirmiş ve bunun yanında karmaşık bir idari hiyerarşi kurmuşlardır. Bu dönemde Sasani geleneklerinin etkisi ticaret, yaşam tarzı, edebiyat, sanat ve hatta din alanında kendini göstermiştir.

Hilafet merkezinin Akdeniz havzasında bulunan Şam'dan 762 yılında eski doğu imparatorluklarının merkezi olarak bilinen Mezopotamya bölgesine taşınması da Arap kimliğinin baskınlığını düşürdüğü gibi hilafet divanında Fars etkisini büyük ölçüde arttırmıştır.²⁷ Buna rağmen Abbasi hilafetinde, özellikle de ilk halife döneminde, üst düzey yöneticiler, bölge valileri ve askerî yetkililer Arap kökenli olmuştur. Ayrıca Arapçanın dönemin kültürel değerlerinin üretildiği dil olması Arap olmayan Müslümanların asimilasyon/entegrasyon sürecini pekiştirmiştir. Bunun sonucu olarak "Arap" kavramı Emeviler dönemindeki sınırlı anlamının ötesine geçerek Fars, Iraklı, Mısırlı ve Suriyeli Müslümanların Arap dilini ve kültürünü benimsemesiyle birlikte yeni bir boyut kazanmıştır.

İkinci Abbasi halifesi el-Mansur Arap olmayan Müslümanları devlet kademelerinde yüksek mevkilere atasa da Arap olmayan unsurların Arap baskınlığına karşı meydan okuyamadığı söylenebilir. Bu duruma karşı Farsların merkezi rol oynadığı Mevali çevrelerinde "Şuubiye" olarak adlandırılan bir siyasi-edebî hareket ortaya çıkmıştır.²⁸ Arap ırkının "üstünlüğünü" kabul etmeyen hareket, etnik kimlik esas alınmadan tüm Müslümanlara eşit hakların tanınmasını talep etmiştir.

Fars edebiyatında derin iz bırakan Şuubiye hareketi, İslamiyet öncesinde doğunun büyük şahsiyetlerini överek Arap yöneticilerin siyasi hegemonyasına teorik bir alternatif oluşturmaya çalışmıştır. Mısır Firavunları ya da Antik İran, Yunan ve Hint krallıkları gibi İslam öncesi yönetimleri başarılı örnekler olarak sunan Şuubi şairler bu Arap olmayan medeniyetleri parlak devirler olarak betimlemişlerdir. Tarihin parlak safhaları olarak betimlenen bu dönemlerde Arapların "cehalet" içinde olduğu temalarını işleyen Şuubiler, Cahiliyye dönemi Arap edebiyatında kabileler arasında yaygın olan karşılıklı atışma ve küçümsemeleri yazılarına

²⁶ A. Amanat, F. Vejdani, *Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspective*, s. 5

²⁷ Takacs, *The Modern World: Civilizations of Africa, Civilizations of Europe, Civilizations of the Americas, Civilizations of the Middle East and Southwest Asia, Civilizations of Asia and the Pacific*, s. 440

²⁸ Ajami, *The Dream Palace of the Arabs: A Generation's Odyssey*,

taşımıştır. Sasani döneminde Pers kralları ve Zerdüştî ulema sınıfının inşa ettiği adaletsiz düzeni unutan bu şairler, antik İran'ı adaletin tecelli ettiği medeniyet olarak sunmuşlardır.²⁹

Fars mitolojisini şiir hâline getiren Şii şair Firdevsi'nin Şehnâmesinde Şuubi zihniyetin tezahürleri eserin birçok kısmında görülür. Sasanileri yenerek İran coğrafyasını fetheden Müslüman Arapları şiirlerinde aşağılayıcı bir şekilde betimleyen Firdevsi, Fars İmparatorluğunun yenilgisini Arapların zaferi değil "kaderin bir oyunu" olarak göstermiştir. Firdevsi'nin rivayetine göre "yıldızları okuyan" Sasani komutanı Rüstem-i Ferruhzad devletin çökeceğini biliyordu ve rüyada "gökten inen meleklerin Fars askerlerinin silahlarını mühürleyip götürdüklerini" görmüştü. Sasani ordusunun "30 ay" Araplarla savaştığını ancak savaş sırasında "çıplak Arapları" ok ve kılıcın yaralayamadığını şiirinde rivayet eden Firdevsi, ilahi bir irade müdahale etmeseydi "sefil ve zavallı" Arapların "şanlı ve görkemli" Fars ordusu karşısında yenilgiye uğrayacağını ifade etmiştir.³⁰

Şuubi temalar antik İran özlemini duyan ve kimi zamanlar İslam karşıtı bir zihniyetin ürünü olarak Fars şiirlerinde işlense de zamanla Şii geleneğine de girmiştir. Fars Şiilerinin Hz. Ali'nin "Arapları eleştirdiği" hadisleri referans göstererek düşüncelerini temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir. Hz. Ali'nin diğer Müslüman yöneticilerden farklı olarak Mevalinin "sığınağı" olduğu ve Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde İranlıları "Arap ayrımcılığı"na karşı koruduğuna dair rivayetler aktararak Hz. Ali ve İranlılar arasında özel bir bağ kurmaya çalışılmıştır. Örneğin tefsir ve hadis alanındaki çalışmalarıyla bilinen Fars kökenli Şii âlim İbni Şehrâşûb, Hz. Ali'nin "Farslar danışment" ve onurludurlar ve kendi istekleriyle İslam'a iman etmişler... Ben kendi hakkımı ve Hâşimîler'in hakkını onlara bağışlıyorum" şeklindeki rivayetini zikretmiş Hz. Ali'nin Hz. Ömer döneminde Medine'ye getirilen Fars esirlerine "sahip çıktığını" aktarmıştır.³¹

Abbasi döneminde yaşayan Fars Şii hadis âlimlerinin eserlerinde Ehl-i Beyt imamlarının Farsları hakiki İslam'ın koruyucusu olarak gördüğünü ima eden rivayetler Şuubi hareketinin Fars din anlayışı üzerindeki etkisini anlamak açısından önemlidir. İmam Hadî ve İmam Askerî'nin müntesiplerinden olan el-Hemayri el-Kummî'nin *Kurb'ul-Esnad* kitabında aktardığı hadise göre Hz. Ali Araplara karşı "siz Kur'an'ın nüzülü için onlarla savaştınız fakat dünya onların Kur'an'ı yorumlamak uğruna sizinle savaşına kadar sona ermeyecektir" demiştir.³² Safevi döneminde şeyhülislâmlık yapan Allame Meclisi'nin Bihar'ul- Envar'da İmam Cafer Sadık'a dayandırdığı hadis Farsların "ayrıcalığını" "Kur'an Acemlere inse Araplar ona iman etmezdi ancak Kur'an Araplara indi ve Acemler ona iman etti. Bu Acemin faziletidir" şeklinde ifade etmiştir.³³

İlerleyen dönemlerde özellikle Moğol saldırılarından sonra Nasreddin Tusi gibi Şii vezirlerin Hülagu'nun sarayındaki etkinlikleri ya da İlhanlı sultanlarından Olcaytu gibi sultanların Şii mezhebine yönelmeleri Şiilik ile yönetim arasında teolojik meşruiyet ilişkisinden azade pragmatik ilişkilerin gelişmesine neden olmuştur. Yine aynı dönemde özellikle büyük Horasan ve İran coğrafyasında tasavvufi akımların yaygınlık kazanması önceden beri batıniliğe özel önem veren

²⁹ A. Amanat, F. Vejdani, *Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspecti*, s. 5

³⁰ Zerrinkub, Abdül Hüseyin, *Tarih-e İran Baad ez İslam* (10. Baskı), Emir Kebir Yayınları, Tahran, 1383, ss.284-285.

* EN: Bilgili

³¹ İbni Şehrâşûb, *Menakıb-ı âl-i Ebi Talib*, C. 4, Kum, 1379 (2000), Allame Yayınları, s. 319.

³² el-Hemayri el-Kummî, *Kurb'ul-Esnad*, 378nci hadis, Âl el-Beyt li-İhya et-Turâs Yayınları, 1413 Hicri Kameri, s110.

³³ Allame Meclisi, *Bihar'ul- Envar*, C. 64, s. 174.

Şiilik ile bu ekollerin bazıları arasında ciddi yakınlaşmalar meydana gelmesine neden oldu ki bunların en belirginini hiç şüphe yok ki aslen Sünni kökenli bir tarikat olmakla birlikte zamanla Şiileşen ve bütün İran coğrafyasına hâkim hâle gelen Safevi dergâhıdır.

SAFEVİLER DÖNEMİNDE ŞİİLİK SİYASET İLİŞKİLERİ

Şeyh Cüneyt ve oğlu Haydar'ın çabalarıyla Sünni tasavvuf tarikatı kimliğinden çıkarak Şii-siyasi bir güç hâline gelen Safeviler; İran, Şiilik ve özellikle de İsnâ Aşeriye tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilmelidir. İran'ın bugünkü mezhebî yapısını almasında büyük etkisi olan bu Türk hanedanının Şiiliği nasıl seçtiği ve neden İran'da daha köklü olan İsmaililik yerine Büveyhiler'in Bağdat'taki hakimiyetleriyle birlikte canlanmaya başlayan On İki İmamcılığı benimsediği hususunda net bir bilgi yoktur. Bununla birlikte çeşitli tasavvufî akımlarla farklı Şii gruplar arasındaki etkileşim özellikle Moğollar dönemi İran'ında ciddi yaygınlık kazanmıştı ve tasavvufî akımların yoğun olarak kullandığı “velayet” gibi bazı kavramların bu dönemde anlam kaymalarıyla birlikte Şii literatürüne girdiği görülmektedir. Muhtemelen tarikatın kurucusu ve aslen Şafii ve Zahidiye şeyhi olan Şeyh Safiyuddin'in torunlarından Cüneyd'in On İki İmamcılığı seçmesinde, grubun tasavvufî bir hareketten siyasi bir harekete evrilmesi ve On İki İmamcılığın İran içerisindeki zayıf konumu ve “hâzır ve nâzır bir imamı” olmayan grubun siyaseten İsmaililikten daha uzlaşılabilir olması gibi faktörler etkin olmuştur. Zira Büyük Selçuklulara ve Moğollara dahi itaat etmeyen İsmaili imamların alternatif bir “yeni yetme” tarikat-devletin otoritesini kabul etmesi çok mümkün görünmüyordu. Nitekim Şah İsmail'in İran'ın tamamını Şiileştirmek için Bahreyn ve Lübnan'daki Cebeli Amil gibi bölgelerden Arap ulema getirmek zorunda kalması ülke içindeki İsnâ Aşeriye ulemanın etkisizliğini gösterdiği gibi iki nev zuhur grup arasında güçlü bir ittifakın temelini atmıştır (Savory, 2007:30).

Safeviler döneminde Şiiliğin hızlı bir biçimde yayılmasında Erdebil'den etraf bölgelere gönderilen davetçilerin (dai) büyük önemi vardı nitekim bu sayede Haydar'ın Şirvanşahlar tarafından öldürülmesinden sonra bile hanedan tam olarak ortadan kalkmadı. Böylece “Kızılbaşlar” olarak bilinen ve içlerinde başta Şamlu, Rumlu, Afşar, Kaçar olmak üzere çeşitli Türkmen boylarının yer aldığı gruplar sayesinde abisinin ölümünün ardından biat edilen küçük yaştaki İsmail'in çeşitli grupları etkisiz hâle getirerek sonraları “İran” olarak tanımlanacak coğrafyayı İmamiye bayrağı altında birleştirmesi mümkün oldu. Bu Şiileştirme esnasında direnen Sünni ulema ise katliamlara maruz bırakılmış yalnızca başkent Tebriz'de yirmi bin kişi kılıçtan geçirilirken çok sayıda ilim ve irfan erbabı inancını koruyabilmek amacıyla Anadolu, Afganistan ve Hindistan gibi bölgelere sığınmak zorunda kalmıştır (Savory, 2007:29).

Safevilerin bu döneminde siyasi liderlik ile dinî liderlik Şah İsmail'in şahsında birleşmiş Şah İsmail bir yandan tebaası arasında kesin siyasi otorite kabul edilirken diğer yandan ruhani lider olarak da görülüyordu. Şah İsmail'in kendisi de bu tür iddialarda bulunmaktan çekinmiyor ve Şiiliği yaymak için kendisine ilahi bir görev verildiğini, İmam Mehdi'nin vekili olarak rüyalarında Hz. Ali ile konuştuğunu ve siyasetlerini bu doğrultuda belirlediğini ileri sürüyordu. Bununla birlikte 1514'te Çaldıran'da Yavuz Sultan Selim komutasındaki Osmanlı ordusu tarafından ağır bir yenilgiye uğraması taraftarları arasındaki manevi konumunu ciddi olarak sarstı ve özellikle yenilgi sonrası içine sürüklendiği bunalım önderliğinin sorgulanmasına neden oldu (Savory, 2007:46).

On İki İmam Şiiliğinin Safevilere verdiği destek geleneksel gaybet dönemi siyaset teorileriyle pek uyuşmasa da siyasi zorunluklar çoğu kez olduğu gibi teorinin önüne geçmiş ve Kereki ve Meclisi

gibi âlimler Safevi yönetiminin meşruluğu hususunda mezhebin sınırlarını zorlayan ifadelerde bulunmuşlardır (Walbridge, 2001:41). On İkinci İmam'ın gaybet döneminde bütün yönetimleri gayrimeşru olarak gören İmamiye fıkhnın sınırları dışına çıkan Kereki Şah Tahmasb döneminde Safevi Devletinin vergi toplama faaliyetlerini “kısmen meşru” olarak tanımıştır. Şii ulemanın Safevi devletiyle teori ve pratik alanda iş birliği gaybet dönemindeki siyasi otoriteyi *de facto* olarak tanımanın ve devletle uzlaşının yolunu açmıştır. Söz konusu fiili tanıma Şii ulema için önemli avantajlar sağlamıştır. Bu şekilde yönetimi “hükmen” değil “fiilen” tanıyan ulema, bir taraftan devletin meşruiyetine destek sunarak kendilerinin ve takipçilerinin çıkarlarını korurken diğer taraftan Şii fıkhnın tanımladığı ve Mehdi tarafından kurulacak olan devlet ülküsünü muhafaza etmişlerdir.³⁴

Safevi hanedanı belki de çok farkında olmayarak ülkeyi mezhebî açıdan homojenleştirdi, bugünkü İran'ın temellerini atmıştır. Safeviler yalnızca ülkede bulunan onlarca Sünni tarikatı cebren ya da içini boşaltarak ortadan kaldırmamış, ülkenin Maverâünnehir ve Anadolu ile kimliksel ve düşünsel irtibatını koparmıştır. Özellikle komşu Osmanlı, Özbek ve Afgan gibi Sünni ülkelerle yaşanan uzun süreli çatışmalar söz konusu bölgelerle kültürel ve bilimsel geçişkenliğin klasik dönemlerin en düşük seviyesine inmesine de sebep olmuştur.

KAÇARLAR DÖNEMİNDE ULEMANIN SİYASALLAŞMASI VE YENİ SİYASİ TEORİLER

Kaçarlar 18. yüzyılın sonlarında işbaşına geldiğinde İran'ın büyük şehirlerinin birçoğunda geniş halk kitlelerinin On İki İmam Şiiliğine geçişi tamamlanmış, Nadir Şah'ın pragmatik siyasal gerekçelerle de olsa İran'daki Şiiliği tadil etme ve Sünnilerle olan birlikteliği yeniden kurma çabaları Osmanlı yönetiminin olumsuz tutumunun da etkisiyle başarısızlığa uğramıştır. 1794-1925 yılları arası devam eden Kaçarlar dönemi İran tarihinin en buhranlı dönemlerinden biri kabul edilir. Ülke bu dönemde Batılı sömürgeci güçlerle girdiği savaşlarda büyük ekonomik ve siyasi kayıplara uğramış özellikle Rusya'nın güneye inmesi sonucunda geleneksel nüfuz alanındaki bazı toprakları kaybetmiştir.

Türkmençay ve Gülistan anlaşmalarıyla kaybedilen bölgelere yöneticilerin kötü idaresi de eklenmiş, Batılı tüccarların her geçen gün ülke içindeki imtiyazlarını artırmaları zaten zayıf konumda olan yerli tüccar ve üreticileri zor duruma düşürmüştür. Yöneticilerin ülkeyi modernleştirmek amacıyla yapmaya çalıştıkları reformlar ve yabancı müsteşarların müstemleke valilerini andırır tavırları da halkın rahatsızlığını iyice artırmıştır. Saraydan ümidini kesen geniş halk kitleleri kendi çıkarlarını savunacak yeni bir hami arayışına girmişler bu durum Safevilerle birlikte kurumsallaşmasını ve örgütlenmesini büyük ölçüde tamamlayan Şii ulemanın yeni bir siyasi güç olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur (Lapidus, 2002:470).

On İki İmam Şiiliği ve ulemanın siyasi konumu açısından önemli bir husus bu dönemde usulî olarak nitelenen ve ahbariliğin karşısında yer alan, temel olarak “rivayete karşı içtihadı öncelemek” olarak nitelendirilebilecek fıkıh usulü ekolünün güçlenmiş olmasıdır. Ahbari ekole nispetle yeni şartlara uyum ve esneklik göstermekte daha mahir olan usulî ekolün güç kazanması yalnızca gaybet zamanında Cuma namazı kaldırılması gibi konularda cevaz verilmesiyle sınırlı kalmamış, daha sonraları geleneksel fıkıhı zorlayabilecek konularda dahi fetva verilmesini

³⁴ Calder, Norman; Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khomeini and the Classical Tradition, Middle Eastern Studies, 18, 1982, s. 6.

kolaylaştıran bir işlev görmüştür. Şüphesiz Ahbarilere karşı ifrat denilebilecek ölçüde tepkili olan ve gaybet zamanında içtihadattan başka bir şeri bilgi kaynağı olmadığını savunan Vahid Behbehani'nin başını çektiği ve Kâşif'ul-Gıta ve Molla Ahmed Neraki'nin tahkim ettiği usulî ekolün hâkimiyeti olmasaydı ileriki dönemde çok daha fazla esneklik talep eden siyasi konularda ulemanın farklı yaklaşımlar sergilemesi de mümkün olmayacaktı.

Usulî yaklaşımın güçlenmesiyle birlikte Şii ulema çok geçmeden kendisini siyasi meseleler üzerinde de fetva vermeye yetkili görmeye başlamıştır. Örneğin Behbehani'nin öğrencisi de olan Şeyh Cafer Kâşif'ul-Gıta bir yandan Osmanlı Devleti ve İran arasında siyasi arabuluculuk faaliyetlerinde bulunurken diğer yandan 1803 ve 1806 yıllarında Vehhabilere karşı savaşa bizzat iştirak etmiş Necef'in Vehhabilerce işgali üzerine Şah'a cihat etmesi yönünde fetva vermiştir. Aynı isim benzer şekilde 1810-13 yılları arasındaki Rus savaşı esnasında da cihat fetvası vermekten kaçınmamıştır. Kâşif'ul-Gıta'ya göre cihat yoluyla İslam topraklarını savunma vazifesi aslında masum İmam'a (Mehdi) ait olmakla birlikte onun yokluğunda "genel niyabet" teorisine³⁵ esasen müctehit bu işle görevlidir. Dolayısıyla Feth Ali Şah'a verdiği fetvada "izin verdim" ifadesini kullanması kendisine siyasi ve askerî anlamda nasıl bir yer biçtiğini açıkça ortaya koymaktadır ve Şii düşüncesinde önemli bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Bu şekilde Safevi döneminde Kereki tarafından geliştirilen siyasi otoriteyi fiilen tanıma yaklaşımı, Kaçar döneminde Kâşif'ul-Gıta'nın fetvalarıyla birlikte yeni bir evreye taşınmış, Şii ulema siyasi otoriteye belirli alanlarla sınırlı "geçici ve kısmi" bir "hukuki tanıma" sağlamıştır.³⁶ Şii ulemanın siyasi etkinliği, teorik düzlemde bu hukuki tanımayı sunma veya geri çekmeye bağlı olsa da müntesip sayısı, hükümdarın gücü ve karakteri ve sosyo-ekonomik şartlar gibi saha gerçekliklerine göre artış veya düşüş göstermiştir.³⁷

Kaçarlar döneminde artış göstermeye başlayan Şii ulemanın siyasete müdahalesi olağanüstü dönemlerde fetva vermekle sınırlı olmamıştır. Usulî ekolün önde gelen isimlerinden Molla Ahmed Neraki ulemanın siyasi otoritesini daha da ileri taşıyarak *Menahicul Usul ve Avidul Eyyam* adlı kitabında Humeyni'nin yaklaşık 150 yıl sonra tekrar ve güncellenmiş versiyonunu gündeme getireceği Velayet-i Fakih bahsine yer vermiştir. Ona göre gaybet zamanında Masum İmam'ın bütün yetkileri naibi olan Fakih'e geçmiş durumdadır ve bunları sultana ya da bir başkasına devretmesi söz konusu değildir. Neraki daha da ileri giderek fakihlerin masum imamlardan sonra en kâmil insanlar olduğunu ileri sürmüş, diğer insanlara üstünlüklerinin peygamberlerin diğer insanlara olan üstünlüklere benzediğini söylemiştir. Her ne kadar Kâşif'ul-Gıta ve Neraki gibi fakihler teorilerini hayata geçirmeye çalışmamış ve zamanın şahı Feth Ali Şah'a biat etmişlerse de ortaya attıkları bu teorilerle ileride Velayet-i Fakih teorisini gündeme getirecek Humeyni'nin ilham kaynakları olmuşlardır.

Söz konusu dönemde gerek Ağa Seyyid Cafer Keşfi ya da Şeyh Muhammed Hasan Necefî gibi siyasi konulara özel önem veren isimler gerekse de bazı fakihlerin siyasete gereğinden fazla vurgu yaptıklarını düşünen Şeyh Murtaza Ensari gibi muhafazakâr fakihler, eserlerinde velayet ve naiplik kavramlarına yer verirken ulemanın peygamberlerin varisi olduğuna kılıç konusunda olmasa da kalem işlerinde İmam'ın gerçek temsilcisi olduğuna vurguda bulunmuşlardır. Özellikle son ismin

³⁵ Gaybet-i Kübra döneminde, müctehitlerin bir bütün olarak Masum İmam'ın halefiyeti ve naipliği anlamına gelen Genel Niyabet teorisi Şii ulemaya hükmen meşru bir statü tanımıştır. Şii ulemaya göre Masum İmam'la doğrudan temasa geçemeyen Şiiler gaybet döneminde müctehitlerin fetvalarına uymakla mükelleftirler.

³⁶ Calder, s. 6.

³⁷ Calder, s. 7.

felsefe ve mantık gibi alanları da dinî ilimlerin içine katması ve havza müfredatına sokması ahbariler için son darbe mesabesinde olmuş ve bu durum ulemanın önderliğini ve aynı şekilde taklit-içtihat ilişkilerini kurumsallaştırmıştır. Yine bu dönemde tespit edilen yaşayan bir müçtehidin taklit edilmesi ilkesi ulemanın maddi ve manevi gücünün büyük oranda artmasına neden olmuştur. Şeyh Ensari tarafından gündeme getirilen ve Yazdi tarafından gündelik fikhın merkezine yerleştirilen bu taklit ilkesi daha sonra Humeyni fikhında mukallidin hayatının bütün boyutlarını kapsayacak bir genişlik kazanmıştır. Yine Şeyh Ensari'nin gündeme getirdiği a'lemlik (en bilgili) hususu ve taklit merciinin en bilgili kimse olması gerektiği vurgusu ulemanın hiyerarşik bir düzen kurmasında büyük rol oynamıştır.

Bu dönem ulemanın siyasi-dinî yetkisi fetvalarla ya da usul kitaplarındaki teorik bahislerle sınırlı kalmamış ve gündelik hayatın her alanına sirayet etmeye başlamıştır. Mirza Şirazi'nin İngiliz tekeli kırma için 1891 yılında yayımladığı meşhur tütün fetvası bu anlamda bir dönüm noktası kabul edilmektedir. Fetvanın ardından İngiliz Şirketi İran içindeki tekelleşmeyi kaybederek faaliyetlerini durdurmak zorunda kalmış bu olay, ulemanın siyasi gücünün sarayın gücünün ötesine geçtiğini gösteren ilk büyük örnek olmuştur (Abrahamian, 1982:73). Kaçarlar döneminde ulemanın etkin rolü bu kadarla kalmamıştır. Özellikle İranlı ve Şii olduğu bilinen Seyyid Cemaleddin Afgani'nin (Esedabadi) gerek İran gerekse de Osmanlı İmparatorluğu, Mısır ve Hindistan gibi bölgelerdeki aktif siyasi mücadeleye önderlik etmesi de Şii ulemanın siyasi bilincinin gittikçe arttığını göstermektedir. Nitekim ülke tarihinde önemli bir yer tutan ve temelde dış müdahalelere ve iç istibdada karşı gerçekleştirilen Meşrutiyet Hareketi esnasında da gerek meşrutiyet yanlısı gerekse de muhalifi isimlerin önde gelenlerinin din adamlarının arasından çıkması ulemanın siyasi önderlik rolünün gittikçe pekişmeye başladığının en önemli kanıtlarından birisini oluşturmuştur.

Bu noktada tıpkı İslam tarihi boyunca olduğu gibi siyasi açıdan kaos ve büyük kırılmaların olduğu dönemlerin düşünce ve teori alanına da etkilerinin yansıdığı görülmektedir. Özellikle İran'ın içinde bulunduğu zorlu şartlar, istibdat ve dış güçlere karşı çözüm arayışında olan kesimlerin dinî ve mezhebî kavramları yeniden değerlendirmeye başladıkları Osmanlı'da olduğu gibi meşrutiyet, şura, demokrasi gibi kavramların "İslamileştirilmeye" çalışıldığı görülmektedir. Bu noktada öne çıkan Naini, Behbahani, Şeyh Fazlullah Nuri ya da Müderris gibi isimler farklı İslami-siyasi modelleri öne çıkarmaya çalışmışlardır ancak aralarındaki siyasi çatışma sonucunda son iki isim idam edilmiştir. Bugün İran İslam Cumhuriyeti caddelerini bu iki ismin resimlerinin süslediği düşünüldüğünde devrimin kökenlerinin meşrutiyet dönemine kadar gittiği anlaşılabilecektir. Böylece Ayetullah Mehdevi Keni gibi muhafazakâr ulemadan isimlerin devrim sonrasında sürekli olarak Meşrutiyet vurgusu yapması ve o dönemdeki hataların tekrarlanmaması yönündeki uyarıları ulema içindeki tarihî-siyasi hafızanın ne denli canlı olduğunu göstermektedir. Bu nedenlerden ötürü bu dönemin daha yakından incelenmesi zaruret arz etmektedir.

Yirminci yüzyıl başlarında meydana gelen Meşrutiyet Hareketi boyunca da ulema siyasi aktivizmin merkezindeki rolünü korumuştur. Farklı siyasi hareketlerde çeşitli din adamları öne çıkmakla kalmamış bunun yanı sıra teorik olarak da özellikle meşrutiyet yönetiminin meşrulaştırılmasında ve İslamileştirilmesinde önemli görev oynamışlardır. Örnek olarak Türkiye'de halifelik ilgası esnasında halifelik görevlerinin meclisin uhdesine tahvil edilmesi örneğinde görüldüğü üzere Molla Kazım Horasani'nin öğrencisi de olan Muhammed Hüseyin Naini gibi isimler masum İmanın gaybeti esnasında meclisin "ismet" (masumluk) sıfatına sahip olabileceğini dahi ileri sürebilmiştir. Tabi ki bu durum meclisin çıkardığı kanunların İslam

Cumhuriyetindeki “Şura-yı Nigehban”^{*} benzeri bir ulema konseyinin denetlenmesi şartına bağlıydı. Meşrutiyet hareketinin ilerideki aşamalarda başarısızlığa uğraması ve Şeyh Fazlullah Nuri ya da Müderris gibi isimlerin idam edilmeleri Meclis tecrübesinin sonraki kuşak İslamcılar tarafından yetersiz görülmesinde ve daha kalıcı ve kesin kazanımlara yoğunlaşılmasında etkili olmuştur.

Öte yandan Kaçarlar dönemi Şiilik ve ulemanın etkisiyle ilgili önemli diğer bir nokta da Irak’ın güneyinde yer alan ve geleneksel olarak Şiiler tarafından kutsal kabul edilen Kerbela, Necef, hatta Basra gibi bölgelerin nüfusunun büyük oranda Şiileşmesi olmuştur. Gerek ulemanın organize faaliyetleri gerekse de İran’dan yoğun biçimde akan ziyaretçilerin bir kısmının çeşitli nedenlerden dolayı bölgeye yerleşmeleri ağırlıklı olarak Sünnilerden oluşan bölgenin gittikçe Şii bir karakter kazanmasına neden olmuştur.³⁸ Bu durum Osmanlı Devletinin de dikkatini çekmiş ve konuyla ilgili bazı tedbirler uygulanmaya başlamıştır. Bununla birlikte özellikle İran’daki siyasi sıkıntılardan dolayı bölgeye göç yoğun biçimde devam etmiş ve sonuç olarak Irak’ın güneyindeki kabileler büyük ölçüde Şiileşmişlerdir.

Kaçarlar döneminde dikkat çeken diğer bir gelişme vahdet çabalarının artması ve Osmanlı İmparatorluğuna karşı ciddi bir teveccühün ortaya çıkmasıdır. Özellikle ülkenin içinde bulunduğu zor şartlar Müslüman komşularla ilgili farklılıkların önemini kaybetmesine neden olmuş hatta İran içinden Osmanlı halifesine biat edilmesi gerektiğini belirten çok sayıda aydın ve din adamı ortaya çıkmıştır. Özellikle Sultan Abdülhamid’in İslam Birliğine yönelik politikalarına İran ve Irak’taki Şii çevrelerden önemli destek geldiğini belirtmek gerekir. Bu durum her türlü mezhebî ve siyasi farklılığa rağmen Müslüman halkların dış tehditler karşısında birliktelik gösterebileceğini ortaya koymaktadır. Nitekim benzer durum I. Dünya Savaşı esnasında da görülmüş ve Iraklı Şii ulema Osmanlı lehine verdikleri fetvalarla İngilizlere karşı direnişin örgütlenmesinde önemli rol oynamışlardır.³⁹

YAKIN DÖNEM SİYASİ Şİİ HAREKETLERİ

PEHLEVİLER DÖNEMİ İRAN’DA SİYASİ ŞİİLİK

1925’te başlayan ve iki döneme ayrılan Pehlevi saltanatı temel itibariyle dönemin ruhuna uygun bir şekilde din ya da mezhep temelli bir siyaset dönemi olmaktan ziyade seküler ve modern siyaset felsefesinin hâkim olduğu dönemdir. Özellikle zamanın Türkiye’sine benzer şekilde tepeden inmeci modernleşme politikalarının dayatıldığı baba Rıza Şah dönemi (1925-1941) seküler politikaları 1934 yılındaki Türkiye ziyaretinin ardından hız kazanmış ve laik reformlar tavizsiz bir şekilde uygulanmaya başlamıştır. Bununla birlikte ulemanın nüfuzunu azaltmaya yönelik eğitim ve yargı reformları ulemadan büyük tepki çekmiştir. Rıza Şahın II. Dünya Savaşı esnasındaki Alman yanlısı tutumunu gerekçe gösteren müttefikler 1941 yılında güneyden ve kuzeyden ülkeyi işgal ederek Rıza Şah’ın oğlu lehine tahtan çekilmeye mecbur bırakmışlardır. Bu durum diğer sonuçlarının yanı sıra laiklik yanlısı sert uygulamaların da gevşemesine ve Muhammed Rıza Pehlevi’nin Başbakan Musaddık’ı 1953 darbesiyle devrilene dek ciddi bir inisiyatif alamamasına

* EN: Anayasayı Koruyucular Konseyi.

³⁸ Benzer durum Suriye’de de görülmeye başlanmıştır. Hz. Zeyneb’in türbesinin yer aldığı Şam’daki Seyyidetuz Zeyneb Mahallesi, İranlı ziyaretçilerin yoğun ziyaretleriyle giderek Şii bir nitelik kazanmaya başlamıştır. Son dönemde özellikle iç savaşın sona erdiği düşüncesiyle yönetime yakın İranlı zenginlerin bölgeden önemli ölçüde arazi satın aldıklarına dair haberler gelmektedir.

³⁹ Osman, Khalil, *Sectarianism in Iraq: The Making of State and Nation Since 1920*, Routledge, 2014, ss. 67-68.

neden olmuştur. Ayetullah Kaşani'nin başlangıçta Musaddık yanlısı iken daha sonra darbecilerin safına geçmesi ve Amerikan-İngiliz darbesini desteklemesi ulemanın siyasetteki pragmatist tutumunu yansıtmaktadır. Bununla birlikte Ayetullah Borucerdi gibi isimler günlük siyasi tartışmalara katılmamayı ve siyaset üstü bir pozisyon almayı tercih etmişlerdir.

Pehleviler döneminde meydana gelen ve ilk bakışta siyasi gelişmelerle ya da düşüncelerle pek irtibatlı görünmeyen bir mesele de Kum ilimler havzasının şekillenmeye başlamasıdır. Sekizinci İmam Ali bin Musa'nın (Rıza) kız kardeşi Fatıma'nın türbesine ev sahipliği yapmasından ötürü Safevilerden önce bile önemli Şii merkezlerinden kabul edilen kentin Isfahan ya da Necef gibi klasik Şii havzalarına rakip olması çok geç dönemde gerçekleşmiştir. Şeyh Abdulkerim Hairi tarafından kurulduğu kabul edilen Havza özellikle Ayetullah Borucerdi tarafından sistematik bir hâle getirilmiş, İran içindeki etkin konumunu pekiştirmiştir. Borucerdi'nin siyasetten uzak ve kuşatıcı dili İran uleması içindeki etkinliğini artırmış, Seyyid Ebul Hasan Isfahani'nin ölümünden sonra taklit merciliği iddiasında bulunan diğer isimlerin zamanla etkisini yitirmesine neden olmuştur.

Soğuk savaşın başlamasıyla birlikte İslam dünyasında yaygınlaşmaya başlayan ve temelde Sovyetler Birliği ve komünizm karşıtı olarak konumlanan İslami hareketler İran'da da yaygınlaşmaya başlamış, Mısır'daki İslami gruplarla ilişkili Nevvab Safevi gibi genç mollalar etkin birer siyasi figür hâline gelmişlerdir. Bununla birlikte İran'daki muhalif dinî-siyasi akım altmışlı yıllardan itibaren Ayetullah Humeyni tarafından temsil edilmeye başlamıştır. Humeyni yönetime karşı olan eleştirilerini başlangıçta düşük dozda tutarken Ayetullah Burucerdi'nin ölümünden sonra, 1963 yılında Şah'ın kadınlara oy hakkı vermesi ve toprak reformu gibi konuları içeren Ak Devrimine karşı sert tepki gösterince Şah'ın hışmına uğramıştır (Algar, 2007:753). Bununla birlikte ulemanın toplu bir tepkisinden çekinen Şah, Ayetullah Şeriatmedari gibi önde gelen din adamlarının tavsiyesine uyarak Humeyni'yi Türkiye'ye sürgüne göndermiştir.

Bu dönemde İran'ın içinde güç kazanmaya başlayan sol hareketler İslamcı hareketleri de etkilemeye başlamıştır. Başta Ali Şeriatî olmak üzere çok sayıda aydın sol ve İslami anlayışları birleştirmeye ve yeni bir sentez ortaya koymaya çalışmıştır. Ülkede Halkın Mücahitleri, Furkan ve “Allah’a tapan sosyalistler” gibi neredeyse tamamı yasa dışı olan çok sayıda yeni grup ortaya çıkmıştır. Bu gruplar Ali Şeriatî örneğinde görüldüğü üzere geleneksel Şiiliği “Safevi Şiiliği” olarak adlandırarak Şiiliğin aslında devrimci ve fakir ve ezilmiş kimselerin sesi iken yolundan saptırıldığını ve Ebuzer Gifari ya da Bilal Habeşi gibi müstezaf* figürlerin gerçek Şiiliği temsil ettiğini savunur (Boroujerdi, 1996:115).

Bununla birlikte Şiilik tarihindeki keskin dönüşüm daha çok üniversite çevrelerinde etkin olan sol İslamcı akımlar tarafından değil sürgündeki muhafazakâr din adamı Humeyni tarafından gerçekleştirilir. Bu tarihi kırılma noktası ulemanın siyasi gücün tepesinde bulunması gerektiğini savunan ve 1200 yıllık İsna Aşeri Şii siyaset anlayışını sorgulayan Velayet-i Fakih teorisidir.

VELAYET-İ FAKİH TEORİSİ

“Fakih'in velayeti ve vesayeti” gibi anlamlara gelen “Velayet-i Fakih” teorisi yukarıda da özetlenmeye çalışıldığı gibi İsna Aşeriye mezhebinde geleneksel olarak gaybet döneminde “masum imamlar”ın yokluğunda taklit edilmesi gereken âlimlere ait yetkiye dair bir kavramdır.

* EN: Güçsüz.

Bununla birlikte söz konusu velayetin fihhi ve şeri bir otoriteden siyasi otoriteye geçmesi ancak yakın geçmişte Humeyni'nin bu kavrama yüklediği anlam sayesinde olabilmektedir. Humeyni'nin fetva ve şeri yargılama hakkının çok üzerine taşıdığı bu kavramın siyasi alana girişinin ilk işaretleri aslında Meşrutiyet döneminde görülmüştür. Meşrutiyet döneminde uygulanmaya başlanan ve Pehleviler dönemi İran'ında da kâğıt üzerinde var olan yetkiye göre ulemalardan oluşan konsey, Milli Meclis tarafından çıkarılan kanunların şeriata aykırı olup olmadığını denetlemekle yükümlüydü. Nitekim Humeyni'nin de siyasi meselelere dair ilk açıklamalarının yer aldığı *Keşfu'l Esrar* kitabında bu görüşü savunduğu görülür (Humeyni, 1323:223). Ona göre adil bir sultan, ulemanın da gözetimi altında hükmetmesi durumunda bu durum meşru bir yönetim kabul edilecektir. Bununla birlikte Humeyni'nin meşruiyetin kaynağının ilahi olduğunu ve ulemanın başında olmadığı ya da denetlemediği bir yönetimin meşru olmadığını daha o dönemde dile getirmiş olması önemlidir.

Öldüğü 1961 yılına kadar İran'ın tartışmasız en büyük müçtehidî sayılan ve siyasi meselelere mesafeli durmasıyla bilinen Ayetullah Borucerdî'nin siyasi yaklaşımının farklı olmasından dolayı görüşlerini açıkça ifade etmekten kaçınan Humeyni özellikle Ak Devrim'in* ilanından sonra eleştirilerinin dozunu artırır. Yine de Humeyni'nin bu dönem eleştirileri incelendiğinde bunların ağırlıklı olarak Şah'ın anayasaya uymadığı ve görevlerini layıkıyla yerine getirmediğine dair eleştiriler olduğu görülür. Aslında Humeyni teorik olarak Şah'ın hükmetme meşruiyetini sorgulamamakta sadece Ak Devrim'in referandum düzenleme, kadınlara oy hakkı verme ve köylülere toprak verme gibi prensiplerini ya da ABD ve İsrail ile ilişkiler gibi dış politika uygulamalarını tenkit etmektedir (Hambly, 2007:282). Yine de Şah'ın tepkisi çok sert olur ve tutuklanarak Türkiye'ye sürgüne gönderilir.

Altı ay kadar Bursa'da sürgün hayatı yaşayan Humeyni'nin görüşlerindeki radikal değişiklik Türkiye'den sonra gittiği Irak'ta meydana gelir. Burada "Velayet-i Fakih" adlı teorisini geliştirmeye başlayan Humeyni bu teoriyle yönetimin ve denetlemenin doğrudan ulemanın elinde olduğu bir siyasal sistem önerir. On İki İmam Şiiiliğinin masum İmam Mehdi'nin kıyametin kopmasına yakın bir zamanda zuhur etmesine kadar her türlü siyasi yönetimi gayrimeşru gören geleneksel anlayışının aksine Humeyni, gaybet döneminde de meşru-İslami bir yönetim modelinin mümkün olduğunu savunur (Humeyni, 1356:50-51). Ona göre adil, takva sahibi ve yöneticilik niteliklerine sahip bir fakih devleti yönetmelidir. Bu yönetim esnasında fakih "ulu'l-emr" sıfatıyla peygamberin ve masum İmamların yönetim konusundaki tüm yetkilerine sahiptir. Cuma namazı kıldırabilir, savaş ve savunma cihadı fetvası verebilir, humus, zekât toplayabilir ya da hüküm giymiş suçluları affedebilir.

Humeyni'nin geleneksel Şii ilim çevrelerince "bidat" kabul edilen bu yaklaşımı başlangıçta özellikle Necef uleması arasında fazlaca bir destek bulmamış ve Humeyni'nin görüşleri orta düzey bir Şii siyaset adamının aykırı görüşleri olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte 1978 ortalarından itibaren İran'daki protestoların artması ve ülkenin siyasi durumunun hızla kötüleşmesi Humeyni'nin üzerinde uzlaşılan karizmatik bir muhalif sima olarak belirmesine neden olmuştur. Yine Humeyni'nin takipçilerinin dahi bu dönemde bir siyasal yönetim biçimi olarak Velayet-i Fakih kavramına vurguda bulunmamaları dikkat çekmektedir. Aksine Humeyni'nin özellikle son

* EN: 1960

aylarını geçirdiği Paris’te katılımcı ve özgürlükçü bir siyasal model vaadinde bulunduğu ve kendi geliştirdiği kavramı gündeme getirmekten kaçındığı görülmektedir (Abrahamian, 1982:478).⁴⁰

İRAN DEVRİMİ SONRASI SİYASİ ŞİİLİK

İran İslam Devrimine giden süreçte mezhebî vurgunun oldukça düşük olduğu görülmektedir. Her ne kadar Ali Şeriatî gibi bir isim devrim öncesi süreçte “Ali Şiiliği” adını verdiği yeni devrimci-sol bir Şiilik versiyonu kurgulamayı çalışmışsa da bu durum dinî-mezhebî bir çabadan çok siyasi oportünistlik çabası olarak değerlendirilmiş ve dinî merkezler tarafından pek ciddiye alınmamıştır (Boroujerdi, 2001:158).

Bununla birlikte başlangıçta Şah ve dış güçler karşıtı kuşatıcı sloganlar, devrimin başarıya ulaşmasının ardından devrimciler arasında ortaya çıkmaya başlayan görüş farklılıkların şiddetlenmesiyle birlikte gittikçe daha İslamcı bir renge bürünmeye başlamıştır. Özellikle sol tandanslı örgütlerin siyasi mücadeleyi kaybetmesiyle birlikte “İslam Birliği”, “Kudüs Meselesi” gibi kavramlar ön plana çıkmaya başlamıştır. Özellikle yeni sistemin kullandığı kurumsal isimler ve cadde ve sokak isimleri bu konuda dikkat çekicidir. Camp David Anlaşması’na imza attığı için Mısır Cumhurbaşkanı Enver Sedat’ı öldüren Halid İslambuli’nin adının Tahran’da bir caddeye verilmesi ya da Filistin Meydanı, Kudüs Günü ya da Ordusu gibi isimlendirmeler devrimcilerin dar mezhebî sloganlar yerine daha kapsamlı İslami eğilimleri öne çıkarma çabası olarak görülmektedir.⁴¹

Yine de devrimin üzerinden çok geçmeden başlayan İran-İrak savaşında Arap ve İslam ülkelerinin büyük kısmının Irak’ın yanında yer alması İran’da büyük bir hayal kırıklığına yol açmıştır. Özellikle büyük bir önem verdikleri Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) Lideri Yaser Arafat’ın dahi Saddam’ın yanında yer alması İranlı devrimcilerin zamanla giderek daha da içlerine kapanmalarına ve genel sloganların yerine Şiiliği öne çıkaran sloganlara yönelmelerine neden olmuştur. Ancak Humeyni’nin mezhebî ayrılıkları gündeme getirmeme çabası ve Ayetullah Muntazeri gibi Sünnilerle birlik olma yanlısı ulemanın sistem içindeki etkinliği, mezhebî farklılıkların öne çıkmasını engellemiştir.

Yine de mezhepler üstü İslamcı söylemin pratikteki sınırlarıyla İran devrimine en çok ilgi gösteren kesimlerin Lübnan ve Irak gibi ülkelerdeki Şii gruplar olması, bu grupların farklı çatışmaların tarafları olmaları ve Saddam’ın Irak’ı ya da İsrail gibi İran ile ortak düşmanlara sahip olmaları kısa süre içinde söz konusu gruplar ile Tahran arasındaki yakınlığın pratik boyuta taşınmasına neden olmuş bu durum, bölgesel çatışmanın mahiyeti gereği kısa sürede askerî yapılanmaları ortaya çıkarmıştır. Seksenli yılların hemen başlarında kurulan Bedir Tugayları (Irak) ya da Hizbullah (Lübnan) gibi yapılanmalar, etkileri bugüne kadar devam eden siyasi Şiiliğin İran dışındaki en önemli oluşumları hâline gelmiştir.

Söz konusu siyasi-askerî yapılanmalar kısa süre içinde kendi teorisini de oluşturmaya başlamıştır. Nasıl ki İran’da Velayet-i Fakih kavramının yaygınlaşması ve yerleşmesi altmışlı ve yetmişli yıllardaki teorik ilmi çabalardan çok 79 Devrimi’nin ardından meydana gelmiş ve mevcut şartlar

⁴⁰ Özellikle kitaplarında ve vaazlarında yer almayan “İslam Cumhuriyeti” kavramını kullanmaya başlaması Humeyni’nin monarşi sonrası demokratik bir düzen istediği şeklinde yorumlanıyordu.

⁴¹ Bu kapsamda Şiiler ve Sünniler arasında Hz. Peygamberin doğumuyla ilgili bir haftalık farklılık, Ayetullah Muntazeri’nin önerisiyle Vahdet Haftası olarak ilan edilmişti. Haşimi Rafsancani, Hatıralar, 2006, s.367, Pınar Yayınları

kendi gerçekliğini oluşturmuşsa söz konusu iki Şii yoğunluklu ülkede de benzer bir durum meydana gelmiştir. Siyasi-askerî Şii grupların güçlenmesi klasik siyasetten uzak Şiilik anlayışının gittikçe iki ülkede de güç kaybetmesine, Ayetullah Hoyi ve Muhammed Mehdi Şemseddin gibi figürlerin etkilerinin azalmasına neden olmuştur. Teşekkül süreçlerini seksenli yıllarda tamamlayan bu örgütler daha sonra yalnızca kendi ülkelerinde değil Suriye veya Yemen gibi farklı ülkelerde de İran'ın paralı askerleri pozisyonuna düşmüşler ve “Şii Hilali” olarak adlandırılan projenin önemli bir ayağını oluşturur duruma gelmişlerdir (Alsulami, 2016:45).

İRAN DIŞI Şİİ TOPLULUKLARDAKİ SİYASİ ŞİİLİK

Yukarıda da değinildiği gibi İran Devrimi her ne kadar bütün İslam dünyasındaki, siyasi toplumsal hareketlerde bir heyecan dalgasına yol açmışsa da kalıcı etkisi daha çok Şii gruplar üzerinde olmuştur. Lübnan'dan Hindistan'a kadar uzanan bölgede çoğunlukla azınlıkları oluşturan bu gruplar, sosyokültürel açıdan pek parlak durumda değillerdi ve genellikle mezhebî kimliklerini ön plana çıkarmamayı tercih ediyorlardı. Önceleri Pakistan'ın kurucusu Muhammed Ali Cinnah gibi Lübnan, Irak ve Pakistan gibi ülkelerde genellikle seküler siyasi çizgiyi takip eden Şii figürler gündemdeyken İslamcı görüşler, yetmişli yıllarda güç kazanmaya başladı ve devrim sonrasında gittikçe yaygınlaşmış, buna mukabil olarak sol ve seküler gruplar güç kaybetmiştir. Bu noktada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta söz konusu zaman dilimi içinde mezheplerden bağımsız olarak dinî-siyasi hareketlerin bütün bölgede yaygınlaştığı gerçeğidir. Dolayısıyla bu tür bir “İslami Uyanış” Şiilerle sınırlı değildir ve tüm İslam coğrafyasında gözlemlenebilir. Mezhebî kimliğin Şiiler arasında en önemli belirleyici etken olmamasıyla ilgili olarak Graham Fuller'in de yazarları arasında bulunduğu *Arap Şiileri* adlı çalışmada Irak Şiileriyle ilgili bir ankete yer verilir. Buna göre ankete katılan Iraklı Şiiler, kendilerini öncelikle Iraklı, sonra Arap, sonra Müslüman ve en son da Şii olarak tanımlarlar (Francke, 2005:9-10). Dolayısıyla bu yaklaşımın en azından Irak'ın işgaline kadar devam ettiği ancak bundan sonra çatışma ikliminin de etkisiyle mezhebî kimliğin belirleyiciliğinin göreceli olarak yükseliş gösterdiği ileri sürülebilir.

İran dışındaki Şiiler arasındaki siyasi-dinî akımlar içinde yaşanan radikalleşmenin sebebi olarak Irak ve Bahreyn gibi ülkelerde nüfusun çoğunluğunu oluşturmalarına rağmen uzun süre azınlık muamelesine maruz kalmaları ve siyasi-ekonomik pastadan pay alamamaları gösterilebilir. Benzer durum Lübnan'da da uzun süre devam etmiş, seksenli yıllara kadar nüfusun önemli bir bölümünü oluşturan Şiiler hak ettikleri siyasi-ekonomik menfaatleri temin etmekte büyük zorluklar yaşamışlardır. Dolayısıyla İran'daki devrim, bu tür zor koşullarda yaşayan Şiiler için cesaretlendirici bir etki yaratmış ve özgüvenlerinin artmasına neden olmuştur. Bu durum siyasi ve entelektüel bazda özellikle gençler arasındaki dinî hareketlerden kaçış sürecini de durdurmuş hatta tersine çevirmiştir. Nitekim geçmişte Irak'ta sol fikirlerin Şii gençler arasında ciddi şekilde yayılmasından rahatsızlık duyan dönemin taklit mercii Ayetullah Muhsin Hekim, 1963 yılında komünist partiye üye olanların İslam'ın düşmanı oldukları yönünde fetva vermiştir (Abisaab, 2014:91).

Dolayısıyla İran devrimi aslında bu ülke dışında yaşayan Şiileri yoktan var etmediyse de Irak'ta 1967 yılında kurulan Dava Partisi ya da Lübnan'daki Mahrumlar hareketiyle başlayan ve Emel ile devam eden Musa Sadr önderliğindeki hareketlere doping etkisi yapmış ve bu ülkelerde Şii aktivistlerin öncülüğünü üstlenen Muhammed Bakır Sadr ve Musa Sadr gibi âlimlerin konumunun güçlenmesine neden olmuştur. Nitekim iki ismin de İranlı devrimcilerle yakın ilişkiler içinde olmasına şaşırılmamak gerekiyor. Bu noktada kaderin bir cilvesi olarak iki karizmatik Arap Şii din adamının 79 devriminin hemen başında farklı bağlamlarla hayatını kaybetmesi söz konusu

hareketlerin ilerleyen dönemlerde İran'ın etkisi altına girmesinde kolaylaştırıcı rol oynamıştır. Lübnan Emel Hareketinin Lideri Musa Sadr Libya'ya yaptığı bir ziyaret esnasında “kaybolurken”, Muhammed Bakır Sadr kız kardeşi ile birlikte Necef'te tutuklanmış ve iki isimden daha sonra haber alınmamıştır. Iraklı Şiiler iki kardeşin işkenceler sonucu hayatını kaybettiğine inanmaktadır.

İran'ın bu iki ülkedeki Şiilerle bağlantılarının güçlenmesi ve sonrasında organik bir bağ kurulması hususunda İsrail'in Lübnan'a saldırıları ve işgal girişimleri ile İran-Irak savaşı önemli bir rol oynamıştır ki bunlara ilerleyen bölümlerde değinilecektir.

GELENEKSELÇİ YAKLAŞIM

Siyasi Şiilik ve bugüne olan yansımaları söz konusu olduğunda genellikle altmışlı yıllardan sonra yükseliş hâlinde olan ve İran devrimiyle güç kazanan siyasal İslamcı, On İki İmamcı Şiilik söz konusu edilir. Oysa önceki bölümlerde aktarılmaya çalışıldığı üzere bu akım son derece yeni bir cereyandır ve gelenekselci olarak adlandırılabilir klasik Caferilik hâlâ varlığını sürdürmektedir. Irak'ın Necef kentindeki ilim havzalarını büyük ölçüde kendi kontrolünde tutan bu ekolün yaşayan en büyük temsilcisi Ayetullah Ali Sistani'dir. Aslen İranlı olmakla birlikte 1992'de ölen Ayetullah Hoyi'den devraldığı taklit merciliği esnasında siyasi meselelerden mümkün mertebe kaçınan Sistani söz konusu akımın eksen kavramı “Velayet-i Fakih” ve mevcut İran liderliğine mesafesiyle bilinmektedir. Velayeti yalnızca “Hasbiye” işleri ile sınırlı gören bu anlayış gaybet esnasında Mehdi'nin yetkililerinin fakihlere verildiğini reddeder ve tek yetkisinin insanlar arasındaki ihtilaflardaki yargılama olduğunu söyler (Şahrudi, 1382:667).

Burada şu noktayı belirtmekte yarar var: Klasik dönem Arap elit ailelerinin hâlâ güçlü olduğu ve genellikle İran'dakilerin aksine tek bir müçtehit etrafında toplanan bu anlayış yalnız siyasi meseleler değil normal durumlarla ilgili bile çok az fetva yayınlar ve halkla iç içe olmaktan kaçınırlar. Tek müçtehidi taklit etmenin getirdiği en önemli sonuçlardan biri müçtehidin mukallit sayısının ve dolayısıyla gücünün olağanüstü artmasıdır. Yine Arap Şiiliğindeki önemli bir fark, Arap asıllı ulemanın genellikle kendilerini aile bağlarına nispet ederken İran kökenlilerin kendi şehirlerine nispet etmeleridir.⁴²

Sistani çeşitli münasebetlerle ulemanın idari ya da siyasi görevlerde yer almasına karşı çıkmış, irşat ve denetleme işiyle yetinmelerini istemiştir. Bununla birlikte siyasi duruşunu göstermekten de çekinmemiş, örneğin Maliki'nin siyasetlerine karşı tutumunu 2010 yılından Maliki'nin istifa ettiği 2014'e kadar hiçbir hükûmet yetkilisini kabul etmeyerek göstermiştir. Sistani benzer bir tavır Hamenei'ye karşı da göstermiş, kendisiyle hiçbir görüşme gerçekleştirmediği gibi bilindiği kadarıyla ikili arasında herhangi bir mektuplaşma ya da mesajlaşma da olmamıştır. Son olarak İran'da çeşitli kısıtlamalarla karşılaşan Sünni liderlerden Mevlana Abdülhamid'in bu durumu şikâyet için Ayetullah Sistani'ye mektup yazması da dikkat çekicidir.

Bu noktada geleneksel ulemanın gerek Lübnan gerekse de Irak'ta mevcut sosyal ve siyasal şartlar gereği gittikçe artan bir şekilde siyasi meselelere müdahil olmak zorunda kaldığı fark edilmektedir. Bununla birlikte gözden kaçırılmaması gereken bir nokta da Velayet-i Fakih kavramıyla sorunları olan geleneksel ulemanın, velayetin bazı bölümlerini kabul etmeleri ve karma bir yapıyı

⁴² Bahrul Ulum, Sadr, Şemseddin, Kâşif'ul Gıta gibi isimler en tanınmış aileler arasında gelmektedir, İranlıların şehirlerini seçme sebebi olarak genellikle kendi pazarlarıyla ilişki kurma isteği gösterilir. Yezdi, Şirazi, Tebrizi gibi.

benimsemeleri durumunda dahi İran'da kurumsallaşmış Velayet-i Fakih müessesesi ile çatışma ihtimalinin yüksek olmasıdır. Başka bir deyişle Hamenei özelinden örnek verilecek olursa gerek İran'da gerekse de Irak içinde etkili ulema tarafından ilmi yetkinliği şüpheyle karşılanan Hamenei'nin velilik iddiası ciddi bir meydan okumayla karşı karşıya kalabilir. Nitekim geçmişte klasik Şii yaklaşımı zorlayarak orta yolu benimseyen Mukteda Sadr'ın babası Seyyid Muhammed Sadık Sadr ya da Allame Hüseyin Fazullah gibi isimler eğer bir siyasi Velayet-i Fakih makamı oluşturulacaksa bunun bir ülkenin tekelinde olmaması ve ulemanın içinden en âlim kişiye devredilmesi gerektiğini savunarak zımnî olarak Hamenei'nin konumunu sorgulamışlardır.

VELAYET-İ FAKİH'İN İRAN'DAKİ GELENEKÇİ ELEŞTİRİLERİ: ŞERİATMEDARİ, MUNTAZERİ VE ŞİRAZİLER

Ayetullah Şeriatmedari, Şii ilim havzalarında moderniteyle uyumlu İslam'ın temsilcisi olarak Humeyni'nin radikal İslam anlayışına karşı çıkmıştır. Rejim referandumunda İslam Cumhuriyeti'nden yana tavır alan Şeriatmedari, referandum sonrasında anayasaya Velayet-i Fakih ilkesinin dâhil edilmesine muhalefet etmiştir.⁴³ Velayet-i Fakih teorisinin İran'da önde gelen muhaliflerinden olan Şeriatmedari, Musa Sadr'ın ağabeyi Ayetullah Seyit Rıza Sadr ile birlikte, söz konusu teorisinin fıkıh temellerine aykırı olduğunu ileri sürmüştür (Khalaji, Havza, 2005). Şeriatmedari'ye göre yanılmazlık ve gayb ilminden yoksun oldukları için fakihlerin gaybet dönemindeki velayeti; fetva, hüküm ve hasbi işlerle sınırlıdır. Adaletli fakih, şeri olarak siyasi velayete sahip olmayıp milletin erişkin fertleri üzerinde velayetleri bulunmaz. Fakihler siyasi meseleleri tanımlama ve uygulama hususunda başkalarından üstün değillerdir. “Seçime tabi İslam Devleti” olarak bilinen bu görüşe göre İslam hakimiyetinde devlet başkanı halk tarafından seçilir. Devletin “İslamilik” kıstası yöneticilerin fakihler arasından olmasına değil devlet icraatının İslam şeriatına uygun olmasına bağlıdır. Şeriatmedari dinin siyasetten ayrı olduğuna katılmamış, İslam hükümlerinin toplumda uygulanabilir olması açısından İslam hakimiyetinin kurulmasını gerekli görmüştür. Ancak fıkıhın toplumsal hususla ilgili birçok hükmü barındırmadığını, bu gibi konularda örf ve aklaniyet ilkesine başvurmak gerektiğini ifade etmiştir (Kediver, 1376:169).

Bir dönem Humeyni'nin vekilliğini yapmış ve Velayet-i Fakih üzerine en kapsamlı eserin yazarı olan Ayetullah Muntazeri, İran'da fakihin mutlak velayetini en sert biçimde eleştiren kişi olmuştur (Eshkavari, 1391). Muntazeri, Hz. Peygamber'in dahi mutlak velayete sahip olmadığını ifade ederek mutlak velayetin Allah'a şirk koşmanın bariz örneklerinden sayıldığını ileri sürmüştür. Buna göre fakihlerin “Allah tarafından velayet makamına atanma” görüşünün fıkhi temeli bulunmamaktadır. Fakih seçim yoluyla halk tarafından belirlenmelidir. Mutlakıyet karşısında mukayyet velayeti savunan Muntazeri, fakihin anayasal sınırlar dahilinde ve yasalar çerçevesinde faaliyet göstermediği takdirde meşruiyetini kaybedeceğini vurgulamıştır. Ona göre Rehber'in mutlak velayeti teorisinde görev süresinin ömür boyu olmasının aksine Rehber de dâhil olmak üzere tüm devlet yetkililerinin görev süresinin sınırlı ve geçici olması gerekir. Dabaşı'nın vurguladığı gibi çağdaş fıkıh tarihinin en antidemokratik teorisinin kurucularından olan Muntazeri, hayatının son dönemini, Şii fıkıh düşüncesi özü temelinde, demokratik kurumların sarıh ve kaçınılmaz ilkelerini inşa etmeye adanmıştır (Surname, 2010:84). Muntazeri, özellikle Humeyni tarafından Rehber vekilliğinden azledildikten sonra geliştirdiği “mutlak velayet” eleştirisinde,

⁴³ Şeriatmedari ve Sadr'ın muhalefetleri Humeyni tarafından ağır bir şekilde karşılık bulmuştur. Şeriatmedari en büyük Ayetullahlardan olmasına rağmen Humeyni'nin Kum'daki öğrencileri tarafından mercilik makamından azledilmiştir. Bu uygulama Şiilik tarihinde bir ilk teşkil etmiştir. Sadr ise Özel Ulema Mahkemesinde yargılanmış ve tutukluluğu sırasında fiziki şiddete maruz kalmıştır.

Rehberlik makamının tiranlıkla sonuçlanacağı belirtilmiştir. Muntazeri'nin son görüşlerine göre ülkeyi yönetmek Cumhurbaşkanlık makamının sorumluluğu içerisinde. Fakih ise devlet idaresinde mevcut bütün alanlara ve detaylara müdahale etmeden ülkenin gidişatının yüksek gözetimini görev bilmelidir. Fakihin “her hususta” yetkin olduğu kabul edilemez, her alanda ilgili uzman görüşlerin esas alınması gerekir.

Şirazi akımı, Velayet-i Fakih teorisinin eleştirmenleri arasında özgün bir karaktere haizdir. Şiiliğe retrospektif yaklaşımıyla bilinen bu akım Velayet-i Fakih nizamını, Aşura törenlerinde kılıç ve kama taşıma, baş yarma ve Hz. Peygamber'in sahabesine hakaret içeren sözde dualar okuma gibi bazı tartışmalı gelenekleri yasakladığı için Şii imamlarının velayet hakkını gasp etmekle suçlamaktadır. Ehl-i Sünnet'e karşı sert görüşleriyle bilinen Şiraziler, Ehl-i Sünnet ve Şiiler arasında nifak yaratmaları ve İslam birliğine zarar vermeleri gerekçesiyle müesses nizam tarafından İngilizlerin “böl yönet” stratejisine uyan “İngiliz Şiisi” olarak anılmaktadır. Diğer gelenekçi din adamlarının zımnî muhalefetlerinin aksine Şiraziler medya gücünü kullanarak Velayet-i Fakih'i açık bir şekilde eleştirmektedir. Önceden “Taklit Merci'leri Şurasının Velayeti” teorisini benimseyen Şiraziler, son dönemde bu teori dâhil Velayet-i Fakih kavramını tekrar ele almışlardır. Kediver'e göre bu revizyon, Velayet-i Fakih'in mutlak reddine doğru ilerlemektedir (Kediver, 1396).

POSTMODERN TARTIŞMALAR

İran'da 1979 Devriminden sonra kurulan teokratik rejimin mutlakıyetçi yönetim anlayışı, siyasi çoğulculuk ilkesini benimseyen İranlı Şii entelektüellerin ileri sürdüğü görüşlerle tartışmaya açılmıştır. Postmodern yaklaşım, Seyyid Kutb'un “İslam devleti”nin deterministik ve önceden belirlenmiş bir çerçeve dâhilinde kurulması fikrinin aksine pragmatist ve temkinli bir tutum ve postideolojik bir siyasi felsefe benimsemektedir.⁴⁴ İslam ve demokrasi arasında köprü kurmaya çalışan bu yaklaşım, “köktendinci olmadan da Müslüman bir toplum inşa edilebileceğinin” altını çizmektedir. Postmodern yaklaşıma göre demokratik bir sistemin temelinde yer alan hoşgörü ve azınlık haklarına saygı gibi kavramlar dinî düşünceden türemiştir. Bu şekilde İslami değerler demokrasiyi güvence altına alabilecektir.

Evrensel bir ilahi mesajın siyasetin kısıtlı ve sınırlı mahiyetiyle bağdaşmayacağı savından hareketle siyasal aygıtların din üzerinde tahakküm kurmasını eleştiren postmodern Şii entelektüeller din ve siyasetin imtizacına karşı çıkmaktadırlar.⁴⁵ Akımın en belirgin figürü Abdülkerim Suruş adeta Ayetullah Humeyni'nin Velayet-i Fakih teorisinin antitezini geliştirmiştir. Ayetullah Humeyni'nin Müslüman bir toplumun inşası için tepeden inmeci bir teokratik sistemi önkoşul olarak sunduğu Velayet-i Fakih teorisinin aksine Suruş, yönetimin İslami vasfının ön koşulunu halkın temsiliyeti ve uzlaşıda aramakta ve İslam'ı yekpare bir siyasi ideolojiye indirgeyen tekelsel yaklaşıma karşı çıkmaktadır.⁴⁶ Bu bakış, dinî ideolojinin yönetimde yer almasının “dinî bilginin” gelişimini engellediğini ve bireyin devlet kurallarına göre değil kendi seçimiyle dindar olması gerektiğini vurgular.

⁴⁴ Adib-Moghaddam, Arshin, Postmodern Islam and the Arab revolts, openDemocracy, 7 March 2011, <https://www.opendemocracy.net/arshin-adib-moghaddam/postmodern-islam-and-arab-revolts>

⁴⁵ Hashas, Mohammed, Abdolkarim Soroush: The Neo-Muctazilite that Buries Classical Islamic Political Theology in Defence of Religious Democracy and Pluralism, *Studia Islamica* 109 (2014) 147-173, s. 148.

⁴⁶ Moussa, Mohammed, The Neo-Modernity of Soroush, s. 69.

Geleneksel Şii siyasi teolojisine meydan okuyan Suruş, açık bir şekilde Şii ulemanın yönetim üzerinde herhangi bir ayrıcalığa sahip olmadığını tam tersine ideal bir İslami toplumun seçilmiş seküler liderler tarafından yönetilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Teokratik rejim, siyasi gücü belli bir zümrenin tekeline sunduğu için İslam'ın temel ilkeleri olan adalet ve eşitliğe aykırıdır.⁴⁷ Postmodern yaklaşıma göre ideal bir dinî toplumda bütün makamlar ve dinî fetvalar eleştiriye açık olmalıdır.⁴⁸ Şii din adamlarının siyasi güçlerini kurumsallaştırdıkları anayasal müesseselerini eleştiren Suruş, Uzmanlar Konseyi ve Veli-yi Fakih tarafından atanan Muhafız Konseyinin meşruiyetini sorgulamıştır. Ona göre Postmodern yaklaşıma göre Şii ulemanın dini yorumlama alanındaki tekelinin kaldırılması gerekir.

İslam'da Allah ve Kur'an'a inanan herkesin şahsi bir din anlayışı geliştirmesi hakkı bulunduğu dair görüşlerini paylaşan Suruş, hiçbir din anlayışının "tam doğru" veya "nihai" olmadığını ifade etmiştir. Suruş'a göre dini yorumlamada "resmî yorum" olarak devlet tarafından empoze edilen bir anlayışın dinin gerçeğini yansıtmamakta ve her zaman çok sayıda anlayışın var olması gerekmektedir. İdeal bir dinî devlet bu anlayışları ve bireylerin inanç özgürlüğünü korumalıdır. Böylece din anlayışı mahiyeti itibarıyla çoğulcudur ve bu çoğulculuk genişletilmez.

GÜNÜMÜZ JEOPOLİTİĞİNDE Şİİ SİYASİ DÜŞÜNCENİN ETKİLERİ

İRAN-IRAK SAVAŞINDA ŞİİLİK

Yukarıda değinildiği üzere İran-İrak savaşı Ortadoğu'nun bugünkü durumunun anlaşılmasında temel süreçlerden biridir. Savaşın başlangıcıyla ilgili iki ülke yönetimleri birbirini suçlasa da hakikatte iki tarafın da kendi açısından savaşı istediği aşikardır. Bir yandan Saddam Hüseyin'in devrim sonrası İran'da güçlü ordunun da dağılmasını fırsat bilerek iki ülke arasındaki Cezayir Anlaşmasını iptal ettirmek ve mümkün olursa Arapların yaşadığı Huzistan bölgesini ilhak etmek amacıyla askerî güç kullanmak istediği sır değildi. Diğer yandan devrimden önce Humeyni'nin uzun süre Necef'te sürgün hayatı yaşaması burada Muhammed Bakır Sadr gibi seçkin öğrenci halkasına sahip olması, İran'daki devrimin Iraklı Şii grupların en azından bir kesimi arasında büyük bir coşku ile karşılanmasına neden olmuştu. Devrimin hemen ardından İran'ın Irak'a yönelik olarak başlattığı ve "devrim ihracı" çağrılarını yapan radyo yayınları, İran yanlısı ulemanın Irak'ta isyan çağrılarıyla birleştiğinde sert tepkilerle karşılaşmış ve iki ülke arasında sekiz senelik yıkıcı İran-İrak Savaşı başlamıştır.

İran'daki yeni rejim devrimden hemen sonra "İslam Birliği" çağrılarında çok daha pratik iş birliklerine ihtiyaç duyduğunu anlamıştır. Özellikle Irak ile girişilen savaş bu ülkeyi öncelik hâline getirmiştir. Irak'taki Şiiler doğal müttefik olarak görülmüş ve Irak'tan kaçan gruplar arasından Bedir Tugayları gibi askerî yapılanmalar kurulmuştur. Buna mukabil Irak yönetimi İranlı Halkın Mücahitleri gibi yapılanmaları aktif şekilde kullansa da İran savaşının bitmesinin hemen ardından Saddam Hüseyin'in Kuveyt'i işgal etmesi ve ardından yaşanan süreç Halkın Mücahitlerinin siyasi sürecinin da bitkisel hayata girmesine neden olmuştur.

Humeyni'nin ve İranlı devrimcilerin ayaklanma çağrılarına, Irak'taki Şii ulemanın büyük kesiminden olumlu yanıt gelmediği ve ulemanın kahir ekseriyetinin Irak'ta kalmayı tercih ederek siyasi meselelerden uzak durmayı tercih ettikleri söylenebilir. Her ne kadar Ayetullah Muhammed

⁴⁷ Moussa, ss. 69-70.

⁴⁸ Moussa, s. 70.

Bakır Sadr gibi devrimci genç âlimler idam edilmiş ya da Şahrudi gibi devrimci fikirlere yakın isimler ülkeyi terk etmişse de Şii ilimler havzasının ana gövdesi bu çatışmanın siyasi olduğunu düşünerek tarafsız kalmış ve eğitim faaliyetlerini sürdürmüştür. Öte yandan Dava Partisi gibi köklü Şii partilerin önde gelen isimlerinin savaş şartlarından dolayı İran’a değil, Suriye ve İngiltere gibi ülkelere yerleşmeyi seçmesi de dikkat çekici bir hadisedir.⁴⁹

Şiilerce kutsal kabul edilen mekanların büyük bir kısmının Irak içinde yer alması savaş koşullarıyla birleşince İran’da mezhebî sloganlar ön plana çıkmaya başlamıştır. Zamanla Kudüs’ün özgürlüğe kavuşturulması vurgusu yerini Kerbela’ya bırakmaya başlamış ve Humeyni’nin “Kudüs’ün yolu Kerbela’dan geçer” sözü İran şehirlerini süslemeye başlamıştır. Bu noktada Humeyni’nin bu sözü İsrail’in 1982’de Lübnan’ın işgali üzerine Lübnan’a asker göndermek isteyen Devrim Muhafızları Komutanlarına yönelik olarak söylediğine işaret etmek gerekiyor. Humeyni bu sözüyle İran’ın önceliğinin Irak olduğunu açıkça altını çizmiş, Lübnan’a yardımcı olunmak isteniyorsa bunun askerî eğitmenler aracılığıyla olması gerektiğini ancak işgale karşı asıl direnişin Lübnanlılarca üstlenilmesi gerektiğini söylemişti. Bunun üzerine Lübnan’a giden İranlı askerlerin önemli bir bölümü geri çekilmiş ve yalnızca bir grup eğitmen kalmıştı. İranlıların bu eğitim faaliyetleri etkisini göstermiş ve kısa süre sonra İsrail’in hatta peşinden ABD ve Fransız askerinin ülkeden çıkmasını sağlayacak çok sayıda etkili eylem düzenleyen yeni bir örgüt ortaya çıkmıştı (Hokayem, 2010:178).

Hizbullah’ın ortaya çıkması ve güçlenmesi her ne kadar temelde İsrail işgali gibi mezhep faktöründen bağımsız bir etkenin sonucunda ortaya çıkmışsa da İranlı ve Lübnanlı Şiiler arasındaki kültürel bağlar ve akrabalık bu iş birliğinin kapsamının ve etkinliğinin derinleşmesinde önemli rol oynamıştır. Nitekim işgal sona erdikten sonra da İran’ın Hizbullah ile olan ilişkileri azalmamış aksine Hizbullah, Suriye ve İran arasındaki askerî-siyasi etkileşim son derece ileri seviyeye ulaşmıştır. Günümüzde bunun etkilerini Suriye krizinde açıkça gözlemlemek mümkündür (Alsulami, 2016:46).

IRAK’IN İŞGALİNİN Şİİ JEOPOLİTİĞİNDE YARATTIĞI ETKİLER

Şiilik meselesinin yoğun olarak siyasi literatüre girmesi ve “Şii Hilali” kavramının yaygın biçimde kullanılmaya başlaması büyük ölçüde Irak’ın ABD tarafından işgal edilmesinin ardından yaşanan gelişmelerle ilgilidir. İşgal sonrasında ülkede nüfusun çoğunluğunu oluşturan Şii grupların ön plana çıkmaya başlaması ve Kürtlerin fiiliyatta merkezî yönetimle aralarına mesafe koyması, Bağdat’ta gittikçe artan bir şekilde Şii hâkimiyetinin kurulmasına neden olmuştur. Her ne kadar başlangıçta ABD Şiiler üzerinde İyad Allavi ve Ahmed Çelebi gibi Batı yanlısı seküler Şiiler üzerinden kontrol kurmaya çalıştıysa da kısa süre içinde dinî tandanslı Şii partiler güç kazanmaya başlamış ve iki ismin etkisi kaybolmaya yüz tutmuştur.

İşgalden sonra Saddam Hüseyin döneminde yasaklanan geniş katılımlı Aşura, Erbain ve diğer Şii ritüellerinin milyonluk kitlelerin katılımıyla gerçekleştirilmesi, bu törenlere katılmak için İran’dan çok sayıda ziyaretçinin Irak’ın güneyindeki şehirlere akın etmesi ve özellikle İran’da yaşayan yüz binlerce Iraklı Şii’nin ülkeye dönmesi İran’ın bu ülke içindeki rolünü artırmıştır (Franche, 2005:42). İktidardan düşen Baas Partisi taraftarları ile Irak’ı ABD’ye karşı bir savaş alanı gören el-Kaide gibi örgütlerin iş birlikçileri oldukları gerekçesiyle Şiileri de hedef almaları Şii hareketler içinde radikal grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Babası Saddam Hüseyin döneminde

⁴⁹ Bu durum geçmişte İran’ın Şiilerin hamiliği iddiasının çok fazla kabul görmemesinden kaynaklanmış olabilir.

öldürülen genç Mukteda Sadr'ın kurduğu Mehdi Ordusu, ABD liderliğindeki işgalci güçlerle savaşırken diğer yandan Sünni örgütlerle de çatışmaya başlamıştır. Ülkedeki çatışmaların mezhebî bir boyut kazanmaması için yapılan sağduyu çağrıları bu dönemde pek kabul görmemiştir.

Maliki dönemiyle birlikte (2006-2014) Irak'ın gittikçe Şii devleti niteliği kazanması Sünni kitleleri iyice rahatsız etmiş ve dışlanmışlık duygusu Sünni tabanın radikalleşmesinde önemli rol oynamıştır. Öte yandan Suudi Arabistan'ın Irak'ın tamamen İran'ın kontrolüne girdiği yönündeki kaygılarıyla muhalif örgütleri desteklemesi, ülke içindeki durumu iyice zora sokmuştur. 2006 yılındaki Hizbullah-İsrail çatışmasından sonra bölgedeki Şii hilalinin güç kazandığı söylemi yaygınlık kazanırken Bahreyn ve Suudi Arabistan'daki Şiiler meselesi de gün geçtikçe daha fazla gündeme gelmeye başlamıştır.

Bu süreç içinde Türkiye'nin kimliksel ve mezhebî vurgulardan kaçınan etkin bir bölgesel dış politika takip etmesi özellikle Suriye ve Irak yönetimleriyle geliştirilen yakın ilişkiler, İran'ın söz konusu iki ülke üzerindeki hâkimiyetini dengeleyici bir rol oynamıştır. Türkiye eş zamanlı olarak Körfez ülkeleriyle ilişkilerini geliştirirken aynı anda nükleer faaliyetlerinden dolayı uluslararası yaptırımlara maruz kalan Tahran yönetimini desteklemiş ve 2010 yılında krizin barışçıl yollardan çözümü için Brezilya ile birlikte arabuluculuk girişimlerinde bulunmuştur. Türkiye'nin bölgesel aktörler arasındaki dengeli tutumu mezhebî boyut da taşıyan krizin şiddetlenmesini engellese de 2011 yılında patlak veren Arap Baharı mevcut bütün krizleri gölgede bırakmış ve mezhebî gerilim ve çatışmaları farklı bir boyuta taşımıştır.

ARAP BAHARI SONRASI Şİİ SİYASİ AKIMLARIN KONUMU

2011 yılında Tunus'ta başlayan ve özgürlük, demokrasi ve refah gibi evrensel taleplerin öne çıktığı Arap Baharı hareketleri aslında her ülkede farklı dinamiklerden beslenmekteydi. Arap Baharı süreci başladığında İran geniş çaplı protesto hareketlerinin yaşandığı 2009 seçimleri atmosferinden henüz çıkmak üzereydi. Muhalif Yeşil Hareket liderleri Mir Hüseyin Musevi ve Mehdi Kerrubi Arap Baharıyla dayanışma içinde olduklarını açıklamalarının hemen ardından gözaltına alınmışlardır. Ev hapsi cezaları devam etmektedir.⁵⁰

İran'ın Arap Baharını tehdit olarak görmesi olayların Suriye'ye sıçramasından sonra daha ciddi bir hâl almıştır. İranlı üst düzey yetkililere göre Suriye rejimi İsrail ve ABD karşıtı olduğu için bir halk ayaklanması anlamsızdı ve demokrasi talebi yalnızca bir bahaneydi. Ayaklanmanın yaşandığı diğer ülkelerde mezhebî aidiyetler gündeme gelmezken Suriye'de yönetimin farklı bir mezhebe ait olduğu ifadesi özellikle Arap basınında sıklıkla dile getirilmiştir. Bu yorumlarda genellikle laik, sol ve Arap milliyetçiliği eğilimlerini birleştiren Baasçılık ideolojisi görmezden gelinmiş ve çatışmanın mezhebî faktörlerden kaynaklandığı öne sürülmüştür.

Bu durum ilginç şekilde çatışmadan faydalanan karşıt çevrelerce de kabul görmüş ve bir süre sonra kendi içindeki demokrasi taleplerini henüz bastırmış Tahran yönetiminin Suriye'deki Ehl-i Beyt türbelerinin korunması gerekçesiyle Irak, Lübnan ve Afganistan'dan Şii savaşçıları Suriye'ye yönlendirdiği görülmüştür. Barışçıl protesto gösterilerinin kanlı bir şekilde bastırılması, olayların rejim değişikliği talebinden bölgesel ve küresel güçlerin birbirleriyle hesaplaşma sahnesine dönüşmesinin bedeli çok ağır olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Suriye'nin alt yapısı

⁵⁰ Muhalefet liderlerinin yedi yılı aşkın ev hapsi tartışmalarıyla ilgili ülke içindeki tartışmalar için bkz. <http://fa.euronews.com/2017/02/13/iran-political-competition-presidential-election>

tamamen yok olurken yarım milyondan fazla insan hayatını kaybetmiş, milyonlarcası evlerinden hatta ülkelerinden ayrılmak zorunda kalmış ve farklı mezheplere ait insanlar arasında belki de nesiller boyu sürecek kan davasının meydana gelmesine neden olmuştur.

Diğer yandan savaş On İki İmamcılığın Yemen'deki Zeydiler ve Suriye'deki Nusayriler gibi çok farklı Şii gruplar üzerinde moral ve politik üstünlük kurmasına da neden oldu. Özellikle Suriye'deki kimi Nusayri grupların ya da Yemen'deki bazı Zeydi kabilelerin On İki İmam Şiiliğini kabul etmeleri ve bin yıldır süren geleneklerini terk etmeleri siyasal-askerî çatışmaların inançlar üzerindeki etkisinin ne kadar derin olabileceğini göstermektedir.⁵¹

Mısır'ın tarihindeki ilk demokratik cumhurbaşkanı Muhammed Mursi'nin İsrail, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin başını çektiği bir darbeye devrilmesi, Sisi liderliğindeki cuntanın Mısır'da işlediği cinayetler, darbeyi destekleyen uluslararası çevrelerin Türkiye'deki iktidarı yıkmaya yönelik hemen her girişimin içinde yer almaları ya da Hamas ve Katar karşıtı söylemleri bölgenin temel meselesinin mezhep farklılığı olmadığını gösterse de özellikle son altı yıldır Suriye, Irak ve Yemen'de yaşanan iç savaş mezhebi ayrımı da körüklemiş ve mezheplerin hiç olmadığı kadar siyaset gündemine gelmesine neden olmuştur.

Bölgede azınlıkta olan Şiiler çatışma ortamında daha çok İran'ın etki alanına girerken bölgesel kriz Tahran yönetimi için de bir fırsat olmuştur. Bir yandan kendisini Şiilerin hamisi olarak göstererek teolojik meşruiyet zaafını silah gücüyle telafi etmiş ve en önemli rakibi Necef havzasının önüne geçmiş, diğer yandan DEAŞ gibi bir örgütün yaptığı vahşeti suiistimal ederek ülke içindeki ve bölgedeki her türlü demokrasi talebini şiddet kullanarak bastırma imkânına kavuşmuştur. Öyle ki bugün İran'da ülkenin Suriye politikasını sorgulayan herkes anında DEAŞ taraftarı olma suçuyla yargı önüne çıkarılabilmektedir.⁵²

Bu durumun kısa vadede İran'ın içeride baskıcı ve dışarıda yayılcı mezhepçi politikalarının zemin kazanmasını sağladığı doğrudur. Bununla birlikte İslam coğrafyasının hemen tamamında azınlığı oluşturan Şiilerin çatışmalar sonlandıktan sonra diğer unsurlarla nasıl yaşayacakları ya da Tahran'daki çatışma yanlısı liderlerin DEAŞ gibi yapay örgütler yok edildikten sonra ülke içindeki demokrasi taleplerini hangi gerekçelerle bastıracakları merak konusudur. Nitekim daha şimdiden DEAŞ sonrası dönem için hazırlanan Irak'taki Şii grupların liderleri İran'a karşı mesafe koymakta ve yeni Irak'ın her türlü mezhepçi söylemden uzak durması gerektiğini savunmaktadır.⁵³

SONUÇ

Şii siyasi düşüncesi tıpkı diğer inanç ekolleri gibi çok farklı evrelerden geçerek günümüze ulaşmıştır. Özetlenmeye çalışılan siyasi dönüm noktalarının tamamı, bu mezhebin yapısına ve siyasi eğilimlerine etkide bulunmuştur. Günümüzün plüralist yaklaşımlarının ışığında her ne kadar yüz elli milyondan fazla takipçisi bulunan bir mezhebe dair tek bir siyaset anlayışından bahsetmek

⁵¹ Çalışma boyunca vurgulandığı üzere genelde mezhepler özelde Şiilik saf kelami-teolojik tartışmalar ve yorum farklılıkları kadar günlük siyasi gelişmelerden etkilenmiş ve bu nedenle zaman içinde çok farklı biçimler alabilmiştir.

⁵² Bu durumun son örneği eski Tahran Belediye Başkanı reformcu siyasetçi Gulam Hüseyin Kerbasçı olsa da ülkede Ali Şeriatî'den, Cemaleddin Afgani'ye kadar DEAŞ'çılık suçlamasına maruz kalmayan pek kimse kalmamıştır.

⁵³ 30 Temmuz 2017'de Suudi Arabistan'ı ziyaret eden Mukteda Sadr'ın bu bağlamdaki açıklamaları ile önde gelen genç Şii liderlerden Ammar Hekim'in İran'ın nüfuzunda olduğu belirtilen Irak Yüksek İslam Meclisinden istifa ederek yeni parti kurması, mezhepçi çatışmanın Şiilerin önemli bir kesimi tarafından reddedildiğinin göstergesidir.

mümkün değilse de bölgesel çatışmanın önemli aktörleri olan siyasi yönetimlerin mezhebî söylemleri ve tavırları üzerinden değerlendirilmeler yapılmıştır. Gözden kaçırılmaması gereken nokta, ulus devletlerin ve devlet dışı siyasi yapılanmaların tüm diğer enstrümanlar gibi mezhepleri de kendi politikaları uyarınca kullanmaktan kaçınmadığıdır. Emevilerin yıkılması, Moğol işgalleri veya Haçlı seferleri gibi tarihî kırılma noktaları nasıl mezheplerin sergüzeşinde önemli değişiklikler meydana getirmişse bölgede var olan ve kısa sürede sonuçlanması beklenmeyen çatışmalar da mezheplerin dinamiklerinde etkileri uzun vadede daha iyi görülebilecek değişikliklere yol açmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alexander Knysh, *Islam in Historical Perspective*, 2. Baskı, Taylor & Francis, 2016
- Ali Gaffarzade, *Pejuheşi Piramun-e Zendegani-ye Novvab-e Hass-e İmam-e Zaman*, C.1, Nobuğ, Kum, 1375.
- Ali Rabbani Golpayegani, *Daramadi Be Şia Şenasi*, Merkez-e Cihani-ye Ulum-e İslami, Kum, 1385.
- Emile Hokayem, *Iran and Lebanon in (The Iran Primer: Power, Politics, and U.S. Policy)*, US Institute of Peace Press, 2010, ss. 178-181.
- Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton University Press, 1982
- Gavin Hambly, *The Pahlavi Autocracy: Muhammad Rıza Shah, 1941-1979*, The Cambridge History of Iran (Volume 7) 3. Baskı, Cambridge University Press, 2007, ss. 244-296.
- Hamid Algar, *Religious Forces in Twentieth Century Iran*, the Cambridge History of Iran (Volume 7) 3. Baskı, Cambridge University Press, 2007, ss. 732-765.
- Hasan Huzeyri Ahmet, *Dolet-e Zeydiye der Yemen (893-911)* (3. Baskı), C.1, *Pejuheşgah-e Havza ve Danişgah*, Tahran, 1391
- Hasan Yusifi Eshkvari, *Seyr-e Tarihi-ye Velayet-i Fakih*, Yazarın Resmi Sitesi, Yayınlama Tarihi: 1391, <http://yousefieshkevari.com/?p=2633>
- Ira M. Lapidus, *a History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 2002.
- Linda S. Walbridge, *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja` Taqlid*, Oxford University Press, 2001
- Mahmud Haşimi Şahrudi, *Ferheng-e Fıkıh Mütabık-e Mezheb-e Ehli Beyt (cilt 1)*, Müesseseyi Dairet'ül-Maarif-e Fıkıh-e İslami, Kum, 1382.
- Mehdi Haleci, *Bonyadgerayi ve Nogerayi Der Havza-yi İlmiyye: Pişineha-ye Nezdik*, 2005, BBC Farsça, http://www.bbc.com/persian/iran/story/2005/08/050811_mj-mkhalaji-qom-clerics.shtml
- Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse University Press, 1996.
- Mohammed Alsulami; Abd Elraouf elghonemi, *The Shiite Geopolitics: Present and Future*, Journal for Iranian Studies, Year 1, Issue 1, 2016, ss. 30-59.
- Muhsin Kadivar, *İntikad Ez Velayet-i Fakih Ez Mevzi-i Sünneti*, Yazarın Resmi Sitesi, 1396. <https://kadivar.com/16469>
- Pervin Türkmeni Azer, *Tarih-e Siyasi-ye Şiiyan-e İsna Aşeri Der İran* (2. Baskı), Müessese-ye Şiaşünasi, Kum, 1385
- Roger Savory, *Iran Under the Safavids*, Cambridge University Press, 2007
- Ruhullah Humeyni, *Keşfu'l-Esrar, İlmiyye-yi İslamiyye Yayınları*, Tahran, 1323.

- Ruhullah Humeyni, Velayet-i Fakih (Hükümet-i İslami), Tahran, 1356 (Farsça nüshanın yayın tarihi)
- Rula Jurdi Abisaab, Malek Abisaab, the Shi'ites of Lebanon: Modernism, Communism, and Hizbullah's Islamists, Syracuse University Press, 2014.
- Samire Muhtar Leysi, Cihad-e Şia der Devre-ye Evvel-e Abbasi, Şiaşünasi, Tahran, 1384.
- Şeyh Hürr-i Amilî, Vesailü's-Şia (15. Cüz'), Al el-Beyt Müessesesi, Kum, 1414 Hicri Kameri
- Surname: Peyamha-ye Tesliyet Be Münasebet-e Rehlet-e Ayetullah Müntezeri, Ayetullah Müntezeri Ofisi Yayınları, Kum, 2010.
- Zachery M. Heern, The Emergence of Modern Shiism: Islamic Reform in Iraq and Iran, Oneworld Publications, 2015

İRAN DÜŞÜNCE TARİHİNDE HURUFİLİK

FATİH USLUER

Kısaltmalar

CV

Fazlullah, *Câvidân-nâme*, Millet Ktp., Ali Emiri Farsça, no. 1046.

NH

Nâfecî, *Hâb-nâme*, Vatican Library, Farsça Yazmalar, no: 17.

SIH

Seyyid İshak, *Hâb-nâme*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Farsça, no: 1042.

TH

Ferişteoğlu, *Tercüme-i Hâbnâme*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmalar, no: 1321

GİRİŞ

Fazlullah Esterabadi (h. 740-796 / m. 1340-1394), doğduğu yer olan Esterabad'dan 19 yaşında (759/1359) Kâbe'ye gitmek için yola çıkıyor. Amacı hakikate ulaşmaktır. Çünkü Fazlullah, evinde kaldığı süreçte yaptığı ibadet ve riyazetlerin kendisinde manevi bir tekâmül oluşturmadığını fark eder. Fazlullah'ın Esterabad'dan çıktıktan sonra gittiği yerler tarihsel olarak ispatlanabilecek şekilde sırasıyla şöyledir: İsfahan, Kâbe, Harezm, Semirem, Meşhed, Harezm, Yezd, İsfahan, Tebriz, Gavrud Kalesi, Gilan, Mazenderan'daki Hezar Cerib, Esterabad'daki Kadı Bağı, Damgan, Bistam, Sebzevar, Semerkand, Meşhed, Burucerd, İsfahan, Bakü, Bakü adaları, Şamahı ve Alıncak.

Yaptığı bu seyahatlerde Fazlullah'a önce Harezm'de rüyaları tevil etme ilmi verilmiş (765/1363) arkasından Tebriz'de Kur'an'ın ve hadislerin, Kur'an'daki mukattaatın*, şariat erkanının esrarının bilgisi, ayrıca Hz. Muhammed'in makamlar, hakikatler ve sırlarının keşfi verilmiştir (775 Ramazan/Mart 1374). Fazlullah Tebriz'deki son zamanlarında veya oradan ayrıldıktan kısa bir süre sonra Esrâr-ı Kur'an'ı faş etmiş* (778/1377) son olarak da Tebriz'den ayrılıp Cilan ve Damgan hattı üzerinde olan Fazlullah'ın zuhur ve bürûzu, ve “Kitâb-ı Asl”ın kaleminden yazıya gelmesi gerçekleşmiştir (788/1386). Burada kastedilen de tamamen *Câvidân-nâme*'nin yazılmaya başlanması tarihidir. 787-8 yılında Fazlullah'ın *Câvidân-nâme*'yi kast ederek Mevlana Hacı Muhammed Kumî'ye “seni kurtaracak şeye otuz yıl sonra ulaşacaksın” demesi ve otuz yıl sonra

* EN: (1) Surelerinin başlarında bulunan şifreli harfler. (2) Bazı surelerin başlarında bulunan ve birer ilahi şifre özelliğini taşıyan kesik harfler.

* EN: Gizli olanı açığa vurmak, duyurmak, ortaya dökmek, dile vermek

da Muhammed Kumî'nin *Câvidân-nâme*'yi eline alması¹ ve *Kürsî-nâme*'de de *Câvidân-nâme*'ye işareten (788'de) "Kitâb-ı asl kaleminden geldi" denmesi "zuhur u buruz"dan ne anlamamız gerektiğini açıkça ortaya koyuyor.

Fazlullah tüm bu seyahatlerinde İsfahan ve Tebriz gibi büyük şehirlerde uzun süreli kalmıştır. Hurufiler bunu, Fazlullah'ın artan ilgiden rahatsız olmasıyla açıklarlar. Seyyid İshak, Fazlullah'ın ilk Kabe ziyaretinden dönüşünde her nerede konaklasa veya kalsa uzlet ve inzivaya devam ettiğini, o beldenin insanları tarafından fark edilince de tekrar yola çıktığını ve bulunduğu yeri terk ettiğini söyler.²

Bashir ise Fazlullah'ın gittiği yerlerde de katı züht anlayışına devam etmesi, gecelerini ibadetle uykusuz geçirip bedeni dürtülerini gemlemek için durmaksızın gözyaşı dökmesini³ yaşadığı toplumda itibar kazandırıcı bir uğraşı olarak açıklar.⁴ Yani ona göre Fazlullah züht hayatı yaşayarak daha fazla itibar kazanmayı hedeflemiştir.

Oysa pekala Fazlullah, küçük şehirlere nazaran büyük şehirlerde daha az dikkat çekeceğini düşünmüş olabilir... Bu noktada sorulabilecek bir soru şudur: Fazlullah'ın aradığı özellikle bir ortam ve kitle mi vardı yoksa bulunduğu şehirlerde gerçekten artan ilgi nedeniyle bazı sorunlar yaşamaya başlayıp ayrılmayı mı tercih etmişti? Nitekim *Hâb-nâme*'de Tebriz ismiyle yetinmeyip onun "dâru'l-emân" oluşu da zikrediliyor. Zira Tebriz'de Fazlullah'ın sohbetine devlet adamlarının katılmasıyla dervişlerde "huzur" görülmektedir.

Tarih boyunca tasavvuf çevreleri ile medrese uleması arasında tartışmalar ve çekememezlikler olduğu bilinmektedir. Fazlullah'ın medrese ulemasına karşı tavrı almış bir şeyh olduğunu söylemek oldukça zor. Zira müridlerinden Nâfecî, Mevlana Mecdüddin Cûrî, Mevlana Mahmud Naîmî, Ebu'l-Hasan, Mevlânâ Mecdüddin ve Mevlana Mahmud Naîmî'nin aynı zamanda medresede tahsiline devam ettiklerini biliyoruz. Nâfecî de, İsfahan'da ulema, devlet adamları ve askerlerin Fazlullah'ın meclisine geldiklerini söylüyor.⁵

Örneğin İsfahan'da onun sohbetlerine katılan en önemli figür, Irak ulemâsından Hâce Sadrüddin Turke'dir.⁶ Hâce Sadrüddin gördüğü bir rüyayı Fazlullah'a anlatır. Fazlullah yaptığı tevilde, Hâce Sadrüddin'in, Kabe'ye gidip orada kalmak, hikmet ve şeriat kanunları üzerine, özellikle fikhî meseleleri felsefeye tatbik eden bir kitap yazmak istediğini söyleyer. Fazlullah, Sadrüddin'e bu fikri daha önce başka birine açmadığını ve sadece aklından geçtiğini, neticede de böyle bir rüya gördüğünü söyleyince Hâce Sadrüddin ayağa kalkar ve Fazlullah'ın elini öperek bu iddiadan ve düşünceden vazgeçtim der.⁷

¹ SIH, vr. 61-62a.

² SIH, vr. 17a-18a.

³ Bashir, *a.g.e.*, ss. 21-22.

⁴ Bashir, *a.g.e.*, s. 28.

⁵ NH, vr. 16b-17a.

⁶ Aynı rüyanın sadece tercümede yer alan diğer bir rivayeti de bizzat Mevlânâ Sadrüddin Turke tarafından yapılmıştır. Bu versiyona göre, Hâce Sadrüddin rüyasında bir şahsın Hz. Muhammed'in elini öptüğünü ve ağzının suyunun Hz. Muhammed'in eline damladığını görür. Hâce Sadrüddin de buna üzülür. Fazlullah bu rüyayı diğer rivayetlerdeki gibi yorumlar ve Hâce Sadrüddin'in yazmayı düşündüğü kitabın adını da söyler: Câmî'-i Ma'kûl ve Menkûl. Bkz. TH, vr. 85a. Nâfecî'nin rivayetinde ise rüyada Sadrüddin Turke Hz. Muhammed'in elini öperken ağzından onun eline tükürük bulaşmıştır. Bkz. NH, vr. 32a-33a.

⁷ SIH, vr. 23a-23b.

Hâce Sadrüddin'in babası Efdalüddin Turke de bir rüyasını Fazlullah'a tevil ettirmiştir. Efdalüddin, Fazlullah'ın meclisine gelir ve rüyasında Allah'ı gördüğünü kendisine “Efdal, ben senin için bir kubbe yapıyorum eğer tamamlamazsam bana ibadet etme” der. Fazlullah tevilinde, oldukça mühim bir rüyadır ancak tevilini söylemek uygun değildir, bu rüyanın teviline dervişlerin tamamı dahildir, gösteriş olur der. Efdalüddin ısrar edince Fazlullah tevilini yapar; bu yakınlarda aklınızda bu fakirin diktığı bir külahı istemek varmış. Efdalüddin yerinden kalkar ve ağlayarak “evet” der, böyle düşündüm, “buyrun külah getirsinler”. Külah ve sarık getirdiler aldı, öptü ve başına koydu. Sarığı da üzerine sardı.⁸

Tüm bu isimlere ek olarak ulemadan İsfahanlı Zeyneddin Recâî⁹ ve Sebzevarlı Seyyid Sâinüddin Beyhakî¹⁰ sayılabilir. Ancak Sâinüddin Beyhakî'nin bir rüyasının tevilinde Fazlullah ona bülûğ çağına girmemiş bir kenizek satın aldığını, Sâinüddin ona meyl edince kenizekin kaçtığını, canı yanıp ondan uzaklaştığını, dolayısıyla hadd-i bülûğa riayet etmesi gerektiğini söyler. Sâinüddin bu tevilini kabul ediyor¹¹ ancak özel hayatına dair sırların ortaya dökülmesinden rahatsız olduğu da bir gerçektir. Benzer bir durum İsfahan ulemasından Mahmud Râşenânî,¹² Seyyid Hâşim¹³ ve Tebriz ulemasından İbn-i Fazlullah Ubeydî¹⁴ için de geçerlidir. Bu kişilerin özel hayatlarına dair bir çok gizli nokta Fazlullah'ın yaptığı rüya tevilleriyle açığa çıkmıştır. Yezd şehrinde olduğu gibi ulema arasında Fazlullah aleyhinde konuşmalar yapılması¹⁵ bu noktada şaşırılacak bir şey olmasa gerek.

Tebriz'de de benzer bir şekilde “ashab-ı i'râz” Fazlullah aleyhinde tezviratta bulunmuştur. Onun meclisine havas ve avamdan bir çok insanın katıldığını, onun meclisine devam edenlerin silah sakladığını hakimlere söyleyerek onları kuşkulandırır. Nitekim bir gece askerler, Fazlullah dervişlerinin zaviyesini kuşatırlar. Askerler, zaviyede yaptıkları aramada silah bulamazlar.¹⁶

Yönetimi Fazlullah aleyhine çeviren ulema veya sufi tezviratları, onların kişisel sırlarının Fazlullah tarafından ortaya çıkarılması yanında, Fazlullah'ın siyasi çevrelerle yakınlığından da kaynaklanmış görünüyor. Zira Fazlullah'ın, hayatının son evresine kadar, siyasi çevrelerle neredeyse hiç problemi olmamış, ve o çevreler tarafından kendisine sürekli saygı beslenmiştir. Onun, yönetici kadroyla ilişkilerini belli bir seviyede tutmasının arkasında yatan en önemli etkenler, hareketinin meşruiyet kazanması ve faaliyetlerin sekteye uğramaması için gerekli güven ve desteğin sağlanmasıdır.

Tebriz'de Sultan Üveys (hük. 757-776/1356-1374), onun veziri Emir Zekeriyya, sahib-i sadr Hâce Şeyh, Fazlullah'ın dergahına gelmişlerdir. Hurufilerin bu ziyaretlerden huzur ve feragat bulduklarını biliyoruz.¹⁷ Fazlullah Tebriz'de bulunduğu süreçte Sultan Üveys'in vezirlerinden Hâce Bayezid Damgânî'nin kızı ile evlenmiştir.¹⁸ Bu evlilikte talebin karşı taraftan geldiği ve Fazlullah'ın oldukça ağır şartlar öne sürdüğü unutulmamalıdır. Dolayısıyla Fazlullah'ın iktidara

⁸ NH, vr. 33a-34a.

⁹ NH, vr. 29b-30a.

¹⁰ SIH, vr. 30a-30b.

¹¹ SIH, vr. 30b-31a.

¹² SIH, vr. 10b-12b.

¹³ SIH, vr. 68b.

¹⁴ NH, vr. 45b-48a.

¹⁵ TH, vr. 85b.

¹⁶ SIH, vr. 54a-54b.

¹⁷ SIH, vr. 19b.

¹⁸ SIH, vr. 19b-21a.

yakın durmak için devlet adamlarının katına gittiğini ve özel bir ilgi gösterdiğini söylemek hatalı bir yaklaşım olacaktır. Nitekim Sultan Üveys ve vezirleri, daha sonra göreceğimiz Emir Bistam, Sebzevar valisi Hâce Cemaleddin ve Emir Eygü Temür örneklerinde görüldüğü gibi hepsi Fazlullah'ın yanına kendileri gelmiştir.

Sultan Üveys'in (hük. 757-776/1356-1374) yakın çevresinden olup Fazlullah'a derviş olan diğer iki kişi; Emir Ali Damgânî ve Emir Mübarek Şah'tır.¹⁹ Emir Ali, Serbedârân'ın sekizinci emiri Pehlivan lakaplı Hasan Damgânî'nin (hük. 762-766)²⁰ babasıdır.²¹

Sultan Üveys'in ölümünden sonra (9 Ekim 1374) Muzafferî Şah Şücâ 777/1375'te Tebriz'i Sultan Hüseyin'den aldığı zaman²² yanındaki emirler arasında bulunan Emir Ferruh Kebendî'nin²³ de Fazlullah'a rüya tabir ettirdiği biliniyor.²⁴

Fazlullah, Tebriz Timurlular tarafından fethedildikten sonra Timurlularla temasta bulunmuştur. Bunun bilinen ilk örneği Timur'un emirlerinden Emir Bistam'dır. Fazlullah, Tebriz'den ayrılıp Gilan'a giderken Gâvrûd Kalesi'ne uğrar. Orada kendisini Timur'un emirlerinden Emir Bistam ve oranın ahalisi karşılarlar.²⁵ Çünkü ilk tanışmaları Fazlullah Tebriz'deyken Emir Bistam'ın ona rüya tevil ettirmesiyle başlamıştır.²⁶ Timurlular ile Fazlullah arasındaki ilk gerilim Damgan'da yaşanmıştır. Fazlullah Damgan'a gittiğinde, Damgan valisi Cemşid Gâlî, Fazlullah'ın ailesinin Damgan'dan çıkmasına izin vermemiştir.²⁷ Diğer bir rivayette, Fazlullah ve beraberindeki üç kişinin Damgan kalesine, Miranşah'ın emriyle Kelcender isimli biri tarafından hapsedilir. Üç gün sonra Emir Timur'un onların bırakılmasına dair emri getirilir. Emir Timur, onların hapsedilmesinden kendilerinin haberi olmadığını bildirir ve onları hapseden Kelcender'in de katlini emreder ancak Fazlullah onlar kendi isteğiyle yapmadılar deyip bağışlanmasını ister. Emir Bozorg ile Fazlullah Bistam havalisinde buluşurlar ve Hazret-i Emir Bozorg Fazlullah'a çok saygı ve hürmet gösterir.²⁸

Bu olay Miranşah'ın Horasan valiliği dönemine denk gelmektedir. Burada Miranşah'ın Fazlullah'ı hapsedirmesine rağmen babasının müdahalesiyle serbest kalmasının onda bir intikam hissi uyandırdığı düşünülebilir.

Emir Bozorg ismi iki tercüme nüshasında Emir Zeyrek olarak yazılmıştır. Emir Zeyrek adında bir emirin Emir Ömer ile birlikte Z. Kade 808/Ağustos 1387 tarihinde emirler arasında cereyan eden

¹⁹ TH, vr. 87b-88a.

²⁰ Devletşah, *Tezkiretü's-Şuarâ*, haz. E. Brown, Leiden: Brill, 1900, ss. 285-286.

²¹ Tarih kaynaklarında Hasan Damgânî'nin ne oğlu ne de babasından bahis yoktur. *Mahrem-nâme*'de Emir Ali Damgânî için Hasan Damgânî'nin babası (Gürkan lehçesiyle پیر حسن دامغانی) olduğu söylenmiştir. Biz *Mahrem-nâme*'deki bu ifadeyi doğru kabul ederek Emir Ali Damgânî'nin Hasan Damgânî'nin babası olduğunu kabul edeceğiz. Belki de bu ifade yanlış anlaşıldığından Ajand ve Ritter, onun Hasan Damgânî'nin oğlu olduğunu öne sürmüşlerdir. Ajand, *Hurufiye der Tarih*, Tahran: Ney, 1369, s. 8; Ritter, *a.g.m.*, s. 40.

²² Fasîh Khwâfî, *Mücmel-i Fasîhî*. Ed. Seyyid Muhsin Nâcî Nasr-âbâdî, Tahran: Esâfîr, 1386, v. III, s. 974-989.

²³ Mahmud Kotobî, *Tarih-i âl-i Muzaffer*, Tahran: Emir Kebîr, 1364, ss. 103-104.

²⁴ NH, vr. 37b-38a.

²⁵ SIH, vr. 28a-28b; TH, vr. 52b.

²⁶ SIH, vr. 29a-29b.

²⁷ SIH, vr. 63a-63b.

²⁸ SIH, vr. 55a-55b.

bir savaşta ihanet ettiği veya hasud davrandığı gerekçesiyle yasaya gönderilmiştir.²⁹ Emir Bozorg tercümede Emir Bozorg Mir Timur olarak geçer.³⁰

Emirzade Muhammed Kandeherî ile ilgili bir rüya ve tevilinden hareketle,³¹ söz konusu şahsın, Timur'un oğlu Cihangir Mirza'nın oğlu olduğu için Emirzade olarak nitelenen Pir Muhammed olması ihtimal dahilindedir. 794/1392 tarihinde Kandeher bölgesinin başına getirildiğinden³² Kandeherî nisbetiyle anılmıştır.

Fazlullah'ın yine Timur'a bağlı, Sebzevar valisi Hâce Cemaleddin ile görüşüp onun rüyasını tevil ettiği bilinmektedir.³³ Hâce Cemaleddin, Serbedarların son emiri Ali Müeyyed'in yeğenidir ve Fazlullah'ın yanına birden fazla gidip görüşmüştür.³⁴ Ali Müeyyed'in diğer bir yeğeni, Emir Şâhî Sebzevârî olarak da bilinen ve şiirlerinde Şâhî mahlasını kullanan Ak mülûk Firuzkûhî de Serbedarların bölgesi Horasan'da fitne yayılınca İsfahan'a gidip orada Fazlullah'a rüyasını tevil ettirmiştir.³⁵

Fazlullah Semerkand'a muhtemelen Timur'a yakın durmak ve onun desteğini kazanmak için gitmiştir. O noktaya kadar, Timur'un emirleri ve valileri arasında çok olumlu bir etkisi olduğu ortadadır. Timur Fazlullah'ın rüyaları doğru bir şekilde tevil ettiğini duyunca, Fazlullah'a "irâdet getirmiş" bir mürid olan ve onun sohbetlerine devam eden emir-i divan Emir Eygü Temür'ü çağırıp, "git pirine söyle ki ben ki Leng Timur'um rüyamda tüm yeryüzünü, yer görülmeyecek derecede duman kapladığını gördüm. Sadece benim ortaya koyduğum içi kızıl kanla dolu bir çanak görünüyordu" der. Eygü Timur bu rüyayı duyunca Fazlullah'ın meclisine gider ve rüyayı anlatır. Fazlullah tebessüm eder ve "git emirine söyle bu rüyayı o görmedi. Git benden bu sözü söyle ne söylerse gel bana bildir." der. Eygü Timur gider ve durumu anlatır. Timurleng de bu rüyayı kimin gördüğünü ve rüyanın tevilini sormasını ister. Eygü Timur tekrar Fazlullah'ın yanına giderek durumu bildirir. Fazlullah, rüyayı bu gece Timurleng'in koynunda yatan kadının gördüğünü söyler. Tevili de şudur ki o kadın bakire iken bir şahsı dost tutmuştu. O kişi ne kadar istese de o kadınla birlikte olamamıştı. Bir gece kadın uykusuz kaldı ve ertesi gece derin bir uykuya daldı. O şahıs da bundan istifade ederek kadının bekaretini izale etti. Kadın o gece ne olduğunu anladı ve baştan aşağı beyaz giyindiğinden durumu da gizleyemedi. Eygü Timur gidip tevili Timur'a anlatır. Timur da o kadını çağırarak ona doğruyu söylerse bir şey yapmayacağını söyleyerek "senin bekaretini kim aldı" diye sorar. Kadın Timur'dan eman diler. Timur eman verince, kadın aynı Fazlullah'ın tevilindeki gibi başına gelenleri anlatır. Timur gömleğini dişler ve hayret edip Eygü Timur'a "bundan sonra onun sohbetine gitme" der. Eserde bölüm şöyle tamamlanır: "Yani Hazret-

²⁹ Bkz. Fasîh Khwâfî, *Mücmel-i Fasîhî*. Ed. Seyyid Muhsin Nâcî Nasr-âbâdî, Tahran: Esâtîr, 1386, v. III, s. 1027.

³⁰ Emir Bozorg ismi örneğin Sâinüddin Turkeh'in *Çahardeh Risale-i Fârisî* isimli eserinde yine Timur'dan kinaye olarak kullanılmıştır. Bkz. *Chahardah Risala-yi Farsi az Sain al-Din 'Ali b. Muhammad Turka-yi Isfahanî*, ed. S. 'A. M. Bihbahanî and S. I. Dîbajî, Tahran, 1351, s. 170.

³¹ SIH, vr. 67a.

³² H.R. Roemer, "Timur in Iran", *The Cambridge History of Iran*, ed. P. Jackson, L. Lockhart, Cambridge University Press, v. VI, s. 70.

³³ SIH, vr. 26b-27a.

³⁴ SIH, vr. 35a-35b. Bashir, 1375'te Şeyhiye lideri Derviş Rükneddin'in Sebzevar'dan kovulması ve bir sene sonra zafer kazanarak geri dönmesi olayını bu teville ilişkilendirerek, bu tarihten onbeş yıl önce yani 761/1360 civarında Fazlullah'ın Sebzevar'da olduğunu söyler. Bashir, *a.g.e.*, ss. 20-21. Oysa Fazlullah'a rüya tevil bilgisinin 765/1363'te Harezmi'de verilmiştir. Dolayısıyla burada Cûriyye (Şeyhiye) dervişlerini şehirden kovan kişi Hâce Cemâleddin'dir ve bu olay, Derviş Rükneddin'in savaş mağlubiyetinden ziyade sadece dervişlerin sürülmesi şeklinde bir olaydır.

³⁵ SIH, vr. 33b.

i Sahib-i Tevilden ızdırıp ve vehm, onun bâtınına galip oldu tâ âhir ol hareket ondan zahir olup ol vehmden mel'ûn-ı ezel u ebed oldu, la'netu'l-lâhi aleyhi ve alâ etbâihim ecmain.”³⁶

Fazlullah *Câvidan-nâme*'de, Emir Timur'u rüyasında namaz kılariken gördüğünü söylüyor. Rüyasında kendisi de onunla birlikte namaz kılmış, Timur kendi halısını dervişler için yere sermiştir.³⁷ Baküye'de Safer ayının üçüncü pazartesi günü (bu güne denk gelen yıl 796'dır) mescidde gördüğü diğer rüyada, kubbe ve orada bağlı olan ipler görür. Söz konusu olan Emir Timur ve oğlu ile yedi iklim ve yedi iklimin üzerinde olan kişidir.³⁸

Fazlullah'ın idam edildiği yıl bu rüyaları görmüş olması ve kendisini ölüme götüren sürece kadar Timur ile ilgili başka olumsuz bir bilginin olmaması, bu süreçte Timur'dan çok oğlu Miranşah'ın daha etkin olduğunu düşündürmektedir.

Fazlullah, Semerkand'da aradığı ortamı bulamayınca, tekrar güneye yönelir ancak tüm geçtiği yerlerde huzur ve istikrardan eser yoktur. Tekrar kuzeye yönelir ve onu 796 yılında Bakü'de görüyoruz. Miranşah'ın ve ona tabi Şirvanşahların etkili olduğu bu bölgeye sığınması dikkat çekici. Fazlullah'ın, müridlerinden Nesîmî'nin teşvikiyle o bölgeye gitmiş olduğu düşünülebilir. Fazlullah ve beraberindekiler, Bakü'de askerler tarafından takip edilmiş ve denetlenmişlerdir. Bakü ileri gelenleri askerlerden çekindiği için³⁹ Fazlullah, ailesi ve müridleri adada çadırlarda kalmışlardır. Adaya yerleştikten sonra ihtiyaçları karşılamak için müridlerden bazılarının Bakü'ye gidip geldiklerini de Ahmed Rüstemdârî'nin rivayetinden öğreniyoruz.⁴⁰

Fazlullah, Bakü'deyken hasta yatağındaki Kadı Bayezidi Şamahı'da ziyaret etmiştir. Kadı Bayezid'in gördüğü bir rüyanın tevilinde Fazlullah, kendisinin idamından haber verir. Kadı ağlar ve keşke rüyamı söylemeseydim der. Fazlullah da bu rüyanın onun isteğiyle olmadığını söyler.⁴¹

Fazlullah oradan çıkıp kendi makamına gelir. O anda Ali Semâî Esterabadî (*Hâb-nâme*'de Ali Semâî-i Esterabadî (علی سماء استرابادی) tutuklanmasına ve Alıncak'a götürülmesine dair hükmü getirir.⁴²

Kürsî-name'de Şamahılı Kadı (metinde Kadı-i mel'un-ı yezîd ve şamarhû olarak anılıyor), onun emiri Miranşah ve Şeyh İbrahim, Fazlullah'ın ölümünden sorumlu tutulduklarından olsa gerek ağır ifadelerle anılıyorlar.⁴³ Buradaki Şamahılı Kadı, yani Aliyyü'l A'lâ'nın da yezid ve şimerhû olarak tanımladığı kişi, Fazlullah'ın hasta yatağındayken gidip ziyaret ettiği kişidir. Söz konusu eserde onun için “Hak ile dostluğu/yakınlığı gösterişmiş” demesi de Fazlullah'la Kadı Bayezid'in arasının önceden iyi olduğunu düşündürüyor.

Fazlullah'ın yakalanması konusunda getirilen emrin Şeyh İbrahim tarafından çıkarıldığı kuşkusuzdur. Şeyh İbrahim (ö. 820), Şirvan'da asırlardır hüküm süren Şirvanşahlar Devletinin otuz dördüncü hükümdarıdır. Onun daha önceki bir tarihte Fazlullah'a rüyasını tevil ettirdiğini biliyoruz. Emir Şeyh İbrahim rüyasında bir ok ile iki karabatak (tercümede kaz) vurduğunu görür.

³⁶ TH, vr. 83a.

³⁷ CV, vr. 296b.

³⁸ CV, vr. 296b.

³⁹ TH, vr. 63a-63b.

⁴⁰ SIH, vr. 47a-47b.

⁴¹ SIH, vr. 49b-50a.

⁴² SIH, vr. 49b-50a.

⁴³ Aliyyü'l-A'lâ, *Kürsî-nâme*, Bibliotheque Nationale, Persian 255, vr. 112a-b.

Fazlullah tevilinde, onun iki kişiyi yakalama fikrinde olduğunu ve bunu başaracağını söyler. Halvetteyken Emir Şeyh İbrahim onların kim olduğunu sorar. Fazlullah, onun Şâbrân ve Mahmud Âbâd'ın hakimlerini davet edip ikisini birlikte o davette yakalamayı düşündüğünü söyler. Emir Şeyh İbrahim tasdik eder ve bir süre sonra tevil edildiği gibi de olur.⁴⁴

Neticede Fazlullah tutuklanıp Alıncak'a götürülür ve orada 796/1394 tarihinde idam edilir.

FAZLULLAH'IN ÖLÜMÜNDEN SONRASI

Timur'un (ö. 807/1405) ölümüyle Timur'un oğulları ve torunları uzun süren bir saltanat mücadelesine girişmişlerdir. Neticede Şahruh'un kardeş ve yeğenlerinin büyük bir kısmı bertaraf edilmiş ve Şahruh 811/1409 yılında Timurluların başına geçmiştir. Timur'un sağlığında iktidar arayışına giren Karakoyunlular ve Akkoyunlular gibi bazı Türkmen boyları Şahruh'un saltanatı tam olarak ele geçirdiği döneme kadar gittikçe güçlenmişler, Timur zamanındaki Celayirliler ve Muzafferiler gibi, alternatif güç odakları olmuşlardır.

Şahruh, Karakoyunlular üzerine sefer düzenleyip onları kontrolü altına almak istediye de bölgedeki fetihleri kalıcı olmamış, bölgeden ayrıldıktan sonra Karakoyunlular tekrar bölgeye hakim olmuştur.

Şahruh'a 830 yılında Ahmed-i Lor isimli biri tarafından suikast düzenlenir. Şahruh bu suikastten yaralı olarak kurtulur. Ahmed-i Lor'un kaldığı yer tespit edilir ve eşyaları arasında Hurufilikle ilgili kitaplara da rastlanır. Kasım Envar ve Mevlana Maruf Hattat gibi kişilerin Ahmed-i Lor ile görüştüğü tespit edilip onlar hakkında da Hurufilikle ilgileri varmış gibi takibat yapılır. Yine bu olayın azmettiricisi olarak Fazlullah'ın torunu Emir Nurullah ve Emir Gıyaseddin yakalanıp uzun süren sorgulamalara maruz kalır ve hapse atılırlar. Hapisten kaçarak kurtulur ve Bağdat taraflarına giderler.

Şahruh'a düzenlenen bu suikast neticesinde Emir Nurullah ve Emir Gıyaseddin'in sorgulamalarından, Şahruh, oğlu Uluğ Bey ve bu ikisinin çevresindeki ulemanın Hurufiliğin en temel bilgilerinden yoksun oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca dönem kroniklerinin, Kasım Envar ve Mevlana Maruf Hattat'ın Hurufi olduklarını, Fazlullah'ın yakalanan torunun öldürüldüğünü (oysa hapisten kurtulduktan sonra mektup bile yazmışlardır) söylemeleri bu kaynakların Şahruh suikastıyla ilgili verdikleri bilgilerin güvenilirliğini tartışmalı hale getirmektedir.

Karakoyunlu Kara Mehmed'in oğlu Kara Yusuf'un (hük. 791-823/1389-1420) meclisine Fazlullah'ın torunu Emir Nurullah'ın katıldığını Emir Gıyâseddin ile birlikte yazdıkları mektuptan biliyoruz. (vr. 14b). Aliyyü'l-A'lâ da kardeşi için yazdığı mersiye, Miranşah'ı öldüren Kara Yusuf'u iyi talihli padişah sadakatli Yusuf; Allah'ın Fazl'ıyla tac ve taht sahibi oldu diyerek övmüştür.⁴⁵

Emir Gıyâseddin ve Emir Nurullah'ın Şahruh'a düzenlenen suikast nedeniyle tutuklandıkları ve sorgulandıkları süreci anlatan mektupta Kara Yusuf'un oğullarından Mirza İskender ve Şah Mehmed'in adları geçmektedir. Emir Firuzşah, Emir Gıyaseddin ve Emir Nurullah'ı sorgularken, onların Mirza İskender ile Şahruh'a karşı işbirliği yaptıkları şeklinde bir suçlamada bulunmuştur. (vr. 3a) Ancak aynı sayfada, suçlamaların devamında, Hurufilerin, Tebriz'de isyan çıkarmak

⁴⁴ SIH, vr. 56a-56b.

⁴⁵ Aliyyü'l-A'lâ, *Firâk-nâme*, İstanbul Üniversitesi, Farsça, no. 1158, vr. 58b.

istemeleri ve Sultaniye yolunda bir çok insanı hunharca öldürdükleri için de Mirza İskender'in onları Tebriz'den çıkardığı iddia edilmiştir. Her ne kadar bu suçlamalar ispatlanamasa ve Emir Nurullah tarafından reddedilse de abartılmış ve çarpıtılmış olarak bazı tarihsel gerçeklere işaret ediyor olabilir. Dolayısıyla Hurufiler ile Mirza İskender arasında belirli bir dönem bir yakınlaşma olduğu ancak belli bir süre sonra da aralarında bazı sorunlar yaşandığı düşünülebilir.

Emir Nurullah'ın Mirza İskender'in sohbet meclislerine katıldığının en güçlü kanıtı mektuptaki ifadeleridir. Bu mektupta Kara Yusuf'un oğlu Mirza İskender için "Emirzade İskender zâdet nusratuhû (-Allah tarafından- onun yardımı artsın)" ibaresi kullanılıyor. Bu ibarenin geçtiği cümle, İskender'e karşı savaşa giden Şahrûh'un emirlerinden Firuzşah'a ait bir cümle aktarılırken geçiyor. Bunu Firuzşah söylemeyeceğine göre, mektubu yazarlar/veya daha sonraki bir tarihte istinsah edenler tarafından yazıldığı açıktır.

Emir Gıyâseddin ve Emir Nurullah, hapisten kaçarak kurtulduktan sonra R. Ahir 836 (Aralık 1432)'da Bağdat'ta Kara Yusuf'un oğlu Şah Muhammed'in yanına gitmişlerdir. Şah Muhammed onlara çok şefkatli davranır. Bununla birlikte Şah Muhammed'in itikadındaki bozukluklar nedeniyle izin almadan yanından ayrılmışlardır. (vr. 16b)

Hakîkî mahlasıyla şiirler yazan Kara Yusuf'un diğer oğlu Cihanşah'ın divanı onun Hurufiliğini ispatlamaya yetmese de, bir çok temel Hurufî argümanını kullandığı görülmektedir. Cihanşah'ın Nesimi'nin öldürüldüğü haberini alınca Beşir Bağdâdî isimli yardımcısının yardımıyla Nesimi'nin divanını buldu ve onu okuyarak ondan etkilendiği ve Nesimi'nin ölümüne kasideler yazdığı söyleniyor.⁴⁶ Bu rivayetin gerçekliği tartışılabilir şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki Cihanşah'ın şiirlerinde Nesîmî'nin şiirlerini andıran bir ton vardır.

Cihanşah zamanında Fazlullah'ın kızı ve Yusuf diye bir dervişin beş yüz kadar hurufiyle birlikte öldürüldüğü bilgisini ilk defa dile getiren kişi bu olaydan yüz elli yıl kadar sonra yaşayan tarihçi Hafız Hüseyin Tebrizî'dir⁴⁷ ve kanımızca gerçeklikten uzak bir bilgidir.

Bu tarihten sonra Hurufiler'e ait izler, özellikle Anadolu topraklarında görülür. Gerek Hurufilerin Karakoyunlulara yakın durmuş olması ve gerek bu dönemde çoğu Hurufinin Osmanlı topraklarına geçmiş olmaları, Safeviler dönemi İran'ında Hurufî izlerini bulmamızı zorlaştırmaktadır. En azından Nesîmî'den ektilenmiş olması muhtemel Şah İsmail Divan'ında dahi Hurufilik izlerine rastlayamıyoruz.

HURUFİLİK FELSEFESİ VE İNANÇ BOYUTU

Fazlullah'ın kurduğu Hurufilik, harfler üzerine kurduğu vahdet sistemiyle, kendinden önceki ve sonraki harfçi akımlardan açık bir şekilde ayrılmaktadır. Diğer harfçiler, harflerin ayrı ayrı havaslarından ve özelliklerinden bahsedip, oldukça öznel daha doğru bir ifadeyle şahsi manevi tecrübelerine dayalı çıkarımlarda bulunurlarken Fazlullah, sistemini harflerin tümü üzerine kurmuştur. Onun için Arap ve Fars alfabesinin harflerinin tamamı ilâhîdir. Arap alfabesinin 28 harfi Allah'ın kelamı olduğu gibi 32 harf de Adem'e öğretilen esmâ-i küll'ün ta kendisidir.

⁴⁶ Kandim Kurbanof; Yusuf Kucak, "Cihanşah Hakîkî", *Şi'r*, Payiz 1376, S. 21, s. 228.

⁴⁷ Hafız Husayn Tabrizi ibn al-Karbala'î, *Rawzat al-jinan va jannat al-janân*, ed. Ja'far Sultan al-Qurra'î, 2 vols. (Tehran: Bungâh-i Tarjuma va Nashr-i Kitab, 1970), 1: 478-81'den aktaran Shahzad Bashir, "Enshrining Divinity: The death and memorialization of Fazlallah Astarabadi in Hurufi Thought", *The Muslim World*, 2000, Vol. 90, 3/4, pp. 289-308 here p. 302.

Zât-ı ilâhî'nin sıfatı olan kelamını oluşturan bu harfler, sıfat ve mevsufun aynılığından hareketle Zât-ı ilâhî'nin aynısı kabul edilmiştir. Zât-ı ilâhî, yarattığı her şeyi de harflerden oluşan kün emriyle yaratmıştır. Hurufiliğin insan yüzündeki hatlarda, insan vücudunda, hayvanat ve bitkilerde aradığı ve gösterdiği 28 ve 32 alamet, Allah'ın varlıktaki tecellisinin müşahedesinden ibarettir. Fazlullah kurduğu bu sistemin detaylarını *Câvidân-nâme*, *Muhabbet-nâme* ve *Arş-nâme* isimli eserlerinde detaylı bir şekilde anlatmıştır.

Fazlullah'ın kendisi oldukça üstü örtülü ve yoruma açık bir şekilde Mehdiliğine⁴⁸ imada bulunmuşsa da ölümünden sonra talebelerinden bazıları onu Mehdi veya Mesih kabul eden söylemlerde bulunmuşlardı. Ancak şurası bir gerçektir ki Fazlullah sık sık ifade ettiği gibi sahib-i tevil yani Kur'an'ın asıl manasını ortaya çıkaran kişi idi.

Câvidân-nâme içerisinde araştırmacıların dikkatini çeken bir bölüm vardır. Müstakil bir kitap olmasa da bu bölüme *Nevm-nâme* denilmiştir. Çünkü bu bölümde Fazlullah, gördüğü rüyaları, bazen yer ve tarihleriyle küçük notlar halinde yazmıştır. Çoğu zaman yarıda kesilmiş cümleler, kelime grupları, devrik cümleler bize bu notların Fazlullah'ın okuyucu için değil de kendisi için aldığı notlar olduğu hissini güçlendirmektedir. Zaten dediğimiz gibi *Câvidân-nâme*'nin kendisi bir kitap taslağı gibidir.

Fazlullah'ın zikredilen eserinde naklettiği rüyaları ve içerdiği mesajları önemseydiği açıktır, aksi takdirde bunları kayda geçirmezdi. Konumuzla ilgili olarak Fazlullah rüyasında kendi elbisesinin beyaz ve temiz, fazla yıkanmış ve atılmış olduğunu görür. Kendi elbisesidir ama bunu Mehdî'nin elbisesi olarak görür. Kendinin Mehdî olduğunu bilir. 783 yılında gördüğü bir rüyada kendi evinde (Tebriz'deki evinde) canlanan putlar ve kendisinin duasıyla Hz. Muhammed'in gelip onları kırdığını görür.⁴⁹

Ancak bu rüyalardan hareketle gerçeklik analizi yapmak ne derece doğrudur tartışılır. Ancak bazı araştırmacılar Fazlullah'ın rüyalarından hareketle onun siyasi ve savaşıarak iktidarı ele geçirme gibi niyetleri olduğu sonucunu çıkarmıştır.⁵⁰ Oysa elimizde Fazlullah'ın herhangi bir silahlanma veya isyan girişiminde bulunma veya iktidarı ele geçirme gibi bir gayretinin olduğuna dair hiçbir tarihsel veri yoktur.

Fazlullah (ö. 796/1394) hakkında bilgi veren dönem kroniklerinde dahi Fazlullah'ın mehdilik iddiasında bulunup ortaya çıkması zikredilmemiştir. Bu kaynaklarda onu idama götüren sebepler olarak; tabilerinin artması, ta'til, ibahayı ve farzları terki kabul etmesi, cemaatin akadını bozması,⁵¹ insanın harflerin aynısı olduğuna ve aslı olmayan hurafelere inanmaları ve Timur'u bidatine davet etmesi⁵² zikredilir.

Fazlullah ve talebeleri, ortaçağ İran'ındaki bir çok müslüman gibi Peygamber ailesine ve on iki imama özel bir saygı besliyordu. Fazlullah'ın doğduğu Esterabad ve yaşadığı İsfahan, Tebriz ve

⁴⁸ Bkz. Fatih Usluer, Hurufilik; İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren, İstanbul: Kabalcı, 2009, ss. 363-375.

⁴⁹ CV, vr. 299b, 300a, 300b, 301a, 301b.

⁵⁰ Ritter, *a.g.m.*, s. 24

⁵¹ Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde fi terâcimi'l-a'yâni'l-müfîde*, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1423/2002, c. III, s. 18; Sehavi, *E'd-dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, Beyrut: Dârü'l-Jayl, v. VI, s. 174.

⁵² Askâlânî, *İnbâü'l-gumur bi-inbâ'il-umur*, Kahire, İhyâu't-türâs, 1415/1994, cüz II, s. 219; Sehavi, *E'd-dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, Beyrut: Dârü'l-Jayl, v. VI, s. 173.

Bakü gibi şehirlerin o yüzyılda Şii olmaması bir yana,⁵³ Fazlullah'ın eserlerinde onun Şii olduğu sonucunu çıkarabileceğimiz bir delil de yoktur.

Fazlullah ezandaki “Eşhedu enne Aliyyen veliyyullah” cümlesini zikretmediği gibi -bu cümlelerin Şiiler tarafından tedavüle sokulması daha geç bir tarihte olabilir- sabah ezanı için, Şiilerin kullanmadığı, ancak Sünnilerin kullandığı “Es-salâtu hayrun mine'n-nevm” ibaresini zikreder.⁵⁴ Abdest alırken de ayakların yıkanması gerektiğini söylemiştir.⁵⁵

Fazlullah namazdaki kıyamda ellerin bağlandığını⁵⁶ ve namazdan çıkmak için yapılan selamın, -Şiilerdeki gibi elleri kaldırarak değil- Sünniler gibi sağa sola başı çevirerek yapıldığını söylemiştir.⁵⁷ “Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız kurtuluşa erersiniz”⁵⁸ hadisini Fazlullah'ın zikretmesini de aynı bağlamda değerlendirebiliriz.⁵⁹ Fazlullah'ın torunu Emir Nurullah'ın, mezheplerinin Şafi'î olduğunu söylemesi tüm bu tartışmalara noktayı koymaktadır.⁶⁰

Fazlullah'ın kurduğu Hurufiliğin en azından başlangıçta tarikat özelliklerini taşıdığını söyleyebiliriz. Örneğin Fazlullah, diğer tarikatlarda görüldüğü gibi, müridliğe kabul ettiği kişinin başını traş ediyor ve külah (sikke) giydirdiyordu. Müellihe halifelerinden Mahmud Rasadî, Fazlullah'a bağlanırken müellihe elbiselerini çıkarmış ve başını traş etmiştir. Fazlullah da onun başına bir külah koymuştur.⁶¹ Bununla ilgili diğer bir örnek de Hâce Sadrüddin Turke'nin babası Hâce Efdalüddin'dir. Ona da Fazlullah külah ve sarık giydirmiştir.⁶²

Fazlullah'ın takip ettiği ve talebelerine de uygulattığı süluk konusunda bazı bilgiler elimize ulaşmıştır. *Hâb-nâme*'de “Sâhib-i Te'vîl'in kâide-i süluku ol idi ki” denilerek, seferlerinde yaya gitmesi, geçimini, yiyecek, içecek, giyim kuşam gibi tüm beşeri ihtiyaçlarını kendi kazancıyla sağlaması, zikr-i hafî ala'd-devâm, tilâvet-i Kuran, daima çile ve oruç, kimseden hediye kabul etmeme maddeleri sıralanır.⁶³

Fazlullah'ın sülukunda erbainin de yeri olduğunu biliyoruz. Örneğin kendisi İsfahan'dan Tebriz'e ulaştığında, 775 yılının Şaban ayının onuncu gününde bir erbaine girmiştir.⁶⁴ Şeyh Ebu'l-Hasan İsfahânî de Fazlullah'a ulaştığı zaman “irâdetle ve mütâbaatla erbaîne girdim”⁶⁵ demiştir.

Emir Gıyâseddin, Fazlullah'ın namazdan sonra sürekli evrâd u ezkârla meşgul olduğunu belirtmişse de⁶⁶ Hurufilerin evrad ve ezkarları hakkında bilgilerimiz oldukça sınırlıdır.

⁵³ Hamid Algar, “The Hurûfî Influence on Bektashism,” s. 39-53 in A. Popovic et G. Veinstein (éds), *Bektachiyya: Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, İstanbul, ISIS, 1995, s. 52; aktaran Erdoğan, a.g.e., s. 123.

⁵⁴ CV, 30b, 130b.

⁵⁵ CV, vr. 143b.

⁵⁶ *Muhabbetnâme-i İlahî*, cd 074.

⁵⁷ *Câvidânnâme-i Sağır*, cd 221

⁵⁸ *اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم* Kütüb-i Sitte, c. XII, s. 418.

⁵⁹ CV, vr. 88a.

⁶⁰ Emir Gıyâseddin, *Sahîfetü'l-İstihlâs*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Farsça, no. 825, vr. 8a.

⁶¹ SIH, vr. 31a-32a.

⁶² NH, vr. 33a-34a.

⁶³ SIH, vr. 17a.

⁶⁴ SIH, vr. 45a.

⁶⁵ SIH, vr. 25a.

⁶⁶ Emir Gıyâseddin, *İstivâ-nâme*, M.K. Ali Emîrî, Farsça, no. 269, vr. 81a-81b.

Erbain'deyken kelime-i tevhid zikrine devam ettiklerini Ebu'l-Hasan ile ilgili bir rivayette görüyoruz.⁶⁷

Fazlullah ve dervişlerinin öne çıkan özelliklerinden biri Azerbaycan, Horasan, Irak, Şirvan, Yezd, Tebriz ve gittikleri her yerde “dürüst-gû ve helâl-hor” olarak tanınmalarıdır.⁶⁸ Nâfecî, Hurufi dervişlerin aşçı veya ekmekçiden bir parça ateş aldıklarında bile para bıraktıklarını söyler.⁶⁹

Hurufi dervişlerin gündüzü oruçlu, geceyi uyanık, sürekli zikirle meşgul olarak geçirdikleri, kardeş gibi birlikte yaşadıkları, birbirlerine karşı bir kardeşten daha fazla müşfik oldukları belirtilmiştir. Özet olarak, Fazlullah'ın müridleri “şeriatın emirlerine uyarlar ve nehiylerinden de kaçınırlardı. Her biri seyr ü sülukta müctehid idi. Onlardan her biri serveti, mesleği, malı ve mülkünü isteyerek terk etmiş ve Fazlullah'ın musahebet ve mülazemetine ulaşmıştır.”⁷⁰

Fazlullah ve müridlerinin yürüttükleri bu tarikat erkanının ortadan ne zaman kaybolduğunu bilmiyoruz. Nitekim daha sonraki devirlerde Hurufilik, mistik-felsefî bir akım olarak öne çıkmış, diğer tarikat mensupları tarafından da fikirleri benimsenerek yaşamaya devam etmiştir. Fazlullah ve müridlerinin yürüttükleri tarikat erkanının ortadan kaybolmasının en temel sebeplerinden biri, Hurufilerin siyasi çevrelerle yaşadıkları sıkıntılar ve tekke örgütlenmelerini tamamlayamamış olmalarıdır. Varlığını 15. yüzyıldan itibaren Anadolu'da devam ettiren Hurufiliğin bu yeni coğrafyaya tarikat örgütlenmesinden ziyade ortaya koyduğu fikirlerle girmiş olduğu görülmektedir.

SONUÇ

XIV ve XV. yüzyılların İran ve Orta Asya coğrafyasında öne çıkan güç odaklarını askeri ve yerel idareciler ile ulema ve şeyhler olarak sıralayabiliriz. Söz konusu dönemde en başta Timur'un kendisi olmak üzere devlet adamları, şeyhlere ve ulemaya özel bir saygı beslemiştir. Bu, halk nezdinde onları daha itibarlı hale getirdiği gibi, belli bir kitlesi olan bu grupları da kontrol altında tutmaya yaramıştır.

Elbette her sufi ve ulema bu teveccühten nasibini aldı diyemeyiz. Bazı sufiler ile siyasi erk arasındaki uzaklaşma ve çatışmanın nedenleri de sadece batıl inançla açıklanamaz. Zira Hurufiler hakkındaki dönem kroniklerinde söylenenler bile Hurufilerin inançlarıyla pek alakalı değildir.

Fazlullah, birçok devlet adamı, ulema ve sufiyle oldukça olumlu ilişkiler kurdu. Ancak bazıları ile ilişkileri de o denli olumlu değildi. Fazlullah'ın yaptığı rüya yorumları bunda etkili olmuş gibi görünüyor. Bunun yanında Fazlullah'ın artan müridleri ve popüleritesi, siyasi çevrelerle olumlu ve saygın ilişkileri de iktidara yakın veya yakın olmak isteyen belirli grupları rahatsız etmiş olabilir.

Halk ve devlet adamları nezdinde belirli bir ağırlığı olan bu rahatsız kesimin antipropaganda yaptıklarını tahmin etmek zor değil. Siyasi erk ve halk nezdinde en etkin antipropaganda da çoğu zaman hedefe konulmuş grubun siyasi iktidarı ele geçirme amacıyla oldukları ve batıl inanç taşıdıkları şeklinde yapılıyor. Nitekim Tebriz'de Hurufi dergahında kolluk kuvvetlerinin silah

⁶⁷ SIH, vr. 40a.

⁶⁸ SIH, vr. 64b; NH, vr. 18a.

⁶⁹ NH, vr. 18a.

⁷⁰ NH, vr. 18a-20a.

aramaları bunun en güçlü göstergesi. Ancak o dönemde Fazlullah'ın, Şiiilikteki gibi dünya ve ahiret saltanatını elinde tutan bir Mehdi olarak ortaya çıktığına dair elimizde bir veri yok.

Fazlullah'ın belirli kişilerle yaşadığı çatışma örneklerini aktaran Fazlullah'ın biyografi yazarları ne Fazlullah'ın Mehdilik iddiasıyla çıkmasından ne de böyle bir suçlamaya veya inançları nedeniyle bir saldırıya maruz kaldığından bahsediyor.

Buna rağmen Fazlullah'ın siyasi çevrelerle oldukça olumlu bir şekilde seyreden ilişkilerinin, belirli bir dönemden sonra, özellikle ulema ve sufi çevrelerin etkisiyle bozulmaya başladığını görüyoruz. Fazlullah, Timur'la doğrudan temasa geçerek kendisini ifade etme ve huzur içinde yaşama yollarını aradıysa da Timur çevresinden birçok asker ve devlet adamıyla güçlü ilişkiler kurmuş olmasına rağmen, buna imkân bulamamıştır. Fazlullah her dönemde mevcut yönetim ile arasını belirli bir seviyede tutmaya çalışmış, herhangi siyasi veya sosyal bir tehdit algıladığı zaman da çareyi seyahatte bulmuştur.

Fazlullah'ın idamı, Hurufiler için zorlu bir dönemin başlangıcı oldu. Bu haksızlık karşısında isyan edenler, yurtlarını terk edenler, hapsedilenler oldu. Tüm bu zorluklar, Hurufilerin varlığını sona erdiremedi. Daha batıda, Anadolu ve Balkanlarda yeni alanlar buldular, farklı tarikatlar içine girdiler ve yirminci yüzyıla kadar varlıklarını, bugüne kadar da etkilerini devam ettirdiler.

Hurufiliğe İslam Tarihi boyunca şüpheyle yaklaşıldığını ve bunun yersiz ve gereksiz olduğunu söylemiyoruz. Gerek Sünni ve gerekse Şiiler açısından Hurufiliğin kabulü zor tarafları olduğu bir gerçektir. Her şeyden önce Sünni biri tarafından kurulan ve kendisinin Mehdi olarak kabul edildiği bir sistemi Şiilerin kollarını açarak kabul etmeyecekleri bilinen bir gerçektir. Diğer taraftan Sünniler açısından baktığımızda; Fazlullah'ın Mesianik karakteri yanında, kurduğu sistemin kabulünün, ahiret kurtuluşu için şart kabul edilmesi ve yapılan ayet ve hadis tevillerinin alışılmışın dışında yorumlar ve yaklaşımlar içermesi hüsn-i kabulünü güçleştirmektedir. Hurufilerin, vahdet-i vücudçu olmamaları, Muhyiddin-i Arabî'yi yetersiz görmeleri, Cüney-i Bağdâdî ve Bayezid-i Bistâmî gibi ilk dönem mutasavvıfları ve Mevlâna dışında, o da bir iki yerde olmak üzere, kimseden bahsetmemeleri birçok tarikat tarafından da kabullerini zorlaştırmıştır.

Eğer Hurufiler, Anadolu'ya geçip fikirlerini yaymasaydılar, daha da önemlisi Bektaşiler tarafından benimsenmeseydiler, bugün elimizde birkaç Hurufi metni ya var ya yoktu. Bektaşiler tarafından Hurufiliğin benimsenip fikirlerinin yaşatılmasının nedenleri birer teori olarak kalacaktır. Bize göre, Fazlullah'ın zulme uğramış veli kişiliği, zulümden kaçan Hurufilere yardım etme isteği, insanın önemine yapılan vurguların Hurufiliğin merkezinde olması, içerdiği batınî yorumlar Bektaşilerle Hurufiler arasındaki yakınlaşmanın temel sebepleridir. Özellikle Arnavut Bektaşileri arasında Hurufiliğin yayılması da benzer nedenler yanında, Arnavutluk'taki ilk İslami teşkilatlarda Hurufi (ve) Bektaşilerin etkin rol olmasıyla açıklanabilir.

Günümüzde artık kendinden Hurufi olarak bahseden insanlar kalmamıştır. Hurufiliğin İslam dünyasına kazandırdığı bazı telakkiler ve yorumlar, Hurufilikten bağımsız olarak edebiyat ve tasavvufa mâl olmuştur ve kullanılmaya devam etmektedir, özellikle Alevi, Bektaşî ve Halveti çevrelerinde.

KAYNAKÇA

- Ajand Yakub, *Hurufiye der Tarih*, Tahran: Ney, 1369.
- Aliyyü'l-A'lâ, *Kürsî-nâme*, Bibliotheque Nationale, Persan, no. 255.

- Askalânî, *İnbâü'l-gumur bi-inbâ'il-umur*, Kahire, İhyâu't-türâs, 1415/1994, v. I-IV.
- Bashir Shahzad, *Fazlullah Esterâbâdî ve Hurufîlik*, İstanbul: Kitap, 2012.
- *Chahardah Risala-yi Farsi az Sain al-Din 'Ali b. Muhammad Turka-yi Isfahanî*, ed. S. 'A. M. Bihbahanî and S. I. Dîbajî, Tahran, 1351.
- Devletşah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, haz. E. Brown, Leiden: Brill, 1900.
- Ebtahî Mir Seyyid Hüccet Muvahhid, *Rîşehâ ve Cilvehâ-yı Teşeyyu' ve Havza-i İlmiyye-i*
- *İsfahan der tûl-i Târih*, Isfahan: Defter-i Tebligât el-Mehdî, 1376, v. I-III.
- Ferruh Rükneddin Hümayun, *Hâfiz-ı Harâbâtî*, Tahran, 1361Gölpınarlı Abdülbâkî, "Fadl-
- Allah Hurufî", *EI2*, v. II, ss. 733-735.
- Hafız Ebru, *Zübdetü't-Tevârih*, haz. Seyyid Cevâdî, Tahran: Vezaret-i Ferheng u İrşâdî İslâmî, 1380.
- Hand Emîr, *Tarih-i Habibü's-siyer*. Tahran: Kitabfüruş-i Khayyam, 1362, v. I-IV.
- Huart Clement, "Hurûfîlik," *IA*, 5 (1), 1977.
- Kazvini Muhammed Yusuf Vâleh İsfahanî, *Huld-i Berîn: Sections 6-7*, ed. Mir Haşim Mohaddes, Tahran: Miras-ı Mektub, 2001
- Khwâfî Fasîh, *Mücmel-i Fasîhî*. Ed. Seyyid Muhsin Nâcî Nasr-âbâdî, Tahran: Esâtûr, 1386, v. I-III.
- Kiyâ Sâdık, *Vâjenâme-i Gurgânî*, Tahran: Dânişgâh-ı Tahrân, h.ş. 1330.
- Kotobî Mahmud, *Tarih-i âl-i Muzaffer*, Tahran: Emir Kebîr, 1364
- Kumî Şeyh Abbas, *Meşâhir-i Dânişmendân-ı İslâm v. I-IV*, Tahran: Kitabfürûş-ı İslâmiye, 1350.
- Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde fî terâcimi'l-a'yânî'l-müfîde*, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1423/2002, v. I-IV.
- Mar'âşî Zahîrüddin, *Tarih-i Gîlân ve Deylemistân*, Tahran: Ittlâ'ât, 1364.
- Melvin-Koushki Matthew S., *The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Sa'in al-Din Turka Isfahani (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran*, PhD Dissertation, Yale University, 2012.
- Minorski Vladimir F., *Tarih-i Şirvan ve Derbend*, terc. Muhsin Hâdim, Tahran: Bünyâd-ı Dâire-i Maarif-i İslâmî, 1375.
- Nusayrî Muhammed Rızâ, *Eser-i Âferînân*, Tahran: Encümen-i Âsâr u Mefâhir-i Ferhengî, 1384.
- Ritter Hellmut, "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit: Die Anfänge der Hurufisekte", *Oriens*, no. 7, Haziran 1954 terc. H. Muayyad, *Farhang-i Iran Zemîn*, no. 10, 1341, ss. 319-393.
- Roemer H.R., "Timur in Iran" in *The Cambridge History of Iran*, ed. P. Jackson, L. Lockhart, Cambridge University Press, v. VI, ss. 42-97.
- Rumlu, *Ahsenü't-tevarih*, haz. Abdülhüseyin Nevâyî, Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1384
- Sehave, *E'd-dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, Beyrut: Dârü'l-Jayl, 1412/1992, v. I-XII.
- Seyyid İshak, *Mahrem-nâme*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Farsça, no. 1031.
- Smith John M., *History of the Sarbadar Dynasty: 1336-1381 A.D. and its sources*. The Hauge, Paris: Mouton, 1970.
- Usluer Fatih, *Hurufîlik; İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, İstanbul: Kabcacı, 2009.

KLASİK İRAN DÜŞÜNCESİNDE SÜNNİ KAYNAKLARIN EHEMMİYETİ VE FARSÇANIN TÜRK İLİM - SANAT HAYATINA TESİRİ

ŞEMSETTİN ŞEKER

GİRİŞ

Farsçanın Türk düşüncesi ve sanatı üzerindeki tesiri Türklerin İslamlaşma sürecinde başlamış, Selçuklu devrinde artmış, özellikle Osmanlı devrinde -hususen de Fatih Sultan Mehmed'in saltanatı zamanında- bir başka evreye geçmiştir. Esasen bu tesir çift taraflıdır. Farsça esas edebî kudretini, ihtişamlı devresini Türk hanedanların Farsça konuşulan bölgelere hâkimiyeti devrinde idrak etmiştir. Fars edebiyatının sanat değeri yüksek eserleri de bugünkü İran coğrafyasına Türklerin hâkim olduğu asırlara mahsustur. 17. asra kadar İran coğrafyasında, daha geniş bir zaman diliminde ise Hind kıtasındaki Sünni Türk mevcudiyeti, diğer bir deyişle Sünni Türk hanedanlarının hâkimiyeti zamanında, özellikle Gazneliler ve Selçuklular devrinde bu edebiyatın şaheserleri vücuda getirilmiştir. Sadî, Hafız-ı Şirazi, Camî, Şebüsterî, Feridüddin Attar gibi Fars edebiyatının büyük şairleri hep Türk asırlarında eserlerini vücuda getirmişlerdir. Aynı şekilde Ferruh-ı Sistani, Muizzi, Hakani, Emir Hüsrev, Saib-i Tebrizi, Nizami gibi Fars edebiyatının mühim şahsiyetlerinin Türk olması da bu edebiyatın kavram ve düşünce dünyasındaki Sünni Türk varlık ve tesirinin mahiyetini gösterecek evsaptır. Gazneliler ve Selçuklular gibi Sünniliğiyle iştihar etmiş Türk devletlerinde Farsçaya geniş bir rağbet vardır. Hem bürokrasi hem de edebiyat dili bu devrelerde umumen Farsçadır. Moğol ve Haçlı istilalarına maruz kalınan 13. asırda ise Moğolların vergi memurlarının Farisi kökenli olmasından mütevellit bu lisana bir tepki doğmuştur. Tabiri Mükrimin Halil Yinanç'tan alacak olursak, 13. ve 14. asırlarda "Farsça teslim olanların, Türkçe halaskarların dili" olmuştur.¹ Bu devirde ilim ve sanat çevrelerinin Türkçeye yönelişinde Moğol istilasından kaçan göçebe Türkmenlerin başka lisan bilmemesinin de ciddi bir etkisi vardır. İki asır boyunca devam eden bu yöneliş Fatih devrinde tekrar tersine dönmüştür. Sultan Fatih, İstanbul'u fethini müteakip burasını bir ilim ve sanat merkezi hâline getirmek için muhtelif coğrafyalardan ilim ve sanat erbabını başkente davet etmiştir. Şii Safevî devletinin Sünni ulema ve sanatçılara baskısı da ilim ve edebiyat ehlinin Osmanlı'ya ilticasının önünü açmıştır. Beş asırdır Sünniliğin etkisinde ortaya konan Farsça düşünce ve sanat eserleri bu sefer İstanbul başta olmak üzere Osmanlı hâkimiyetindeki memleketlerde mevcudiyetlerini devam ettirmişlerdir. Farsçanın esaslı eserlerinin hamiliğini, coğrafya değişse de bir kere daha Sünni Türkler yapmaya devam etmiştir. Osmanlı'nın kuruluş devirlerinde Türkçeye büyük bir teveccühün aksine 17. asırda genişleyen sınırların da etkisiyle Türk düşünce ve sanatında Arapça ile Farsçanın tekrar hâkimiyet kurduğu, tesir sahalarını genişlettiği görülür. Türk dilindeki Farsça kelime ve kavramlarda bu asrı müteakip bir artış gözlemlenir. Bu artışın arkasında şüphesiz okunan-okutulan eserlerin büyük bir tesiri vardır.

Osmanlı devrinde medrese, cami, tekke, kalemîyye, saray, konak ve yalılar gibi ilim ve sanat mahfillerinde okutulan Farsça eserler arasında; Mevlana'nın *Mesnevî-i Şerîf* ve *Fîhi Mâ Fîh*'i ile menkıbelerinin toplandığı Ferîdûn b. Ahmed Sipehsâlâr'ın *Risâle-i Sipehsâlâr be-Menâkıb-ı Hudâvendigar*'ı; Feyzî-i Hindî, Hafız ve Örfî'nin divanları; Sâdî'nin *Gazelîyât*, *Bostan* ve *Gülüstan*'ı, Feridüddin Attâr'ın *Pendnâme*'si ile *Mantuku't-Tayr*'ı; *Kasîde-i Sülûkiye-i Hakânî*;

¹ Mükrimin Halil Yinanç, "Anadolu Beylikleri Devrinde Acemce Teslim Olanların Türkçe Kurtarıcıların Dili", *Şadırvan Dergisi*, c. 1, nr. 9, İstanbul 1940, s. 2-3.

*Rubâiyat, Celâleddin ed-Devvânî'nin ez-Zevra ve'l-Havra'sı, Şebusterî'nin Gülşen-i Râz'ı; Molla Camî'nin Divan, Baharistan, Lücetü'l-Esrâr ve Levâyih gibi isimli eserleriyle Vehbî ve Şahidî'nin Tuhfeleri dikkati çeker. Sünniliğin hülasası mahiyetindeki bütün bu eserlerin Türkçe tercüme, şerh ve haşiyeler eşliğinde okutulduğunu da belirtelim.*²

FARŞÇA ESERLERİN YAYGINLAŞMASINDA CAMİLERİN ROLÜ

Konumuzla bağlantılı olarak özellikle Osmanlı devri ilim ve sanat hayatında camilere, dolayısıyla “cami dersleri”ne ayrı bir bahis geçmek gerekir. Camiler hemen her devirde her bakımdan birer ilim ve terbiye müessesesidirler. Medreseler ve kütüphanelerin camilerin birer parçası olması kültür ve maarif bakımından camilere mümtaz bir mevki sağlamıştır. İslâmiyet’in ilk yıllarında *Kur'an-ı Kerîm, Hadis, Fıkıh* gibi muhtelif ilimler camilerde takrir ve tedris edilirken, daha sonraları medrese, tekke ve mektepler açıldığı hâlde camiler “okul” hüviyetini her zaman muhafaza etmiştir. Mektepleşmenin yaygınlaştığı II. Mahmud’a kadar, hatta yakın zamanlara kadar, ilk ve orta derecede eğitim camilerde imamlar vasıtasıyla verilmiştir. Zamanla camilerde İslâmî ilimlerin yanında onlara yardımcı olacak edebiyat, felsefe, belagat gibi dersler de okutulmaya başlanmıştır. Cami dersleri genel itibariyle medrese eğitiminin bir kısmını teşkil eder. Bu ifademizden buralarda verilen derslerin medrese eğitiminin devamı olduğu manası çıkartılmasın; zira muhtevası, derslerin takrir şekli, dinleyicileri itibariyle bu derslerin medrese müfredatından ayrılan tarafları var. Cami derslerinin umum halkın da istifade edebileceği bir mahiyet arz etmesi bu farklılığın en bariz göstergeleri arasındadır. Her sınıf halk ilgisi, bilgisi nispetinde öğrenmek istediği hocanın dairesine dâhil olarak bu derslerden istifade edebilir. Talip olanın tercihinine bağlı olarak devam edilen bu derslerin bir diğer hususiyeti de ihtisaslaşmaya azamî derecede riayet edilmesidir. Biraz aşağıda anlatacağımız üzere cami dersleri aşama aşamadır. En alt seviyeden başlayarak üst seviyedeki metinlere kadar muhtelif eserlerin merkeze alındığı bir talim tarzı vardır. “Koltuk dersleri”, “kuşluk dersleri” ve “ikindi dersleri” gibi isimlendirmeler de doğrudan cami derslerinin yerine kullanılamaz. Bunlar daha muayyen çerçevede, yani talebelerin belirli vakitlerde gördükleri ders vakitlerine tekabül etmektedir. Tanzimat’tan (1839) evvel medreselerde talebelerin kütüphanelere gitmesi, okuyacağı dersleri istinsah etmesi ve hususî işlerini görmeleri için salı günleri istirahat verilir, ders yapılmayan bugünlerde arzu edenlere “koltuk” denilen bazı yardımcı dersler gösterilirdi.³ Aynı şekilde sabah ve ikindi namazlarından sonra da bir kısım dersler okutulur. Bu uygulama medrese talebesi haricindeki kimselerin, özellikle memurların, bu derslere devam etmesi için bir vesiledir. Kaynakların bize bildirdiği kadarıyla söyleyecek olursak, cami derslerine en çok kuşluk vakti derslerinde devam edilmiştir. Tanzimat sonrası devlet dairelerinde resmî tatil olan cuma günlerinin yanına perşembe öğleden sonraları da ilave edilmesiyle buradaki derslere her sınıftan insanın devam etmesinin önü açılmıştır. Bu dersler, hemen bütün cami ve mescitlerde verilmiştir. Fakat meşhur hocalar daha çok selâtin camilerde veya medreselerin bulunduğu Fatih, Beyazıt, Süleymaniye, Ayasofya ve Nuruosmâniye’de ders okutmuşlardır. Bununla beraber dersiamların meşhurları, derslerini ilerlettikten sonra (her senenin başında bir müddet mensup oldukları selâtin camilerde ders verirler) münasip gördükleri çevredeki cami veya mescitlerden birinde derse devam etmişlerdir.⁴ Hâl tercemesi, biyografi veya monografi

² Modern dönemlerde ihmal edilen, hatta küçümsenen şerh ve haşiyeler meselesi hakkında bkz. Yekta Saraç, “Şerhin Kavram Boyutu ve Tarihi Arkaplânı”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, c. II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 121-132; İsmail Kara, *Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiyeler Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, s. 17-105.

³ Bkz. Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, s. 212.

⁴ Bkz. Bereketzâde İ. Hakkı, *Yâd-ı Mâzî*, İstanbul 1332, s. 40-41.

çalışmalarında sıkça karşımıza çıkan “filanca camide ders verdi” veya “filanca camide filanca kimseden filan şahısların eserlerini okudu” gibi cümleler, camilerin kişinin yetişme sürecinin yanında maarif ve kültür hayatımıza katkılarını göstermek bakımından fevkalade dikkat çekicidir.

İLMİYE SINIFININ FARŞÇAYLA İLİŞKİSİ

Farsça eserlerin hususiyetine ve tesirlerine geçmeden evvel bir hususu daha vuzuha kavuşturmakta fayda var. Osmanlı’da müşterek sanat, edebiyat ve kültürün teşekkülünde ehemmiyetli bir mevkide bulunan Farsçaya medrese çevrelerinde, dolayısıyla halkta bir tepki olduğu mütearife hâline gelmiş bulunsa dahi bu kanaat yanlıştır. 19. asrın ilk yarısında Farsçaya siyasi bakımdan bir tepki doğduğu, muayyen çerçevede de olsa, söylenebilir. Şöyle ki; özellikle Yeniçeriliğin ilgası sırasında (1826) onlarla özdeşleştirilen Bektaşiliğin oldukça tehlikeli sayılması, Farsçanın telaffuz itibarıyla Şiiliği çağrıştırması; Klasik Türk Edebiyatındaki Farsça terkip ve mazmunlara karşı yeni edebiyat çevrelerinin yönelttiği tenkitler ile bu lisanda ortaya konan *mahbub** ve *mahbube** edebiyatının bazı kesimlerce hoş karşılanmamasından ötürü bir dönem böyle bir anlayışın yaygınlaşıp genel kabul gördüğü söylenebilir. Fakat asrın başlarındaki bu tepkiler umuma teşmil edilemez. Devri inceleyen eserlere bakıldığı vakit durumun tam tersi olduğu görülür. Cevdet Paşa, Ziya Paşa ve diğer bir kısım müelliflerin naklettiklerinden hareketle umumi bir telakki hâline gelen bu yaygın ve yanlış kanaat mezkûr müelliflerin eserlerinden hareket eden bir kısım araştırmalarda da yer almıştır. Cevdet Paşa medrese çevrelerinin tepkisinden korktuğu için gizli gizli Farsça ders okuttuğundan bahsederken, Ziya Paşa da çocukluk hatıralarında “Sakın olmaya ki Farisî okuyasın. Zira her kim ki okur Farisi gider dinin yarısı” tepkisine düşür kaldığı için hafiden *Tuhfe-i Vehbî* ve *Gülüstan* okuduğunu söyler.⁵ Bu şahsî tecrübelerin umûma teşmil edilemeyeceğini bir kez daha hatırlatalım. II. nesil Jön Türklerden olan Böcüzâde Süleyman da 1862’de Isparta’da rüştiyelerin açıldığı sırada medreselilerin “mekteb-i rüşdiye girenler gâvurluk öğrenecekler, İstanbul askerî ve hendese ve tıbbiye mekteplerine gönderilecekler ve behemehâl Fârisî okuyacaklar, büyükler *her kim okur Fârisî, gider dininin yarısı* demişlerdir. Rüştiyeye evladını teslim etmek göz göre göre gâvurluğa, yarım dinliliğe razı olmak demektir, rıza-yı küfür ise küfürdür” fikir ve itikadını “saf yürekli” halkın zihnine sokarak mekteplere muhalefet, Farsçaya düşmanlık edildiğini söylüyor. Böcüzâde, yazının devamında ise; “muharrir-i aciz bile 1282 (1866) senesine kadar Abdi Paşa Medresesi’nde bu yolda tahsil görmekte ve fakat hocamız Kuddûsi Ethem Efendi Isparta’da İstanbul’da ilm-i Fârisî öğrenmiş olduğundan ulemâ-i memleket nezdinde kadrini ve müftü zâdeliğini zâyi edip başkalarına okutmak üzere teminat verdikten sonra meclis-i ulemaya güç kabul edildiği cihetle birkaç arkadaşıla birlikte gizlice istinsahl ettirdiği Sünbülzâde Vehbi Tuhfesiyle Şeyh Attâr’ın Pendnâme’sini ve Şeyh Said-i Şirâzî’nin Gülüstan ve Bostanını pek hafi surette bize okutturmakta iken mekteb-i rüştiyenin münhâl muallim-i saniliğine kendisini seksen kadar talebesiyle ma’an götürmek üzere intihap ve tayin ettiklerinde bizi mekteb-i rüşdiye cebren götürmüşlerdi.” diyor.⁶ Tabii ki hadisenin amelî cephesine bakıldığı vakit Böcüzâde’nin naklettiklerinin doğruluk derecesi akıllara pek çok soru işareti getiriyor. O tarihlerde çok yaygın olan medrese çevreleriyle eski siyasî havayı kötüleme / karalama siyasetinin örneklerinden biri olarak okunabilecek bu ifadeler cami dersleri açısından da fevkalade yanlış bilgiler içermektedir.

* EN: Sevgili

* EN: Sevilmiş veya sevilen kadın

⁵ Ebüzziya, “Ziyâ Paşa’nın Evân-ı Tüfûliyyeti Hakkında Makâlesi”, *Mecmua-i Ebüzziyâ*, İstanbul, c. II, nr. 13-14-15, s. 1289.

⁶ Böcüzâde Süleyman Sâmî, *Üç Devirde Gördüklerim*, haz. Hasan Babacan – Servet Avşar, Kültür Bakanlığı e-Kitap, 2008, s. 4.

Bununla birlikte medrese ders programlarında Arapça merkeze alındığı için Farsçaya mesafeli yaklaşıldığı düşünülebilirse de bu mesafenin zannedildiği gibi olmadığı açıktır. Yukarıda bahsi geçen eserlere bakıldığı vakit Osmanlı ilim ve sanat çevrelerinde düşünce, lisan ve edebî muhtevalı eserlerde Farsçanın önemli bir ağırlığı olduğu görülür. İlk zamanlarda Farsça için “Cehennem lisanıdır” diyen softalar daha sonraları bu lisanın ehemmiyetine binaen medrese çevrelerinde mühim bazı dersleri bu lisanla öğrenmiş, öğretmişlerdir. Aynı şekilde 19. asrın sonralarına doğru da yeni edebiyatın kurucuları tarafından Farsçaya eski edebiyatı tenkit bağlamında bilinçli bir tenkit ve tepkinin doğduğunu da ifade edelim.⁷

HÂFİZ’İN TÜRK İLİM VE İRFAN EHLİ NEZDİNDEKİ MÜMTAZ MEVKİ

Medrese, tekke, mektep, kalemîyye gibi ilim muhitlerinde okutulan Farsça eserlerin⁸ dikkat çeken müşterek hususiyeti hikemi ve tasavvufî mahiyetleridir. Bu eserler, yukarıda bahsettiğimiz üzere aynı zamanda Türk asırlarındaki Sünnî dünya görüşünün de akisleridir. Hemen hepsi didaktik bir üslupla kaleme alınmışlardır. Bütün bu eserler aynı zamanda Farsçanın giriş, orta ve üst seviyede okutulduğunu gösterir. Farsça eğitiminde *Baharistan* ve *Tuhfe* giriş, *Bostan* ve *Gülistan* orta, Örfî ve Feyzî ise en üst seviye olarak kabul edilebilir. Örfî ve Feyzî divanları, ince manalarla doludur. Bu şiirlerin okutulması bu derslerin ne kadar iyi bir seviyede yapıldığının işaretidir.⁹ Bunlar içerisinde *Hâfız Divanı*, Türk okuyucularının nezdinde mümtaz bir mevki elde etmiş, büyük şöhret kazanmıştır. Edebiyat heveslilerinin en azından bir kısmının hafızasını süslediği Hâfız’ın şiirleri, âdeta Farsça bilmenin gereklerinden biri olarak kabul edilir. Hafız’ın veli olarak kabul edilmesi, divanının “derin bir müphemiyet içinde her ruhun ihtiyacına cevap verecek” beyitleri ihtiva etmesi,¹⁰ ona ve divanına olan geniş alakanın arkasındaki en büyük amildir. Şiirlerindeki müphemiyet dolayısıyla eser yaygın olarak fal kitabı (kitap açma) olarak da kullanılmıştır. “Fal-ı

⁷ Bu hususta bkz. Kaya Bilgegil, *Harâbat Karşısında Nâmık Kemâl*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1972.

⁸ Tanzimat sonrası eğitimde Farsçanın rolü ve ehemmiyeti hakkında bazı şahıs ve eserler üzerinden genel bir değerlendirme için bkz. Mustafa Çiçekler, “Tanzimat Sonrası Türkiye’de Farsça Eğitimi”, *Name-i Aşina*, nr. 15-16, s. 85-102.

⁹ Son devrin büyük müelliflerinden İbnülemin de Feyzî-i Hindî’yi Trabzonlu Hoca Hüsnü Efendi’den okumuştur. Hoca Hüsnü Efendi, hayatını okumağa ve okutmağa vakfeden ahyâr-ı ümmettendir. Cami ve mekteplerde tedrisat ile iştigalinden ve mütaaladan hali kalmadığından, daha doğrusu “kitap te’lif etmekten ise te’lif olunan kitapları anlamağa çalışmak” umdesini emsali diğer ulemâ gibi mühim bir düstur hâline getirdiğinden dolayı eser telif etmekten çekinmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki 18 ve 19. asırlarda ulemâyâ eser telifi noktasında tesirde bulunan şahsiyetlerin başında “zamânının feylesof-ı hakâyık-âşinâsı” nâmıyla tevkîr edilen meşhur Palabıyık Mehmed Efendi gelir. “Yapılanları anlayalım, bundan sonra kitap yapmak lâzım değil” (İbnülemin Mahmud Kemâl, *Gelenbevi İsmail Efendi*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, İbnülemin Kısmı, nr. 3561, s. 21) diyen Palabıyık Efendi’den sonra ulemâ iki yolu takip etmiştir: Gelenbevî, Şânizâde, Cevdet Paşa, İbnülemin çizgisi bu kavlin muktezâsınca amel etmezken; Kethüdâzâde Ârif Efendi, Hoca Hüsameddin, Kara Halil ile Vidinli Hoca’dan Hoca Hüsnü’ye kadar gelen çizgi ise bu kavli takdir ve muktezâsınca amel ile telif olunan eserleri okuyup anlama yolunu tercih etmişlerdir. Aslında bu bahis ulemânın akli ve naklî ilimler meselesi karşısındaki tavrıyla çok ilişkilidir.

İbnülemin; Şehzade Rüşdî Mektebi son sınıf talebesiyken Farsça imtihanında karşılaştığı Hüsnü Hoca’yı Mekteb-i Hukuk’a başlayınca burada Farisî muallimi olarak bulur. . Hâli ve kâli garip olan hoca ders esnasında gülenlere çok kızar, talebeden biri Farisî beytin veznini muhafaza ederek okuyamayınca yahut o beytin hangi bahirden olduğunu sorduğunda “Hani ya bunun efâilü tefâilü” dermiş. İbnülemin ve arkadaşları, Hoca Hüsnü’den, Feyz-i Hindî’nin Ya ezeli’z-zuhûr yâ ebediyyü’l-hakk?

Nûrun fevka’n-nazar hüsnün fevka’s-senâ’

beytiyle başlayan kasidesini de tedkik ve tahkik ederek okurlar. Bkz. Şemsettin Şeker, *Zevâlde Kemâl*, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2010, s. 1 vd.

¹⁰ Ali Nihat Tarlan, *İran Edebiyatı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1944, s. 105

Hafız” deyimi, *Hafız Divanı*’ndan fal açmak anlamındadır.¹¹ Hafız’ın *Divan*’ını okutanlar arasında ilk sırada Kethüdazade Arif Efendi’yi sayabiliriz. Efendi, bir süre camilerde ders okuttuktan sonra Beşiktaş’ta Sultan II. Mahmud’un hediye ettiği evde muhtelif ilimlere dair verdiği hususi derslerde Hafız başta olmak üzere İran edebiyatının pek çok eserini arzu edenlere okutmuştur. Arif Efendi, *Hafız Divanı*’nı okuturken “hakikat manası”na karışmaz, “Şarih Sudi dahi karışmamış” dermiş. Zira “içkiden murad şarab değildir, tamamıyla ondan murad aşktır” dese bu yorum Hoca Hafız’ın anlayış ve meşrebine ters düşer; “İçkiden murad bütün şaraptır, mana tarafı hiç kast edilmemiştir” dese öyle de değildir. Bu sebeplerden ötürü *Hafız Divanı* okuyanla okutan arasında “bir zevk-i manevidir. Ehl-i aşk olan bilir. Gerek okuyan ve gerek okutanda, eğer ezel-i mayasında aşk ve muhabbet var ise zevkine varır, tarif kabul etmez.” şeklindeki düşüncesini derslere de tatbik eder.¹² Hâfız’ın eserlerini talim ettiren diğer hocalar ise şunlardır: Şair Mehmed Tahir Nadi Beyazıd Camii’nde okuturken; Erbilli Esad Efendi de bir ara Fatih Camii’nde tedris eder. Erbilli derse başladığı vakit “erbab-ı aşk”ın da burada toplanmaya başladığı anlatılır. Esad Efendi, bir aralık da Molla Câmî’nin *Lüccetü’l-Esrâr*’ını okutur. Her hafta salı günleri koltuk dersleri olarak okuttuğu bu derslere tasavvuf erbabı geniş alaka gösterir.¹³ Yine, Bâbîâlî *Buhârî* hocalarından ve Sultan Abdülaziz’e takdim ettiği “Tarz-ı Cedîd” namındaki *Mevlîd*’iyle meşhur İbrahim Ref’et Efendi Üsküdar’da Atıkvalide Camii’nde; Mesnevihan Gelibolulu Hoca da muhtelif camilerde *Hafız Divanı*’nı okutmuşlardır.¹⁴

İLİM VE SANAT ÇEVRELERİNİN FARŞÇAYA İLGİSİ

İlim ve sanat muhitlerinde Molla Abdurrahman Câmî’nin en çok teveccühü toplayan eseri *Bahâristân*’ıdır.¹⁵ Câmî’nin *Baharistan*’ı, Sâdî’nin *Gülîstan*’ıyla aynı mevzuda kaleme alınmıştır. Tesirinde bulunduğu eser gibi tasavvufî muhtevası ön planda olan bir eserdir. Bahaüddin Nakşibendî’nin halifelerine intisap etmiş olan Molla Câmî, Osmanlı Türklüğünün yakından tanıdığı ve takip ettiği birisidir. Sultan Fatih’in de bizzat davet gönderdiği¹⁶ Molla Câmî’nin, Bayezid-ı Velî (II. Bayezit) ile yaptığı muhaberele *Feridun Bey Münşeâtı*’nın 361. ve müteakip sahifelerindedir. Câmî, bu eserini Ali Şir Nevâî gibi Türk âlimlerinin de bulunduğu meclislerine devam ettiği, saltanatı sırasında hayatının en mesut devresini yaşadığı Sultan Hüseyin Baykara adına yazmıştır.¹⁷ Molla Câmî’nin eseri hikemi, tasavvufî ve ahlaki muhtevasının yanında Farsça öğretimini kolaylaştırmak gibi bir gayeye de sahiptir. Molla Câmî’nin yaygın okunan bir diğer eseri *Kâfiye Şerhi*’dir. Bu eserin okunuşuna dair Yeni Osmanlılar Hareketi içerisinde yer alan ulemeden Bereketzade İsmail Hakkı bize Hoca Şevket Efendi’yi¹⁸ anlatırken oldukça müfit bilgiler verir. Bereketzade, henüz mektepte “ta’lim” okurken fazilet ve kemalini işittiği Hoca

¹¹ Bu hususta ve fal-edebiyat ilişkisi hakkında bkz. Kefeli Hüseyin, *Râznâme*, haz. İ. Hakkı Aksoyak, Harvard Üniversitesi 2004, s. 1-28.

¹² Emin Efendi, *Menâkıb-ı Kethüdâzâde el-Hac Mehmed Arif Efendi*, gen. 2. bs., İstanbul 1305, s. 188-189.

¹³ Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ II*, çev. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş, Kitabevi, İstanbul 2006, s. 348.

¹⁴ İbnülemin Mahmud Kemâl İnâl, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul 1930-1942, s. 1398 ve 2155

¹⁵ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. İbrahim Halil Tuğluk, “Türk Edebiyatında Bahâristân”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 26, nr. 1, s. 45-57.

¹⁶ Câmî, kendisiyle mülâkât arzu buyuran Sultan Fatih’e huzura kabulü için manzum bir mektup arz eder. Fatih’in İstanbul’a daveti üzerine yola çıkar. Konya’dayken padişahın vefatı haberini alması üzerine de geri döner. Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ II*, s. 137.

¹⁷ Camî, *Baharistan*, çev. M. Nuri Gencosman, MEB Yayınları, Ankara 1958, s. 5-10.

¹⁸ Hoca Şevket Efendi’nin talebelerinden Mevlevî şeyhlerinden Selanikli Mehmed Esad Efendi de camilerde -bir yandan da tekkeodaslarında- uzun süre *Mesnevî*, *Hafız Divanı*, *Bostan*, *Pend-i Attâr*, *Kasîde-i Sülûkiye-i Hakânî*, *Rubâiyat*, *Levâiyih-i Câmî*, *Kasîde-i Tâiye*, *Kasîde-i Hamriye*, *Zevra Havra*, *Füsûsu’l-Hikem*, *Menâkıb-ı Sipehsalar*, *Gülşen-i Râz* tedris ettirmiştir. İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 325.

Şevket'in Molla Câmi'nin "Kâfiye Şerhi"ni Fatih Camii'nde okutmaya başlamasıyla bu derslere devamla başlar. Bereketzade, daha çok, hocanın tatil vakitlerinde verdiği koltuk derslerine iştirak etmiştir. Hocanın ders verme usulü şöyledir: Derse geç gelip geç bırakır. Önce metin okutur, sonra derse geçer, daha sonra takip ettiği haşiyeyi harfi harfine anlatmaya başlar. Bu takrir sırasında muhaşşî ve şârihlerin konuyla ilgili mütalaalarını ve kendisinin itirazlarını aktarır. Konuyu "tafsilâtı ve muhâkemâtıyla" birlikte tahlil eder, saatlerce kılı kırk yararcasına tetkik eder. Takrir esnasında konuyla bağlantılı nice bilgi ve kaidelerden zevk ve şevk ile bahseyleyler. Anlatımı gayet akıcıdır. Takip edenler kendi idraki seviyesinde istifade eder. Medrese derslerindeki geleneğe uygun olarak "muallimîn ile müteallimîn" arasında da sual ve cevaplar vuku bulur.¹⁹

Şebüsterî'nin (ö. 720 / 1320) *Gülşen-i Râz* mesnevisi; tasavvufi muhtevası münasebetiyle tekke ve medrese çevrelerinde çok rağbet edilen bir diğer eserdir. "Yazıldığı tarihten itibaren büyük ve haklı bir şöhrat kazanmış olan" bu kitap, Ferîdüddin Attâr, İbn Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *vahdet-i vücud* konusundaki fikirlerinin tesirinde yazılmasından ötürü neşredildiği tarihten itibaren vahdet-i vücûdu izah ve tasavvufi remizleri tahlil eden müelliflerin Kur'an, Hadis ve *Mesnevi*'den sonra daima müracaat ettikleri bir kaynak hâline gelmiştir.²⁰ Turan'da, İran'da ve Osmanlı'da pek çok şerhinin yapılması da ilim çevrelerindeki tesirini ve yaygınlığını gösterir.²¹ Sadece şerh değil bu eserden ilham alınarak yazılan eserler de vardır.²² Ziya Paşa *Harâbât*'ının üçüncü kısmına eserin tamamını alırken,²³ bu asrı idrak edenlerden Rıza Tevfik de medresenin etki sahasının iyice daralıp yerini mektep ve gazetelere bıraktığı II. Meşrûtiyet sonrasında bu eserin önemi hakkında bir makale serisi yayınlamıştır. Rıza Tevfik, Şebüsterî'nin eserinin Osmanlılarda gördüğü rağbeti ifade ederken Âşık Paşa'nın *Garib-nâmesi*'nin "tek mil mutevîyâtının" *Gülşen-i Râz*'dan "hemen aynen" alındığını iddia eder.²⁴ Tabii bu düşüncelerin iddiadan öte bir anlamı yoktur. Bektâşî-meşrep müellifin bu iddiasının arkasında, Âşık Paşa'ya milliyetçi camianın gösterdiği büyük teveccühe ve tasavvuf erbabına dönük bir hesap da vardır.

İlim çevrelerince eserleri tetkik ve tettebbu' edilen bir diğer isim Feridüddin Attâr'dır. Feridüddin Attâr şiirlerinde "selâset", "letâfet" ve "nasâyih" ve "ârifâne" mısralarından ötürü çok sena edilmiştir. *Pend-nâmesi* ile *Mantukü't-Tayr*'ı Osmanlı düşünce dünyasını en çok etkileyen eserlerindendir. Meşhur Murad Molla Dergâhı şeyhi Murad Molla'nın *Mâ-Hazar* namıyla *Pend*'ini şerh etmesi de bu asırdaki geniş alakayı göstermesi bakımından manalıdır.²⁵ Mevlânâ ve Attâr'dan bahseden eserlerde Celâleddîn-i Rûmî'ye nispet edilen

"Attâr rûh idi, Senâî onun iki gözü,

Biz, Senâî ve Attâr'ın peşinden geldik"

¹⁹ Bereketzâde İ. Hakkı, *Yâd-ı Mâzî*, İstanbul 1332, s. 27-29.

²⁰ Şebüsterî, (1989), *Gülşen-i Râz*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: MEB Yay, s. III.

²¹ Osmanlı ilim çevrelerinde talim olunan Farsça eserler üzerine yaptığımız musâhabe - müzâkereler esnasında pek mühim mütalaalardan istifade ettiğim sevgili dostum İsa Akpınar'a kemâl-i teşekkürle mukabele ederim.

²² İmâd-i Fakih, *Tarikatnâme*'si, Bayramî şeyhlerinden İbrahim Tennûrî'nin *Gülzâr-ı Ma'nevî*'si, Bosnalı Abdullah'ın *Gülşen-i Râz-ı Âfîfân* mesnevisi, Sarı Abdullah Efendi'nin *Semerâtü'l-Fuâd*'ı bu eserin tesiriyle kaleme alınmışlardır.

²³ Ziya Paşa, *Harâbât*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1291 / 1875, s. 339-370.

²⁴ Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Biraz da Ben Konuşayım*, yayına hazırlayan: Abdullah Uçman, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, s. 2.

²⁵ Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ II*, çev. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş, Kitabevi, İstanbul 2006, s. 257.

beyti de bu teveccühün arkasındaki bir başka amildir. Esasen Mevlânâ'nın, *Dîvân ve Mesnevî*'sinde övdüğü önemli isimlerden ikisi Attâr ve Senâî'dir.

Cihânı Anlamak: Modernleşme Devrinde Farsçaya Rağbet

19. asrın sonlarına doğru medreselerde, mekteplerde ve matbuatta devrin siyasi havasıyla bağlantılı olarak en çok rağbet edilen müellif Sâdî-i Şirazî olmuştur. Şemseddin Sâmî'nin *Kamûsu'l-Âlâm*'da naklettiğine göre, 102 yıl yaşayan Şeyh Sâdî hayatının ilk 12 senesini çocukluk, sonraki 30 senesini tahsil, 30 senesini seyahat ve gaza ile son 30 senesini de inzivâ ve ibadetle geçirmiştir.²⁶ Şeyh Şihâbeddin Sühreverdi ve Abdülkadir Geylani'ye intisap etmiş olan Sâdî'nin en büyük şöhreti gazeliyattır. Şiirleri tasavvufi rumuzlarla doludur. Eskiden beri cami derslerinde okunan Sâdî'nin *Bostan* ve *Gülistân*'ı asrın sonlarına doğru Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin tahtına oturmuştur. Sâdî'ye bu geniş teveccühün arkasında devrin siyasi havası, Sâdî'nin edebî kuvveti ve "söylenmesi gerekenleri" söylemesinin de büyük bir rolü vardır. Özellikle bu devrede "yeni edebiyat" çevrelerinde Sâdî'ye büyük bir teveccüh gösterilmeye başlanmıştır. Yeni edebiyatın mübdîilerinden Ziya Paşa ile başlayan bu temâyül Muallim Naci ve Mehmet Akif ile daha geniş bir alakaya bürünmüştür.²⁷ Ziya Paşa, *Harabat*'ta²⁸ Sâdî'yi eserlerinin "cezâlet, selâset ve letâfetinden" dolayı değil devlet adamlarına büyük bir cesaret ve maharetle "adaletin sevabı" ve "zulmün azabı"nı anlatmasından ötürü ta'zîm ve tebci ederek,

"Sadî'dedir efser-i fazîlet diyor. Paşa; Bostan'la alakalı olarak da

Maksûd ise hayr-ı âm eserden

Ayrılmı o nazm-ı mu'teberden"

ve

"Bir kimse okur ise Bûstân'ı

Anlar o zaman nedir cihânı"

beyitlerini irad eder ki bu fikirler ileride münakaşa mevzuu haline gelecektir.²⁹ Paşa, şiirinin merhalelerini anlatırken Sâdî okuduktan sonra lisanı keşfettiğini belirtiyor:

"Ammâ okudukca Gülistân'ı

²⁶ Şemseddin Sâmî'nin *Kamûsu'l-Âlâm*'ı şark klâsikleri ve müelliflerine dair eski-yeni edebiyat ve lisan tartışmalarının yoğun olduğu bir devirde dikkat çekici bir siyaset ve üslûpla kaleme alınmıştır. Bu hususun müstakil olarak tetkik edilmesi gerekir.

²⁷ Ziya Paşa'nın zihniyet olarak eski ile yeni arasında duran şiirleri hakkında yapılan bir çalışma için bkz. İsa Akpınar, *Ziya Paşa'nın Şiirlerinde İnsan Hürriyeti*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), MÜ Türkiyat Enstitüsü, İstanbul 2008.

²⁸ Ziya Paşa "yeni edebiyat"ın umdelerinin hâkim kılınmaya çalışıldığı bir devirde hazırladığı bu antolojiyle edebiyat telâkkisi bakımından hangi noktada durduğunu göstermiştir. Paşa, bu eserde "Şiir ve İnşâ"daki hatalarını tashih ve tamir etmiştir. Onun bu antolojisindeki örnek metinleri bize gösterir ki, mazi bütünüyle reddedilecek bir evsafa sahip değildir. Bir kısım çevrelerin ufkunu tamamen batıya çevirdiği bir zamanda Paşa'nın gösterdiği bu itidalli tavrı bu hususta onun muakkipleri olarak görebileceğimiz Muallim Naci ve İbnülemin Mahmud Kemâl'de de müşahede ederiz.

²⁹ Namık Kemâl'in bu mevzuda Ziya Paşa'ya yönelttiği tenkitler ve bu tenkitlerin evsafı hakkında bkz. Kaya Bilgegil, *Harâbat Karşısında Nâmık Kemâl*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1972s. 163-275.

Derk etmeğe başladım lisânı”

Bahsi geçen bu mısralar Sâdî’nin Osmanlı mütefekkirleri üzerindeki tesir derecesini de gösterir.

Ziya Paşa, “büyük bir icaz” kudretine sahip “rindâne edâlî” Hafız’ı ise:

“Bir nükte-ver-i sûtûde-etvâr

Hafız’dan okutdu hayli mikdâr

Oldu sözlere meşrebim kapıldı

Gûyâ kapalı gözüm açıldı.”³⁰

ve

Eş’ârı lisân-ı gaybdandır³¹

mısralarıyla ile ta’zîm ve tevkîr eder.

Ziya Paşa “Destinde anın sühan zebûndur” diye takdim ettiği Molla Câmi’ için *Harâbât*’ta altı beyit ayırmıştır. Bunlarda şairin ilmi, fazlı ve muhtelif ilimlerdeki ihtisası üzerinde durmuş ve *Yûsuf u Züleyha*’sını senâya layık görmüştür.

Ziya Paşa, Acemlerden Feyzî ile Örfî’yi ise şöyle takdim eder:

“Feyzî ile Örfî hem-inandır

Ser-cümle-i âhirü’z-zamandır

Feyzî’de mevâ’iz âteşindir

Örfî’de kasîdeler metîndir

Ammâ aranursa evleviyet

Feyzî’de kalır yine fazîlet

Feyzî mu’cem iken ser-â-pâ

Tefsîr’ine³² nokta konmaz asla.”³³

Muallim Naci de bu hususta neşrettiği eserlerinde Fars edebiyatı ve Sâdî’ye büyük bir ehemmiyet verir. “Osmanlı Türkçesinin hayat kaynağı olarak nitelendirdiği”³⁴ Arap ve Fars edebiyatı ve şahsiyetlerine dair eserlerinde zikrettiği bahisler ve şahısların Naci’nin edebî şahsiyetinin tekâmülünde önemli bir yeri vardır. Yeni Türk edebiyatında seyr-i sülûka dâhil olmadığı hâlde

³⁰ Ziya Paşa, *Harâbât*, “Mukaddime”, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1291 / 1875.

³¹ Kaya Bilgegil bu mısralar arasında söz konusu şaire ait *Divan*’la “tefe’ul ananesi”ne işaret olduğunu söyler Bilgegil, s. 157.

³² Feyzî, *Levâmiü’l-İlhâm* isimli tefsirini noktasız harflerle yazmıştır.

³³ Paşa’nın İran şiir ve edebiyatı hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Ziya Paşa, *Harâbât*, 1291 / 1875s.[19-23].

³⁴ Muallim Naci, *Tercüme Eserler*, haz. Mehmet Atalay- Mehmet Yavuz, Çantay, Kitabevi, İstanbul 2009, s. 25.

şiiirlerinde tasavvufi kavramlara - ıstılahlara Naci kadar yer veren çok az kimse vardır. Naci'nin şiiirlerindeki tasavvufi muhteva “Şeyh” olarak tavsif ettiđi³⁵ Sâdî; “Mesnevî-i mânevî” sahibi Mevlânâ, Molla Câmî, Hafız, Sâib, Hazreti Fahrüddin Râzî, “Şeyh-i Ekber” Muhyiddin Arabî, İbnü'l-Fârız vs gibi müelliflerden gelir. O devirde genç şair ve yazarlar arasında Sâdî'ye büyük bir hürmet beslenmesinin arkasında “şeyh”ın ilim ve sanat çevrelerinde yoğun bir şekilde okutulması ve Naci'nin yazdıklarının da tesiri olduğunu ifade edelim.³⁶

Şeyh Sâdî'yi ta'zîm ve tebcîl eden bir diğeri müellif de Mehmet Akif'tir. Akif, “üstâd-ı ırfânım” şeklinde tavsif ettiği Sâdî'nin üslup, muhteva ve lisan itibarıyla derin ve büyük tesiri altında kalmıştır. Kendisi bu durumu 1898'de neşrettiği bir şiiirinde şöyle ifade ediyor:

“Şu üstâd-ı ırfân-penâhın

Hakîkâtte şâkirdiyiz biz bütün

Mürebî-i efkâr-ı ümmet odur

Eden halka tadrîs-i hikmet odur

Odur şiiiri hikmetle mezc eyleyen

Odur şiiir nâmıyla hakkı söyleyen

“Gülistân”ı hâlâ hazân bilmiyor

Safâ-yı rebîisi eksilmiyor.³⁷

Mehmet Akif, *Servet-i Fünûn*'un bir anketine verdiği cevapta da aynı hususu belirtir:

“Acemlerden Sâdî'yi pek çok okudum. Öyle zannederim, en çok tesiri altında kaldığım edîb Sâdî olacaktır.³⁸

Akif, *Safahat*'taki manzum hikâyelerini de büyük ölçüde Sadi tesiriyle kaleme almıştır.³⁹

Fatih Câmî'nde ikindiden sonra Selanikli Esad Dede'den *Hafız Divanı*, *Gülistan* ve *Mesnevî* gibi klasikleri okuyan Mehmet Akif,⁴⁰ Sâdî'den evvela *Gülistân*'ı ezberlemiş, Ziya Paşa'nın yukarıda bahsi geçen mısraları, Muallim Naci'nin eserleri ve muhitinde bulunduğu Ispartalı Hakkı'nın “Senin için Bostân'ı okumamış olmak âdetâ rezalettir” sözünün de yol göstermesiyle edebî – fikrî

³⁵ Muallim Naci, a.g.e., s. 132.

³⁶ Muallim Naci'nin kaynakları ve şiiirlerindeki tasavvufi muhtevayı devirle bağlantılı olarak tetkik ettiğimiz bir çalışmamız yakında neşredilecektir.

³⁷ Akif, “Sâdî”, *Resimli Gazete*, nr. 68, 1314, s. 806.

³⁸ Mehmed Akif, “Bedâiyü'l-Arâb-Bostân'dan”, *Servet-i Fünûn*, nr. 339, 1314, s. 134.

³⁹ Türk edebiyatında manzum hikâyenin yeri ve gelişimi hakkında yapılmış çok kıymetli bir etüd için bkz. Mehmet Güneş, *Servet-i Fünûn'dan Cumhuriyet'e Türk Edebiyatında Manzum Hikâye*, Kitabevi, İstanbul 2012.

⁴⁰ Fatih M. Şeker, “Yerli Kalarak Modernleşmek: Mektep'le Memleket Arasında Bir Mütefekkir ve Vâiz Olarak Âkif”, *İlmi Dergi Diyanet*, c. 47, nr. 4, s. 85.

hayatında ona merkezî bir yer vermiştir. *Safahat* incelendiği vakit Sâdî tesiri doğrudan yahut dolaylı pek çok kısımda görülür.⁴¹

Osmanlı Entelektüel Çevrelerinin Mesnevî'yle Münasebeti

Medrese ve tekke çevrelerinde en çok okunan eserlerden biri de *Mesnevî*'dir.⁴² Diyebiliriz ki Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si kadar Osmanlı'nın son üç asrına damgasını vuran başka eser yoktur.⁴³ Daha evvel medreselerde kıraat olunmayan⁴⁴ *Mesnevî*, on sekizinci asırda Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın kendi adına kurduğu medresede ders olarak okutulmasıyla medrese dersleri sırasına da girmiştir.⁴⁵ Tabii bu durum, o devrin siyasi hayatıyla çok bağlantılıdır. Yeniçeriliğin devlet için önemli bir problem olarak görülmesi, bazı padişahların Mevlevîlik'e intisap etmesi, rical ve halkın Yeniçerilere tepkisi, Yeniçerilerin tarikatı olarak görülen Bektaşiliğin yerine teşkilatlı bir yapı hüviyetini haiz olan Mevlevîliğin öne çıkartılmasına vesile olmuştur. Buna, "Lale Devri" olarak da bilinen bu yılların entelektüel ortamına Mevlevîlerin dünyasının daha uygun olmasını da ekleyebiliriz. Şiir, mûsikî ve raks gibi bedîiyatın üç aslî unsurunu dinî bir şekle sokan Mevlevîlik sanatkar ruha sahip padişahların ilgisine mazhar olmuştur. Bu asrın hükümdarları yanında şehzadelerinin bir kısmı da Mevlevîliğe intisap etmişlerdir: III. Selim, II. Mahmud, Sultan Abdülmecid ve Mehmed Reşad. Bunlardan III. Selim, II. Mahmud, V. Murad ve V. Mehmed Mevlevî şeyhlerin elinden kılıç kuşanmışlardır.⁴⁶ Sultan II. Mahmud'un "saltanat kethüdâsı" meşhur Hâlet Efendi'nin ikbal zamanları da (1911-1822) Mevlevîlerin ön plânda olduğu bir devirdir. Sultan II. Mahmud'un "saltanat kethüdâsı" meşhur Hâlet Efendi'nin ikbal zamanları da (1811-1822) Mevlevîlerin ilim, sanat ve siyasette etkili olduğu bir devirdir.

Mesnevî yazıldığı tarihten itibaren büyük bir teveccühe mazhar olmuş, başta Mevlevîler olmak üzere ilim, tasavvuf ve edebiyat âşıkları tarafından sevilmiş, her tasavvuf kitabına *Kur'an* ve hadisten sonra şahid olarak *Mesnevî* beyitleri alınmıştır.⁴⁷ (Gölpınarlı, 1942: vı). Tabiri Cevdet Paşa'dan alalım "mehâfil-i ehl-i dilde" en çok okunan eserler sırasında en önde *Mesnevî-i Şerîf* gelir. Bu eserin rumuz ve işaretlerine herkes aklı erdiği kadar mana verir. *Mesnevî* bizim kültürümüzde hiç eskimeyen eserlerden biridir. Her devir onda kendine dair bir neş'e bulmuştur. Herkes feyiz almış, rengin ve zengin hayallere dalmış, o manevî feyizden bir yudum içmiştir.⁴⁸ *Mesnevî* bütün İslam âlemince *Kur'an-ı Kerîm*'den sonra en mukaddes kitap telâkki edilmiş ve

⁴¹ Akif'teki Sâdî tesiri hakkında geniş bilgi için bkz. Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmed Akif, Hayatı ve Eserleri*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1945, s. 19-22.

⁴² Gölpınarlı en çok okunan eserin Sadi'nin *Bostan*'ı olduğunu zikretse dahi hâl tercemesi ve hatırat türünde kaleme alınan eserlerde karşımıza çıkan tablo çok daha değişik olduğunu bize göstermektedir.

⁴³ III. Selim zamanından sonra devlet adamlarının Mevlevî, Nakşî muhibbi olmasının yanında siyasî ve askerî gayelerle Mevlevîlik ve Nakşîlik devletin yeniçeriliği temsil eden Bektaşiliğe karşı tutamağı hâline gelmiştir. Özellikle Süleymaniye civarından pek çok Nakşî, Kadirî şeyhi Anadolu'ya ve İstanbul'a gelmiş, devlet adamlarının atıyyelerine nail olmuşlar, onlara tekkeler yaptırılmıştır. II. Mahmud, Abdülaziz ve Abdülhamid ve V. Murad, Hâlet Efendi, Pertev Paşa, Reşid Paşa, Midhat Paşa gibi devlet adamları da ilgili yerlerde ifade ettiğimiz üzere, muhtelif gayelerle tekkelere büyük yardımlarda bulunmuşlardır.

⁴⁴ İstanbul'un fethinden itibaren açılan Kalenderhânelerde *Mesnevî* okunmuştur. Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi I*, Osman Bey Matbaası, İstanbul 1961, s. 26-36.

⁴⁵ Ergin, a.g.e., 133-135.

⁴⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, İnkilâp Kitabevi, İstanbul 1953 s. 276.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî çizgisindeki tasavvuf anlayışına muhalefet edenler bile Mevlânâ'ya dil uzatmaktan imtina etmişlerdir.

⁴⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir IV*, haz. Cavit Baysun, TTK, Ankara 1986, s. 229.

ona “*Kur’an*’ın özü” manasında “Magz-ı Kur’an” denilmiştir.⁴⁹ Ali Şir Nevâî’nin mürşidi olan Molla Câmî, Mevlânâ’yı “mâna cihânının hükümdarı” olarak tavsif eder.⁵⁰ Denilebilir ki Mevlânâ, *Mesnevî*’siyle yaygın ve derin olarak İslam âleminin müşterek vicdanını oluşturmuştur. Yahya Kemal de Türk’ün medeniyet anlayışından bahsederken “pılav yiyerek ve *Mesnevî* okuyarak Viyana kapılarına gittik” der.

XVIII. asrın ortalarından itibaren tasavvufi çevrelerden halka doğru geniş bir kitleyi tesiri altına alan *Mesnevî*; XVIII. asırda özellikle Kadirî ve Nakşî tekkelerinde de daha geniş bir katılımı kıraat edilmeye başlanmıştır.⁵¹ *Mesnevî*-hanlar bu eseri tasavvuf, ilim ve edebiyat muhitlerinde lisan ve mana bakımından tahlile koyulmuşlardır. Hâsılı, *Mesnevî* Türk kültürü ve irfanı üzerindeki mühim mevkiini 1925’e kadar özellikle tekkeler ve camiler vasıtasıyla sürdürmüştür. XIX. asırda devlet ricalinin Mevlevîlerle yakın irtibatı, tekkelere devam etmeleri, bazı Mevlevî büyüklerini ve Mesnevihanları öne çıkartmıştır. Bu asrın ortalarında en meşhur ve muteber Mesnevihanlardan biri Hoca Hüsam Efendi, diğeri de Murad Molla Tekkesi şeyhi Mehmed Murad Efendi’dir. Cevdet Paşa’nın bu asrın “müselle-i enâm iki mesnevî-hânından birincisi”⁵² olarak takdim ve tebcil ettiği Hoca Hüsameddin Efendi Hoca Neş’et ve Kethüdâzâde Arif Efendi’den sonra talebesinin çokluğuyla iştihar eden hocalardandır. Neredeyse, halktan, ricalden kibardan dersinde, sohbetinde bulunmayan yok gibidir. Sultan Abdülmecid bile zaman zaman derslerine iştirak etmiştir. Kocamustafapaşa’da ve Eyüp’te *Mesnevî-i Şerîf* okutan Hoca Hüsameddin Efendi hakkında Cevdet Paşa şunları yazar:

“Hüsn-i zann-ı enâma mazhar bir pîr-i rûşen-zamir olup ricâl ü kibârdan pek çok zevât ana mu’tekîd idi. Her taraftan ve her sınıftan nice zevât anın dersine müdâvemet ile nutkunu ni’met ve nasîhatini ganîmet bilirlerdi. Bazen biz dahi gidip takrîr-i dil-pezîrini istimâ’ ederdik. Ba’dehû Eyyûb-ı Ensârî semtine nakl-i ikaamet-gâh edip âhir-i ömrüne kadar orada ikaamet eyledi. Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Efendi anın telâmîzindendir.”⁵³

Sultan Abdülaziz’in cülûsunda kılıç merasimi 1277 senesinin 27 zilhiccesinde Perşembe günü Eyüp Camii’nde gerçekleşir. Burada Hoca Hüsam Efendi caminin içine alınarak *Sûre-i Fetih* okunduktan sonra Şeyh Necâti Efendi dua etmiş Hoca Hüsam Efendi de “Fatiha demiştir.”⁵⁴

Burada şunu da belirtelim; *Mesnevî*hanlık icazeti alan devrin pek çok maruf uleması, üdebâsı tekkelerin yanında camilerde de *Mesnevî* halkası teşkil etmiştir. Bunlardan biri de Erzurumlu Şeyh Abdürrezzak İlmî Efendi’dir. İlmî Efendi, İstanbul’a geldiği vakitlerde Ramazan’da Beyazıt Camii’nde vaaz sûretinde *Mesnevî* takrir etmiştir.⁵⁵ Hoca Hüsam Efendi’nin *Mesnevî* derslerine devam edenlerden biri de Ahmed Râşid Efendi’dir. Beş sene istifade etmiştir.

Şeyh Vasfi küçük yaşlarda babasının teşvikiyle ders aldığı Hoca Hüsameddin Efendi’yi şöyle tebcil eder:

⁴⁹ İsmail Habib Sevük, *Mevlânâ*, Hisar Kütüphanesi, İstanbul 1954, s. 79.

⁵⁰ Necati Elgin, “Mevlâna Celâleddin ve Mevlâna Camî”, *Mevlânâ*, Yenikitap Basımevi, Konya 1955, s. 37.

⁵¹ Hiç şüphesiz Nakşî-Kadirîlerin *Mesnevî* okumalarında Emin Âgâh Efendi ile müridi ve talebesi Selimiye Tekkesi şeyhi Ali Behcet Efendi’nin pek büyük payı vardır. Her iki zâtın hayatı hakkında bkz. Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ II*, s. 179-185 ve 193-203.

⁵² Cevdet Paşa, *Tezâkir IV*, s. 230.

⁵³ Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s. 13.

⁵⁴ Cevdet Paşa, *a.g.e.*, s. 153.

⁵⁵ İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 70.

“Hazret Hâce Hüsameddin idi

Kâşif-i sırr-ı kitâb-ı *Mesnevî*

Vech-i pâkinde o kutb-ı a‘zâmın

Müncelîdi feyz-i nûr-ı mânevî”⁵⁶

Sultan Abdülaziz devrinde İstanbul’a gelen Cemaleddin Efganî⁵⁷ de Fatih Camii’nde *Mesnevî* okutmuştur. Dârü’l-fünûn ile Fatih Camii’nde bir ara ilmî musahabelerde bulunmuştur. Efgânî’nin bir gün Fatih Camii’nde rical-i devlet, ulema ve kalabalık bir cemaat huzurunda *Mesnevî* takrîr ederken Mevlanâ’nın bazı mısralarını;

“Hakikât ilmi sûfinin ilmi içinde kaybolur. Halkın inandığı söz şudur: Sûfinin ilmi, kadîm olan Cenâb-ı Hak’dan zuhûr etmiştir. Ey Selîm! Bu böyle anlaşılır.”

şeklinde tercüme etmesi üzerine cemaat içerisinde bulunan sudûrdan Hoca Yûnus Vehbî Efendi, bu değerlendirmeleri Şeyhülislâm Akşehirli Hasan Fehmi Efendi vâsıtasıyla Sultan Abdülaziz’e arz ederek onun Mısır’a nefyedilmesini sağlar. Efgânî, daha sonra Sultan II. Abdülhamid devrinde Münif Paşa’nın tavassutuyla İstanbul’a döner ve Meclîs-i Maarif azalığına tayin olunur.

19. asrın sonlarına doğru, yukarıda işaret ettiğimiz üzere, *Mesnevî* yerini daha çok *Bostân* ve *Gülistân*’a ve biraz da Molla Camî’nin *Bahâristân*’ına bırakmıştır. Bunda, Sultan Abdülaziz’in hal’i sırasında bazı Mevlevî şeyhlerinin Midhat ve Hüseyin Avni Paşalar dairesinde bulunmasının büyük bir tesiri vardır. Şehzade Mehmed Reşad’ın Osman Selahaddin’e intisaplı olması, dedenin I. ve II. Nesil Jön Türklerle sıkı bir münasebet içerisinde bulunması da Sultan Abdülhamid’in Mevlevîlerle münasebetini tayin etmiştir. Sultan II. Abdülhamid, hal’de dahli bulunan Yenikapı Mevlevihanesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede’yi önce saraydan (kendisi sarayda *Mesnevî* okutmaya memurdur), uzaklaştırır, sonra da dergâhta oturup evrâd ve ezkârıyla uğraşması fermanını verir. Onun saltanatı zamanında İstanbul’un ilim ve edebiyat mahfillerinde bariz şekilde Nakşîlerin ağırlığı hissedilmiştir. Cami derslerinde de aynı şekilde Nakşî hocaların fazla olduğu müşahede edilir. Sultan II. Abdülhamid, devr-i saltanatında Mevlevîlere mümkün merteye uzak durmuş, Nakşîler devlet kademelerinde daha ön plânda yer almışlardır. Sultan Hamid devrinde bazı hususların çeviri eserler ile tarihî hadise ve şahıslar üzerinden dolayı bir şekilde ifade edilmesi de Sâdî’ye gösterilen teveccühün arkasındaki bir diğer husus olarak zikredilebilir.⁵⁸ Sâdî’deki insan tipi bazı yönleriyle devrin aradığı - özlediği insan tipinin bir aksidir.⁵⁹

⁵⁶ Şeyh Vasfî, *Ravzatü’l-Ârifin*, Matbaa-i Hayriye, İstanbul 1327, s. 14.

⁵⁷ Efganî’nin bu dönemdeki faaliyetleri hakkında bkz. İbnülemin, *Son Sadriazamlar*, s. 52, 390-391 ve 890-891; M. Behçet Yazar, *Edebiyatçılarımız ve Türk Edebiyatı*, İstanbul 1938, s. 244.

⁵⁸ Tarih teminin Tanzimat sonrası Türk edebiyatına girişi ve gelişimi hakkında değerlendirmeler için bkz. Ömer Faruk Akün, “Merkad-i Fatih’i Ziyaret ve İçindeki Görüşler”, *Türk Dili ve Edebiyatı dergisi*, c.7, s. 63-104; Necat Birinci, “Mehmet Âkif Ersoy’un Şiirlerinde Tarih Duygusu”, *Edebiyat Üzerine İncelemeler*, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 163-172. Ayrıca, Tanzimat sonrası Türk edebiyatında tarih teması için bkz. Sema Uğurcan, *Abdülhak Hamid Tarhan’ın Eserlerinde Tarih*, Akademi Kitabevi, İzmir 2002, s.15-18; Şemsettin Şeker, *İbnülemin’in Tarihi Romanı: Sabih*, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), MÜ Türkiyat Araştırmaları Ens., İstanbul 2009, s. 5-10.

⁵⁹ Tanzimat sonrasındaki yeni insan tipleri için bkz. Mehmet Kaplan, *Tip Tahlilleri*, 4. baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001, s. 167-194. Devirde çalışma fikri etrafında yeni insan tipi arayışları için bkz. Rıdvan Özdiñç, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti (1908-1918)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2010, s. 338-52.

SONUÇ

Türk dili, düşüncesi ve edebiyatıyla pek çok ortak noktası bulunan Farsça; eski eserlere vukûfiyet, ibâre okumada ve yazmada kolaylık sağlamanın yanında tasavvufî ve hikemî eserlerin anlaşılması noktasında büyük faydalar sağlamıştır. Şiiliğe karşı Sünniliğin kalesi konumundaki Türk hanedanları devrinden vücuda getirilen Farsça eserler; Osmanlı devrinde de himâye edilmiş, ilim ve sanat çevrelerince okunmaya devam edilmiştir. Osmanlı asırlarında müşterek kültür ve sanatın teşekkülünde mühim mevkileri haiz olan bu eserlerin okunması kişilerin ilmî, fikrî, edebî şahsiyetinin oluşumuna büyük katkılar sağlamıştır. Bu eserlerle hemhâl olanlar, 19. asırda ortaya çıkan eski - yeni mücadelesinde ifrat ve tefrite düşmemişler, Arap ve Fars dili ile edebiyatlarının⁶⁰ Türk düşünce ve sanatı hangi manaları ihtiva ettiğini bilmişlerdir. Bu eserleri okuyan yenileşme devri Türk edebiyatçıları; eski-yeni edebiyat tartışmalarında, lisan bahislerinde daha itidalli bir tavır sergilemişler, eski kültür ve edebiyatla bağlarını belirli bir seviyede tutmuşlardır. Eserlerindeki üslûp, muhteva ve tarz-ı tahkiye de okunan - mütalaa edilen kitaplardan izler taşımaktadır. Sadece ilmiyede değil, memuriyet hayatında da muvaffakiyet göstermenin temelinde Arapçanın yanında Farsça bilmek de önemlidir. Hülâsa, Osmanlı son devri ricâlinden büyük bir kısmının yetişmesinde bu eserlerin katkısı vardır.

KAYNAKÇA

- Ahmed Cevdet Paşa. (1986). Tezâkir IV (Haz. Cavit Baysun) Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Akpınar, İsa. (2008). Ziya Paşa'nın Şiirlerinde İnsan Hürriyeti. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. MÜ Türkiyat Enstitüsü, İstanbul.
- Akün, Ömer Faruk. (1954). "Merkad-i Fatih'i Ziyaret ve İçindeki Görüşler", Türk Dili ve Edebiyatı dergisi, C.7, s. 63-104.
- Bereketzâde İ. Hakkı. (1332/1913-1914). Yâd-ı Mâzî. İstanbul.
- Bilgegil, M. Kaya. (1972). Harâbat Karşısında Nâmık Kemâl. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Birinci, Necat. (2000). Mehmet Âkif Ersoy'un Şiirlerinde Tarih Duygusu. Edebiyat Üzerine İncelemeler. (s. 163-172). İstanbul: Kitabevi.
- Böcüzâde Süleyman Sâmî, Üç Devirde Gördüklerim, haz. Hasan Babacan – Servet Avşar, Kültür Bakanlığı e-Kitap, 2008. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR-81463/uc-devirde-gorduklerim-bocuzade-suleyman-sami.html>.
- Bölükbaşı, Rıza Tevfik. (1993). Biraz da Ben Konuşayım. (Yay. Haz.: Abdullah Uçman). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Camî. (1958). Baharistan (M. Nuri Gencosman çev.). Ankara: MEB Yayınları.

⁶⁰ İsmet Özel bir yazısında, bu durumu şöyle ifade eder:

"Türkçe dediğimiz şeyin bilhassa Yunus Emre'den önce tekkeler, zaviyeler ve medreselerde; Yunus Emre'den sonra da yine Kur'an ve Hadis bilgisi ışığı altında doğmuş olan dil olmasıdır. Türkçe dediğimiz dil Arap sarf ve nahvini bilen insanların hayatlarını itikatlarına uygun bir şekilde idame ettirme gayretleriyle kavuştukları dildir. Bizim XIII. asırdan itibaren dilimizin teşkilinde neye inandığımız, niçin amel ettiğimiz tayin edici olmuştur ve buradan Türkçe doğmuştur. Türkçe dediğimiz dil ahalinin, avamın dili değildir; avam, bilenlerden o dili öğrenmiştir. Yani bu Türkçe, -tıpkı Latince gibi- yüksek tabakanın kendi aldığı eğitim ve terbiye gereği kelimelere yüklediği mana ile vücut bulmuş bir lisandır. Bizim dilimiz içine Arapça, Farsça doldurulmuş bir Türkçe değildir. Tam tersine Arapça ve Farsça bilen insanların bir ifade imkânı üretmesi sonucunda doğmuş bir dildir. *Saf Türkçe* olduğu söylenen kelimelerimiz dahi Arapça sarf ve nahiv bilindiği için bir form, bir biçim almıştır. Biz o dili konuşuyoruz. Bu vetirenin nasıl cereyan ettiğini anlamak istediğimiz, Yunus Emre'den önce konuşulan şeylerin Yunus Emre ile birlikte nasıl bir mecraya girdiğini öğrenmemizi gerekli kılıyor."

İsmet Özel, "Türkçeden İslâm'a Giriş", <http://www.istiklalmarsidernegi.org.tr/Yazi.aspx?YID=142&KID=10>

- Çiçekler, Mustafa. (2004). “Tanzimat Sonrası Türkiye’de Farsça Eğitimi”, *Name-i Aşina*. nr. 15-16, s. 85-102.
- Elgin, Necati. (1955). “Mevlâna Celâleddin ve Mevlâna Camî”, Mevlânâ, Konya: Yenikitap Basımevi.
- Emin Efendi, (1305). Menâkıb-ı Kethüdâzâde el-Hac Mehmed Arif Efendi, gen. 2. bs., İstanbul.
- Ergin, Osman Nuri. (1961). Türkiye Maarif Tarihi I. İstanbul: Osman Bey Matbaası
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (1953). Mevlânâ’dan sonra Mevlevîlik. İstanbul: İnkılap Kitabevi
- Güneş, Mehmet. (2012). Servet-i Fünûn’dan Cumhuriyet’e Türk Edebiyatında Manzum Hikâye. İstanbul: Kitabevi
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemâl.(1930-1942). Son Asır Türk Şairleri. İstanbul: MEB.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemâl. (1940-1953). *Son Sadriazamlar*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- İbnülemin Mahmud Kemâl, *Gelenbevi İsmail Efendi*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. İbnülemin Kısım. nr. 3561.
- Kaplan, Mehmet. (2001). Tıp Tahlilleri, 4. baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları
- Kara, İsmail. (2011) Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kefeli, Hüseyin. (2004). Râznâme, (Yay. Haz.: İ. Hakkı Aksoyak) Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi.
- Mehmed Akif. (1314). “Sâdî”, *Resimli Gazete*. Nr. 68. s. 806.
- Mehmed Akif. (1314). “Bedâyiü’l-Arâb-Bostân’dan”, *Servet-i Fünûn*, Nr. 339. s. 134.
- Naci, Muallim. (2009). Tercüme Eserler (Haz. Mehmet Atalay-Mehmet Yavuz) İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Özdiñ, Rıdvan. (2010). Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti (1908-1918). Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.
- Saraç, Yekta. (2006). Şerhin Kavram Boyutu ve Tarihî Arkaplanı, Türk Edebiyatı Tarihi, c. II, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Şebüsteri. (1989). Gülşen-i Râz, (Çev. Abdülbaki Gölpınarlı). İstanbul: MEB Yay.
- Şeyh Vassaf. (1327). *Ravzatü’l-Ârifîn*, Matbaa-i Hayriye. İstanbul. s. 14.
- Tansel, Fevziye Abdullah. (1945). Mehmed Akif, Hayatı ve Eserleri. İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Tarlan, Ali Nihat. (1944). İran Edebiyatı. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Uğurcan, Sema. (2002). Abdülhak Hamid Tarhan’ın Eserlerinde Tarih. İzmir: Akademi Kitabevi
- Vassaf, Hüseyin. (2006). Sefîne-i Evliyâ II, IV, (çev. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş). İstanbul: Kitabevi.
- Yazar, M. Behçet. (1938). *Edebiyatçılarımız ve Türk Edebiyatı*. İstanbul. s. 244.
- Yinanç, Mükrimin Halil. (1940). Anadolu Beylikleri Devrinde Acemce Teslim Olanların Türkçe Kurtarıcılarının Dili. İstanbul: Şadırvan Dergisi, c. I, nr. 9, s. 2-3.
- Ziya Paşa. (1291 / 1875). *Harâbât*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.

GAZNELİLER DÖNEMİ FARŞ ŞİİRİNDE KİMLİK MESELESİ: FERRUHİ-Yİ SİSTANİ ÖRNEĞİ

TURGAY ŞAFAK

GİRİŞ

Edebiyatın millî kimliği inşa ettiğı, onu sürdürdüğü veya sadece yansıttığına dair çeşitli tartışmalar yapılmaktadır. Kimliği belirleyen unsurun ne olduğu sorusuna verilecek cevap aynı zamanda edebiyatın kimlikle ilişkisini de cevaplandıracaktır. Millî kimlik bilinci, kendini tanıma ve tanımlamanın yanında öteki karşısında kendisini konumlandırmayla ortaya çıkan bir olgudur. Edebiyat, kimliği açığa çıkaran ve ortaya koyan en önemli unsurlardan biri olarak her zaman ulus inşası politikaları için birincil kaynak olmuştur. Özellikle edebiyat tarihi yazımının hedefi de bir gruba ait kimliği edebiyat bağlamında ortaya koymaktır.¹ Edebiyat tarihi her zaman bir tamlayanla birlikte zikredilmekte “Türk Edebiyatı Tarihi”, “Fars Edebiyatı Tarihi”, “Afrika Edebiyatı Tarihi”, “Çocuk Edebiyatı Tarihi”, “Kadın Edebiyatı Tarihi, vb. gibi kimlik belirten bir kelimeyle birlikte kullanılmaktadır.² Kimlik geçmişten tevarüs etmiş mirası bugün ortaya çıkan düşünce ve ideolojilerle değerlendirerek ya da onu kullanarak oluşması sebebiyle sürekli değişim hâlinindedir. Bu değişimin göçler, ideolojilerin değişmesi, küreselleşme, dünya vatandaşlığı ve etnik milliyetçilikler gibi pek çok sebebi olabilir.

20. asrın başında büyük imparatorlukların yıkılmasının ardından bağımsızlığını kazanan devletlerin kimlik inşası yolundaki ilk çabası millî bir tarih ve edebiyat oluşturmak olmuştur. Pek çok ülkede olduğu gibi İran’da da 20. asır başlarında milliyetçilik akımının güçlenmesiyle edebiyat; kültürel, siyasi, toplumsal ve politik faaliyetlerin temel aksı hâline gelmiştir. Edebiyat özellikle şiir, yazıldığı çevreden, dönemden ve tarihten bağımsız olmadığı için millî kimlik oluşumunda etkili bir araçtır.³ Farsça ve Fars edebiyatı önceki asırlarda insanların hislerini anlatıp olayları anlattığı bir araç iken Rıza Şah ile birlikte İran kimliğinin en önemli unsuru olarak tasarlanarak siyasi bir araç hâline gelmiştir.⁴ Bu amaç için en uygun eser hiç kuşkusuz İslam öncesi Pers mitolojisini, kahramanlıkları ve tarihi anlatan *Şehname*’ydi. Bu hedef doğrultusunda Rıza Şah’ın emriyle Firdevsi’nin doğumunun bininci yıldönümü münasebetiyle 17 ülkeden 1000 bilim adamı davet edilerek dört gün süren büyük bir anma toplantısı düzenlenmiştir.⁵ Yeni kurulan ulus devletin hedefleri çerçevesinde İran’da millî şuurun bin yıl önce de mevcut olduğu iddiasını güçlendirmek için Firdevsi’nin bin yıl önce *Şehname*’yi yazarken böyle bir düşünce ile eserini yazdığı iddia edilmektedir.⁶ Firdevsi İran’ın Müslümanlar tarafından fethinden sonra yükselen Arap milliyetçiliğine tepki göstermek ve Fars kültürünü yüceltmek amacıyla *Şehname*’de Arap

¹ Mahmud Fütûhi, *Nazariyye-yi Tarih-i Edebiyat der İran*, S. 59.

² A.g.e. s.60.

³ Alver, Köksal, *Edebiyat ve Kimlik, Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* (2006): (32-43)

⁴ Mahmud Fütûhi, *Der âmedi ber Edebiyat Şinasi*, S.43.

⁵ Türkiye’den Fuad Köprülü ve Ali Nihad Tarlan’ın da davetli olduğu kongreye katılan bilim adamlarının isimleri ve kongrede sunulan tebliğ metinleri için bkz. *Hezâre-i Firdevsi: Mecmua-yı makalat-ı Danişmendan-ı İrani ve İran-şinasan-i Cihan be münasebet-i yer hezarumin sal-i tevellüd-i Firdevsi*, zir-nazar ve eşraf-ı Mehdi Muhakkık, Tahran: İntişarat-ı Encümen-i Tervic-i Zebân ve Edeb-i Farisi-yi İran (1389 H.Ş.)

⁶ Hatibi, Ebulfazl, *Hüviyyet-i İranî der Şâhnâme, Name-i Ferhengistan* 60. (1385 H.Ş.): 69-76.

karşıtlığı yaptığı iddiası ile rivayet edilen beyitlerinde sonradan *Şehname*'ye dâhil olmuş beyitler arasında olması dikkat çekicidir.⁷

عرب را به جایی رسیده است کار
تقو باد بر چرخ گردان تقو

از شیر شتر خوردن و سوسمار
گه ملک عجمشان کند آرزو

Kertenkele ve deve sütü içen Araplar işi o dereceye kadar getirdiler ki

Bu zalim feleğe yuh olsun ki Acem mülkünü talep ediyorlar.

Bu beyitler *Şehname*'nin en kadim nüshası olan British Museum nüshasında yer almamaktadır. Aynı şekilde 15 muteber nüshaya dayanarak *Şehname*'yi neşreden Haliki Mutlak'ın faydalandığı nüshalar arasında sadece üç nüshada bulunmaktadır. Ayrıca Hatibi ikinci beytin ikinci mısırda yer alan “tefû” kelimesinin *Şehname* kelimelerinden olmadığını tespit etmiştir.⁸

Firdevsi'nin *Şehname*'de olmayan ama sonradan eklendiği bilinen şu beyit ile Farsçanın yardımı ile İran'ı dirilttiği iddiası oldukça yaygındır.⁹

عجم زنده کردم بدین پارسی

بسی رنج بردم درین سال سی

Otuz yıl boyunca çok acılar çektim ancak bu Farsça ile Acemi [İran'ı] dirilttim

Şehname'ye sonradan dâhil edilmiş olan bu beyitten yola çıkarak Firdevsi'nin ulvi hedefler için yazdığını iddia etmek oldukça önyargılı bir düşünce şeklidir. Haliki Mutlak'ın neşrinde istifade ettiği 15 nüsha içinde sadece dört nüshada yer alan bu beyti hem Haliki Mutlak hem de diğer *Şehname* araştırmacıları sonradan *Şehname*'ye sonradan ilave edilmiş beyitler arasında kabul etmişlerdir.¹⁰ Zira Firdevsi *Şehname*'yi yazarken düşüncesi Sultan Mahmud'dan yüklü miktarda caize alıp geçimini sağlamak ve adının öldükten sonra unutulmamasıdır. Mahmud Omidsalar konu hakkında Firdevsi'nin *Şehname*'deki ilgili beyitlerini zikrettikten sonra şöyle demiştir:

“Firdevsi'nin asıl hedefi ne İran'ı yüceltmek ne de İran kültür ve dilini övmektir. O sadece geçimini sağlama ve zamanın en büyük şairi olduğunu ispat etme peşindeydi.”¹¹

Firdevsi'ye nispet edilen ama bugün yaygın olduğu şekliyle *Şehname*'de yer almayan bazı beyitler daha vardır. Bu beyitler İran'ın İngiliz ve Ruslar tarafından işgal edildiği 1944 senesinde Mahmud Efşar'ın neşrettiği *Ayende* dergisinde millî hisleri uyandırmak amacıyla yayımlanmıştır.¹² Ebulfazl

⁷ Hatibi, Ebulfazl, *Beythâ-yi Arab-setîzâne der Şâhnâme*, Neşr-i Daniş, 110. (1384 H.Ş.): 14-20.

⁸ A.g.m. s. 101.

⁹ Türkiye'de de *Şehname* ve Firdevsi hakkında yazılan kitaplarda hatta gazete yazılarında dahi bu beyite atıf yapılarak Firdevsi'nin İran'ın eski dil ve kültürünü diriltmek için *Şehname*'yi yazdığı iddia edilmektedir. Bkz. <http://www.milliyet.com.tr/-/ilber-ortayli/pazar/yazardetay/14.09.2008/990701/default.htm> (Erişim Tarihi: 09.12.218). Firdevsi, Ebu'l Kasım, çev. Nimet Yıldırım, *Şehname*, Kabalcı Yayınları, s. 27. Firdevsi, Ebu'l Kasım, çev. Nimet Yıldırım, *İskendernâme*, Kabalcı Yayınları, s. 169.

¹⁰ Hatibi, Ebulfazl, *Makalatî Derbâre Şâhnâme*, neşr-i Danişgâhî, s.108

¹¹ Omidsalar, Mahmud, *Butika ve Siyaset der Şehname*, S. 124.

¹² Hatibi, Ebulfazl, *Sergüzeşt-i yek şiiir: Çu İran Nebâşed Ten-i Men Mebâd*, Mecelle-i Buhara, 101 (Mordad-şehrivar 1393) s.2-5.

Hatibi'nin tespitine göre *Şehname*'nin farklı yerlerinde yer alan bu beyitler bazı kelime değişiklikleri sanki o söylemiş gibi aktarılmaktadır.¹³

بر این بوم و بر زنده یک تن مباد

چو ایران نباشد تن من مباد

İran olmayacaksa benim bedenim de olmasın

Bu topraklarda canlı bir beden kalmasın

Bu beyitler içinde yer alan meşhur beyit bu hâliyle *Şehname*'de bulunmadığı hâlde Türkiye'de de Firdevsi ile ilgili yapılan popüler yayınların çoğunda Fars millî ve etnik kimliğinin kurucusu olduğu iddia edilmektedir.¹⁴

Gazneli Mahmud gibi fetihleriyle meşhur bir Türk sultanın sarayında onun himayesinde telif edilen eserlerde benimsenen kimlik edebiyatın üretildiği Fars kimliği mi? Sultanın mensup olmaktan gurur duyduğu ve halifeye bağlılığını her vesile ile ilan eden Müslüman kimliği mi? Yoksa bunların dışında kendilerini ait gördükleri herhangi bir kimlik var mı? Bu soruların doğru bir şekilde cevaplanabilmesi için ilgili döneme ait metinlerin dikkatli bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Sultan Mahmud şairleri ve edipleri her zamana himaye etmiş, sarayında yer vermiş ve hatta sefere çıktığı zaman yanında çok sayıda şair de bulundurmuştur.¹⁵ Diğer taraftan Sultan Mahmud'un sarayında sayıca çok fazla şair bulundurmasının sebebi İran kültürünü veya Farsçayı çok sevdiği için değil yaptığı fetihlerin ve kahramanlıklarının yazılmasını istemesidir. Sultan Mahmud'un seferlerde kendisine eşlik eden önemli şairlerden birisi de Ferruhi-yi Sistani'dir. Ferruhi, Sultan Mahmud'un düzenlediği seferlerin hemen hemen hepsine katılmıştır.

Firdevsi'nin sahip olduğu iddia edilen millî kimlik bilincine diğer şairlerin de sahip olup olmadıklarını anlamamanın yolu bu şairlerin ortaya koydukları eserlerde millî kimliğin en önemli unsurları olan dil, din, ırk, mezhep, şehir ve vatan kavramlarının ne şekilde kullanıldığını incelemektir. Bu sebeple Ferruhi'nin divanında bu kavramların nasıl ve ne şekilde kullanıldığını görebilmek için önce divanı taranarak muhtelif anlamları tespit edilmeye çalışılmıştır.

FERRUHİ-Yİ SİSTANİ

Gazneliler döneminin kudretli şairi Ebu'l Hasan Ali bin Culuğ, meşhur adıyla Ferruhi-yi Sistani'nin doğum tarihiyle ilgili kaynaklar herhangi bir bilgi vermemektedir.¹⁶ Devletşah Tezkiresi dışındaki kaynakların çoğunluğu şairin doğum yerinin Sistan olduğunu kaydetmiştir. Kendisi de divanında doğum yerinin ve memleketinin Sistan olduğunu vurgulamıştır. Babası Culuğ Sistan emirlerinden Halef es-Saffar'ın azatlı kölesiydi. Sistanlı bir Dihkan'ın maiyetinde

¹³ Beytin sergüşteti ve Firdevsi'ye nispet edilmesi hakkında bkz. Hatibi, a.g.m.

¹⁴ Özçelik, Mustafa, *Tarihçi, Şair ve Bilge Firdevsi*, Somuncubaba Dergisi, 145 (Kasım 2012) s.66-69, Bilim ve Ütopya Dergisi 2010 Nisan Sayısı sunuş yazısında Firdevsi'ye ait olmayan beyitleri aktararak bin yıl önce vatan ve dil bilincine sahip olduğunu iddia etmiştir.

¹⁵ Mahmud Omidşalar Sultan Mahmud'un İran kültürü ve Farsçaya ilgi duymasının sebebi olarak annesinin Zabul şehriden olduğu ve kültür olarak annesinin etkisinde kaldığını iddia etmektedir. Bkz. Omidşalar, Mahmoud, *Perspectives of Gaznavid Poetry*, İran Nameh, 30:2 (summer 2015), 192-309.

¹⁶ Ahmed Ateş, Ferruhi'nin kasidelerinden ve diğer kaynaklardan yola çıkarak doğum tarihinin H. 385-392 yılları arasında olduğunu tahmin etmiştir. Bkz. Ateş, Ahmed, Ferruhi Çağaniyan'a Ne zaman gitti? Şarkiyat Mecmuası, IV. (1961) 30.

hayatını sürdüren Ferruhi evlendikten sonra efendisinden daha fazla maaş talep etmiş bu isteği kabul edilmeyince şiirdeki yeteneğine güvenerek bir hamî aramaya başlamıştır.¹⁷ Çağaniyan valisi Fahrüddeve Ebu'l Muzaffer Ahmed b. Muhammed-i Çağani'nin şairleri himaye ettiğini duyunca Çağaniyan'a gitmiş,¹⁸ bir veya iki yıl kadar burada kaldıktan sonra şairlere verdiği caizelerle ünü dört bir yandan duyulmuş olan Sultan Mahmud'un sarayına girmiştir. Sultan Mahmud ile birlikte seferlerin pek çoğuna iştirak etmiştir. Mahmud'un ölümünden sonra Muhammed ve Mesud'un yanında bulunmuştur. Ferruhi H. 429/M. 1037-38 yılında vefat etmiştir. Şair Lebibi, Ferruhi'nin genç yaşta öldüğünü dile getirmiştir. Ferruhi'nin divanı yaklaşık 6.000 beyitten oluşmaktadır. İran'da iki kez neşredilmiştir. Neşirlerden birincisi Ali Abdürresuli tarafından hazırlanmış olup hangi yazma eserlerden yararlandığı bilgisini vermemiştir. İkinci neşir 2018 yılında hayatını kaybeden Muhammed-i Debir Siyaki tarafından hazırlanmıştır.¹⁹

FERRUHİ DİVANINDA PERS KÜLTÜRÜ

Hem Sultan Mahmud için yazdığı kasidelerde hem de Mahmud'dan sonra tahta çıkan Muhammed, Mesud ve vezirler için yazdığı şiirlerde kullandığı hitap şekillerine bakılırsa kaside sunduğu hükümdar ve vezirlerin Türklüklerine özellikle vurgu yapılmıştır. Ferruhi çoğunlukla “Ey Türk”, “Ey Türk-i men”, “Ey Türk-i mah-ruy-i men” vb. hitap şekillerini kullanmıştır.

Ferruhi'nin divanında Türk kelimesi oldukça fazla yer alırken dikkat çekici bir şekilde Fars, Farsça veya Farisi gibi kelimeler hiçbir surette kullanılmamıştır. Hem millet/kavim anlamında Fars hem de dil anlamında Farsçanın divanda yer almamış olması dikkat çekicidir.

Genel olarak Arap olmayanları özel olarak ise İranlılar için kullanılan Acem kelimesi de divanda çoğunlukla Arap kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. Gazneli Devleti geniş bir coğrafyaya hâkim olduğu için İran ve Arap coğrafyasının sultanı anlamında “Şah-ı Acem ü Arab”, “Hüdavend-i Mülûk-i Arab ü Acem” gibi tamlamalar ile Gazneli sultanlarını övmüştür. Şah-ı Acem, Hüsrev-i Acem, Şehriyaran-ı İran-Zemin, Hüsrev-i İran gibi hemen hemen hepsi İran hâkimi, İran padişahı gibi anlamlara gelen bu ibareler divanda pek çok kez tekrarlanmıştır. Aşağıdaki beyitlerde geçen ilgili ifadeler ya Sultan Mahmud için söylenmiştir veya diğer Gazneli yöneticiler için yazılan kasidelerde geçmektedir:

که ایران بدو گشت تازه جوان

سر شهریاران ایران زمین

İran-zemin'in şehriyarları ile İran gençleşmiştir.

نه عجم چون تو دیده و نه عرب

ای به آزادگی و نیکخویی

Ne Arap ne Acem azadlık ve güzel huyda senin gibisini görmemiştir.

Benzer bir şekilde Acem kelimesini bir başka beyitte şöyle kullanmıştır:

¹⁷ Nizami-yi Aruzi-yi Semerkandi, *Çehar Makale*, S. 57-62. neşr. Muhammed Kazvini, yay.haz. Muhammed Muin, İntişarat-ı Armağan, Tahran.

¹⁸ Ateş, Ahmed, Ferruxi Çağaniyan'a Ne zaman gitti? *Şarkiyat Mecmuası* IV. (1961) (23-32.).

¹⁹ Makalede Ferruhi Divanının Debir Siyaki neşri kullanılmıştır.

بر تو برخواند چون آب ز بر

همه کتب عرب و کتب عجم

Bütün Arap ve Acem kitaplarında sana okusun.

Baharın gelişini kutladığı bir kasidede yer alan aşağıdaki beyitte baharın başlangıcını yani nevruzu “sal-i acem” olarak anmıştır:

دولتش باد و بهر کار ز یزدانش نظر

فرخش باد سر ماه و سر سال عجم

Acem yılının ve ayın başı kutlu olsun, işlerinin yolunda olması için Tanrı nazar kalsın.

Eski acem şahlarının bahar şenliklerine gönderme yapılan şu beyitte bahar ve hazanda acem büyüklerinin yaptığı gibi şenlikler düzenlenmesini istemektedir:

بزم سازد به خزان و به بهار

تا بر آیین بزرگان عجم

Bahar ve hazan mevsimlerinde acem büyüklerinin törenlerini kutlasınlar.

Meşhur vezir Ahmed Meymendi²⁰ için yazmış olduğu kasidede yer alan aşağıdaki beyitte onun için methiyeler yazması acem şairleri için övünç kaynağı olduğunu söylemektedir:

بهرست شاعران عرب را ازین فخر

فخرست شاعران عجم را به مدح او

Ferruhi divanında geleneksel İran kültürüne ait Nevruz²¹, Mihrigan²² vb. kutlamalara da yer verilmiştir.²³ Divanda aşağıda yer aldığı şekliyle pek çok beyitte “mihriganet huceste bâd” şeklinde Mihrigan kutlu olsun ibaresi yer almaktadır. Divanda 33 kez Mihrigan, 26 kez nevrüz ve 11 kez Sede²⁴ kutlamaları zikredilmiştir.²⁵ Bu kutlamalar daha çok şairlerin hükümdarlardan hediye alabilmek amacıyla buldukları fırsatları değerlendirmek olarak yorumlanabilir. Zira Gazneliler ve Selçuklular döneminin saray dışındaki şairlerine baktığımızda Nevruz, Mihrigan ve Sede gibi bayram ve kutlamaların sıklıkla yer almadığı görülür. İran’ın eski dönemlerine ait geleneksel bayram ve kutlamalarının Ferruhi divanında yoğun bir şekilde yer alması onun Ramazan ve Kurban Bayramı gibi İslami geleneklere bigâne kaldığı anlamına gelmemektedir. Millî bayramlara nazaran daha az zikredilmiş olsa da özellikle Ramazan ayı ve bayramının geçtiği beyitlere de rastlanmaktadır:

کو خجسته پی و خجسته لقاست

مهرگانش خجسته باد چنان

²⁰ Sultan Mahmud’un Sütkardeşi olan Vezir Meymendi uzun yıllar Gazneli Devletine hizzet etmiştir. Bkz.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/meymendi>

²¹ 21 Martta Orta Asya’dan Balkanlara kadar geniş bir coğrafyada kutlanan bahar bayramı. Geniş bilgi için bkz.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/nevruz> Nevruzun İran kültüründeki seyri ile ilgili bkz.

<http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-i>

²² İslam kaynaklarına Mihricân olarak geçen kutlama sonbahar ekinoksu günlerinde kutlanmaktadır. Bkz.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/mihrican> ve <http://www.iranicaonline.org/articles/mehragan>

²³ Gazneli dönemini anlatana pek çok Farsça kronikte bayram kutlamaları geniş bir şekilde yer almıştır. Bkz.

Pîyadeoğlu, Cihan, Gazneliler ve Büyük Selçuklular’da Bayramlar ve Bayram Kutlamaları, Turkish Studies, 5/4 (Fall 2010) 1412-1420.

²⁴ Eskiden İran’da 30 Ocak tarihinde kutlanan bayram. Geniş bilgi için bkz.

<http://www.iranicaonline.org/articles/sada-festival>

²⁵ Tahlilî ber Bâztâb-ı Ceşnhâ ve İydhâ der şî’r-i Farisi, S.4.

Mihriganı kutlu olsun, kutlu bir beden ve kutlu bir suret ile.

Şu beyitte mihriganın Feridun zamanından kalma bir bayram olduğu dile getirilmiş, kasideyi takdim ettiği Çağaniyan valisini Feridun’a benzetmiştir:

مهرگان جشن فریدون ملک فرخ باد بر تو ای همچو فریدون ملک فرخ فال

Feridun’un bayramı olan Mihrgan senin gibi Feridun gibi talihli birine kutlu olsun.

Bazı beyitlerde Mihrgan sonbahar mevsimi için kullanılmış olup çoğunlukla aynı beyitte bahar kelimesi de geçmektedir:

نشان دو فصل اندر او بازیابی یکی نوبهاری یکی مهرگانی

Onun arasında iki mevsimi bulabilirsin, birisi Nevbahar diğeri Mihrgan.

Bazı beyitlerde Mihrgan kutlamaları ile dini bayramların aynı tarihe denk geldiğini anlayabiliyoruz:

خجسته باد بر او مهرگان و عید شریف دلش به عید شریف و به مهرگان مسرور

Mihrgan ve bayram-ı şerif kutlu olsun, sultanın gönlü bayram ve Mihrgan ile sevinçlidir.

Müslümanların kiblesi olan Kâbe, Ferruhi tarafından sultanın köşkü ile karşılaştırılmış ve bir teşbih unsuru olarak kullanılmıştır. Aşağıdaki beyitte halkın sultanın köşkünün etrafında toplanması tavafa benzetilmiştir.

طواف زایران بینم به گرد قصر تو دایم همانا قصر تو کعبهست و گرد قصر تو بطحا

Kasrının etrafında ziyaretçiler görüyorum daima, senin kasrın Kâbe, kasrın etrafı ise Batha²⁶’dır.

Ramazan Bayramını tebrik için yazmış olduğu bir kasidede Ramazanı gerektirdiği gibi idrak edenleri övmektedir:

رمضان رفت و رهی دور گرفت اندر بر خنک آن کو رمضان را بسزا برد بسر

Ramazan gitti ve yanımızdan uzaklaştı, ne mutlu ona ki Ramazanı layıkıyla sonlandırdı.

Aynı kasidede teşhis sanatı kullanarak Ramazanı akıllı ve hızlı bir yaşlıya benzetmektedir:

رمضان پیری بس چابک و بس باخردست کار بخرد همه زیبا بود و اندر خور

Ramazan hızlı ve akıllı bir yaşlı gibidir, akıllıların işleri her zaman güzel ve övülesidir.

İran mitolojik tarihinin önemli figürlerinden olan Feridun çoğunlukla şairin övdüğü sultanla karşılaştırılır ve artık Feridun’un döneminin bittiği gibi ifadelerle sultanın yüceliğine vurgu yapılır. Kurulan meclislerin Feridun’un kurduğu meclislere benzerliği dile getirilir. Feridun’un zikredildiği yerlerde çoğunlukla İskender’in adı da geçmektedir. Artık onların zamanın geçtiği dile getirilir. Kaside yazdığı sultanları karşılaştırdığı bir başka önemli isim adaleti ile meşhur Sasani

²⁶ Kâbe ile Mina arasında yer alan bir yer. Bkz. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebtah>

Hükümdarı Enuşirvan'dır. Mesela şu beyitte belirli özellikleri ile zihinlerde yer etmiş olan isimleri sıralayarak memduhunu onlara eş hatta daha yüksek görmektedir:

رستم کرداری و فریدون کاری

جم سیر و سام رزم و دارا بزمی

Huyu Cem gibi, savaştā Sam, bezmde Dara, davranışta Rüstem ve çalışmada Feridun gibisin.

Adaleti ile ünlü Sasani Hükümdarı Enuşirvan ya adaletli olması ya da güzel ahlaklı olması yönüyle divanda yer almakta ve sultanların adaletinin Enuşirvan'ın adaleti gibi hatta daha da fazla olduğu dile getirilir.

Sultan Mahmud'un çıktığı bir seferden dönüşü sırasında yazmış olduğu kasidede sultana senin adın ortaya çıktıktan sonra senden önce yaşayan şahların adı sanı kalmadı diyor ve *Şehname*'nin bundan sonra hiçbir değerinin olmadığını dile getirmektedir:

شاهنامه پس از این هیچ ندارد مقدار

نام تو همه شاهان بسترده و ببرد

Senin adın bütün şahları silip süpürdü, Şehname'nin bundan sonra bir değeri kalmadı.

Şair Ferruhi bir başka kasidede Sultan Mahmud ile aralarında geçen konuşmayı şu şekilde aktarmaktadır:

گفتم: ز من مپرس به شهنامه کن نگاه

گفتا: چنو دگر به جهان هیچ شه بود؟

گفتم: تو راست گیر و دروغ از میان بکاه

گفتا: که شاهنامه دروغست سر بسر

Dedi: Dünyada böyle başka bir şah var mı?

Dedim: Bana sorma Şehname'ye bak.

Dedi: Şehname baştan sona yalandır.

Dedim: Sen doğruları al yalanları ortadan kaldır.

İran'ın mitolojik kahramanlarından Rüstem ve diğer kadim şahlar da sıkça divanda zikredilmekte ve methettiği sultan veya vezirin Rüstem'den daha iyi bir savaşçı ve padişahlardan daha iyi bir hükümdar olduğu dile getirilir:

صد شاه چو کس خسرو صد شیر چو رستم

گرد آمده بر درگاه او از پی خدمت

Dergâhının önünde hizmet etmek için Keyhüsrev gibi yüzlerce şah ve Rüstem gibi yüzlerce yiğit toplandılar.

Vezir Meymendi için yazdığı bir kasidede vezirin kaleminin kuvvetli olması ve yazdığı mektuplarla düşmanı dize getirdiğini şöyle dile getirmektedir:

به تیغ و تیر همانا نکرد رستم و سام

به دشمنان لعین آنچه او کند به قلم

Onun lanetli düşmanlarına kalemle yaptığını Rüstem ve Zal kılıç ve okla yapmamıştır.

İran çoğunlukla Gazneli sultanlarının hâkim olduğu topraklar için kullanılır ve genellikle kaside yazdığı sultan için kullandığı “Şah-ı İran” terkibi ile birlikte yer alır. Ferruhi Divanında diğer erken

dönem manzum metinlerde özellikle *Şehname* gibi mitolojik destanların anlatıldığı eserlerde İran için belli müşahhas bir coğrafyadan bahsetmek mümkün değildir. Mesela Rüstem Elburz'da yaşayan Keykubad'a "şimdi kalk İran'a varalım, yiğitlere yardım için yanlarına gidelim" demiştir. Bilindiği gibi Elburz İran'da yer almaktadır. Elbette *Şehname*'de Firdevsi'nin ismini zikrettiği dağ ile bugünkü Elburz dağlarının tamamen farklı bir yer olma ihtimali akıldan çıkarılmamalıdır. Yine *Şehname*'de İran ile Turan arasındaki sınır belirlenirken Ceyhun/Amuderya Irmağı sınır olarak belirleniyor. Amu Deryanın güneyinde kalan coğrafya İran, kuzeyinde kalan bölge ise Turan toprakları olarak tespit ediliyor:

زمین تالاب رود جیحون مراست

به سغدیم و این پادشاهی مراست

Soğd ahalisindenim ve bu padişahlık benimdir, Ceyhun ırmağına kadar olan yerler benimdir.

Bir başka beyitte o sırada Zabulistan'da bulunan Rüstem'in yanına Kavus'un mektubunu getiren Giv'i karşılama sahnesi şöyle anlatılmaktadır:

از ایران بپرسید وز شهریار

ز اسب اندر آمد گوی نامدار

Atıyla o ünlü savaşı çıkıp geldi ve İran ve Şahla ilgili sorular sordu.

Bu beyitte Zabulistan'ın İran'ın bir parçası olmadığı açıkça görülmektedir. Zabulistan Firdevsi'nin yaşadığı dönemde bugünkü Afganistan ve güneyi için kullanılan bir isimdi. Yine İsfendiyar ile Rüstem'in cenklerinin anlatıldığı bölümde Rüstem İsfendiyar'a hitaben şöyle demektedir:

به نزدیک شاه دلیری بری

چو خواهی که لشکر به ایران بری

İran'a asker götüreceğin zaman Şahın yanına cesaret götür.

Burada da Zabulistan'ın İran coğrafyasının dışında bir yer olduğu aşikârdır. Aynı hikâyede bu sefer İsfendiyar Rüstem'e şöyle söylemektedir:

به نزدیک شاه دلیران شوم

چو از شهر زاول به ایران شوم

Zabul şehrinden İran'a ulaştığımda şahın huzuruna cesaretle girerim.

Hikâyenin devamında bu defa Sistan'dan bahsederek Sistan'ı da İran coğrafyasının dışında bir yer olarak tasavvur etmektedir:

به کام دلیران ایران کنند

همان سیستان پاک ویران کنند

İşte o temiz Sistan'ı viran ederler, İran yiğitlerinin muratlarına erdirirler.

Aynı hikâyenin devamında Zabul'un İran dışında farklı bir coğrafya olduğu sarıh bir şekilde tekrarlanmaktadır:

به نزدیک شهر دلیران کشید

سپه را ز زاول به ایران کشید

Orduyu Zabul'dan İran'a çekti ve şehre yakın yere yiğitleri götürdü.

FERRUHİ DİVANINDA TÜRK KELİMESİNİN KULLANIMI

Fars edebiyatında “Türk” kelimesi pek çok şair tarafından zikredilmiş ve muhtelif anlamlar yüklenmiştir. Çoğunlukla sevgili, güzel yüzlü, maşuk gibi anlamlarda kullanılan kelime hakkında Şerife Yağcı’nın yapmış olduğu araştırmaya göre beyaz yüzlü, savaşçı, kahraman, gözleri mahmur, güzel gülen, ay ve güneşe benzer, felek gibi zalim, acımasız, yağmacı gibi muhtelif manalarda kullanılmıştır.²⁷

Adnan Karaismailoğlu *Yeni Farsça İlk Şiirlerde Türkler ve Türk Kültürü Üzerine*²⁸ adlı makalesinde ve benzeri diğer çalışmalarında ilk dönem Fars şiirinde Türklerin nasıl zikredildiğine dair örneklerle yer vermiştir. Buna göre Farsça şiir yazar şairler bu dönemde yöneticilerin ve hâkimlerin Türk olması sebebiyle kendileri Türk olmasalar bile Türk kültürüne ve Türkçeye aşina idiler. Menuçihri, şiirlerinde Türkçe ve Oğuzca şiirden bahsetmekte, Karluk, Talas, Çiğil, Yağma, Türkmen gibi Türk boy adları zikretmektedirler.

Diğer taraftan şairler Türk hükümdarları överken İran kültür ve tarihine ait kahramanları ve unsurları alabildiğine küçültmekte ve küçümsemekteydiler. Ferruhi, Sultan Mahmud’un kahramanlığını anlatırken Rüstem gelse senin askerlerinin oklarını öperdi diyerek Sultan Mahmud’un makamını yüceltmıştır.

Ferruhi kasidelerinin büyük çoğunluğunu Sultan Mahmud, Sultan Mesud ve Sultan Muhammed için yazmıştır. Bunun yanında Sultan Mahmud’un vezirlerini, nedimlerini ve kardeşlerini öven kasideleri de vardır.

İstanbul’un fethedilmesi İslam’ın ilk dönemlerinden bu yana Müslüman komutanların sürekli zihninde yer etmiştir. Bu niyetle hicretin ilk yıllarından itibaren İstanbul’a seferler düzenlenmiş ve pek çok şehit verilmiştir. Ebu Eyyub el-Ensari de bu yolda şehit olanlardan biri olarak bugün İstanbul’da medfundur. Ferruhi’nin divanında Sultan Mahmud’un kardeşi aynı zamanda komutanlarından olan Ebu Yakub için yazılmış bir kasidede Sultan Mahmud’un emretmesi halinde Yakub’un İstanbul’u alacağını şöyle dile getirmektedir:

شیر ایزد شد و بگذاشت سر از علیین	از پی آنکه در از خیبر بر کند علی
قاضی شهر گواهی دهد امروز بر این	در قسطنطین صد ره ز در خیبر مه
بر شاه آرد در دست در قسطنطین	گر خداوند مرشاه جهان امر کند

Ali Hayber’in kapısını kopardığı için Allah’ın Aslanı oldu, illiyine yücelere ulaştı.

Kostantin’in kapısı Hayber’in kapısından daha büyüktür.

Şehrin kadısı bugün buna şahitlik ediyor.

²⁷ Yağcı, Şerife, Ortaçağ Türk ve İran Edebi Metinlerinde Türk Kavramı, Türkler Ansiklopedisi, C.5, (S.914-920.)

²⁸ Karaismailoğlu, Adnan, *Klasik Dönem Türk Şiiri incelemeleri*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.

*Efendime, Dünya Şahı Mahmud emrederse, Kostantin'in kapısını elinde getirir.*²⁹

Emir Ebu Yakub Azduddevle Yusuf b. Nâsırdüddin için yazmış olduğu kasideye şu şekilde başlamaktadır:

گر چون تو به ترکستان ای ترک نگاریست هر روز به ترکستان عیدی و بهاریست

Eğer Türkistan'da senin gibi bir güzel olsaydı ey Türk!

Türkistan her gün bayram kutlar ve bahar olurdu.

Ebu'l Hasan Ali b. El-Fazl bin Ahmed (Hüccac) için yazdığı bir kasidede şöyle hitap etmektedir:

ترک من بر دل من کامروا گشت و راست از همه ترکان چون ترک من امروز کجاست
Benim Türk'üm gönlüme hükmünü geçirdi. Türklerin arasında benim Türk'üm nerededir şimdi.

همه نازیدن آن ماه به دیدار منست همه کوشیدن آن ترک به مهر و به وفاست

O güzelin bütün naz etmesi beni görmek içindir, O Türkün bütün çabası gayreti sevgi ve vefa üzerinedir.

Sultan Mahmud'un Hindistan fethinden sonra Sümenat'ın fethi ve meşhur Menat putunun yıkılışını şöyle anlatmaktadır:

خدنگ ترکی بر روی و سر همی خوردند همی نیامد بر رویشان پدید غیر

Türkün oku başına ve yüzüne vuruyor, yüzlerine başka bir şey gelmedi.

Sultan Mesud için yazmış olduğu kasidede Arap, Dihgan, Türk ve Deylemleri ayrı ayrı kavimler olarak sıralamaktadır:

گوی که بیکباره دل خلق ربوده ست از تازی و از دهگان وز ترک و ز دیلم

Arap, Dihgân, Türk ve Deylemlilerden halkın kalbini çelmiştir.

Hâce Hasan Meymendi için yazdığı kasidede vezire “ey Türk” diye sesleniyor:

ای ترک همی باز شود دل بسرکار آن خویله کرده ست که ورزید همی پار

Ey Türk gönül iş başında açılır, o nadanlık edip geçen yıl esti.

Abdullah b. Yusuf Hasiri'ye yazdığı kasidede ise kem gözlülerden korktuğunu söyleyip sürekli Allah'ım onu muhafaza et demektedir:

از چشم بد ای ترک همی بر تو بترسم پیوسته همی گویم یا ریش نگهدار

²⁹ Karaismailoğlu, Adnan, *Klasik Dönem Türk Şiiri incelemeleri*, s.46.

Ey Türk kem gözlerden senin için endişeleniyorum, sürekli ya rabbi onu koru diye dua ediyorum.

Sultan Mahmud'un kahramanlıklarını överken "Senin cesaretin Rüstem'i unutturdu" diyerek Sultan Mahmud'u İran millî kahramanlarından Rüstem'in destanlarını unutturduğunu iddia etmektedir:

شجاعت تو همی بستر د ز دفترها حدیث رستم دستان و نام سام سوار

Senin cesaretin Rüstem ve Sâm'ı kitaplardan sildirdi.

Sultan Mesud için yazdığı kasidede Sultana "Benim ay yüzlü Türk'üm diyerek Sultan'ın Türklüğüne vurgu yapmaktadır:

ترک مه روی من از خواب گران دارد سر دوش می داده ست از اول شب تا بصر
Benim ay yüzlü Türk'üm uykudan hiç iltifat etmedi.

Ebu Ali Hasanek Vezir³⁰ için yazdığı kasidede şöyle demektedir:

ای ترک دلفریب دل من نگهدار جز ناز و جز عتاب چه داری دگر بیار

Ey benim gönülçelen Türk'üm gönlüme sahip çık naz ve cefadan başka bir şeyler getir.

Sultan Mahmud için yazmış olduğu bir kasidede Rüstem'in onun askerlerinin okunu öpeceğini şöyle dile getirmiştir:

گر بدین وقت که تو رزم کنی زنده شود تیر ترکان ترا بوسه دهد رستم زال

Şu vakitte eğer savaşa çıkarsan Rüstem dirilip senin Türklerinin (askerlerinin) oklarını öperdi.

Sultan Mahmud için yazdığı bir başka kasidede Hisar şehrinin güzellerinden "Türkân-ı Hisari" şeklinde bahsetmektedir:

بزم تو از روی ترکان حصاری چون بهشت جام تو از باده روشن چون سلسبیل

Senin bezm meclisin Hisarlı Türkler sayesinde cennete dönmüştür. Kadehindeki bade ise selsebil gibi parlak.

Sultan Mahmud'un Hezaresb kalesini fethinden döndüğü sırada yazdığı kaside şöyle demektedir:

برکش ای ترک و بیکسو فکن این جامه جنگ چنگ بر گیر و بنه ورقه و شمشیر از چنگ

³⁰ Hasanek Vezir Ebu Ali Hasan b. Muhammed b. Abbas-ı Mikâlî, Sultan Mahmud'un vezirlerinden birisi. Mahmud'un ölümünden sonra kısa süre tahtta kalabilen Muhammed'i destekliyor. Mesud tahta çıktığında idam ettiriyor. Bkz. <http://rch.ac.ir/article/Details/12180>

Ey Türk savaş zırhlarını çıkar, çeng al eline, kılıcı kalkanı bırak.

Bir kıta'da şöyle söylemektedir:

ای ترک حق نعمت عاشق شناختی رفتی و ساختی ز جفا هر چه ساختی

Ey Türk aşığın nimetinin hakkını bildin ve gittin, cefa ve dertlere alıştın.

Hâce Ebu Sehl Debir Abdullah b. Ahmed b. Lekşen³¹ için yazdığı bir kasidede şöyle demektedir:

گفتم ای ترک در این خانه مرا کودکانند چو گل‌های ببر

Ey Türk sana söylemiştim evimizde kaplan çiçekleri gibi çocuklar var.

Sultan Mahmud için yazdığı bir kasidede Gazneli Mahmud'un bölgedeki diğer Türklere karşı düzenlediği seferleri anlatmaktadır:

پیرار سال که سوی ترکان نهاد روی بگذاشت آب جیحون با لشکری گران
گر خواستی ولایت ترکان و ملک چین بگرفتی و نبود بدین کار ناتوان

Geçen yıl Türklere karşı sefere çıktığında büyük bir ordu ile Ceyhun ırmağını geçti,

Türk ve Çin ülkelerini almak isteseydi alırdı. Buna gücü yeterdi.

Ahmed b. Hasan Meymendi için yazdığı bir kasidede şunları ifade etmektedir:

نکن ای ترک مکن قدر چنین روز بدار چون شد این روز درین رسیدن نتوان

Yapma et Türk yapma böyle bir günün kıymetini bil, bu gün geçip giderse ona ulaşmazsın

Sultan Mahmud'un nedimlerinden Hâce Ebubekr Hasıri için yazılan bir kasidede şöyle demektedir:

مکن ای ترک مرا بیهده از دست مده به ستم راه مده چشم بدان را به میان

Yap et Türk boşuna beni kaybetme, zulme izin verme kem gözleri işin içine katma

Sultan Mesud için yazdığı bir kasidedeki bu beyitte Türk güzel anlamında kullanılmıştır:

همواره این سرای چو باغ بهشت باد از رومیان چابک و ترکان نازنین

Senin bu Beheşt misali sarayında nazenin Türkler (güzeller) ve çevik Rumular eksik olmasın.

Sultan Mahmud'un oğlu Muhammed için yazdığı bir kasidede, bölgede Türklerin yaşadığı ve Emir'in kılıcından korkularından Çine kadar kaçacakları dile getirilmiştir:

ز بیم تیغ تو تا چین ز ترکان ره تهی گردد اگر زین سوی جیحون گردوبادی خیزد از میله

³¹ Sultan Mahmud'un kardeşi Ebu Yusuf'un kâtiplerinden birisi.

Ceyhun ırmağının bu yanında Mile'de³² toz havalansa eğer senin kılıcının korkusu ile Türkler Çin'e kadar kaçarlar.

Bu beyitte ise Sultan'ın sürekli zaferlerle döndüğü anlatılıyor ve çevre devletlerin teslim oldukları belirtilmektedir:

گاه گویند فلان اشترگم کرده هوید گاه گویند فلان ترک بیفکنده کلاه

Bazen falan devene havut bağlandığını söylerler, bazen falan Türk'ün teslim olduğu haberini verirler.

Muhammed b. Sultan Mahmud için yazmış olduğu kasidede Türk mutlak güzel anlamında kullanılmıştır:

آراسته سرای تو همچون بهار چین از رومیان و ترکان سعتری

Senin sarayın Bahar-ı Çin³³ gibi Rum ve Türk güzellerle süslenmiş.

Emir Yusuf b. Nasırüddin için yazdığı kasidede şöyle demiştir:

دوش همه شب همی گریست به زاری مه من آن ترک خویروی حصاری

Dün gece figan işe ağlayıp durdu O benim Hisarlı güzel yüzlü Türk'üm.

Emir Yusuf Sipehsalar'ın bağına tasvir ettiği şu beyitte Türk kelimesini güzel anlamında kullanmıştır:

شاه اندرین سرای نشسته به صدر ملک وز دوسوی سرا همه ترکان دلربای

Şah sarayın içine mülkün ortasına oturduğunda kasrın iki yanında gönülçelen Türkler dizilmişti.

Sonuç olarak başta divanı incelenen şair Ferruhi olmak üzere saray şairlerinin asıl vazifesi çeşitli vesilelerle yanında bulundukları sultanlara kasideler yazmak, onların savaşlarını kahramanlıklarını ve davranışlarını övmektir. Bu vazifesini yerine getirirken yaşadıkları kültürel coğrafyanın muhtelif ürünlerinden faydalanmışlardır. Ferruhi, Sultan Mahmud ve Gazneli Devleti'nin diğer yöneticileri için yazmış olduğu kasidelerde İran kültürünün çeşitli unsurlarını farklı suretlerde divanına yansıtmıştır. Bazen övdüğü kişiyi yüceltmek için kültür öğelerini hakir görmüş, bazen övdüğü yöneticiden daha fazla caize alabilmek için mübalağa göstermiştir. Öte yandan bugün Fars şiirinin en büyük şairlerinden biri olarak kabul edilen Firdevsi gibi bir ismin sonradan kendisine nispet edilmiş birkaç beyit ile Fars milliyetçiliğinin öncüsü, kurucusu olarak anılması üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Pehlevi döneminin aşırı milliyetçiliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve eski şairlere kendi düşünce ve ideolojilerini söyletmeye çalışanlar şairlerin/yazarların/ediplerin gerçek düşüncelerinin anlaşılmasını engellemektedir. Klasik metinleri okurken metinlerin telif edildikleri dönemde nasıl anlaşıldığını kavramların hangi anlamlarda kullanıldığını neyi kastettiği üzerinde dikkatle durulması gereken bir konudur.

³² Bugünkü Afganistan'ın Kuzeyinde bir yerleşim yeri.

³³ Çin Puthanesi, efsaneye göre yeryüzündeki cennet mesabesindedir.

<http://www.vajehyab.com/dehkhoda/%D8%A8%D9%87%D8%A7%D8%B1+%DA%86%DB%8C%D9%86-2>

KAYNAKÇA

- Alver, Köksal, Edebiyat ve Kimlik, Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi (2006): (32-43)
- Ateş, Ahmed, Ferruxi Çağaniyan'a Ne zaman gitti? Şarkiyat Mecmuası IV. (1961) (23-32.)
- Bozkurt, Nebi. (2005) Mührican, *İslam Ansiklopedisi*, (Cilt, 30 S.38-39). İçinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ferruhi-yi Sistani, Divan-ı Hakîm Ferruhi-yi Sistanî (be-Kuşîş-i Muhammed Debir Siyaki, Tahran: İntişarat-ı Zevvar, 1349.
- Firdevsi, Ebu'l Kasım, çev. Nimet Yıldırım, Şehname, Kabalcı Yayınları, 2016.
- Firdevsi, Ebu'l Kasım, çev. Nimet Yıldırım, İskendernâme, Kabalcı Yayınları, 2013
- Gündüz, Şinasi, (2007) Nevruz, *İslam Ansiklopedisi*, (Cilt, 33 S.60-61). İçinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Hatibi, Ebulfazl, Hüviyyet-i İranî der Şâhnâme, Name-i Ferhengistan 60. (1385 h.ş.): 69-76.
- Hatibi, Ebu'l fazl, *Sergüzeşt-i yek şiir: Çu İran Nebâşed Ten-i Men Mebâd*, Mecelle-i Buhara, 101 (Mordad-şehrivar 1393)
- Hatibi, Abulfazl, Beythâ-yi Arab-setîzâne der Şâhnâme, Neşr-i Daniş, 110. (1384 h.ş.):
- Karaismailoğlu, Adnan, *Klasik Dönem Türk Şiiri incelemeleri*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Merçil, Erdoğan. (2004) Meymendi. *İslam Ansiklopedisi*, (Cilt, 29 S.504). İçinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Nizami-yi Aruzi-yi Semerkandi, *Çehar Makale*, S. 57-62. neşr. Muhammed Kazvini, yay.haz. Muhammed Muin, İntişarat-ı Armağan, Tahran.
- Öğüt, Salim. (1994) Ebtah, *İslam Ansiklopedisi*, (Cilt, 10. S.82-83). İçinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Omidşalar, Mahmoud, *Perspectives of Gaznavid Poetry*, İran Nameh, 30:2 (summer 2015), 192-309.
- Özçelik, Mustafa, *Tarihçi, Şair ve Bilge Fîrdevsi*, Somuncubaba Dergisi, 145 (Kasım 2012)
- Piyadeoğlu, Cihan, *Gazneliler ve Büyük Selçuklular'da Bayramlar ve Bayram Kutlamaları*, Turkish Studies, 5.4 (Fall 2010) 1412-1420.
- Vilayeti, İlham, *Tahlilî ber Bâztâb-ı Ceşnhâ ve İydhâ der şi'r-i Farisi*, Tarih-nâme-yi Hârezmî, S.15, Payiz 1396. 148-161.
- Yağcı, Şerife, *Ortaçağ Türk ve İran Edebi Metinlerinde Türk Kavramı*, Türkler Ansiklopedisi, C.5, (S.914-920.) içinde Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

ELEKTRONİK KAYNAKLAR

- <http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-i>
- <http://www.iranicaonline.org/articles/mehragan>
- <http://www.iranicaonline.org/articles/sada-festival>
- <https://ganjoor.net/farrokhi/divanf/>
- <http://www.vajehyab.com/dehkhoda/%D8%A8%D9%87%D8%A7%D8%B1+%DA%86%DB%8C%D9%86-2>

MODERN İRAN KİMLİĞİNİN İNŞASINDA DİLİN ROLÜ

İSMAİL SÖYLEMEZ

GİRİŞ: MODERN İRAN'DA ULUSAL KİMLİK İNŞASI

Modern İran kimliği, modernleşme sürecinde yahut uluslaşma sürecinde egemen güç tarafından çeşitli argümanlar ve araçlarla belli bir amaç doğrultusunda belirli bir süreç içerisinde inşa edilmiş tepeden inmesi bir kimliktir. Modern İran kimliği, Anderson'un isabetli tesbitiyle ifade edilecek olursa kurgulanarak icat edilmiş bir *hayalî cemaat* kimliğidir. İran kimliğinin temel iki bileşeni etnisite ve bu etnisiteyi destekleyici şekilde kurgulanmış bir dinî anlayıştır. Ulusal kimlik inşası sürecinde etnisite olarak Fars etnisitesi seçilirken dinî anlayış olarak da Şiilik seçilmiştir. Modern İran kimliği, aynı zamanda savunmacı ve ötekileştirici bir yaklaşımın ürünüdür. Modernleşme sürecinde İran'da ulusal kimliği inşa etmek için eğitim, hukuk, toplumsal hayat, giyim-kuşam, müzik, sanat ve mimaride Batı normlarını esas alan, daha doğru bir ifadeyle Batı modernleşmesini taklit amacıyla çeşitli kanuni düzenlemeler yapılmıştır. Bu kanuni düzenlemeler, egemenlerin kurguladığı ve amaçladığı kültür planlamasını gerçekleştirmek üzere yapılmıştır. Kültür planlamasının en görünür olduğu alanlar aynı zamanda bu kanuni düzenlemelerin en dikkat çekici olanları dil ve kıyafet alanında yapılan düzenlemelerdir. Bu iki başlığın öne çıkmasının temel nedeni de birey kimliğinin veya toplum kimliğinin bireyin yahut toplumun *giydikleri, yedikleri ve okudukları/söyledikleri*'nden oluşuyor olmasıdır. Zira kişi ne giyiyorsa ne yiyorsa ve okuyorsa/diyorsa odur. Modernleşme sürecinde İran'daki kültür planlaması için en önemli inşa aracı olarak dil ön plana çıkmıştır. Zira dil, düşüncüyü değiştirebilecek ve şekillendirebilecek önemli bir role sahiptir. Nitekim Konfüçyüs de bir toplumu değiştirmek için öncelikle dilinin değiştirilmesi gerektiği gerçekliğini ifade etmiştir.

Modernleşme sürecinde İran'da ulusal kimliği inşa etmek için dil, bir araç olarak kullanılmış ve kurgulanmıştır. Dil, ulus ve ulusçuluk ilişkisini inceleyen dilbilimciler de genellikle dilin uluslaşma ve uluslaştırma, diğer bir ifadeyle ulusal kimliği inşa süreçlerindeki işlevi üzerinde yoğunlaşmışlardır. Dilin başat rolde olduğu İran'daki uluslaşma/uluslaştırma sürecindeki ulusal kimlik inşası sürecinin en yoğun yaşandığı zaman dilimi de 1900'lerde başlayıp 1950'lerde iyice yoğunlaşan yaklaşık yarım asırlık dönemdir. Ancak bu süreç günümüze dek devam edegelmiş ve günümüzde de güncelliğini korumaktadır.

Bu çalışmanın başlangıç noktası da yoğunluklu olarak İran'ın resmi kuruluş tarihi olan 1935 yılıdır.¹ Elbette burada 1935 tarihi esas alınırken, İran kimliğinin tarihî süreci de görmezden gelinmeyecektir. Bu sürecin Firdevsi ile ve Şuubiye hareketiyle başladığı gerçekliği de çalışmanın temel hareket noktalarından olacaktır. Çalışmada modern İran kimliğinin, modern dönemde inşa edilmiş bir tarih bilincinin süresi olduğu vurgulanacaktır. Modern İran kimliği, kökeni itibarıyla çok eski tarihî dönemlere kadar uzanmaktadır. İslam öncesi dönemde şekillenmeye başlamış ve İslam sonrası dönem de savunmacı ve ötekileştirici bir yoğunluk kazanarak ete kemiğe bürünür bir hale gelmiştir. Modern dönemdeki siyasi iktidar değişiklikleri de İran kimliğinin gelişim seyrini ve yönünü değiştirmemiştir. Modern dönemde İran'ın ulusal kimliği inşa edilirken geçmişten

¹ Bu konuda genel kabulün 1921 tarihi olduğu ve 1925 itibarıyla yönetimin tamamen Pehlevi Hanedanına geçtiği söyleniyorsa da 1935'te ülkenin resmi adının değiştirilmesi yeni bir inşa sürecinin ilk adımı olarak değerlendirilebilir.

günümüze aktarılan ve çoğunlukla oluşturulmuş/inşa edilmiş anlatılar ve tarih anlayışı kullanılmıştır. İran kimliği hem Şiilik ile hem de İslam öncesi tarihiyle özdeşleşmiştir. Nitekim İran'ın önceki cumhurbaşkanlarından Ehmedinejad da İran'ın politika tutarsızlığı şeklindeki bir eleştiriye verdiği cevapta İran'ın içeride paniranist bir politika izlerken dışarıda panislamist bir politika izlediğini açıklamıştı. İran'ın bu paniranist politikaları doğrultusunda sürdürülen kampanyalar sonucunda âdeta yeniden bir ulusal kimlik inşa edilmiş, İslami kökenli eski isimlerin yerini Şehname'den seçilen isimler almıştır. Nitekim günümüzde de İranlı ebeveynlerin çocukları için seçtikleri isimler de bunu kanıtlar niteliktedir. Şiiliğin etkisi Ali, Mehdi, Rıza, Hüseyin, Hasan ve Fatıma, Firdevsi ve Şehname'si aracılığıyla, buna karşılık antik İran'ın etkisi İsfendiyar, Rüstem, Sohrab, Erdeşir, Kave, Behram gibi isimlerde görülmektedir.² Ulusal kimlik inşasında bu inşanın temel yapı elemanları olarak dikkat çeken Fars etnisitesi ve etnik dayanışma ve bütünleşmeyi destekleyici şekilde dönüştürülmüş bir din anlayışı olarak dikkat çeken Şiilik faktörlerinin her ikisi de ötekileştirici bir yaklaşımla inşa sürecine dâhil edilmiştir. Fars etnisitesi dışındaki bütün etnik gruplar yok sayılmış, görmezden gelinmiş, dahası yok edilmeye çalışılmıştır. Yüzyılın başlarında Farsça anlayanlar nüfusun yarısından azdı. Ancak ilerleyen süreçte Türkçe (Azerice, Türkmence, Kaşkayca, Halaçça), Kürtçe, Arapça, Gilekçe, Mazenderanca, Beluçça, Lorca, Talişçe, Tatca, sistematik bir şekilde yok edilmeye çalışılmıştır. Bu tek tipçi ulus devlet kimlik inşacılığı sürecinde Fransa ve ardından Almanya örnekliliği dikkat çekmektedir. Anılan bu iki örnekten aynen kopyalanan modernleşme süreci tam anlamıyla bir gecikmiş modernleşmedir.

Ulusal kimlik inşası, ulusal paradigma içerisinde amacı, sosyal, bölgesel hatta siyasal ve kurumsal açıdan farklı bölümlere ayrılan toplumu bütünleştirmek ve uyumlu hale getirmek olan bir türdeşleştirme süreci olarak tanımlanabilir. Ulusal kimlik inşası için egemen erk kültürel planlamaya ihtiyaç duyar. Kültürel planlama için de öncelikle dilin kurgulanması, planlanması gerekmektedir. Dil planlaması ise genelde *dilin değişim sürecine amaçlı ve planlı müdahale* olarak tanımlanmıştır. Bu müdahale ile hedef coğrafyada bulunan farklı değişkeler arasından belli bir dil yahut lehçenin, kimi zaman bir şive veya ağzın ayrıcalıklı, saygın duruma getirilerek yüceltilmesi ve bakiyenin ötekileştirilerek yok olmaya mahkûm edilmesi, yok edilmeye çalışılması şeklinde gerçekleşir.

İran'da ulusal kimlik inşası sürecinde kimliği şekillendirecek olan kültür planlaması uygulamaya konulurken, kültürel planlama farklı boyutlarıyla gerçekleştirilirken ve bu amaçla dil planlamasına gidilirken hem içsel planlama (İnternal/Corpus Planning) ve hem de dışsal planlamanın (Status/External Planning) yoğun bir şekilde uygulandığı görülecektir. İran'da dil planlamasının uygulanabilmesi için öncelikle *Sazman-i Perveriş-i Efkar* (Düşünceyi Geliştirme Kurumu) ve *Ferhengistan-i Zeban o Edeb-i Farsi* (Fars Dili ve Edebiyatı Akademisi) kurulmuştur. Bu üst kurumlarla dile müdahale edilmiştir. Müdahale edilen ve dönüştürülen dil ile şekillendirilen bir kültürel paradigma oluşturulmuştur.

İRAN'DA ULUSAL KİMLİK İNŞASI VE DİL PLANLAMASI

Günümüzde dil çok farklı şekillerde tanımlanabilmektedir, bu sahada ciddi bir çeşitlilik oluşmuş durumdadır. Hangi tanımlamadan yola çıkarsak çıkalım dilin topluluk kimliğinin esaslı bir unsuru olduğu gerçeğiyle karşılaşırız. En basit anlamıyla örgütlenmiş ve ortak hedefler doğrultusunda milli bir duyarlılığa sahip topluluk olarak tanımlayabileceğimiz uluslar da tarihsel süreç içinde

² Ervand Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, çev. Dilek Şendik, Türkiye İş Bankası Yayınları, 4. Basım, 2017, İstanbul, s. 2.

nihai hedefleri için en temel parçaları olan dili önemsemişler ve kullanmışlar. Kullanmakla kalmamışlar, planlamışlar yeni kurgular için araç haline de getirmişlerdir. Tarih boyunca ulus ve dil arasında dönüştürücü/etkileyici bir ilişki var olagelmıştır.

Dil, birey kimliğini olduğu kadar toplum kimliğini de oluşturan en önemli etkidir. Dil olmaksızın bireysel yahut toplumsal herhangi bir kimlikten yahut kültürden bahsedilemez. Dil, kimliği oluşturan esas hücrelerden birisidir. Kültür ve sanat da ancak dil ile var olabilmıştır. Dil, kimlik, kültür, sanat birleşimi ile iktidar arasında da etkin ve etkileyici bir ilişki bulunmaktadır. Zira dil salt bir iletişim aracı değil aynı zamanda bir düşünme aracıdır, diğer bir ifadeyle her dil ayrı bir düşünme şeklidir. Toplum dilden, dil de toplumdan ayrı olarak düşünülemez. Toplumsal var oluş ve bireysel var oluş ancak dil üzerinden gerçekleşebilir. Dil ve kültürün ayrılmaz bir bütünün parçaları olduğu, dilin kültürden bağımsız olarak gelişemeyeceğine örnek olarak çocuğun içine doğduğu kültürel kodlarla şekillenen dil bilinci örnek olarak verilebilir. Nitekim çocukta bilincin uyanışı, dilin öğrenilmesiyle aynı zaman dilimine rastlar. Çocuğu birey olarak yavaş yavaş dil katar topluma.³ Çocuk büyüme sürecinde edindiği kimlik ile toplumsal kimliğin bir parçası olurken bu oluşumun temel inşacı faktörü de dildir.

Bir topluma egemen olmak için öncelikle diline egemen olmak, dili üzerinden düşüncesine egemen olmak gerektiği ve nihayetinde ancak bu şekilde toplum üzerinde bir iktidar kurulabileceği gerçekliği *bir toplumu değiştirmek isterseniz önce dilini değiştiriniz* diyen Konfüçyüs'ten beri bilinegelen ve dillendirilen bir gerçektir.

Dilin bir iktidar alanı olduğu muhakkaktır. Bu yüzden iktidar da bu alanı bir var oluş alanı olarak görmüştür. Zira Heidegger'den alıntıyla söylersek *eğer dil, varlığın evidir*. Wittgenstein da *düşüncenin sınırlarını, dilin sınırları oluşturur* der. Foucault ise *tek gerçek vatan, insanın ayağını basabileceği tek toprak, başını sokabileceği, sığınabileceği tek ev çocukluğundan itibaren öğrendiği dildir*⁴ demektedir.

Başlı başına bir yorumlama olan her dil, görme biçimleri doğrultusunda oluşur. Dilsel süreçte tarihî ve kültürel çevre temel belirleyendir. Buradan hareketle dili yahut anadili, insanın vatani olarak değerlendirenler de olmuştur. Tarih boyunca memleketten memlekete göçler yaşanırken zaman zaman da dilden dile göçler yaşanmıştır. Birey içinde bulunduğu, yurt edindiği toprak yahut dilde kendi iktidarını yitirince, yeniden bir varoluş gayreti ve amacıyla var olabileceği yeni bir sahaya göç eder. Bu durum hem bireysel hem toplumsal hem de siyasal iktidarlar için geçerlidir. Haliyle iktidar kendisini de var eden bu sahayı da var olma gayreti ve tasavvuru üzerinden şekillendirmek istemiştir. Çeşitli iktidar alanlarındaki muktedirler iktidarlarına dair bir tehlike sezdiklerinde algıladıkları bu tehlikeyi bertaraf edebilmek için iktidarları için araçsallaştırdıkları dili, çeşitli planlamalarla öteki diller karşısında değiştirme, dönüştürme ve güçlendirme yoluna giderler. Nitekim iktidarlar, ulusal dili kalıcılaştırma, oradan da kendi iktidarlarını sürekli hale getirmeyi amaçlarlar. Bunun sonucunda tarihin çeşitli evrelerinde muhtelif coğrafyalarda istendik kültürel ve düşünsel yapının oluşturulması için dile ve sanata dirijize müdahalelerde bulunulmuş, ısmarlama, kanonik bir edebiyat, sanat var edilmeye çalışılmış, şekil ve muhtevaya yönelik çerçeveler oluşturulmuştur. Dillere müdahale edilmiş hatta yapay diller dahi oluşturulmaya çalışılmıştır.

³ Emile Benveniste, Genel Dilbilim Sorunları, YKY, İstanbul, 2000, s. 30.

⁴ Michel Foucault, Güzel Tehlike, Metis Yayınları, İstanbul, 20014, s.30.

Nihayet ulus-devletler süreci ile birlikte üst dil kurumları kurulmuş ve bu müdahaleler daha sistematik bir üst evreye taşınmıştır. Bu sistematik müdahale süreçlerinin çok farklı coğrafyalarda, çeşitli toplumlarda ve devletlerde benzerlikler göstermesi, yer yer aynılacak derecede ortak pratikler edinmesi, bu durumun yerelde kimi devletlerin kendilerine özgü bir tercihi olmanın ötesinde çok daha üst perdeden kurgulanan ve uygulamaya konulan dünya ölçeğinde evrensel bir toplum mühendisliği projesi olduğunu düşündürmektedir.

Bu müdahalelerde her zaman ve her yerde temel hedef dilin belleğidir. Çünkü belleğinden yoksun bırakılan dil üzerinden hedef toplum hafızası ve bilinci yeniden kurgulanabilecek ve şekillendirilebilecektir. Zira belleğinden koparılan dil, bir anlamsızlık yumağına dönüşecek ve aktarım görevini yerine getiremeyecektir. Bu da dilin düşünceden kopmasına yol açacaktır. Çünkü dilin belleği, düşünceyi besleyen bir bilgi deposudur. Bu gerçeklik yabancı dil öğrenim süreçlerinde sıklıkla karşılaşılan bir durum üzerinden örneklenebilir. Hedef dildeki bir cümlenin bütün kelimeleri bilinmesine, ana dile aktarılmasına karşılık cümlenin tam anlamıyla anadile aktarılamaması (tercüme edilememesi) durumu, dilin ancak ait olduğu kültür ile anlam kazanabileceğini göstermektedir. Zira dil, bütün anlamların toplumsal olarak üretildiği ancak bireysel olarak edinildiği bir alandır. Belleksizleşen dil, egemenlerin hedefleri doğrultusunda kullanılabilecek işlevsel bir araca dönüşecektir. Bu yönüyle dil artık iktidarın *imal, icat ve inşa* aracıdır.

Dil ve ulus ilişkisi, dahası dil ve ulusçuluk ilişkisi özellikle dilbilimciler olmak üzere sosyal bilimler alanında çalışmakta olan birçok araştırmacının ilgisini çekmiştir. Araştırmacılar genellikle dilin uluslaşma ve uluslaştırma süreçlerindeki işlevi üzerinde yoğunlaşmışlardır.

Dilin bir inşa aracı olarak yeniden kurgulanması durumu İran'da *Farsça* üzerinden gerçekleştirilmiştir. Modernleşme öncesi İran'da çok sayıda farklı dil var olduğu halde yeni ulus-devletin ulus inşası doğrultusunda dil planlamasına giderek Farsçayı (*kuzey Tahran Farsçası*) resmi dil olarak kabul etmesi, geri kalan dilleri ötekileştirmesi ve ulusal dil olarak kabul edilen Farsçayı da dönüştürme, değiştirme girişimleri ile bu proje uygulanmıştır.

İran'daki ulusal kimlik inşası sürecinde dil en önemli rolü oynamıştır. Bu sürecin en yoğun yaşandığı zaman dilimi de 1900'lerde başlayıp 1950'lerde iyice şekillenen yaklaşık yarım asırlık dönemdir.

Bu çalışmada da esas olarak bu 50 yıllık süreç içerisindeki ulusçu dil planlaması üzerinde durulacaktır. Lakin tarihsel süreçlerin sürekliliği açısından bakıldığında bu zaman diliminin, öncesi ve sonrası ile de ilintili olduğu bir gerçektir. Dil planlaması süreci daha erken dönemde başlamış ve günümüze kadar devam edegelmiştir. Bu nedenle de bu çalışmada zamansal olarak biraz daha geriye gidilerek modernleşme girişimlerinin görünür olmaya başladığı 1852 tarihi başlangıç noktası olarak seçilmiştir. Bu çalışmada, Kacarlar dönemi (1852), Meşrutiyet (1906) ile başlayıp Rıza Şah (1921-1941) yönetiminin sonuna ve oradan da günümüze dek uzanan zaman dilimi içerisinde, yani şahlık ve sonraki dönemde *ulusçuluk, ulus, ulus devlet, dil* ilişkisi bağlamında bu süreçte dilin bir inşa aracı olarak yeniden kurgulanması, yani ulus devletin *ulusal kimlik inşası ve dil planlanması (language planning)* incelenecektir. Başka bir ifadeyle bu çalışmada anılan tarihsel süreçteki ulusal kimlik inşası ve dilsel dönüşüm ulusçu saikler açısından incelenmektedir.

Seçilen başlangıç tarihleri İran'ın modernleşme macerasının başlangıç dönemleri olması yönüyle dikkat çekmektedir. *Ulusal kimlik inşasının* ve *dil planlamasının* en yoğunlaştığı dönem 1920 sonrası dönemdir. Modernleşme süreciyle beraber, başka bir ifadeyle modernleşme sürecinin bir süreği olarak başlayan ulusçuluk da anılan dönemde başlamış, gitgide yoğunlaşarak Rıza Şah döneminde zirveye ulaşmış, kurumsallaşarak günümüze dek gelmiştir.

İran'da ulusal kimlik inşasının yaşandığı anılan dönemler eski ile yeni çatışması yönünden ve bakiye nüfusun ve kültürün dil aracılığıyla dönüştürülmesi/uluslaştırılması çabaları/uygulamaları yönünden dikkat çekmektedir. İran'ın dil politikalarının ulusal bütünleş(tir)me sürecinde oynadığı rol incelendiğinde uluslaştırma sürecinin İran'da Farslaştırma girişimi olarak uygulamaya konulduğu görülmektedir. İran'da *uluslaştırma* süreci yahut diğer bir ifadeyle *ulusal kimlik inşası* süreci zaman zaman Fransa ve Almanya ulusçuluğu kaynaklı değişimler göstermiştir. Bu iki farklı ulus tasarımı arasındaki ayrım, dile yapılan vurgu ile değil, dilin bu tasarım içerisindeki işlevi ile ilgilidir. Bu, siyasal ulusçuluğun dil konusundaki duyarlılığı, romantik ulusçuluğunkinden daha az değildir ancak sivil bir ulus inşasının temel dayanağı olarak dil ile bir uluslaştırma aracı olarak dilin fonksiyonuna yönelik bir ayrımdır.⁵ İran'da ulusal kimliğin inşası süreci, *yazıda sadeleştirme eğilimi* ile Kacarlar döneminde başlamıştır ve Meşrutiyet döneminde giderek yoğunlaşmıştır ve *dilde sadeleşme* tartışmalarını/çabalarını *alfabe* tartışmaları takip etmiştir.

Dilin bir uluslaştırma aracı olarak kullanılmasının bir devlet politikası olarak uygulamaya konulması, istendik amaçlar doğrultusunda bir *dil planlamasının* yapılmasının İran'a özgü bir politika olmadığı aksine bunun Batı Avrupa modernleşmesinin bir sonucu olarak tıpkı birçok ülkede olduğu gibi İran tarafından da aynen kopyalandığı görülmektedir. Bu nedenle de çalışma boyunca öncelikle bu sürecin Fransa ve Almanya'daki başlangıcı verildikten sonra İran'daki uygulamalar sunulacaktır. Zira Batı Avrupa merkezli başlayan modernleşme sürecinin Yunanistan'ın gecikmiş modernleşmesinin⁶ ardından üçüncü dünya ülkelerine de aynen yansıdığı yahut götürüldüğü bilinmektedir.

Dil planlaması, modernleşme sürecinin süreği olarak ortaya çıkan ulusçu bir uygulamadır. Yeni dönemde bir ulus-devlet olarak İran'ın modernleşme süreci dikkatle incelendiğinde ulus-devletin dil planlamasındaki bu rolü daha rahat anlaşılabilir. Anılan süreçte Rıza Şah'ın bireysel tercihleri gibi görünen genel politika tercihlerinin İran'ın ülke politikalarını da temelden etkilediği görülmektedir. Rıza Şah dönemindeki İran'ın devrim sürecine bakıldığında ve bu devrimler tarihleri ve içerikleriyle beraber incelendiğinde bu sürecin üst akıl tarafından dikte edilmiş bir kopya süreç olduğu açık olarak görülebilmektedir. Rıza Şah'ın devrimleri üç başlık altında toplanabilir. Bu başlıklar, ulusçuluk, eskiye (İslam öncesi) dönüş ve yenilikçilik şeklindedir. Rıza Şah, bu devrimleriyle *pehlevizm* çerçevesinde yeni bir İran kurmaya çalışıyordu. Bu dönemde öne çıkan iki uygulama *şahçılık* ve *İrancılık* idi.

Bu süreçteki uygulamalara ve bu dönemde kurulan kurumlara örnek bağlamında anılan dönemde mecliste alınan bazı kararlar ve bu devrimlerden öne çıkanların kronolojik sıralaması da şu şekildedir: Firdevsi'nin türbesinin onarımı kararı (1924), nüfus kanununun kabulü (1925), tahta oturma merasimi kanununun kabulü (1925), takvim aylarının isimlerinin Farsçaya dönüştürülmesi (1925), ceza yasası taslağının kabulü (İtalyan ceza hukukundan etkilenen) (1926), medeni

⁵ Hüseyin Sadoğlu, Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 215.

⁶ Gregory Jusdanis, Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

kanununun ilk kısmının kabulü (1928), Pehlevi Başlığı (Kolah-é Pehlevi)’nin zorunlu hale getirilmesi (1928), peçenin yasaklanması (1928), kapitülasyonların kaldırılması (1928), ülkenin şahına hakaret kanununun kabulü (1931), Şahı selamlama kanununun kabulü (1933), Şah heykellerinin yapılma şekli kanununun kabulü (1933), Fars Dili ve Edebiyatı Derneğinin kuruluşu (1934), Fars dil kurumu olan Ferhengistan’ın açılması (1935), Fars Dili kurumu tüzüğünün kabulü (1935), İran Dil ve Kültür Merkezinin tüzüğünün kabul edilmesi (1935), geleneksel unvan ve lâkapların yasaklanması (1935), Pers ve Persia yerine İran sözcüğünün kullanımının kabulü (1930), İran milli marşının kabulü (1935), Yer ve mekân isimlerinin Farsça ve eski Farsça isimlerle değiştirilmesi (1935), laik mahkemelerin kurulması (1936), Kameri takvim yerine Şemsi takvimin kabulü (1938), Ad koyma kanunu (1936), İranlı sözcüğünün anlamına/yorumuna dair kanunun kabulü (1938), Düşünce kurumunun kuruluşu (1938).⁷

Yukarıda zikredilen reformlardan da anlaşıldığı üzere İran’ın modernleşme süreci başta Türkiye olmak üzere bölge ülkelerinin modernleşme süreciyle ciddi oranda aynılık göstermektedir. Bu aynılık aynı şekilde bütün ulus devletlerin dil politikalarına da yansımıştır. İran’ın dil politikalarında dili bir inşa aracı olarak kullanmak üzere daha çok dil planlamasına gittiği, burada da hem içsel planlamaya başvurduğu hem de dışsal planlamayı uyguladığı görülmektedir.

ULUS, ULUSÇULUK VE ULUS-DEVLET

Ulus fikri, Batı Avrupa’da (Fransa) siyasal bir durumdur ve yurttaşlığa dayalıdır, Doğu Avrupa’da (Almanya) ise ortak bir soy, kültür ve dil inancı üzerine kurulu etnik bir yaklaşımdır.⁸ Fransa ve Almanya’da uygulamaların ardından da etnik ve dilsel kanıtlardan hareketle ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı gündeme gelmiştir.⁹ Brubaker’in ifadesiyle söylenirse eğer, Fransa modeli, *ütopyanın tüm vatandaşlarının ütopya dilini konuşmalarını istemektir*. Almanya modeli ise *ütopyanın dilini konuşan herkesi ütopyanın vatandaşı yapmaktır*.¹⁰

Dolayısıyla ulus; belli bir siyasi amaç etrafında oluşan örgütlü siyasal birliktelik ile ortaya çıkan otorite, ulusçuluk; bu ulusu belli siyasal amaçlar doğrultusunda organize ederek toplumu dönüştürmeyi ve ulus devlete ulaşmayı amaçlayan siyasal akım/girişim, ulus-devlet de ulusçu bir amaçla kurulmuş tek tipçi, dayatmacı, dönüştürücü ve ötekileştirici merkezî bir devletsel yapıdır denilebilir.

Milliyetçilikle başlayan, toprak, aile ve dil bağlılıkları gibi süreçlerin ardından bu bağlılığın bir üst evreye taşınmasıyla belirginleşen ötekileştirme sonucunda milliyetçilikler ulusçuluğa evrilmişlerdir. En temel anlamıyla milliyetçiliklerde farklı hassasiyetler ve farkındalıklar ön planda iken ulusçulukta ötekileştirme ve dönüştürme ön plana çıkmaktadır. Buradan bakılınca milli kültürün oluşturulması süreci Jusdanis’in de belirttiği gibi *bir imalat, icat ve inşa*¹¹ sürecidir.

⁷ Muhammed Rıza-yi İlm, Ferzane-yi Deşti, Bijen-i Mirzayi, “Bername-yi Modernsazi-yi İran der Dowran-i Rıza Şah Pehlevi”, Tehkikat-i Tarih-i İctimai, Pejuhişgah-i Olum-i İnsani ve Motelaat-i Ferhengi, Sal-i Çeharom, Şomare-i Evvel, Behar o Tabistan 1393, s. 79, Pierre Oberling, “Atatürk ve Rıza Şah”, I. Uluslararası Atatürk Sempozyumu Bildirileri, 21-23 Eylül 1987, Ankara 1994, s. 651-659.

⁸ Dominique Schnapper, Yurttaşlar Cemaati: Modern Ulus Fikrine Dair, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1995, s.167., Anthony D. Smith, Ulusların Etnik Kökeni, Dost Kitabevi, Ankara, 2002, s. 34.

⁹ Dominique Schnapper, a.g.e., s. 171.

¹⁰ Ayşe Kadioğlu, Vatandaşlığın Dönüşümü, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, Hüseyin Sadoğlu, a.g.e., s.215.

¹¹ Gregory Jusdanis, a.g.e., s. 14.

Ulus-devlet başlangıçta *sınırları belirlenmiş bir toprak parçası içinde yasal güç kullanma tekeline sahip ve yönetimi altındaki halkı/halkları türdeşleştirerek, ortak kültür, simgeler, değerler yaratarak, üyelerini birleştirmeyi amaçlayan bir devlet yapılanması*¹² şeklinde tanımlanmışken sonradan *egemen bir siyasal iktidar olarak nüfusunun tamamının yaşamını organize etme kapasitesine sahip bir siyasal birim*¹³ şeklinde tanımlanmıştır. Tanımlardaki kapsam yeterliliği sorunundan hareketle zaman zaman ulusal devlet ve ulus devlet ayrımına da gidilmiştir. Ulusal devletin ön plana çıkan özelliği merkezî sistem iken ulus devlette ön plana çıkan ise merkezî otoritenin tebaayı dönüştürme amaçlılığıdır.

ULUSAL KİMLİK İNŞASI VE ULUSAL DİL

Ulusal kimlik inşası, ulusal paradigma içerisinde amacı, sosyal, bölgesel hatta siyasal ve kurumsal açıdan farklı bölümlere ayrılan toplumu bütünleştirmek ve uyumlu hale getirmek olan bir türdeşleştirme süreci olarak tanımlanabilir. *Ulusal bir dil, ortak bir eğitim sistemi, zorunlu askerlik gibi uygulamalarla nüfus türdeşleştirilir.* Uluslaştırmanın amacı, sosyal, siyasal ve bölgesel bölünmüşlüğü ortadan kaldırmaktır.¹⁴ Birçok örnekte görüldüğü gibi önce ulus-devlet kurulur ve sonrasında da bir ulus yaratılır. İnşa edilen ulusa bir ulusal kimlik verilir. Ulusal kimlik, bireyin ait olduğu ulusa göre kendini tanımlamasıdır. Bu tanımlama da temelde *biz* ve *öteki* ayrımına dayanır. Ulusal kimlik başkasından farklılaşmakla ya da başkasına karşı olmakla anlam kazanır.¹⁵ Bu süreçte okul, ordu ve siyasal katılım ile de *biz* ve *öteki* oluşturulur. *Öteki imajı* üzerinden *bizin* sürekliliği sağlanır.¹⁶ Siyasal katılım da *biz bilinci* oluşturmaya yönelik bir katılımcılık pratiğidir. Tarihsel olarak zorunlu eğitim, özellikle de tarih ve coğrafya dersleri ve ortak dilin yaygınlaştırılması ulusal bilinç kazandırma girişimleri olarak ön plana çıkmışlardır. Eğitim kurumlarında tek müfredatın uygulanmasına yönelik uygulama bu bağlamdaki girişimlerden. Tek tipleştirilen eğitim süreçlerinde ulusal dil, ulusal kimliğin garantisi olarak görülmüş ve bu amaçla düzenli ve sistemli bir şekilde güçlendirilmiştir.¹⁷ Bir uluslaştırma hamlesi olarak yani coğrafyadaki unsurları tek bir potada eritmek için birtakım araçlar kullanmak ihtiyacını hissetmişlerdir.

Ortak dil/geçer dil/hâkim dil (lingua franca) ise farklı ağızları, lehçeleri ve sınıf dillerini daha üst bir birimde birleştiren, herkesin kullandığı dildir.¹⁸ *Geçer dil*, sadece bir ulusun zorunlu ortak iletişim dili olarak kullanılmasıyla da artık *ulusal dil* olarak anılır. Ulusal dil, ulusal kültür ve ulusal benliğin en esaslı bileşenidir. Zira ulusal dil hem istendik yaratım bağlamında hem de istendik aktarım bağlamında ulusun vazgeçilmezidir. Ortak bir dil hem ulusun varlığını kanıtlar hem de ulusal birliğini sembolize eder. Alman ulusçu Herder'e göre ulusal dilin diğer komşu dillerden farklılığı önemlidir zira bu farklılık *öteki* karşıtlığı üzerinden *biz* duygusunu oluştururken aynı zamanda dış kültürel etkilerin de önüne geçer.¹⁹

¹² Montserrat Guibernau, Milliyetçilikler, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1997, s. 94., Hüseyin Sadoğlu, a.g.e., s.8.

¹³ Süleyman Seyfi Ögün, "Türk Milliyetçiliğinde Hâkim Millet Kodunun Dönüşümü", Türkiye Günlüğü, S.50, 1998, s. 18., Hüseyin Sadoğlu, a.g.e., s.8.

¹⁴ İmmanuel Wallerstein, Liberalizmden Sonra, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 147., Hüseyin Sadoğlu, a.g.e., s. 15.

¹⁵ Hüseyin Sadoğlu, a.g.e., s. 22.

¹⁶ Ozan Erözden, Ulus-Devlet, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 102.

¹⁷ İmmanuel Wallerstein, a.g.e., s. 147.

¹⁸ Kamile İmer, Dil ve Toplum, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990, s. 167.

¹⁹ Hüseyin Sadoğlu, a.g.e., s. 27-28.

Batı Avrupa’da dinin, siyasal alanın dışına itilmesi, din üzerinden ortak dil olarak kullanılan Latince’nin de geriletilmesi sonucunu ortaya çıkardı. Monarklar, hem bölgesel dil ve lehçelere karşı hem de Latinceye karşı ortak idari bir dil arayışına giriştiler. Fransa ve İngiltere’de Fransızca ve İngilizce ön plana çıkarken, Bask, Breton, Kelt, Provens dilleri yüzyıllar sürececek bir aşındırılmaya tabi tutuldu.²⁰ Bu ülkelerde akademiler kurularak ulusal dil olarak seçilen Fransızca ve İngilizce güçlendirilmeye ve sadeleştirilmeye çalışıldı. Fransa’da Fransızca’yı zenginleştirmeyi, sadeleştirmeyi ve ince, kibar bir dil haline getirmeyi amaçlayan Fransa akademisi adlı kurum, bir yüksek kültür dili oluşturmak hedefine yoğunlaştı.²¹ Almanya’da ise 1617 yılında kurulan Genel Alman Dil Birliği Derneği ortak bir dil oluşturmak üzere dili, Latince ve Fransızca sözcüklerden temizlemeye başlamıştır. Bu amaç doğrultusunda daha sonra İçişleri Bakanlığı’na bağlı Dil Terbiyesi Bürosu kurulmuştur.²² Her iki kurumsal yapının da ulusçu amaçlar doğrultusunda ihdas edildiği ve ulusçu amaçlar doğrultusunda istendik sonuçlara ulaşma amacıyla *dil planlaması* yaptıkları bilinmektedir.

Fransa’da devrim yurttası için dilsel birlik, her şeyden önce ruhlardaki birlik anlamına geliyordu. Devrim sırasında Fransa’da Fransızca dışında çok sayıda dil ve otuz civarında ayrı lehçe kullanılmaktaydı. Fransız ulusçularına göre dil birliği sağlanmazsa ulusal bilinç oluşturmak imkânsızdı. Zira onlara göre otuz ayrı dil, otuz ayrı devlet demektir. Fransızca, ulusal dil olarak benimsetilmek için eğitim sürecindeki tek dil haline getirildi. Bu doğrultuda 6 Haziran 1794’te *Taşra Ağzını Yok Etmenin ve Fransız Dilini Evrenselleştirmenin Gerekliliği* başlıklı rapor yayımlanmış ve 20 Temmuz 1794’te bütün kamu işlerinde ve hatta özel işyerlerinde Fransızca dışındaki dillerin kullanılmasını yasaklayan bir yasa çıkarılmıştır.²³

Ulus-devlet modelinin öncüsü Fransa’da, yerel dil ve lehçelerin gözden düşürülmesi amacıyla okul ortamlarında bu dilleri konuşan çocuklarla alay etmek ve birtakım sembolleri takmaya zorlamak sıkça başvurulan yöntemlerdi. *Ulusal dil* dışındaki bir dili konuşan çocukların boyunlarına bir kart asılır yahut başlarına özel bir kasket takılırdı. Fransa’da bölgesel dil ve yerel lehçelerin yerine Fransızcanın ikame edilmesi projesi Eğitim Bakanlığı tarafından yürütülmekteydi.²⁴ 1951’de ise yasak kısmen gevşetilerek Baskça, Bretonca, Katalanca ve Oksitanca yasak kapsamı dışına çıkartılmış ama taşra ağzı şeklinde nitelendirilen Almanca, Flamanca ve Korsikaca için yasak devam etmiş, diğer dillere haftada bir saatle sınırlı eğitim izni verilmiştir.²⁵

İRAN’DA ULUSAL KİMLİK İNŞASI VE DİL PLANLAMASI

Rıza Şah tarafından yönetilen İran, Batılılaşma projesiyle toplumsal dokuyu derinden etkileyen bir değişim sürecine girer. Modernleşme projesi geleneksel tarıma dayalı durağan sosyo-ekonomik ilişkilerin endüstrileşme, teknolojik değişim ve araçsal rasyonalite ile yer değiştirmesi olarak algılandığından sarsıcı bir toplumsal değişime işaret eder. Bu değişim, Modern İran kimliğinin oluşturulmasından devletin merkezileştirilmesine, laik eğitim sisteminin kurulmasına, kılık-kıyafet yasasına uzanan bir değişimdir. Üçüncü dünya ülkelerinin genelinde uygulanan devlet öncülüğünde orta sınıfın oluşturulması, devletin milli kimliği belirlemesi ve geleneksel iktidar

²⁰ Hüseyin Sadoğlu, a.g.e., s.10.

²¹ Hüseyin Sadoğlu, a.g.e., s. 15.

²² Hüseyin Sadoğlu, a.g.e., s. 15.

²³ Hüseyin Sadoğlu, a.g.e., s.32

²⁴ Hüseyin Sadoğlu, a.g.e., s. 33.

²⁵ Hüseyin Sadoğlu, a.g.e., s. 34-35.

aygıtlarının modern devlet tarafından yok edilmesi gibi uygulamalar Şahlık döneminde İran’da aynen uygulanmıştır.²⁶ Bu uygulamalar bu dönemde kurulan çeşitli kurumlar eliyle yürütülmüştür.

Ulusal kimlik inşası sürecinde önemli roller üstlenen bir kurum olan *Sazman-i Perveriş-i Efkar* Kurumu, 1317/1938 yılında kuruldu. Bu kurum, gazeteler, kitaplar, klasik kitaplar, genel kültür kitapları yayınlamak, konferanslar düzenlemek, tiyatro ve sinema, radyo ve müzik yoluyla genel kamuoyu oluşturmaya ve halkı eğitmeye başladı. Kurumun başkanı Başbakan Ehmed-i Metindeferî idi. Komisyonlarının üyelerinin çoğunluğu da Ferhengistan’ın üyelerinden oluşmaktaydı. Bu kurumun tüm şehirlerde şubeleri vardı ve kurumun faaliyetleri daha çok Kültür müdürlükleri, Eğitim ve Öğretim müdürlükleri, üniversiteler ve bakanlıklar bünyesinde yoğunlaşmıştı. Bütün öğretmenlerin bu kurumun etkinliklerine ve toplantılarına katılmaları zorunluydu. Faaliyetlerinin konusu genellikle *İran’ın milli eserleri*, *İran’ın dünya medeniyetine hizmetleri*, *Ulus ve Ulusal birlik*, *Pehlevi döneminde İran’ın kalkınması*, *Hurafeler ve zararlı düşüncelerle mücadele* gibi konulardan oluşmaktaydı.

Bu dönemde kurumun çalışanlarından ve konferansçılarından birisi olan Said-i Nefisi, kurumun en önemli görevinin tek tip kamuoyu oluşturmak, bireyler arasında her türlü farklı düşüncüyü ortadan kaldırmak olduğunu söylemektedir.²⁷

İran-i Emruz adıyla 1318/1939’de yayımlanan aylık dergi de bu kurumun tanıtım bülteni idi. Bu dergi iki yıl boyunca yayımlandı. Dergi 5000’lik bir tirajla yayına başladı ancak sonradan tirajı 2000’e düştü.

1305/1926 yılında Rıza Şah’ın destekleriyle Encomen-i Asar-i Millî (Milli Eserler Derneği) kuruldu. Bu dernek ilk olarak Firdevsi’nin türbesini inşa ederek işe başladı ve 1313/1934 yılında Firdevsi’nin doğumunun 1000. yıldönümü vesilesiyle 17 ülkeden 40 kadar Şarkiyatçının katılımıyla bir haftalık büyük bir kongre düzenledi. Kongre Tahran Üniversitesi kongre salonunda düzenlendi. Kongrenin sonucunda 20 Mihr’de Firdevsi’nin yeni türbesinin açılışı yapıldı. Bu çalışmalar Firdevsi ile sınırlı kalmadı. Ardından Hafız ve Sadi gibi büyük şairlerin de türbeleri inşa edildi. Bu yıllarda İran ve dünya arkaik medeniyetleri hakkında çok sayıda kitap yayımlandı yahut Maarif komisyonu tarafından tercüme edilmeleri yönünde siparişler verildi.

Rıza Şah döneminde beşinci meclis tarafından İran takviminin kullanımı kabul edildi. Bu takvim de hicrî idi ancak Arapça ay isimleri yerine özfarsça ay isimleri kabul edildi. 1315/1936 yılında hükümet, miladi takvim kullanımını gazetelerde dahi yasakladı. Sadece yabancı ülkelerle işlemler yürütmek durumunda olan bankalar gibi kurumlar için bir istisnai hüküm getirildi.

1305/1926 yılında Encomen-i Asar-i Milli, tarihi bina ve eserlerin tesbiti için bir komisyon kurdu. 1306/1927 yılında Fransızların arkeolojik kazılardaki tekeli ortadan kaldırılarak bu işlemler Maarif bakanlığına devredildi. Almanya’dan gelen bir arkeolog heyeti Taht-ı Cemşid’de ve Amerikalı bir heyet de Rey şehrinde arkeolojik kazılara başladılar. Bu kazılar sonucunda Taht-ı Cemşid’de çok sayıda tarihi eser bulundu. Bu eserler arasında binlerce tablet de vardı. İran Arkeoloji Müzesi

²⁶ Bkz. Cengiz Sürücü, “Otokrasi, Modernite, Devrim: İran’ın En Uzun Yılı”, Avrasya Dosyası, Ankara, 1999, C.5, S.3, s. 35.

²⁷ Seid-i Nefisî, Tarih-i Moasır-i İran, ez Kudeta-yi Sevvom-i İsfend-i 1299 ta Şehrivar-i 1330, Neşr-i Foruğ, Tehran, 1345.

1315/1936 yılında açıldı. Bu müzede toplanan eserler İran'ın beş bin yıllık tarihinin tanığı hükmündeydi.

Bir Rıza Şah projesi olarak ulusçuluk, dil ile ulusu eşitlemiştir. İran'da da Kacar hanedanına son verilmesiyle Fars ulusçuluğu iktidara gelmişti. Rıza Şah, İslam öncesi Partların dili Pehleviceden esinleniyordu. Çağdaşlaşma ve sekülerleşme hedefine inşa edeceği yeni ulusuyla varacaktı. İran'da Farsça bu dönemde *İran ulusu* inşa etme amacıyla bir *Farslaştırma* aracı olarak kullanılmıştır. Rıza Şah, zaten anılan amaç doğrultusunda *Ferhengistan-i Zeban o Edeb-i Farsi*'yi (Fars Dili ve Edebiyatı Kurumu) ve *Sazman-i Perveriş-i Efkar*'ı (Düşünce Geliştirme Kurumu'nu kurmuştu.²⁸

Dil planlamalarının kuramsal kaynağı ve uygulama organı genellikle dil akademileridir. Bu anlamdaki en ünlü örnek 1635'te kurulan *Academie Française*'dir. (Fransız Akademisi) Akademinin kuruluş amacı Fransızcanın özellikle İngilizceye karşı korunması ve geliştirilmesidir. Fransızca Akademisinin ve Almanca Akademisinin çalışmaları İran projesine de örneklik teşkil edecektir.

İran'da ulusal kimlik inşası amacına dönük dil planlaması çalışmaları doğrultusunda soyadı kanunu çıkartılmış, soyadlarının yabancı ırk ve millet isimleri olmaması şartı koşulmuştu, yeni alınan soyadları ulusal dilden alınacaktı. Örnek olarak İran'da soyadı kanunu çıkarıldıktan sonra Rıza Şah da artık kendisine İslam öncesi İran ile bir bağ kurma imkânı tanıyacak olan *Pehlevi* soyadını taşıyacaktı.²⁹ Hatta bu soyadını seçerken daha önceden bu soyadını taşımakta olan bir aileyi zorlayarak bu soyadını bırakmalarını sağlayacaktı.³⁰ İran'da başta ordu mensupları ve Türkiye'deki adıyla Milli Eğitim bakanlığı bürokratları olmak üzere tüm bürokratlar resmi yazışmaları *özfarsça* ile yapmaya başlamışlar ve Arapça kökenli isimlerinden vazgeçerek isimlerini *özfarsça* isimlerle değiştirmişlerdi.³¹ Vatandaşa yönelik bir örneklik ve aynı zamanda bir çağrı olan bu uygulama için uluslaştırma sürecinde önemli bir rol üstlenen gazeteler de propaganda yapmışlar, kampanyalar düzenlemişlerdi.

1926 yılında İran'da, kullanımda olan ay takviminin (Hicri Kameri Takvim) yerine ilkbaharın ilk günü olan 21 Mart'ı (Novruz) başlangıç kabul eden eski Pers güneş takvimi getirildi. Mevcut kullanımda olan takvim aylarının isimleri de *Xordad*, *Tir*, *Şehrivar*, *Méhr*, *Azer* gibi Farsça ve Zerdüştî terimleriyle değiştirildi. Standart saat seçilirken komşu zaman dilimlerine göre yarım saat fark olması bilinçli olarak tercih edilmişti.³²

Rıza Şah'ın ulusal kimlik inşası sürecinde Arapça ve Türkçe kelimelere karşı amansız bir tasfiye sürecine girilirken başta Fransızca olmak üzere Batı kökenli kelimelere karşı daha yumuşak bir tavır takınılmıştır. *Komod* (*comode*) ve *pijama* kelimeleri Başta Fransızca olmak üzere Batı

²⁸ Süer Eker, "a.g.m.", s. 5., Touraj Atabaki, Erik Jan Zürcher, Türkiye ve İran'da Otoriter Modernleşme: Atatürk ve Rıza Şah Dönemleri, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 58.

²⁹ Hicabi Kurlangıç, Meşrutiyetten Cumhuriyete İran Şiiri, Hece Yayınları, Ankara, 2014, s. 15.

³⁰ Ervand Abrahamian, Modern İran Tarihi, (Çev: Dilek Şendil), İşbankası Yayınları, İstanbul, 2009, s. 104.

³¹ Ahmad Kerimi-Hakkak, "Language reform movement and its language the case of Persian" Björn H. Jernud (ed.) The Politics of Language Purism, De Gruyter Mouton, 2011, s. 81., Süer Eker, "Modernleşme Sürecinde Türk Ve İran Dil Devrimleri", Uluslararası VI. Türk Dili Kurultayı Bildirileri, TDK, 2008, s. 9.

³² Ervand Abrahamian, Modern İran Tarihi, Türkiye İş Bankası, İstanbul, 2008, s. 114., Mehmet Koca, İran'da Rıza Şah Dönemi Modernleşme Hareketleri (1925-1941), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2013, s. 79.

kökenli kelimelerin ayrıcalığına dair çarpıcı bir örnektir. *Komod*³³ Fransızca üzerinden Farsçaya geçmiş *dolap* anlamında kullanılan bir kelimedir. Günümüz Türkçesinde de kullanılan *dolap* kelimesi ise Farsçadan alınmıştır ancak Farsça bu kelimeyi terk etmiştir. *Pijama* (*pija'ma*) kelimesi de *pay/ayak* ve *came/elbise* parçalarından türemiş, Farsçadan Türkçeye, Türkçeden Fransızcaya geçmiş, orada *pijama*³⁴ şekline dönüşerek geri dönmüş, Türkçe ve Farsçada *pijama* olarak günlük kullanıma dâhil olmuştur.

İran'da üst değişkenin karşısında alt değişke olarak yer alan sınıf lehçeleri, taşra ağızları ve diğer azınlık dillerinin standart bir ulus dili oluşturma önünde engel teşkil ettiği görüldü. Çok dilli ve çok etnili bir coğrafyada çözüm için bir statü planlaması gerektiren bu engeli aşamayan Rıza Şah, içsel planlama yoluna giderek konuşma dilini yazı diliyle uyumlu hale getirmeye çalıştı. Arapça sözcükleri dilden temizleyerek, alt ve üst değişkeyi (*high variety-low variety*) aynılaştırmaya çalıştı. İran'da meşrutiyet döneminde *milli birlik din vasıtasıyla kurulamaz, İran'da dinî farklılıklar fazladır. Bu yüzden milli birlik ancak dil birliği ile olabilir* şeklinde bir görüş tartışılmıştır. İran'ın Demokrat Partisi, *İran feodalizmden kapitalizme geçmek zorundadır. Merkezîyetçi devlet kurmak için de bütün din ve dil farklılıklarını gidermek gerekir, tek bir olmak gerekir*³⁵ görüşünü savunmaktaydı. Bu görüşe göre tek çare İran'da Batı toplumlarına benzer bir toplum kurmaktır. Ancak bu yolla Fars ve Türk farklılıkları unutturularak bir *İranlı kimliği* ortaya çıkarılabilecektir. *İranlılık* kimliği bütün farklılıkları kendinde eritmeyi amaçlamıştır. İran'da; Müslüman, Zerdüş, Ermeni, Yahudi, Fars, Türk olmazdı, İran'da sadece *İranlı* olurdu.³⁶ Fars milliyetçiliği esas alınarak inşa edilen İran kimliği temelde Türk, Arap ve İslam karşıtlığı üzerine kuruludur. İran'ı tehlikeden korumak için *İranlılaşmak* gerekir. Bunun için de merkezîyetçi bir ulus-devlet kurmak, Fars olmayanlar arasında Fars dilini yaymak, Türkleri ve Arapları sınır bölgelerinden iç bölgelere göç ettirmek gerekirdi.³⁷

DİL PLANLAMASI VE FARŞANIN BİR ULUSLAŞTIRMA ARACI OLARAK KULLANILMASI

Nüfusunun tamamını organize etmeyi, yeniden düzenlemeyi hedefleyen siyasal otorite, kendisini ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel yaşamın sürdürülebileceği ortak-standart bir dil oluşturmak zorunda hisseder. Ulus-devletler, siyasal bütünleşme süreçlerinin ortaya çıkardığı *ulusal dil-yerel diller*, resmi ilişkilerin belirlediği *üst değişke-alt değişke*³⁸ ve modernleşmenin belirginleştirdiği *eski dil-yeni dil* ayrımlarından kaynaklanan sorunları giderebilmek için *yerel lehçelere* karşı *ulusal dili*, *alt değişkeye* karşı *üst değişkeyi* ve *eski dile* karşı *yeni dili* öne çıkararak bir dil planlamasına giderler.³⁹ Fishman, dil planlamasını *ulusal alanda bulunan dil sorunlarına örgütlü bir biçimde çözüm arama* şeklinde tanımlar.⁴⁰ Dil planlaması genelde *dilin değişim*

³³ Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük, TDK Yayınları, Ankara, 2005, s. 1204., Heseni Enverî, Ferheng-i Bozorg-i Sohen, İntişarat-i Sohen, Tehran, 1381, s.5925.

³⁴ Türkçe Sözlük, , s. 1606., Heseni Enverî, a.g.e., s.1499.

³⁵ Ferište-yi Nurayî, Tehkik der Efkar-i Mirza Melkom Han, Tehran, 1352., Emre Bayır, "Fars Milliyetçiliğinin Gelişi ve Güney Azerbaycan Milli Direniş Hareketi", Avrasya Dosyası, Ankara, 1999, C.5, S.3, s.. 100.

³⁶ Ma Yek Millet Hestim, İran-i Now, Tehran, 1299, Emre Bayır, "a.g.m.", s. 106.

³⁷ Mehmod-i Efşar, Mesele-yi Milliyet ve Vehdet-i Milli ve Zeban-i Farsi der Azerbaycan, Tehran, 1368, s. 278., Emre Bayır, "a.g.m.", s. 109.

³⁸ Kamile İmer, a.g.e., s. 149.

³⁹ Hüseyin Sadoğlu, a.g.e., s. 37.

⁴⁰ Kamile İmer, a.g.e., s. 155.

*sürecine amaçlı ve planlı müdahale*⁴¹ olarak tanımlanmıştır. Bu müdahale ile hedef coğrafyada bulunan farklı değişkeler arasından belli bir dil yahut lehçenin, kimi zaman bir şive veya ağzın ayrıcalıklı, saygın duruma getirilerek yüceltilmesi ve bakiyenin ötekileştirilerek yok olmaya mahkûm edilmesi, yok edilmeye çalışılması şeklinde gerçekleşir.

Dil planlaması (Language Planning), *dil standartlaşmasından* (Language standardization) farklıdır. *Dil standartlaştırması*, daha çok terimlerde standartlaştırmayı hedefleyen alt ve üst değişkelerin birleştirilmesi gibi yeni bir normun seçimi, değiştirilmesi, geliştirilmesi ve benimsetilmesi süreçlerini kapsar.⁴² Ulus-devlet, ulusal kimlik duygusunu güçlendirmek yahut değiştirmek için *maddi planlama* (Corpus Planning), ve *Statü Planlaması* (Status Planning) ya da *İçsel Planlama* (İnternal Planning) ile *Dışsal Planlama* (External Planning) seçimlerinden birini veya her ikisini bir arada uygulamaya koyar.⁴³

İÇSEL/MADDİ PLANLAMA (İNTERNAL/CORPUS PLANNİNG)

Dil mühendisliği (language engineering) olarak da adlandırılan *içsel/maddi planlama* daha çok iletişim kaynaklı sorunları, sözcük üretimi, dili kimi sözcüklerden arındırma, özleştirme, standart bir lehçe seçimi, alfabe seçimi, imla, gramer gibi alanlara yoğunlaşarak ve dili modernize ederek gidermeye çalışır. Sözcük üretimi veya karşılık sözcük bulma sürecinde çoğunlukla dilsel tarihi mirasa gidilir, oradan sözcük ya da ek aktarımı yapılır. Bu durum, bazen ölü bir dilin diriltilmesi girişimine kadar uzanır.

Maddi planlamanın temel hedeflerinden birisi olan dilin yabancı unsurlardan arındırılması yani arı dil girişimi bütün ulus-devletlerde olduğu gibi İran’da da uzun bir dönem gündemi meşgul etmiştir. Ancak Rıza Şah döneminde ulusçu dürtüler doğrultusunda uygulanan dil planlaması bir dilsel dönüşümünün ötesinde bir zihniyet değişimini hedeflemektedir. Bu dönemde dil planlaması dili Batılılaşmanın aracı olarak görmekte ve kullanmaktadır.

İran’daki *arı dil* politikaları eskiden kurtulmayı kolaylaştıracak ve Batı ile kültürel bütünleşmeyi sağlayacaktır. Arı dillerin hedefinde klasik dil vardı. Klasik dilden kasıt Arapçanın ve kısmen de Türkçenin yoğun olarak etkili olduğu eski dildir. Zira Farsçanın, Arapçanın etkisine girmesi, Arapçadan kelime almasının ve Arapçanın bu Farsçanın doğal coğrafyasında hâkim dil olmasının asıl sebebi İslam dini idi. Arapça etkisi, İran’da Hz. Ömer dönemindeki Kadisiye savaşı sonrasında başlayan İslamlaşma süreciyle eş zamanlıdır. Farsçadaki Arapça kelime yoğunluğunun bir diğer sebebi de Safeviler döneminde Şiiğin Sünni Osmanlılara karşı ulusal kimliğin esası kabul edilmesiyle birlikte Arapça anadilli Şii ulemanın saray himayesine girmesi ve bu coğrafyada eser vermesiyle olmuştur.⁴⁴ Farsçanın Türkçenin etkisine girmesi de yine bu dönemde gerçekleşmiştir. Safeviler döneminde *lingua turcica agemica* (Acem Türk dili) adı verilen Türkçe, yüksek statülü bir devlet ve askerlik dili haline gelmiş, Farsçayı bürokraside ikinci plana itmişti.⁴⁵ Bu durum da özellikle ordu üzerinden bir dilsel etkileşime yol açmıştı. Bu minvalde alfabe değişikliği dahi tartışılmış ancak Farsçanın şaheserlerinin kaleme alındığı bu alfabe terkedilememiştir.

⁴¹ Seran Doğançay Aktuna, “Language Planning and Education”, *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, Ankara 1995, s.77.

⁴² Kamile İmer, a.g.e., s. 156.

⁴³ Hüseyin Sadoğlu, a.g.e., s. 38.

⁴⁴ Süer Eker, “a.g.m.”, s. 3., Ahmad Kerimi-Hakkak, “a.g.m.”, s. 83.

⁴⁵ Süer Eker, “a.g.m.”, s. 3.

İran’da başlayan devrim vitrininde görülenler aslında, uygarlık rotasındaki yeni yönelimlerinin Batı normlarını ve formlarını esas alan modern devlet ve ulus yaratma sürecindeki uygulamalarıydı.⁴⁶ Bu proje dilin, algılama ve düşünme eylemleri üzerindeki doğrudan etkisinden hareketle eskiye ait İslâmî kavramları hedef almıştır.

Ulus dil politikaları hem sözcük hem de kavram itibarıyla Farsçayı geçmişin etkilerinden temizleme girişimi olarak kültürel alandaki diğer devrimlere/amaçlara da destek olacak, alt yapı oluşturacaktı. Yeni dönemde yaratılacak yeni dil, Fars ulusunu ve İran ulus-devletini İslam dünyasından uzaklaştıracak, farklılaştıracak hem de daha hızlı bir şekilde Batılılaştıracaktı. Rıza Şah dönemindeki dil devrimi sürecinde batı kökenli sözcüklerin bu arındırma, daha doğrusu tasfiye hareketinden fazla etkilenmemesinin sebebi de bu anılan bu amaçlar olsa gerektir. Zira her dil, o dili kullananlara önceden biçimlendirilmiş bir düşünceyi hazır olarak sunar. İran’daki dil planlamasının, dilin de ötesinde bir anlayış, bir dünya görüşü planlaması olduğu burada da görülmektedir.

İran dil reformlarının düşünsel temellerini daha 11. yüzyılda, ilhamını *şuubiyeci*⁴⁷ tepkiden alan Firdevsi’nin *Şehnamesi*’nde, bulmak mümkündür. Firdevsî, çok az sayıda Arapça sözcük kullandığı *Şehname*’yi yazmak için otuz yıl zahmet çektiğini, ancak bu Farsça ile Acemleri dirilttiğini, kendisinin de söz tohumlarını saçarak ölümsüzleştğini söylüyordu. Çağdaşı İbni Sina ve El-Birunî bilimsel ve felsefi çalışmalarında bireysel olarak bir reform çabasına giriyor ve Arapça terimler yerine Farsça karşılıklarını kullanıyorlardı. Örneğin, Arapça *zuhur*, Farsça *peydâ* ile Arapça *müselles*, Farsça *sesu* ile karşılanmıştı.⁴⁸

İran’daki dilde yenileşme arayışları geriye doğru Kacarlar/Meşrutiyet dönemine dek uzanıyordu. Bu dönemde İstanbul’da yoğun bir İran diasporası oluşmuş, İstanbul’da Farsça gazeteler, dergiler yayımlanıyordu.⁴⁹ Haliyle Osmanlı payitahtındaki her türlü gelişme ve değişim de yakından izleniyor bazen de aynen kopyalanıyordu. Bu bağlamda Batılılaşmayla birlikte gelen kurumlar için Türkçede üretilen ve Farsçaya aktarılan çok sayıda kelime vardır. Bunlar arasında *istatistik* anlamında *ihsâiyyat*, *ham madde* anlamında *mevâd-ı evveliye*, *güvenlik* anlamında *emniyet*, *savcı* anlamında *modde-i omumi* ve *itfaiye*, *milliyet* gibi teknik ve siyasi-idari terimler hatta *-iye(t)* gibi ekler bulunuyordu. Bu süreçte Farsçada, Arapça kökenli *adliyye* yerine, *dadgosteri*, *belediye* yerine *şehrdarî*, *nazmiyye* yerine *şehrbanî* gibi *özfarsça* kelimeler kullanılmaya başlanmıştır.⁵⁰ Modernleşme sürecindeki Osmanlı etkisine bir diğer örnek de basım sektörü ile ilgilidir. Bu süreçte ilk defa matbaa ile tanışan İran, bu teknolojinin terimlerini de başlangıçta Türkçe ve Hintçeden ödünçlemişti. Başlangıçta *matbaa* için *basmexane* kelimesi kullanılırken sonraki süreçte Osmanlı üzerinden Türkçeye karşı gelişen tepki doğrultusunda bu kelime Hintçeden

⁴⁶ Süer Eker, “a.g.m.”, s. 4.

⁴⁷ Bkz. Mustafa Kılıçlı, Arap Edebiyatında Şuubiye, İşaret Yayınları İstanbul, 1992., R.Nas, Goldziher, İslam der İran: Şuubiye, Neşr-i Mirasha-yi Tarihî-yi İslam ve İran, Tehran, 1371/1992., Mohemmed Rıza İftiharzade, Şuubiyye: Nasyonalizm-i İranî, Defter-i Neşr-i Mearif-i İslâmî, Tehran, 1376., Hoseyneli Momtehin, Nohzet-i Şuubiyye: Conbiş-i Millî-yi İranîyan der Beraber-i Hilafet-i Emevî ve Ebbasî, Şirket-i Sehamî-yi Kitabha-yi Cibî, Tehran, 1380.

⁴⁸ Süer Eker, “a.g.m.”, s. 3. John R. Perry, “a.g.m.”, 296.

⁴⁹ Haşim Ehmedzade, Ez Roman ta Millet (Nation and Novel), İntişarat-i Danişgah-i Kordestan, Senendec, 1986, s. 95.

⁵⁰ John R. Perry, “Language Reform in Turkey and Iran”, International Journal of the Middle East Studies, s. 17, s. 1985., Ahmad Kerimi-Hakkak, “a.g.m.”, s. 88., Süer Eker, “a.g.m.”, s. 2.

ödünçlenen *çapxane* ile değiştirildi.⁵¹ Örneklerden görüldüğü üzere dilde yoğun bir sadeleşme ve özfarsçacı çaba içine girilmiş ve bu çabalar giderek kurumsallaşmıştır. Biraz daha yakın döneme gelindiğinde ise 1906-1908 yılları arasında İran'ın ilk *özfarsçacı* dergisi *Nâme-yi Farsî* yayımlandı.⁵² *Arı dil* projesi, aslında bu çalışmalarla başlamıştı.

Rıza Şah, dile dayanan Avrupa tarzı bir ulusçuluğu savundu. Ancak, Arap harflerinin yerine Latin alfabesinin getirilmesi tartışmalarında Rıza Şah Arap alfabesinin kalmasından yanaydı. Zira Rıza Şah, ulusçuluk fikrine esas aldığı ve mevcut Arap alfabesiyle üretilmiş olan o bin yıllık tarihî dilsel mirasından vazgeçemezdi. Rıza Şah'ın ulus inşası için ön gördüğü Fars şovenizminin dayandığı *Firdevsî*, *Hâfız*, *Nizamî* ve *Ömer Hayyam*'ın eserleri gibi klasikler de bu alfabede üretilmişti. Bu nedenle o alfabe İranlıların kendi kültürleriyle şeref kazanmalarını sağlayacaktı.⁵³ Bu tercihin önemli bir nedeni de bu dönemde İranistik çalışmaları ve bulguları sonucunda İran kültürel mirasının ve Farsçanın Aryanizm üzerinden başta Almanya olmak üzere Avrupayla bağlantısının kurulmuş olmasıydı.

Rıza Şah, ulus inşa sürecinde ihtiyaç duyduğu düşünce sistemini oluşturmak ve yaymak amacı doğrultusunda ulusal birliği sağlama sürecinde gençlere rehberlik etmesi amacıyla 1938'de *Sazman-i Perveriş-i Efkâr*'ı (Düşünceyi Geliştirme Kurumu) kuruyordu.⁵⁴ Bu kurumun görevi kültürel farklılıkları ortadan kaldırmak ve türdeş bir milli kimlik oluşturmaktır. Bu yüzden de Farslar dışındaki kimlikler yok sayılmış, inkâr edilmiştir.⁵⁵

On dokuzuncu yüzyılın karşılaştırmalı dilbilim çalışmaları sonucunda Hint-Avrupa dilleri ailesinin varlığı keşfedilmiş, Asya ve Avrupa'da konuşulan pek çok dilin, şaşırtıcı biçimde Aryanca kökenden türediği, yani birbiriyle akraba olduğu ileri sürülmüştü. 20. Yüzyılın başından itibaren İran'da da Fars dili ve edebiyatı araştırmaları gelişmeye başlamıştı. İranistğin bulguları Farsçaya da aktarılmaya başlanmıştı. *Ferhengistan*'ın sitesinde de ifade edildiği gibi İslam dünyasının ikinci dili konumunda olan Farsça artık Batı dilleriyle ve *üstün aryan* ırkıyla akraba oluyordu. Rıza Şah da çok hızlı bir şekilde bu Aryanizmi kabul edecek ve savunacaktı.⁵⁶ Rıza Şah bu düşüncelerini halka yaymak ve ideolojisinin meşruiyetini sağlamak için 1317 tarihinde *Sazman-i Perveriş-i Efkâr*'ı kurmuştu. Rıza Şah bu kurumu kurarken Hitler'in Almanya'da kurduğu *Düşünce Odası*'nı örnek olarak alıyordu. Bu örneklik de Rıza Şah'ın fikirlerinin kaynağını açık ediyordu.⁵⁷

Ferhengistan'ın faaliyetleri 1938'de Şah tarafından bir süreliğine durduruldu ancak daha sonra tekrar çalışmaya başlayan bu kurum, faaliyetlerini günümüzde de benzer amaçlar doğrultusunda faaliyet alanlarını daha da geliştirerek sürdürmektedir.⁵⁸

⁵¹ Haşim Ahmedzade, *Ulus ve Roman*, Peri Yayınları, İstanbul 2004, s.104.

⁵² John R. Perry, "a.g.m.", s. 297.

⁵³ Pierre Oberling, "Atatürk ve Rıza Şah", I. Uluslararası Atatürk Sempozyumu Bildirileri, 21-23 Eylül 1987, Ankara 1994, s. 651-659.

⁵⁴ Süer Eker, "a.g.m.", s. 5., Touraj Atabaki, Erik Jan Zürcher, s. 58.

⁵⁵ Hoseyn-i Ferdust, *Zohur ve Soqut-i Seltene-i Pehlevi*, İttılaat, Tehran, 1370, s. 29. Mehmet Koca, a.g.e., s. 65.

⁵⁶ Süer Eker, "a.g.m.", s.8.

⁵⁷ Celal Setari, *Sazman-i Perveriş-i Efkâr ve Honeristan-i Honoerpişegi*, Neşr-i Merkez, Tehran, 1395, s. 55., Eli Ekber-i Mesger, "Nihadha-yi Hoviyetsaz der Dowre-i Pehlevi-yi Evvel: Sazman-i Perveriş-i Efkâr", *Peyam-i Beharistan*, Tehran, Behar, 1388, s. 536.

⁵⁸ *Ferhengistan*'ın resmi web sayfası: <http://www.persianacademy.ir/>, Türk Dil Kurumu'nun resmi web sayfası: <http://www.tdk.gov.tr/>

İran’da dil planlamasının en önemli icracı kurumu kuşkusuz Fars Dil Kurumu (Ferhengistan) olmuştur. İran’da 29 Ordibihışt 1314/19 Mayıs 1935’te *Fars Dili ve Edebiyatı Akademisi* (Ferhengistan-i Zeban o Edeb-i Farsi) kurulmuştur. *Ferhengistan*’ın kuruluş amacı Rıza Şah’ın, *İran dilinin, kültürünün ve kimliğinin korunması* yönündeki emriydi. Dilbilimciler, edebiyatçılar, eğitimciler, bürokratlar, gibi farklı uzmanlık alanlarına mensup 24 asıl üyeden ve alt kuruluşlardan oluşan *Ferhengistan*’ın çalışmalarının temel amacı *yabancı kökenli kelimelere Farsça karşılıklar bulmak üzere son kararı vermek idi*. Ferhengistan’ın kuruluş amacı kurum tüzüğünde, *Fars dilinin korunması, genişletilmesi ve geliştirilmesi* olarak belirtilmişti. Klasik kelimeleri, diyalekt sözcüklerini derlemek, sözlük yayımlanmak, yeni terim üretmek, yeni kelime üretmek ve önermek, uygun görülmeyen sözcüklerin tasfiyesi de amaçlar arasındaydı. Ferhengistan’ın özellikle Pehlevi döneminde üretilen kelimelerin kullanımları polis gözetim ve kontrolü altındaki basında, gazete içerikleri özleştirme faaliyetleri açısından denetleniyordu.⁵⁹ Ferhengistan bünyesinde çalışan sekiz ayrı uzmanlık komisyonu bulunmaktaydı. Bu komisyonda belirlenen yeni kelimeler Rıza Şah’ın onayına sunulur ve ardından bir genelge ile tüm devlet kurumlarına gönderilirdi. Bu şekilde 1316 yılının sona kadar kabul edilen yeni kelimelerin sayısı 650’ye ulaştı. Rıza Şah kurumun bu şekilde yavaş çalışmasından şikayetçiydi. Şah’ın uyarıları üzerine çalışmaları hızlandıran kurum 1319 yılın sonuna kadar 1000 yeni kelime üretilip Şah’ın onayına sundu.⁶⁰ Bu süreçte bütün yayınlarda Arapça terimlerin yerine Farsça karşılıkları üretilerek kullanılmaya başlandı.

Pehlevi döneminde Ferhengistan, büyük çoğunluğu günümüzde de kullanılan yaklaşık 1500 kelime üreterek Farsçanın söz varlığına eklemiştir. Bu kelimelerden bir bölümü şunlardır: *Ostan/vilayet, ferman dar/kaymakam, bexşdar/na hiye müdürü, danéşgah/üniversite, danéşkedé/fakülte, dadgosteri/adliye, dadsétani/savcılık, şénasnamé/nüfus cüzdanı, şehrbani/emniyet dairesi, béhdari/sağlık, bimaréstan/hastane, şehrdar/belediye başkanı, şehréstan/ilçe, bastanşénasi/arkeoloji, govahinamé/belge, agehi/ilan, bexşnamé/genelge, danéş/bilgi, danéşcu/üniversite öğrencisi, danéşgah/ünivesite, danéşpejuh/aratırmacı, danéşkedé/fakülte, danéşmend/bilgin, danéşname/diploma, danéşperver/bilimsever, danéşsera/öğretmen okulu, danéşver/bilgin, danéşyar/doçent*. Bu kelimeler günümüzde de birer neolojizm olduğu fark edilmeden kullanılmaktadır. Fars Dili Akademisi, 1935-1941 yılları arasında 2400’den fazla kelimeye Farsça karşılık bulmuştur.⁶¹ Ferhengistan’ın bir diğer görevi de Farsça imla konusunda araştırmalar yapmak ve önerilerde bulunmak idi.

İran’da uluslaşma sürecinde sözcük üretimiyle meşgul olan tek kurum Ferhengistan değildi. Rıza Şah’ın modernleştirme çabaları çerçevesinde gündeme gelen dil planlaması ve dilde yenileşme çalışmaları doğrultusunda dili ıslah etme ve başta Arapça olmak üzere dili yabancı kelimelerden arındırma amacıyla kurulan Ferhengistan’dan önce Savunma Bakanlığı ve Eğitim Bakanlığı bünyesinde bir komite oluşturulmuştu.⁶² 1933 yılında *Darulmoellimin* bünyesinde kurulan *encümen* de 3000’den fazla sözcük üretmişti. 1934’te Eğitim Bakanlığı ve Bilim Bakanlığı iş birliği ile tıp terminolojisini *özfarsçalaştırılmak* üzere çalışmalar başlatıldı. Arapça kökenli *meriz* yerine *bimar*, *merizhane* yerine *bimaristan* bu çalışmanın ürünlerine örnektir.⁶³

⁵⁹ Touraj Atabaki, Erik Jan Zürcher, s. 58.

⁶⁰ Muhemmed Rıza-yi İlmi, Ferzane-yi Deşti, Bijen-i Mirzayi, “agm”, s. 80.

⁶¹ Mehmet Koca, a.g.e., s. 66., Süer Eker, “a.g.m.”, s. 3-9.

⁶² Muhemmed Rıza-yi İlmi, Ferzane-yi Deşti, Bijen-i Mirzayi, “agm”, s. 80.

⁶³ John R. Perry, “a.g.m.”, s. 164., Süer Eker, “a.g.m.”, s. 11.

İran dil devrimi, İslam sonrası kimlik ile İslam öncesi kimlik arasındaki çatışmanın bir parçasıydı. İslam'ın karşısında Aryanizm vardı.⁶⁴ Bu devrimin aslında Arapçaya, Arapça kökenli sözcüklere karşı yapılmadığı Arapça kelimeler üzerinden İslam'la girilen bir mücadele olduğu açıktı.

Özleştirmeci hareketlerin ve devlet eliyle yürütülen dil planlamalarının başlıca hedefi daima dilde leksikal morfoloji (kelime şekilbilim) ve etimoloji (kökenbilim) olmuştur.⁶⁵ Bu süreçte üretilen birçok kelimenin de geçmiş ile ilişkisi salt şekilsel boyutta kalmıştır. Şah siyasi kültürel yapıyı değiştirmek için, Farsçayı İslami sembol ve izlerden kurtarmak için İslam öncesi arkaik kültürel simgelerin canlandırarak modern döneme taşıyan bir yöntem izliyordu. Bunun için başlatacağı Farsça dil devrimi için gidilecek tarihsel dil mirası da aslında Farsçadan bambaşka bir dil olan *Farsi-yi Bastan*ın söz varlığı idi.⁶⁶

Bütün uluslaşma süreçlerinde *özleştirme* girişimleri orduda başlıyordu. Gerekli emir ve yasaklar için açık ve anlaşılır, sade bir dile ihtiyaç duyan askeri terminoloji bu nedenle ilk sadeleştirilen terminoloji oluyordu. 19. Yüzyılda Almanya'da, 20. Yüzyılda İsrail'de uluslaşma sürecindeki Türkiye'de olduğu gibi İran'da da ilk sadeleşme ve özleştirme devrimleri orduda gerçekleşecekti.

Dil planlamasının önemli icracı kurumlarından birisi ordu olmuştur. Rıza Han Savaş ve Eğitim bakanı iken 1924-25 arasında bir yeni sözcük listesi yayımlamıştı. Bu liste *techizat/besic, techiz kerden/besiciden, teyyare/hevapéyma, meydan-i teyyare/forudgah, attaché militaire/vabesté-yé nézami* gibi yaklaşık 300 Arapça ve Fransızca sözcüğe özfarsça karşılık öneriyordu.⁶⁷ Rıza Şah, kurduğu Ferhengistan bünyesinde askeri terimlerin *özfarçalaştırılması* için ayrı bir komisyon kurulmasına da bizzat öncülük etmiştir. Şah ordu ismini özleştirmekle işe başlamıştı. *Qoşun* yerine *erteş* kelimesi de bu dönemde geliyordu. *Sotvan/teğmen, servan/yüzbaşı, serheng/binbaşı, sertip/general, serleşker/tümgeneral, sephabod/orgeneral* gibi rütbelerin *özfarçalaştırılması* da bu dönemde vuku bulmuştur.⁶⁸

Temel argümanları ve ortak yönleri batılılaşma olan İran modernleşme projesi, dil özleştirmesi noktasında da Batıya karşı derin bir özentî içerisindeydi. Bu özentî, kelime üretimine dahi benzeşmeler üzerinden yansiyordu. Nitekim *efser* kelimesi Farsça gramer kurallarının aksine İngilizce *officer* kelimesine benzeştirilerek üretilmiştir.

Rıza Şah, ürettiği kelimeleri halka ve maiyetine hitap ederken kullanıyor ve bu şekilde yeni kelimelerin Farsçanın söz varlığına katılmasını sağlıyordu. Şah'ın üretilip kullandığı kelimeler başta *İttılaat* gazetesi olmak üzere birçok gazetede yayımlanıyor ve yaygınlaşıyordu. Şah'ın bir akşam yemeğinde subaylarına yönelik *efseran-i men* tabirini kullanması bu bağlamda önemli bir örnektir. *Efser* kelimesi subay anlamındaki Arapça kökenli *sahibmenseb* kelimesine karşılık ilk defa kullanılıyordu. *İttılaat* gazetesi de ertesi gün *soxen-i şah, şahsoxen est*⁶⁹ diyerek bu kelimeyi halka duyurmuştu.⁷⁰

⁶⁴ Ahmad Kerimi-Hakkak, "a.g.m.", s. 82.

⁶⁵ John R. Perry, "a.g.m.", s. 163.

⁶⁶ Süer Eker, "a.g.m.", s. 9.

⁶⁷ John R. Perry, "a.g.m.", s. 297., Süer Eker, "a.g.m.", s. 8.

⁶⁸ Ahmad Kerimi-Hakkak, "a.g.m.", s. 39., John R. Perry, "a.g.m.", s. 302. Süer Eker, "a.g.m.", s. 7.

⁶⁹ Şah'ın sözü, sözlerin şahıdır.

⁷⁰ Ahmad Kerimi-Hakkak, "a.g.m.", s. 95., Süer Eker, s. 9.

Dil planlamasının önemli icracı kurumlarından birisi de Eğitim Bakanlığı olmuştur. Rıza Şah döneminde ülke genelindeki farklı konumdaki bütün okullar 1940 yılında tamamen hükümete devredilmiştir. İlköğretim zorunlu hale getirilmiş, Farsça yoğunluklu bu müfredat 1930 yılında yurttaşlık bilgisi ve beden eğitimi dersleri de dâhil edilmiş, devletin eğitim sistemi Fransızların modeli örnek alınarak hazırlanmıştı. Ülke genelinde tevhid-i tedrisat ilan edilmiş, aynı müfredat takip edilmeye başlanmış ve Farsça zorunlu ve tek dil olmuştur. Daha önceden dinî cemaat okullarında izin verilen diğer diller artık yasaktı. İzlenen politika azınlıkların dilini de Farsçalaştırmaktaydı. 1928 yılında Milli Eğitim Bakanlığı, Farsçalaştırma çabaları doğrultusunda hazırlanmış ders kitapları yayınlamaya başladı.⁷¹

1937 yılında Milli Eğitim Bakanlığının sorumluluğunda akşam okullarında on sekiz ile kırk yaş arası okuma yazma bilmeyen vatandaşlara okuma yazma ve matematik kursları verildi. Bu eğitime katılmak zorunlu tutuldu. Askerlik hizmeti boyunca da Farsça kursları düzenlenerek bütün askerlere devam zorunluluğu getirildi. Ana dili Farsça olmayanlara Farsça öğretilti. 1938 yılında Tahran Belediyesinin yayınladığı kararnameyle kasap, restoran, fırıncı, otel vb. alanlarda istihdam edilecekler için okuma yazma şartı aranmaya başlandı.⁷²

Genel okulların açılması ve yaygınlaşması, zorunlu eğitimin getirilmesi zorunlu okuma yazma kurslarının açılması ve yaşlılar ile bütün devlet memurlarının bu kurslara devamının zorunlu hale getirilmesi Farsça okuryazar kitlesinin sayısını arttırdı. Farsçayı yayma çalışmalarının yanısıra Türkçe, Kürtçe ve Arapça gibi yerel dillerin eğitimi, öğretimi ve bu dillerde kitap basımı, yayın yapılması yasaklanarak önlendi. Bu süreçte Ermeni, Yahudi ve Bahayi okulları kapatıldı. Bu süreçte sosyal durumlarında iyileşme görülen tek dini azınlık Zerdüştlere idi. Bunun da sebebi Rıza Şah ulusçuluğuna göre onların öz Aryan olmalarıydı.⁷³ Bu süreçte misyoner okulları da birtakım sorunlarla yüzleştiler ve kısa bir süre sonra da kapandılar. 1319 yılında bu okulların tümü devlet okulu statüsüne geçirildi.

Dildeki devrim ile aslında neyin amaçlandığı ve bu sonuçlara ne derecede ulaşıldığı yahut ulaşılmadığı şu tabloda da açık bir şekilde anlaşılabilmektedir.

Arapça	Özfarsça
techizat	besic
teçhiz etmek/kerden	besiciden
teçhiz	besic (iden)
teyyare	hevapeyma
vali	ostandar
vilayet	ostan

⁷¹ R.M. Savory, “Iran”, The Encyclopaedia of Islam Iran, IV, (Edt.,E. Van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat), Leiden 1997, s. 4173., Ervand Abrahamian, a.g.e., s. 112., Mehmet Koca, a.g.e., s. 65.

⁷² Mehmet Koca, a.g.e., s. 68.

⁷³ Muhammed Rıza-yi İlm, Ferzane-yi Deşti, Bijen-i Mirzayi, “agm”, s. 81.

reis	ser-
müessese	sazman
tesis	bongah/bonyad
cemiyet	encomen
vezir	vezir!
reisu'l-vuzera	Nexostvezir
moxtelif	Gunagun
Kelime	Vaje
matbaa	Çapxane

Burada görüldüğü üzere İran dil planlaması ülkenin uluslaşması sürecinde son derece önemli roller oynamıştır. Perry'nin ifadesiyle dilbilimsel mühendislik çalışması, algı mühendisliği görevini başarıyla icra etmiş ve yeni devlete yeni bir dil, bu yeni dil üzerinden de yeni kimlikli yeni bir ulus armağan etmiştir.

DIŞSAL/STATÜ PLANLAMA (STATUS/EXTERNAL PLANNING)

Statü planlaması olarak da adlandırılan dışsal dil planlaması, aynı sınırlar içindeki farklı dillerin statüsünü düzenlemeye yönelik müdahaleyi ifade eder. Resmi dil, eğitim dili, basın dilinin seçimi dışsal planlamanın alanına girer. Bu açıdan dilsel azınlıklar ve göçmenler dışsal planlamanın muhatabıdır.⁷⁴

Dışsal dil planlaması doğrultusunda asimilasyonist stratejiler resmi dilin alt kültür gruplarınca benimsenmemesi durumunda ya özendirici tedbirler alırlar yahut dil yasaklarını devreye sokarlar. 19. Yüzyılda Fransa'da Breton dilini konuşmanın yasaklanması bu uygulamaya bir örnektir. Okullarda Bretonca konuşan öğrenciler cezalandırılmıştır.⁷⁵

İran uluslaşma projesinin bir amacı da Farsça dışındaki yerel dillerin yasaklanarak kamusal alandan uzaklaştırılması idi. Tek ülke, tek dil sloganı ile başlayan bu proje halen kısmî olarak yürürlüktedir. Bu yasaklara örnek olarak 2017 yılı içerisinde İran Eğitim ve Öğretim Bakanlığının yayımladığı ve düzgün Farsça konuşmayanların yahut bozuk lehçe ile Farsça konuşanların, mesela, ç, g, j, q gibi sesleri doğru telaffuz edemeyenlerin ilkökul öğretmeni ve edebiyat dersleri öğretmeni olarak atanmalarını yasaklayan genelge verilebilir.⁷⁶ Bakanlık anadili Farsça olmayan

⁷⁴ Milton J. Esman, "The State and Language Policy", International Political Science Review, Vol.13, No.4, 1992, s. 381 (Erişim: 13.04.2017, www.jstor.org)., Milton J. Esman, Itamar Rabinovich, Ortadoğu'da Etnisite ve Çoğulculuk ve Devlet, Avesta Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 18., Hüseyin Sadoğlu, a.g.e., s. 38-39.

⁷⁵ Hüseyin Sadoğlu, a.g.e., s. 42.

⁷⁶ <https://www.tasnimnews.com/fa/news/> (Erişim: 16.09.2017)

İranlıların Farsçayı lehçeyle konuştukları için bozduğunu ve çocukların doğru telaffuz şeklini öğrenemediğini savunmaktadır.

İran'da âdeta nazi fantezileri⁷⁷ ile desteklenen, dilden sanat ve edebiyata, mimariden takvime yaşamın her alanında esinini İslam öncesi dönemlerden alan projenin icracısı Rıza Şah'a göre İran'da Fars'tan ve Farsçadan gayrisi yoktu, İran'da Azeriler, sonradan Türkleştirilmiş Farslar iken (yahut Moğol korkusuyla Türkçe konuşmaya başlamış ve zamanla dillerini unutmuş Farslar iken), Kürtler de zaten öz Fars idi. Bu ulusçu politikalarından ülkenin ismi de nasibini alıyordu. Kacarların çöküşüyle biten ve şahlığın ilanıyla başlayan süreçte Persia'nın yerine kurulan devletin ismi Aryan etnik vurgusuyla 1935'te İran oluyordu. İran isminin seçiminde Almanların telkini önemli rol oynamıştı.⁷⁸

Ulus-diller dışındaki alt değişke dillerinin yasaklandığı bu süreçte ülke genelinde Rumca-Ermenice konuşmak serbest idi. Kendi okulları vardı ve kendi dillerinde eğitime devam ediyorlardı. Örneğin o süreçte ve hatta günümüzde dahi İran'ın Türk ve Kürt ağırlıklı bir nüfusa sahip Urumiye şehrinde dört tane Ermeni Okulu Ermenice eğitim ve öğretime devam ediyor.

İran'da Türk dili ve kültürünü ortadan kaldırmaya yönelik bir proje olarak algılanan ama aslında ulus devletin devreye koyduğu dil planlamasının doğal bir süreci olan yer adlarının Farsçaları ile değiştirilmesine yönelik uygulama Rıza Şah döneminde uygulamaya başlandı.⁷⁹ Her dil reformunun temel hedeflerinden birisi ulusal diller dışındaki alt kültür dillerinin önünü kesmek, onları ötekileştirerek sosyal hayatın dışına itmek ve yok olmaya mahkûm etmektir. Zira İran'daki uygulama sadece Türkçeye yönelik değildi aksine Farsça dışındaki tüm dillerin yasaklanması idi. Rıza Şah'ın Türkçe konuşma yasağı, yas meclislerinde Türkçe ağıt söylemenin yasaklanmasına kadar varmıştır.⁸⁰ Benzeri bir örnek de yakın dönemde Kirmanşah ilinde karşılaşılan okullardaki Kürtçe yasağıdır. Eğitim ve Öğretim Genel Müdürlüğü yayımladığı bir genelgeyle öğretim kurumlarından tüm öğretmen ve öğrencilerin okullarda Farsça dışında bir dili konuşmamalarını talep etmiştir.⁸¹

SONUÇ

Modern İran kimliğinin inşası sürecinde çok dilli ve çok etnili bir yapıdan tek dilli ve tek etnili bir devlete geçiş sürecinde farklı halkların ve kültürlerin yaşadığı bir coğrafyanın dili olan ve İslâmî bir hafızaya sahip olan Farsça da taşıdığı anlam dağarcığı itibarıyla ve özellikle de İslami sembol ve simgeler nedeniyle hedef alınmış ve yeni süreçte oluşan ulus-devlet paradigmaları doğrultusunda bir ulus inşası için yeniden kurgulanarak inşa aracı olarak kullanılmıştır. Yeni ulus-devlet için yeni ulus, yeni ulus inşası için de yeni dil ihtiyacı vardı. Coğrafya halen çok dilli ve çok etnili olduğu için de bu yeni ulus-devlet, yeni ulus inşası için sert bir dil planlamasına ihtiyaç duydu. Bu süreçte İran'da uygulanan dil planlaması da ulusçudur ve ulus-devletin getirdiği uluslaştırmanın devamı niteliğindedir. İran'da dil planlamasının sağlıklı yürütülebilmesi için üst

⁷⁷ Süer Eker, "a.g.m.", s. 6.

⁷⁸ İhsan Yarşater, "İran ya Pars", Danişname-yi Aryana, (aryana-encyclopaedia.blogspot.com.tr) (Erişim: 18.4.2017) Süer Eker, "a.g.m", s.6., Mehmet Koca, a.g.e., s. 149.

⁷⁹ Touraj Atabaki, Erik Jan Zürcher, a.g.e., s. 58.

⁸⁰ Haşim Ehmedzade, a.g.e., s. 99., Emre Bayır, "a.g.m.", s. 112., bkz. Mehmed Efşar, "Makaleler", Ayende Dergisi, Tehran, 1925.

⁸¹ <http://iranglobal.info/node/14493> (Erişim: 15.09.2017)

kurum olarak Farsça dil kurumu (*Ferhengistan-i Zebân o Edeb-i Farsî*) kurulmuş ve ulus inşası amacı doğrultusunda dile müdahil olmuştur.

İran'da üst sosyo-ekonomik sınıfın dili, üst kültür dili olan *Tahran ağızı standart dil* olarak kabul edilmiş, *alt kültür ağızları/dilleri* ve *alt etnisite dilleri* ötekileştirilmiş, yok sayılmış hatta yasaklanmıştır. Merkez ve taşra iletişilemez hale getirilmiştir. Uluslaşma sürecinin tipik bir sonucu olarak vatandaşlar tek tip konuşmaya, giyinmeye ve davranmaya zorlanmış, *düzgün giyinmeyenler ve düzgün konuşmayanlar* merkezin dışına itilmiş ve ötekileştirilmişlerdir.

Farsçada sadeleşme hamleleri başlatılmış, eskiye ait yazı diline özellikle *din dili/eskinin dili* denilerek karşı çıkılırken bunun karşısına *arı dil*, *halkın dili* denilerek konuşma dili konulmuş, konuşma dilinin *yazı dili/resmi dil* olması hedeflenmiş ancak bu hedef sadece Tahran ağzının ulusal dil olması şeklinde gerçekleşmiştir. Diğer dil, lehçe ve ağızlar ötekileştirilmiştir. Arı dil oluşturma sürecinde yeni sözlükler yazılmış, eski kelimeler bu sözlüklerden kovulmuştur. Bu süreçte bu hareketin muhatabı *Arapça* ve *Türkçe* olmuştur. İran'da da Arapça ve Türkçe eskiyle bağlantılarını andıran diller olarak modern ulus devlet kültüründen ve bu dillere ait kelimeler de modern ulus dilinden kovulmuşlardır. Bu süreçte İran'da kendi yakın eskisine karşı böylesine bir kavga başlamış ve kelimeler lügatlerden kovulurken batıdan gelen kelimelere karşı bir direnç gösterilmediği görülmektedir. İran'ın uluslaşma tecrübesinde İslami kültüre mensup isimler *Arapça* kökenli, *Arap* isimleri denilerek ötekileştirilmiştir. *Şehname* metinlerinde geçen isimler, ulusal isimler olarak tercih edilmiştir. Bunun için dönemin gazeteleri kampanyalar düzenlemiştir.

İran'ın modernleşme projesi gelenekle karşı karşıya gelmiş sert çatışmalara sebebiyet vermiştir. Çünkü modern, özü itibariyle geleneği yadsır ve yok eder. İran'da bu *modernleşme/uluslaşma* çabaları kısmen farklı itkilerle olsa da yoğun bir direnişle karşılanmıştır. Eski ile yeni kavgası yaşanmıştır. Bu süreçte nispeten dengeli bir tutum takınarak orta yolu savunanlar da olmuştur ancak sonuçta *arı dildiler* çağın getirdiği imkânlardan da faydalanarak *klasik dildilere* karşı galebe çalmıştır.

Uluslaşma süreci İran'da batı tarzı modern kurumların kurulmasıyla bu kurumlar üzerinden planlanmış ve uygulanmıştır. İran'da modernleşme/uluslaşma orduda başlamıştır. Orduda başlayan uluslaşma süreci eğitim sistemi üzerinden olgunlaştırılarak halka yansıtılmıştır. Dilde sadeleşme çabası doğrultusunda gazeteler önemli rol oynamıştır, gazetelerde yayımlanacak yazıların dili için halkın anlayabileceği dil olması şartı getirilmiştir. İran'ın modernleşmesi/uluslaşması bir sonraki aşamada roman türü üzerinden görünür kılınarak topluma benimsetilmeye çalışılmıştır. Roman türü başlangıçta başta Fransızca olmak üzere Batı Avrupa dillerinden *arı dil* ile yapılan çeviriler ile kültüre dâhil olmuştur. Bunu da *arı/öz dilde* kaleme alınmış telif tarihî romanlar takip etmiştir.

Uluslaşma süreci başlangıç dönemi ve yoğunlaşma dönemi şeklinde gerçekleşmiştir. Meşrutiyet ile başlayan bu süreç şahlık döneminde Rıza Şah ile zirveye ulaşmıştır. Yeni dönemde, İran'ın resmi dili de Farsça olmuştur.

İran'daki uluslaştırma sürecindeki dil devrimleri gelinen nokta itibariyle büyük oranda başarılı olmuştur. Günümüzde de benzer bir süreç yaşanmakta, üst kurullar benzer amaçlar doğrultusunda benzer çalışmalara devam etmektedirler. Ferhengistan, çalıştay, kongre ve sempozyum ve çeşitli yayınlarla Farsçanın geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması için çalışmalarını sürdürmektedir. Günümüzde, Ferhengistan yönetim kurulunda Tacikistan, Afganistan ve

Özbekistan'dan akademisyenler bulunmaktadır ancak ülkenin yerli halkının/vatandaşının konuştuğu diller bu kurumlarda temsil edilmemektedir.

Sonuç itibariyle tam da burada Leibniz'in haklılığını teslim etmek durumundayız. Leibniz diyordu ki; *bana güzel bir alfabe veriniz size aynı güzellikte bir dil ve aynı güzellikte bir ulus yapayım.*

KAYNAKÇA

- Abrahamian, Ervand; Modern İran Tarihi, (Çev: Dilek Şendil), İşbankası Yayınları, İstanbul, 2009.
- Ahmedzade, Haşim; Ulus ve Roman, Peri Yayınları, İstanbul 2004.
- Aktuna, Seran Doğançay; Language Planning and Education”, Dilbilim Araştırmaları Dergisi, Ankara 1995.
- Atabaki, Touraj, Erik Jan Zürcher; Türkiye ve İran'da Otoriter Modernleşme: Atatürk ve Rıza Şah Dönemleri, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Bayır, Emre; “Fars Milliyetçiliğinin Gelişi ve Güney Azerbaycan Milli Direniş Hareketi”, Avrasya Dosyası, Ankara, 1999, C.5, S.3.
- Benveniste, Emile; Genel Dilbilim Sorunları, YKY, İstanbul, 2000.
- Efşar, Mehmed; “Makaleha”, Ayende Dergisi, Tehran, 1925.
- Efşar, Mehmed; Mesele-yi Milliyet ve Vehdet-i Milli ve Zeban-i Farsi der Azerbaycan, Tehran, 1368.
- Ehmedzade, Haşim; Ez Roman ta Millet (Nation and Novel), İntişarat-i Danişgah-i Kordestan, Senendec, 1986.
- Ekber-i Mesger, Eli; “Nihadha-yi Hoviyetsaz der Dowre-i Pehlevi-yi Evvel: Sazman-i Perveriş-i Efkar”, Peyam-i Beharistan, Tehran, Behar, 1388, s. 536.
- Eker, Süer; “Modernleşme Sürecinde Türk Ve İran Dil Devrimleri”, Uluslararası VI. Türk Dili Kurultayı Bildirileri, TDK, 2008.
- Enverî, Hesên; Ferheng-i Bozorg-i Sohen, İntişarat-i Sohen, Tehran, 1381.
- Erözden, Ozan; Ulus-Devlet, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Esman, Milton J.; “The State and Language Policy”, International Political Science Review, Vol.13, No.4, 1992, (Erişim: 13.04.2017, www.jstor.org).
- Esman, Milton J.; İtamar Rabinovich, Ortadoğu'da Etnisite ve Çoğulculuk ve Devlet, Avesta Yayınevi, İstanbul, 2004.
- Ferdust, Hoseyn; Zohur ve Soqut-i Seltenet-i Pehlevi, İttılaat, Tehran, 1370.
- Ferhengistan'ın resmî web sayfası: <http://www.persianacademy.ir/>.
- Foucault, Michel; Güzel Tehlike, Metis Yayınları, İstanbul, 2014
- Goldziher, R.Nas; İslam der İran: Şuubiye, Neşr-i Mirasha-yi Tarihî-yi İslam ve İran, Tehran, 1371/1992.
- Guibernau, Montserrat; Milliyetçilikler, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1997.
- İftiharzade, Mohemmed Rıza; Şuubiyye: Nasyonalizm-i İranî, Defter-i Neşr-i Mearif-i İslâmî, Tehran, 1376.
- İlm, Muhemmed Rıza, Ferzane-yi Deşti, Bijen-i Mirzayi, “Rıza Şah Pehlevi Döneminde İran'ın Modernizasyonu Programı”, Tehkikat-i Tarih-i İctimai, Pejuhişgah-i Olum-i İnsani ve Motelaat-i Ferhengi, Sal-i Çeharom, Şomare-i Evvel, Behar o Tabistan 1393.
- İmer, Kamile; Dil ve Toplum, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990
- İran Global: <http://iranglobal.info/node/14493>

- Jusdanis, Gregory; *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.
- Kadioğlu, Ayşe; *Vatandaşlığın Dönüşümü*, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.
- Kerimi-Hakkak, Ahmad; “Language reform movement and its language the case of Persian” Björn H. Jernud (ed.) *The Politics of Language Purism*, De Gruyter Mouton, 2011.
- Kılıçlı, Mustafa; *Arap Edebiyatında Şuubiye*, İşaret Yayınları İstanbul, 1992.
- Kırlangıç, Hicabi; *Meşrutiyetten Cumhuriyete İran Şiiri*, Hece Yayınları, Ankara, 2014.
- Koca, Mehmet; *İran’da Rıza Şah Dönemi Modernleşme Hareketleri (1925-1941)*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2013.
- Ma Yek Millet Hestim, *İran-i Now*, Tehran, 1299.
- Momtehin, Hoseyneli; *Nohzet-i Şuubiyye: Conbiş-i Millî-yi İraniyan der Beraber-i Hilafet-i Emevî ve Ebbasî, Şirket-i Sehamî-yi Kitabha-yi Cibî*, Tehran, 1380.
- Nefisî, Seid; *Tarih-i Moasır-i İran, ez Kudeta-yi Sevvom-i İsfend-i 1299 ta Şehrivar-i 1330, Neşr-i Foruğ*, Tehran, 1345.
- Nurayi, Ferişt; *Tehkik der Efkar-i Mirza Melkom Han*, Tehran, 1352.
- Oberling, Pierre; “Atatürk ve Rıza Şah”, I. Uluslararası Atatürk Sempozyumu Bildirileri, 21-23 Eylül 1987, Ankara 1994.
- Öğün, Süleyman Seyfi; “Türk Milliyetçiliğinde Hâkim Millet Kodunun Dönüşümü”, *Türkiye Günlüğü*, S.50, 1998.
- Perry, John R.; “Language Reform in Turkey and Iran”, *International Journal of the Middle East Studies*, 1985.
- Sadoğlu, Hüseyin; *Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003.
- Savory, R.M.; “Iran”, *The Encyclopaedia of Islam Iran*, IV, (Edt.,E. Van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat), Leiden 1997.
- Schnapper, Dominique; *Yurttaşlar Cemaati: Modern Ulus Fikrine Dair*, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1995. Anthony D. Smith, *Ulusların Etnik Kökeni*, Dost Kitabevi, Ankara, 2002.
- Setari, Celal; *Sazman-i Perveriş-i Efkar ve Honeristan-i Honoerpişegi*, Neşr-i Merkez, Tehran, 1395.
- Sürücü, Cengiz; “Otokrasi, Modernite, Devrim: İran’ın En Uzun Yılı”, *Avrasya Dosyası*, Ankara, 1999, C.5, S.3.
- Tasnim News: <https://www.tasnimnews.com/fa/news/>
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara, 2005.
- Wallerstein, İmmanuel; *Liberalizmden Sonra*, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.
- Yarşater, İhsan; “İran ya Pars”, *Danışname-yi Aryana*, (aryana-encyclopaedia.blogspot.com.tr) (Erişim: 18.4.2017).

İRAN’DA YENİ KELAM DÜŞÜNCESİ VE ÖNEMLİ TEMSİLCİLERİ

ABDULLA REXHEBI

GİRİŞ

Hız. Muhammed’in yaşadığı dönemde, O’nun varlığı Müslümanlar arasında herhangi bir dinî tartışmanın veya farklı arayışların ortaya çıkmasının önünü kapatmıştır. Peygamberin vefatından sonra Müslümanların önderliğini kimin üstleneceği, büyük günah işlemiş olan kişinin durumu, insan eylemlerinde özgürlük ve sorumluluk gibi birçok konu Müslümanların yorum farklılığının çıkış noktası hâline gelmiş ve bu durum onların sosyopolitik olarak bölünmelerine neden olmuştur. Müslümanların bilgi gelenekleri, İslam devletinin sınırlarının genişlemesine paralel olarak Mısır, İran ve Yunan gibi daha köklü uygarlıklar ve kültürlerle, Musevilik ve Hristiyanlık gibi büyük dinlerle karşılaşmaları sonucu daha da derinleşmiş ancak Müslümanlar arasındaki düşünsel bölünmeler de artmıştır. Bütün bunlar, Müslümanların inançlarını rasyonalize etme çabalarına ve bunun sonucu olarak zaman zaman birbirleriyle tamamen zıt olan çoğulcu metodolojilerin ve yaklaşımların sahneye çıkmasına neden olmuştur. Doğal olarak bu farklı yaklaşımlar; bilgi, tanınırlık, anlam veya hakikate ulaşmak için kullanılan mekanizmaların yöntemlerinden kaynaklanmaktaydı. Hakikatin anlamına ulaşmak için Müslüman alimler; kutsal metin (nass) ve peygamberlik geleneği (nakl), akıl (akl), tartışma (istidlal), manevi keşf ve ilham gibi bilgi edinme yollarına başvurmuştur. Müslüman âlimler, bu yollara ve kanallara verdikleri önceliğe ve öneme bağlı olarak farklı yönere ve yorum ekollerine ayrılmışlardır. Genel bir bakış açısıyla bu yorum farklılıklarını; gelenekçi (selefi), teolojik (kelamcı), felsefi ve tasavvufi olmak üzere dört ana başlık (ekol) altında sınıflandırmak mümkündür.

Bu çalışma, günümüzde İran’da “Yeni Kelam” (teoloji) anlayışının çerçevesinin çizilmesini ve önemli temsilcilerinin bu anlayışa katkılarını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.

KELAM İLMİ VE ÖNEMLİ KELAM EKOLLERİ

Kelam ilmi, İslam dininin inanca ve davranışlara dair ilkelerini naslardan hareketle belirleyen ve akli yöntemlerle temellendirip destekleyen bir ilim olarak tarif edilmektedir. Kelamın normatif* karakterine vurgu yapan araştırmacılar, “ancak bir dinin inançlarını delillerle ispatlamada ve doğrulamakta başarılı olan biri, bu dini savunabilir ve ona yöneltilen her soru ve şüpheyi de cevaplamakta başarılı olabilir” diyerek bu ilmin önemini belirtmişlerdir.¹ Bu ilmin ortaya çıkışında, farklı din ve kültürlerle olan iletişimin artması, özellikle Antik Yunan düşüncesinden Arapçaya yapılan tercümelerle felsefenin yayılmaya başlaması ve İslam’ın bu tür inançlara karşı savunulma ihtiyacının hissedilmesi rol oynamıştır. Bu kapsamda İslam âlimleri, Hicri ikinci asırdan itibaren *Tevhid*, *Cebr*, *İhtiyar*, *Allah’ın sıfatları*, *Nübüvvet*, *Kur’an’ın yapısı*, *ahirette Allah’ı görme olasılığı* (rü’yetullah) ve buna benzer diğer sorunlarla karşılaşmaya başlamıştır. Bu fikirlerin ilmî çevrelerde tartışılması neticesinde, izlenen yöntem ve yaklaşımlar temelinde çeşitli ekollerin ortaya çıkmaya başladığı ve İslam düşüncesinin bu ekoller temelinde geliştiği görülmüştür.

* EN: Formel bilimlerde ve dinî bilgede “kural koyuculuk” özelliği.

¹ Wael B. Hallaq (1997). *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-fiqh*. Cambridge University Press. s. 46.

İlk olarak Hicri ikinci asırdan itibaren *Cehmiyye* ve *Mutezile* ekolleri tarafından başlatılan bu ilmî gelenek, daha sonra Sünni kelim ekolleri (Eş'ariyye ve Maturidiyye) ve Şii İmamiyye kelamının da oluşmasıyla gelişimini sürdürmüştür. Çalışma, Şii kelamına ve bunun İran'daki yansımalarına odaklanacağından öncelikle diğer kelim ekolleri hakkında kısaca bilgi verilip ardından esas konuya geçilecektir.

Mutezile Kelamı, ilk olarak 8. yüzyılın ilk yarısında Vâsıl Bin Atâ (ö. 784) ve Amr b. Ubeyd (ö. 761)'in görüşleri çerçevesinde Basra'da ortaya çıkmıştır. Mutezile'nin kendi içerisinde çok sayıda alt fırkaya bölündüğü bilinse de onu karakterize eden olgu, dinî düşüncenin inşa edici bir güç olarak akla verdiği önemdir. Mutezililer, Allah'ın sıfatlarının O'nun zatının aynısı olduğunun kanaatindedir ve bu şekilde Allah kendi doğasını bilir. Onlara göre Kur'an mahlûktur (yani kadim değildir) ve insan akli hangi eylemlerin iyi ve hangilerinin kötü olduğunu algılayabilir. Hicri 5. asra kadar özellikle entelektüel çevrelerde oldukça etkili olan bu kelim ekolü, siyasi otoritenin baskısıyla etkisini giderek kaybetmiştir. *Zeydiyye* başta olmak üzere *İmamiyye*, *Eşariyye* ve *Maturidiyye* gibi ekollere de tesir eden *Mutezile*, isim olarak olmasa bile zihniyet ve düşünme biçimi olarak günümüzde İslam dünyasının her kesiminden birçok aydına ilham vermeye devam etmektedir.²

Önemli kelim ekollerinden biri olan *Eşarilik* ise başlangıçta *Mutezili* fikirlere sahip olan Ebu'l-Hasen el-Eş'ari'nin (ö. 941) fikirleri etrafında oluşmuştur. El-Eş'ari, başta *kelam metodu* olmak üzere *ilahi sıfatlar*, *kesb*, *cüz-i la yetecezza*, *te'vil* ve *hudus* gibi birçok konuda Mutezile'nin etkisinde kalmıştır. Diğer yandan Eşariler ile Mutezililer özellikle ilahi gücün tanımında insanın akli, sebep ve sonuç (illet ve malul), Allah'ın ahirette görülmesi, Kur'an'ın Allah'ın yarattığı bir eser mi yoksa O'nun özünün bir parçası mı olduğu gibi konularda da çelişmekteydi. Eşarilik, ortaya çıktığı dönemlerden itibaren medrese sisteminin ve siyasi iradenin de desteğiyle Sünni düşüncenin en önemli kelim ekollerinden biri hâline gelmiştir. Diğer yandan aynı dönemlerde Türklerin yoğun olarak yaşadığı Horasan ve Maveraünnehir'de Ebu Hanife (ö. 767) ile başlayan ve Ebu Mansur Muhammed el-Maturidi (ö. 944) ile olgunlaşan *Maturidiyye* kelim okulundan da bahsetmek gerekmektedir. Maturidiyye'nin kelama getirdiği en önemli katkı, dönemine kadar kelim ekolleri arasında tartışma konusu olan akıl ve nakil arasında uzlaşa sağlamasıdır. Ancak 8. (14.) asırdan itibaren İslam dünyasını nüfuzu altına alan Eşariyye ekolüne mensup Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Seyyid Şerif Cürcânî gibi âlimlerin etkisiyle Maturidiyye kelim ekolü zayıflamaya başlamış ve etkisini giderek kaybetmiştir.³

Şİİ KELAMI İLE DİĞER EKOLLER ARASINDAKİ FARKLAR

Hiz. Peygamber'den sonra Hiz. Ali ve onun soyundan gelen kişilerin ümmetin siyasi ve dinî lideri olduğunu ve bu liderliğin *nass* ve *tayinle* belirlendiğini savunan gruplara *Şia* denmektedir. Bir kelim ekolü olarak Şiiliğin H. 4. (9.) asrın ortalarından itibaren kurumsallaştığı söylenebilir. Ekolün teşekkülünde Mutezile ve Eşarilerle yaşadıkları fikri tartışmaların rolü oldukça büyüktür. Şia, fikirlerini temellendirirken Mutezile ekolünün yöntemlerinden faydalanmış ve birçok fikrin oluşumunda bu ekolden etkilenmiştir. Öyle ki Şia'nın *Tevhid*, *Adalet*, *Nübüvvet*, *İmamet* ve *Meâd* olarak formüle edilen inanç esaslarının imamet dışında olanları Mutezile'nin derin tesirini

² İlyas Çelebi (2006), "Mutezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 31: 396-397.

³ Yusuf Şevki Yavuz (2003). "Maturidiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 28: 167 vd.

yansıtmaktadır.⁴ Bununla birlikte Şia'nın diğer kelam ekollerinden farklı olduğu noktaların da bulunduğu unutulmamalıdır. Bunların şu şekilde sıralanması mümkündür:

Tevhid: Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarıyla ilgili özellikleri kapsayan Tevhid inancı bütün İslami ekollerde olduğu gibi Şia'da da inancın temelidir. Şia ile Mutezile ve Eşariyye arasında Tevhid konusunda benzerlikler olduğu gibi farklılıklar da mevcuttur. Mutezile, fiillerin tamamının Allah'a ait olması anlamında gelen *Tevhid-i Ef'âl*'i kabul etmezken Eşariye bunu kabul etmektedir. Yine Allah'ın zatı ile sıfatlarının aynı olup olmaması yönündeki tartışmaları içeren *Tevhid-i Sıfat*'i Eşariyye kabul etmemektedir. Şiilerde ise Tevhid, Tevhidin dört türünü kapsar. Buna göre Tevhid; *Tevhid-i Zât*, *Tevhid-i Sıfat*, *Tevhid-i Ef'âl* ve *Tevhid-i İbadet*'ten oluşan bir bütündür. Bunların yorumunda Mutezile ve Eşariye'den farklı noktalar bulunmaktadır.

Adalet: Şia ve Mutezile adaletle ilgili aynı görüşü paylaşmaktadır. Bunun bir inanç esası olması Eşariyye'nin görüşlerine reddiye amacı taşımaktadır. Buna göre Allah iyiliği, merhameti, belayı ve sıkıntıyı insani değerlere göre verir. Eşariler ise bu anlamdaki ilahi adaleti inkâr etmektedir çünkü onlar bu tür bir adaletin Allah'ı sahip olduğu mutlak güçten çıkardığı görüşündedir.

Özgürlük ve Kararlılık (İhtiyari): Şiiler ne tam özgürlüğe ne de tam dayatmaya inanmaktadır. Onlar “La cebr ve la tefviz bel emr beyn el-emreyn” (Ne cebr vardır ne de tefviz. Emir, bu ikisinin ortasıdır) ifadesiyle kodlanan bir orta yol izlerler.

Rüyetullah: Şiiler, Mutezile'de olduğu gibi ahirette Allah'ın görüleceğine/görüneceğine inanmaz.

Tevella ve Teberra: Şiiler, bu mezhebe inananların Peygamber'i ve imamları sevmek (tevella) ve düşmanlarından nefret etmek (teberra) ile yükümlü olduğu inancındadır. Bu inanç diğer kelam ekollerinde de benzer şekilde mevcutken Şia'nın buna imamları da dâhil ederek genişlettiği görülmektedir.

İsmet: Şiilere göre İslam dininin Peygamberi ve imamları her yanlıştan ve büyük veya küçük fark etmeksizin her günden korunmuştur. Şia'nın buradaki farkı da yine imamları bu kategoriye dâhil etmesindedir.

Takiyye: Takiyye, belirli zorlayıcı nedenlerle inancın inkâr edilebilmesi veya gizlenebilmesi anlamına gelir. Yani bir Şii'nin hayatının ve maddi manevi varlıklarının başkası tarafından tehdit edilmesi durumunda inanca ait bütün unsurların gizlenmesi gerekmektedir.

Şefaât: Şiiler de Müslümanların ahirette Peygamberin veya bir imamın aracılığıyla *Şefaât* edilebileceğine inanmaktadır.⁵ Yine burada diğer ekollerden farklı olarak imamların da bu yetkiyi paylaştıkları kabul edilmektedir.

İRAN'DA YENİ KELAM DÜŞÜNCESİ

Gelişmiş Batı medeniyetiyle karşılaşan ve onlarla yaptıkları savaşlarda devamlı mağlubiyete uğrayan Müslümanlar arasında İslam dünyasının geleceğine ilişkin yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalar bir taraftan karşılaşılan yeni medeniyete karşı ilgiyi artırırken diğer taraftan İslami ilimlerin mevcut yöntem ve ilkelerle topluma yön veremeyeceği görüşünün ilmî çevrelerde

⁴ Bu esasların ayrıntıları için bk. Halife Keskin (2000). *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*. Beyan Yay., İstanbul.

⁵ Ahmed Hatemi (1370). *Ferheng-i İlmi Kelam*, İntişarat-i Saba, Tahran, s. 39-41.

yaygınlaşmasına sebebiyet vermiştir. Böylece Müslüman düşünürler bir taraftan kendi geri kalmışlıklarının, diğer taraftan Batı dünyasının yakaladığı gelişmenin nedenleriyle daha fazla ilgilenmeye başlamıştır. Bu çerçevede, bazılarına göre İslam dünyasının geri kalmışlığının başlıca nedenleri İslam dini veya İslam dininin yorumu ve anlamıydı. Bu düşünce biçimi İslam dininin ve geleneğinin yeniden düzenlenmesi, canlandırılması, gözden geçirilmesi, düşünülmesi ve yorumlanması çabalarının başlamasını sağlamıştır. İslam dininin rasyonel ve çağdaş bir yoruma ihtiyacı olduğuna dair ilk fikirler, Hindistan’da Şah Veliyyullah* (ö. 1762) ve ardından Cemâleddin Efgânî* (ö. 1897) tarafından ortaya atılmıştır.* İslam dünyasında 20. asırda ortaya çıkan ve hâlen devam eden bütün yenilikçi düşünce girişimlerinin bu iki şahsiyetten muhakkak izler taşıdığını vurgulamak gerekir. Bu şahısların öncülüğünde gelişen yeni düşünceler şu şekilde özetlenebilir:

“Çağdaş aydınlar ve araştırmacılara göre Müslümanlar, dinî söylemi değiştirmek isterlerse ilk olarak *Vahiy* yaklaşımını ve dinî metinleri anlama yolunu yeniden düşünmelidir. Çünkü başka alanlarda yapılacak diğer herhangi bir değişiklik sadece yüzeysel olup derine etki edecek, herhangi bir özgürleştirici ve ilerici etkisi olmayacaktır.” Onlara göre bir Müslümanın, bir yandan Batı insanını modernleşmeye iten sorunları hayal bile edememesi diğer yandan da dinî fenomenler için bilişsel bir orta çağ sistemine sahip olup modern bir hayat yaşaması mümkün değildir. Bunun nedeni, böyle bir şeyin Müslümanların kendi düşünce ve ahlakında çelişkiye neden olmasıdır.”⁶

Böylece bunun gibi bir değişikliğin başarılı olması için onların, başta Kur’an olmak üzere İslam düşüncesinin temelini oluşturan ana metinlerin anlamını yeniden düşünmeye başlamaları gerekmektedir. Müslümanlar, Batı modernizminden kaynaklanan yeni sorun ve konularla karşılaştıklarında, İslami inançlarını sorun hâline getiren yeni olgulara ve sorunlara karşı kullandıkları yöntemlerle yaklaşımlarını yeniden gözden geçirme ihtiyacı duymaya başlamıştır. Bu yeni yaklaşımlar kelamın söylemlerine kadar ulaşmış ve böylece kelam biliminin içeriğiyle ilgili tartışma da başlamıştır.

Bilimin tanımlanması ve farklı kollara ayrılması günümüzde o kadar yol kat etmiştir ki bilimler arasında bir sınır oluşturmak; özellikle söz konusu bir bilimin “yeni bilgi” olarak ayrılması veya tanımlanması neredeyse imkânsız hâle gelmiştir. Araştırmanın konusu kelam gibi bir bilim veya ilim olduğunda bu sorun daha da hassas hâle gelmektedir. Bundan dolayı bazı araştırmacıların⁷ da tanımladığı gibi kelam belirli bir amacı, metodolojisi veya tematiği olmayan bir bilim veya ilimdir. Yeni bir kelam hakkında konuşurken her zaman herhangi bir şeyin, bu bilimin sınırlamalarının dışında kalabileceğini dikkate almak gerekir.⁸ İslam biliminde, kelimelerin aralarında “Yeni Kelam” ve “Eski Kelam” diye ayrılımlarının her ne kadar destekleyicisi varsa bir o kadar da muhalifi vardır. Bu çalışmada bu tür polemiklere dalmamak adına kelamın eski okulu ile yeni okulu arasında bir ayrılığın mevcut olduğu kabul edilmiştir. Aşağıda kelam konusu genel olarak

* EN: Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdîrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî

* EN: Seyyid Cemâlüddîn Muhammed b. Safder el-Efgânî el-Hüseynî

* EN: Arapça ve Farsça isimler İslam Ansiklopedisi esas alınarak yazılmıştır.

⁶ Mustafa Melikiyan (2009). *Mushtâq-i ve mehcûrî*. Tarh-e Nou, Tahran, s. 45.

⁷ Ignaz Goldziher (1981). *Introduction to Islamic Theology and Law*. Translated by Andras and Ruth Hamori; edited by Bernard Lewis. Princeton University Press. s. 134.

⁸ Bernard Weiss (Editor) (2002). *Studies in Islamic Legal Theory*. University of Georgia Press. s. 136.

ele alınacağı gibi kelam biliminde İranlı bilginlerin ve aydınların yeni fikir ve teorilerine odaklanılacaktır.

Araştırmacılar, “Yeni Kelam” olarak adlandırılan bilimle ilgili farklı tutumlar sergilemişler ve çalışmalarında başlıca şu konuları ele almışlardır: Yeni Kelam’ı Eski Kelam’dan ayıran nedir? Yeni Kelam yeni bilim olarak mı görülüyor yoksa insanlığın güncel sorunlarıyla ilgilendiği için Eski Kelam sadece “yeni” sıfatını mı almıştır? Bu sorulara aşağıdaki gibi cevap verilmeye çalışıldığı görülmektedir:⁹

Araştırmacıların bir kısmı, Yeni Kelam’ın geleneksel Eski Kelam ile sadece isim benzerliği taşıdığını savunmaktadır. Çünkü Yeni Kelam eskisiyle hiçbir benzerliği olmayan tamamen yeni bir bilimdir. Araştırmacıların diğer bir kısmı ise Yeni Kelam olarak adlandırılacak bir bilimin varlığını reddetmektedir. Çünkü onlar, geçmişte var olmayan yeni konuların veya sorunların ele alınmadığını, onu geleneksel kelamın bir devamı olarak görmemiz gerektiğini savunmaktadır. Abdülkerim Suruş’a göre Yeni Kelam, Eski Kelam’ın devamı niteliğindedir ve aralarında önemli bir ayrışma yoktur. Ona göre bugün, Yeni Kelam’ın var olmasının üç nedeni vardır: Birincisi, kelamın var oluşunun ana nedeni dinle ilgili şüpheleri ortadan kaldırmaktır ve bugünkü şüpheler yeni olduğu için kelam da yenidir. İnsanlar düşüncelerinde bizi takip etmemektedir, onlar inançlarımıza aykırı olabilecek sonuçları düşünür ve bunları elde ederler. Bundan dolayı kelamcı, onların bu şüphelerine cevap verebilecek durumda olmalıdır. İkincisi, kelamda daha önce var olmayan yeni konular ortaya çıkmıştır ve bundan dolayı kelam da yenilenmiştir. Diğer yandan yeni konu ve sorunlara eski mekanizmalarla cevap vermemizin mümkün olmadığı unutulmamalıdır. Kelamcının yeni şüphelere cevap verebilmesi için yeni mekanizmaları ve bilgileri bilmesi gerekmektedir. Böylece bu bilgi gittikçe genişler ve geçmişteki görünümünü değiştirir. Aynı zamanda kelam hem bilgi açısından hem de karşılaştığı sorunlar açısından gençleşir/yenilenir. Üçüncüsü de dini, din dışı bir perspektiften gözlemleyen din felsefesi meselesidir. Dolayısıyla din felsefesine göre din, yalnızca bir insanın psikolojik veya duygusal bilgisidir. Bu yaklaşım din anlayışına birçok değişiklik getirmiştir.¹⁰

İRANLI YENİ KELAMCILARIN BİLİŞSEL YÖNELİMLERİ

Bu çalışmada ele alınan düşünürler İran’da “dinî aydınlar” (Rûşenfıkr-i dinî) olarak adlandırılmaktadır ve bu kavram entelektüel ortamlarda oldukça tartışılmıştır. Söz konusu düşünürler, İran toplumundaki etkileri sebebiyle seçilmiştir. Ele alınan beş bilgin arasında sadece Abdülkerim Suruş formel bir şekilde laik eğitim almıştır ve aslında her ne kadar laik eğitim almış olsa da yaptığı araştırma ve çalışmalar İslam bilimlerini çok iyi tanıdığını göstermektedir. Diğer dördü sırayla Murtaza Mutahhari, Müçtehid Şebisteri, Muhsin Kediver ve Mustafa Melikiyan Şii medreselerinde yetişmiştir fakat her biri çağdaş Batı bilimlerini de bilmektedir. Ali Şeriati’nin bu grupta bulunmamasının nedeni, İran’ın modern düşüncesine katkısı yadsınamaz olmasına rağmen günümüz kelam bilimi alanında bahsetmeye değer bir katkısının olmamasıdır. Diğer yandan fikirleri ele alınan aydınların bazılarının kelamcı mı yoksa filozof mu oldukları da tartışılmaktadır. Haşimi’ye göre bu tür aydınlar filozof yerine “kelamcı” olarak düşünülmelidir. “Dinî aydınların amacı -buna Ali Şeriati de dâhil- daha güçlü bir entelektüel ve eleştirel bakış açısı sunmaktı, onlar din ile çağdaş dünya arasındaki çatışmaları aşmaya ve dini çeşitli krizlerden çıkarmaya çalıştı. Bu

⁹ Bk: *Kelam-ı cedid der guzeri endisheha*. Yayına hazırlayan: Ali Evcibi. Muesseyi ferheng-i Endisheyi Muasir. Ahmed Vaizi (1392). “Mahiyeti Kelami cedid”. Nakd- o nazar. No.9, s. 91-103.

¹⁰ Suruş, *Kabz-i Bast-i Teorik-i Şeriat*. s. 78-79.

bakış açısına göre onlara “dindar düşünürler” denebilir çünkü yeni dünyada dinin bulunduğu durumu ciddiye almışlardır. Onlar, Batı dünyasına da yabancı değildi ve bu açıdan çağdaş düşünürler olarak da kabul edilmektedir. Bu çağdaş düşünürlerin filozoflar arasında değil de kelamcılarının grubunda yer aldığını unutmamak gerekir. Düşünce çerçeveleri dinî alanla kısıtlandığı, çalışmaları da dinin boyutlarıyla çerçevelendiği için onlar kelamcıdır.”¹¹

Kelam ile felsefe arasında veya bir filozof ile bir kelamcının yaptığı iş arasında büyük farklar vardır. Filozof rasyonel yansımalarında sınır tanımazken kelamcı insan idrakını dinî bir metinde apriori* olarak kabul edilmiş gerçekleri savunmak için kullanır. Böylelikle kelamcı entelektüel çalışmaları ile meşgul olurken filozof sonuca ulaştığı her şeyi düşünür, şüphelenir, karşı çıkar, eleştirir, inkâr ya da kabul eder. Kelamcı söyleminin başında hangi sonucu elde etmesi gerektiğini bilir ve bu nedenle amaçlanan sonucu elde etmek için gerekli hazırlıkları yapar. Filozof ise önceden belirli bir sonucu amaçlamaz. Dolayısıyla söz konusu İranlı bilginlerin çalışmaları, günümüz dünyasında İslam dininin anlam ve yorumuna odaklandığından onları “kelamcı” olarak adlandırmanın daha doğru olacağı düşünülmektedir.

İran’da Yeni Kelam’ın ilgilendiği çağdaş dünyanın meseleleri, Meşrutiyet dönemine kadar götürülebilir. Kaçarların son döneminde çağdaşlaşmanın ve yeni bilimlerin sahneye çıkmasıyla İran kültürü ve geleneğinin temel bir unsuru olan dine ilişkin sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunun bir sonucu olarak çağdaşlaşma ve din arasında oluşturulan çatışmayla ilgili çeşitli örnekler ve modeller sunulmaya başlanmıştır. Mirza Feth Ali Ahundzade öncülüğündeki bir grup, İslam düşüncesinin düzeltilmemiş ve düzeltilemez olduğu dolayısıyla İran düşüncesinin İslam dininin gürültülerinden temizlenmesi gerektiği görüşündeydi. Böylece İran toplumuna çağdaşlaşma yolu açılacaktı. Bu grubun karşısında yer alan Müslüman din adamları ve onların destekçileri ise İran toplumunun *Batı’nın sapkın fikirlerine* karşı tek kurtuluşunun İslam’ın köklerine dönmesi gerektiğini vurgulamaktaydı.¹² Din ve çağdaşlığın birbiriyle uyuşmadığını vurgulayan bu grup, kurtuluşun ancak İslam’ın ilk uygulamalarına dönerek mümkün olacağını savunmaktaydı. Bu fikre karşı çıkan herkes ise sapkın ve hatta Batı ajanı ilan edilmekteydi.¹³ Ancak birçok çaba ve tartışmalar neticesinde yukarıdaki iki yaklaşımı uzlaştırmaya ve böylece İslam ve çağdaşlık arasında bir sentez yaratmaya çalışan üçüncü ve orta bir yaklaşımın oluşturulması sağlandı. Bu tür bir sentezi ilk olarak ortaya atan Seyyid Cemâleddin Efgânî’dir. Onun ardından Allame Tabatabai, Ayetullah Talekani, Mehdi Bazergan, Ali Şeriatî ve İran’da Yeni Kelam’ın kurucusu olarak kabul edilen Ayetullah Murtaza Mutahhari gibi İslam düşünürleri aynı düşünceyi devam ettirmiştir.

İRAN’DA YENİ KELAM DÜŞÜNCESİNİN ÖNEMLİ TEMSİLCİLERİ VE GÖRÜŞLERİ

MURTAZA MUTAHHARİ

Murtaza Mutahhari (1919-1979) Meşhed’in doğusunda bir kasabada doğdu. Meşhed ve Kum’daki klasik medreselerde eğitim gördü. Kum’daki 15 yıllık yaşamında fıkıh ve usul konularını Allame Burucerdî’den, 12 yıl boyunca Molla Sadra’nın felsefesini, tasavvuf ve ahlak ilmini Ayetullah Humeyni’den ve felsefeyi Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai’den öğrendi. Mutahhari ayrıca uzun bir süre Şirazlı Ayetullah Hac Mirza Ali’den ahlak ve tasavvuf eğitimi aldı. Kum’dan

¹¹ Muhammed Mansur Haşimi (1396). *Dinendishani müteceddid*. Kevir. 5. Baskı. s. 286.

* EN: A priori ya da apriori: Deneyden önce gelen bilgi.

¹² Maşallah Acudani (1387). *Meşrute-i İrani*. Neshr-i Ahteran. 9. Baskı. s. 39

¹³ Veliyullah Abbasi ve Aliriza Kaiminiya (2011). *Ustad Mutehhari, müessis-i Ilm-i kelami cedid şii*. Ma’rifet-i Kelami, 1/4, s. 3.

Tahran'a göç ettikten sonra ilk başlarda Merv medresesinde çalıştı. Burada Şebisteri'nin "Manzume" ve İbn-i Sina'nın "el-İşârât ve't-Tenbîhât" ile "Kitabü's-Şifa" eserlerinin şerh derslerini verdi. Ayrıca Tahran Üniversitesinin İlahiyat ve İslam Bilimleri bölümünde de çalıştı. Mutahhari, çeşitli dinî ve kültürel konuları inceleyen onlarca eser yazmıştır. Onun bu çalışmaları toplumun isteklerine, sorularına ve ihtiyaçlarına cevap verme amacı taşımaktadır. Mutahhari'nin eserlerinde İran'daki mevcut siyasi sisteminin izleri görülebilir.¹⁴

Murtaza Mutahhari, fikirleri İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasını büyük ölçüde etkilemiş olan en etkili Müslüman âlimlerden biriydi. Bununla birlikte başta *Tevhid* gibi konular olmak üzere kelim alanında sergilediği yeni tutumlarıyla da ön plana çıkmıştır. Geleneksel kelimcilerden farklı olarak Mutahhari, "Cihanbîni-yi Tevhidî" kitabında söylemini insan ve inanç (iman) ile başlatmaktadır. Geleneksel kelimanın söylemlerinde ise insan kendi başına bir varlık olarak hiç ele alınmamıştır. İranlı kelimciler arasında, kelimanın klasik söylemlerini ve konularını terk ederek İslam dinini, İran toplumunda inanç alanını ciddi bir şekilde sorunsallaştıran çağdaş felsefe okullarından ve onların çağdaş felsefî fikirlerinden korumaya odaklanan ilk kişiydi. Onun zamanında Tudeh (Kitle) Partisinin siyasi eylemcileri vasıtasıyla İran'ın her yerine yayılmaya başlayan Marksist ideoloji egemendi. Bu ideoloji o dönem, özellikle Müslüman din adamlarının ülkedeki rolünü itibarsızlaştırarak dinin yerini tutmaya başlamıştı. Bundan dolayı Mutahhari, eleştirilerinde Marksist ve materyalist felsefenin ana prensiplerini hedef almıştır. Böylece Kum'daki Müslüman din adamlarının dinî söylemlerine daha önce olmayan bir yaklaşım eklemiştir. Mutahhari, "Adl-i İlâhî", "Camia", "Tarih ve Toplum", "Hicab", "İlim ve Din", "Dinin Kökeni", "Hatemlik", "Özgürlük", "Kadın Hakları" gibi eserlerinde zamanın güncel konularını, özellikle Batı felsefesi okumalarıyla ve bütün çağdaş bilim mekanizmalarıyla ele alan bir kelimci olarak karşımıza çıkmaktadır. Mutahhari'nin İslam öğretilerinin bazı kısımlarına yeni bir anlam kazandırmayı amaçladığına ve bu yeni anlamın çağdaş epistemoloji ve kozmolojiden kaynaklandığına şüphe yoktur. Bundan dolayı bu çağdaş bilgi kavramlarına aşina olanlar, onun bu yazılarını ve tutumlarını daha kolay anlaşılabilir olarak görmekteydi. Mutahhari'nin kendisi de Yeni Kelam'ın bu seviyesine, çağdaş bilgi ve bilime aşina olduktan sonra ulaşmıştır. Çağdaş epistemoloji* ve kozmolojinin* ne olduğunu öğrendikten sonra, dini daha önce anladığı gibi anlayamaz hâle geldi. Felsefe okumaya devam ettikçe, din ve şariat öğretilerine karşı olan tutumları da değişiyordu.¹⁵ Mutahhari'nin yaşadığı dönemde Batı'da tahsil görmüş filozoflar, özgürlük ve din konularını tartışıp sorunsallaştırırken o, İslam teolojisinin geleneksel yaklaşımını savunuyor ve haklı çıkarmaya çalışıyordu. Aslında bu çalışmalarıyla yeni bir düşünce getirmedi ya da eski düşünceyi ilerletmedi. İçerik veya fikirler geleneksel kelimayı esas alırken yalnızca yaklaşım ve argümanları yeniydi. Mutahhari, zamanı canlı ve değişken, İslam'ı stabil ve statik ve bu nedenle zamanı ve İslam'ı birbirini dışlayan iki fenomen olarak görenlerden farklı düşünmekteydi. Mutahhari'ye göre İslam değişmez fakat değişebilen kurallara sahiptir ve değişmez olarak görülen kurallar içinde de değişebilen kurallar bulunabilmektedir. İnsan da aynı şekilde zamanla değişmeyen boyutlara sahiptir. Bu nedenle onun görüşüne göre insan değişmez esas bir boyuta sahipse o zaman İslam da aynı şekilde insanın bu değişmez esas boyutunu hesaba katan bir dizi yasaya sahiptir. Böylece zaman değişse de insan yine İslam'a ihtiyaç duyar. İkincisi,

¹⁴ Abdülkerim Suruş (1360). *Ustad Mutehhari, İhya kunendey-i rastin der asr-i cedit*. Neshr-i Danesh. No. 5 -6. s. 7.

* EN: Epistemoloji ya da bilgi felsefesi, bilginin doğası, kapsamı ve kaynağı ile ilgilenen felsefe dalıdır.

* EN: Kozmoloji veya (evren bilimi), bir bütün olarak Evren'i konu alan bilim dalının ismidir.

¹⁵ Suruş, *Kabz-i Bast-i Teorik-i Şariat*. s. 176-177.

insanın bazı ihtiyaçları zamanın gerçeklerinin değişmesiyle beraber değişir. Fakat İslam'ın bu değişimleri benimseyerek ve kontrol ederek insanın ihtiyaçlarını ve isteklerini karşılaması için gerekli olan mekanizmaları vardır.¹⁶

Murteza Mutahhari'nin İran ulemasının faaliyet yapısına getirmeye çalıştığı bir önemli yenilik de yapının işleyişinin ıslah edilmesi idi. Mutahhari, toplumda din ve İslam ile ilgili oluşturulan önyargıların büyük ölçüde sorumlusu olarak gördüğü İran ulemasına karşı sert eleştirileriyle de tanınırdı. Daha önce eşine rastlanmamış olan din adamlarının bir din adamı tarafından eleştirilmesi olgusu da İran ilahiyatında bir yenilik olarak sayılabilir. Kendisinin bazı eleştirileri aşağıdaki gibi sıralanabilir:

Din adamlarının makam ve mevkiye sahip olma hırsı,

Din adamlarının *Hüccet*, *Hüccet'l-İslam*, *Ayetullah*, *Ayetullah el Uzma*, *Allame* gibi yeni derecelere ve resmiyete odaklanması;

Din adamlarının siyasetçilerle iş birliği içinde olması ve onların tesiri altında kalmaları,

Din adamlarının aklı ve Kur'anı terketmesi,

“Ulema Sınıfı (Ruhaniler)” adında bir sosyal sınıfın oluşturulması,

Din adamlarının halktan ödeme ve hediyeler alması sonucunda İslam'ı, İslam ilahiyatının gerektirdiği gibi anlatmak yerine insanların içine geldiği gibi anlatmaları,

Din adamlarının önceki teolojik başarılarıyla övünmesi ve verimsizliği.¹⁷

MÜÇTEHİD şEBİSTERİ

Müçtehid şebisteri (1936-), İslam bilimleri ve felsefe okumuştur. Kum'da ğrenci olarak bulunduğu dönemde Ayetullah Humeyni ve Allame Tabatabai'den eğitim almıştır. Buradaki eğitim sonucu, *İçtihat* ve *felsefe doktoru* derecesini almıştır. Ayrıca Paul Tillich, Karl Barth ve Karl Rahner gibi ilahiyatçıların, Immanuel Kant, Wilhelm Dilthey ve Hans-Georg Gadamer gibi filozofların çalışmalarını araştırmıştır. Tahran niversitesinde kadrolu İslam felsefesi profesörü olarak görev yapmış ve aynı zamanda din ve karşılaştırmalı ilahiyat dersleri vermiştir. şebisteri, Tahran'da yayımlanan Büyük İslam Ansiklopedisi redaktrlerinden biridir ve aynı zamanda Büyük İslam Ansiklopedisi Merkezi İlahiyat ve Mezhepler bölümünün başında bulunmuştur. 1990'lı yılların başlarından itibaren İran'ın günlük gazetelerinde ve bilimsel dergilerinde, aktif bir şekilde dine yeni ya da daha eleştirel bir yaklaşım getirmeye çalıştığı makaleleri yayımlanmaktadır. şebisteri, hermenötik (yorumbilim) açıdan verimsiz ve kullanışsız olarak gördüğü dinin mutlakiyetini eleştirir. Aynı zamanda İslami kaynaklarda açıkça ifade edilmeyen bireysellik, demokrasi ve insan hakları gibi ağdaş kavramları savunmuştur. Bununla birlikte şebisteri, ağdaş hermenötiğin geleneksel şii teolojisine ve içtihadına yerleştirilmesine ve uygulanmasına büyük katkıda bulunmuştur. Onun en büyük katkısı, İslam dininin klasik

¹⁶ şehram Pazuki (1375). “Mukaddemey-i der bab-e ilahiyat”. *Kelam-i cedid der gzer-i endişeha* kitabında. Yayına hazırlayan: Ali Evcebi. Tahran. Musessey-i ferhengi endişey-i muasır.

¹⁷ *Yaddaşthay-i stad Mutehhari*. 13. Cild. s. 89.

yorumlarını göreceleştirerek din dışı bilimlerin ve bilgi kaynaklarının gelişiminin etkisiyle kutsal metnin anlamının değişime açık olduğu yönündeki tutumudur.

Şebisteri'ye göre din, çeşitli yorumları kabul eder ve sağlıklı, bilimsel ve fikri yeterlilik gösteren her birey ona daha önceki gelenekten farklı bir anlam ve yorum katabilir. Bu anlam ve yorum da diğerleri kadar geçerli olabilir. *Nakdî ber Kiraat-i Resmî-yi Dîn*¹⁸ kitabında, İslam dininin yorumunu Antik Yunan metafiziğinin yapılandırıldığını vurgulayarak bu yorumu hareketsizleştirmiştir. Ona göre kaynağı Antik Yunan düşüncesi çerçevesinde olan “Varoluşsal/ontolojik İslam dinindeki inanç meselesi, gerçekte varlık sistemine karşı olan onto-epistemolojik bilimin ta kendisidir.”¹⁹ Şebisteri, dinin mesajının Tanrı'ya çağrıda bulunmak, maneviyat, umut ve anlam olduğunu ve bu mesajın Müslümanlar arasında İslam'ın ilk günlerinden beri mevcut olduğunu iddia etmektedir. Müslümanlar Yunan felsefesiyle tanıştıktan sonra İslam'ın özgün ve metafizik bir yorumunu oluşturmaya başlamıştır ve bugüne kadar bu yorumdan çıkamamışlardır. Bundan dolayı Şebisteri, İslam'ın bu metafizik ve felsefik yorumuna karşı bir “imani” yorumun oluşturulmasını önermektedir. Çünkü bu tür bir yorum, her zaman bir değişim ve yeni bir verim ortaya çıkaran imandan oluşmaktadır ve bunun sonucu olarak insanoğlunda köklü değişimler meydana gelmektedir. Bunun için bu tür bir dinî yorumla donatılmış bir Müslüman her zaman yeni tecrübeler ve anlamlar arayışındadır.²⁰

Şebisteri'nin yazılarında geliştirdiği bir diğer kavram da kutsal metinlerin tarihsel eleştirisi veya yorumudur. Tarihsel yorumlar ve tabirler uzun bir süredir İslami metinlerin çağdaş bir yorumunu yapılandırmaya çalışan Müslüman düşünürlerin tefekküründe yer almıştır. Ayrıca Şebisteri'nin metne karşı görüşü hermenötiktir hatta Gadamer Hermenötigi* içindedir. Bu yaklaşıma göre metinle diyaloga girilmesi lazımdır ve metni konuşturmak gerekir. Ona göre metnin anlaşılmasında okuyucunun rolünün önlenmemesi/küçümsenmemesi gerekir. Aynı şekilde Şebisteri, sadece metnin yazarını dikkate alan ve okuyucunun rolünü azımsayan bilginlere karşı çıkar. Şebisteri, İslami metinlerin yorumunun ilerletilmesi ve yeniden düşünülmesi ihtiyacını ele alan önemli çalışmalar kaleme almıştır. Kur'an ve peygamberlik ile ilgili son düşüncelerini “*Dünya'nın Peygamberce Okunuşu*” şeklinde ifade etmiştir ve buna hem olumlu hem de olumsuz tepkiler almıştır. Bu yazısında Kur'an'ın, İslam Peygamberinin “Peygamberce söylenmiş sözü” ve vahyin bir ürünü olduğunu fakat vahiy olmadığını iddia etmektedir. Beş bölümden oluşan bu yazıda, Şebisteri'nin iki temel iddiası vardır:

“İlk olarak son iki yüz yıllık dil felsefesi verilerine göre Kur'an'ı (Mushaf'ı) herkes (inanmayanlar ve inananlar) tarafından anlaşılan Arapça bir metin olarak değerlendirmek gerekir ve onu bir insana (İslam Peygamberi'ne) atfedebiliriz. Böylelikle Kur'an'ı bir insanın sözü olarak ele alabiliriz. Eğer biz onu Arap dilinin bütün özellikleriyle doğrudan, aracısız bir şekilde Tanrı'nın kitabı olarak nitelendirirsek o zaman sadece onun herkes tarafından anlaşılma fırsatı göz ardı edilmekle kalmaz, onun “anlaşılır” olması bileşeni de ortadan kaldırılır. Bu nedenle böyle bir metnin Tanrı'ya atfedilmesi için başka bir yaklaşım ve yöntem seçilmelidir. İkinci olarak Kur'an'ın neredeyse bütün ayetlerinin edebî türü anlatıdır. Kur'an, “Peygamber'in hermenötik

¹⁸ Müçtehid Şebisteri (2000). *Nakdî ber Kiraat-i Resmî-yi Dîn*, Tahran: Tarh-i Nov, s. 367

¹⁹ Şebisteri, *Nakdî ber Kiraat-i Resmî-yi Dîn*, s. 367.

²⁰ Şebisteri, *Nakdî ber Kiraat-i Resmî-yi Dîn*, s. 369.

* EN: Detaylı bilgi için bkz: *Hermenötik ve Metin Yorumu*, Nasr Hâmid Ebû Zeyd (Çev. Dr. Muhammed Coşkun), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt-Sayı 46, Nisan 2014, ISSN 1302-4973, ss. 237- 266, DOI 10.15370/muifd.07141

deneyimi” temelinde şekillenen dünyanın tek tanrılı bir okumasıdır. Bu metinde, anlatı tarzında ve edebî olmayan şekillerde ifade edilmiş diğer peygamberlik deneyimleri de vardır. Fakat bu duygular bile sadece o yorumsal duyguyu zenginleştirir ve genişletir. Kur’an, tek tanrılı bir izahın kurucusudur, *Varlığın* hakikatleri ile bilişsel gerçekleri barındıran bir hazine değildir.”²¹

Şebisteri aynı zamanda din ve Kur’an ile ilgili verileri sembolik olarak değerlendirmekte ve bu nedenle aralarında bir fark görmemektedir. Ona göre Peygamberin yirmi üç yıllık vahiy döneminde, o dönemin insanlarıyla olan sohbetlerin ve etkileşimin sonucu, bugün hakkında en ufak bir fikre sahip olmadığımız sözlü bir kültür oluşturulmuştur. Bugün, elimizde sadece o sözlü kültürün çok küçük bir kısmını aydınlatacak anlaşılabilir sembollerin özeti (Kur’an metni) vardır. Dolayısıyla Kur’an ayetleri, yeterli ve güvenli bilgiye sahip olmadığımız bir sözlü kültürün ortamı içinde keşfedilmiştir. Bu sözlü kültürde, Peygamber ve muhatapları arasında geçen olaylarla ilgili az şey bilinmektedir çünkü onun ölümünden sonra bu sözlü kültür yazılı kültüre dönüşmüştür.

Şebisteri ayrıca İslam Fıkının bugünün İslam devletleri için çözüm yolu olmadığını düşünmektedir. Ona göre İran İslam Cumhuriyeti’nin temel problemlerini Şii Fıkında aramak gerekir. Şebisteri’ye göre İran’ın bugünkü durumda olmasının iki temel sebebi vardır: İlki, İslam dininin kendi fıkından ortaya çıkan her yerde ve her zamanda uygulanabilen siyasi, ekonomik ve hukuki sistemleri vardır ve Tanrı’nın kendisi Müslümanlardan her zaman bu sistemlerle yaşamalarını istemiştir. İkincisi ise Müslümanlar arasında devletin İslam dininin yasalarını ve kurallarını uygulaması gerektiği yönünde yanlış bir tutumun olmasıdır.²²

Şebisteri, İran ulemasıyla birçok tartışma gerçekleştirmiş ve geniş bir kitle tarafından takip edilmiştir. Bugünkü İran kelamı ve teolojisine eleştirel yaklaşımı getiren aydınlar arasında en etkililerden biri olarak kabul edilmektedir.

ABDÜLKERİM SURUŞ

Abdülkerim Suruş (1945-), Tahran Üniversitesinde eczacılık okumuştur. Daha sonra Londra Üniversitesi Analitik Kimya bölümünden yüksek lisans ve Chelsea Kolejinde Tarih ve Felsefe Bilimi alanında çalışmalar yaparak doktora derecesi almıştır. 1979 yılında gerçekleşen İslam Devrimi sonrasında İran’a dönerek analitik felsefe ve İslam felsefesi dersleri vermeye başlamıştır. Suruş, İslamcılar ve İranlı solcular arasındaki tartışmalara ciddi bir şekilde katılmıştır. Bu dönemde ilk kez Karl Popper’in felsefi fikirlerini İran’a tanıtmış ve böylelikle meşhur “İranlı Poperciler ve Heideggerciler polemikini” yaygınlaştırmıştır.

İran’da üniversitelerin kapatılmasının ardından Ayetullah Humeyni’nin emriyle Kültür Devrimi Komisyonu kurulmuştur. Görevi üniversitelerin eski rejim ve komünizmin unsurlarından temizlenmesi olan komisyonun üyelerinden biri de Abdülkerim Suruş’tur. Kısa bir süre sonra komisyonun yaptığı işlere ilişkin görüş farklılıkları yaşayan Suruş bu görevinden istifa etmiştir. 2000 yılından beri Mevlâna Celaleddin-i Rumi’nin felsefesi ve şiiri, İslam ve demokrasi, Kur’an araştırmaları ve İslam Fıkı felsefesi üzerine ders verdiği Harvard Üniversitesinde misafir araştırmacı olarak görev yapmıştır. 2012’den bu yana Chicago Üniversitesinde misafir profesör olarak görev yapmakadır ve modern İran’da din ve düşünce tarihi üzerine ders vermektedir. Abdülkerim Suruş, kendisi vahiy ile peygamberlik yorumuna ve anlamına adanmış en büyük

²¹ Müçtehid Şebisteri (2010). *Kıraat-i Nebevi ez Cihân*. Tahran. s. 7-8.

²² Şebisteri, *Nakd-i ber Kira’at-i Resmi din*, s. 11.

Müslüman araştırmacılarından biridir. Ayrıca, Suruş'un Kur'an'a yaklaşımının daha çok İbn-i Arabî'nin ve Molla Sadra'nın tasavvufî ve felsefî çalışmalarına dayandığını da söylemek gerekir. Suruş'un çalışmalarında Anglo-Sakson analitik felsefe ekolünün etkisi de görülmektedir.

Daha önce İslam devrimini izleyen dönemde, İranlı Müslümanlar için önemli birkaç kitap yazmış olsa da Suruş'un, *Keyhan-ı Ferhengi* dergisinde yayımlanan *Kabz-ı Best-i Teorik-i Şariat* makalelerinde yer verdiği düşünceleri büyük etki ve tartışma yaratmıştır. Bu makaleler daha sonra aynı isim altında derlenmiş ve kitap olarak yayımlanmıştır. Burada Abdülkerim Suruş, din bilimleri konularında geleneğin çağdaşlıkla sentezlenmesini talep etmektedir. Elde ettiği sonuçlardan biri dinin, din bilgisinden ayrı tutulmasıdır. Ona göre din statiktir ve değiştirilemezdir fakat din bilgisi değişken, yanlış, geçici olabilir ve bir döneme veya coğrafi bölgeye aittir. Suruş, dinin farklı ve çeşitli olabilen tarihî kavramlara göre yorumlanmasını amaçlamaktadır. Vahyin kendisinin sessiz olduğunu, konuşmadığını vurgulamaktadır ve bizim onlara kattığımız yorum ile açıklamalarımızın onu konuşturduğunu, seslendirdiğini vurgulamaktadır. Ona göre yorumlar ve açıklamalar çoğul ve çeşitli olduğundan vahyin anlamının yankıları farklı ve çok anlamlı olmaktadır ve bu durum kendisini birçok İslam Okulu ile mezheplerin ortaya çıkmasında göstermektedir. Suruş, dinin anlamlarıyla yorumlarını dinin özünü koruyarak nispileştirmeye çalışmaktadır. Bu tartışmalı bir fikirdir çünkü din, kültür, medeniyet ve anlam gibi kavramları kendi öz alanlarında ele almak zordur.

Suruş, *Zatî ve Arazî der Edyân* başlıklı yazısında da İslam dinine yeni bir yaklaşım getirmektedir. Söz konusu yazısında, İslam'ın zaruri yani "esas" karakteri ile koşullu bir kabuk tabakası olarak gördüğü İslam'ın "tesadüfî" karakterleri arasında ayırım yaparak meseleye ontolojik bir analizle yaklaşmaktadır.²³ Ancak Suruş, bu ikisi arasında kuramsal bir farkın olması gerektiğinde ısrar etmektedir. İslam dininin ve diğer dinlerin tesadüf tarihine ilişkin Suruş'un sonucu; kavramların, uygulamaların, değerlerin, bilimin ve toplumsal kurumların İslam'da tarihsel kökene sahip oldukları ve tarih boyunca geliştiklerini vurgulamaktadır. Suruş'un üzerinde durduğu bir diğer nokta da bunların hepsinin birlikte İslam kültürünün veya toplumunun tarihî yönünü, esasını veya özünü vurguladıklarıdır. Hangileri olursa olsun dinin bütün esasları soyuttur. Onlar somut bir şekilde uygulandıklarında anlamlarla "dolar" böylece her ne zaman Tanrı'nın anlamı, güzelliği, bağı, hukuku nedir gibi sorulara somut kavramlarla cevap verilirken "tesadüfler" diktelerine uygun verilir. Suruş, şu tarihsel koşulları saymaktadır: İslam Peygamberi'nin eski Arabistan'da kullandığı Arap dili ve kültürü, kavramlar, şartlar, öneriler ve İslam'ın temel metinlerinde yer alan tarihsel anlatılar "Tek İslam veya birkaç İslam" kavramı tartışmasında Suruş'un analizinin iki yüzlü bir İslam'ın var olduğunu öne sürdüğü anlaşılmaktadır: Bir elmanın iki yarısı gibi bir yarısı İslam'ın esaslarından diğer yarısı da tesadüflerinden oluşur. Fakat İslam'ın tarihi, evrimi, dinamiği ve söylemi olan "tesadüfî" yüzüne baktığımızda çok fazla İslam olduğu sonucuna vararak bu fikri daha da ileri götürürsek muhtemelen hata yapmayız.²⁴

Suruş'un eserlerinde vahiy ve peygamberlik ile ilgili görüşlerinin dönüşüm geçirdiği görülmektedir. İlk eserinde din bilimlerinin gelişimi ve yeniden yorumlanması teorisini sunsa da vahiy ve peygamberlik kavramlarının yeniden yorumlanması ihtiyacı üzerinde de durmuştur. Bu

²³ Abdülkerim Suruş (1385). *Bast-i Tecrübe-i nebevi*. Müessesesi ferhengi Sirat. Tahran s. 31.

²⁴ Gëzim Selaci, *Lexim kritik i Tekstit: Hermeneutikë moderne e arsyes islame*. Yayına hazırlayan: Gëzim Selaci dhe Abdulla Rexhepi. (yayında) s. 33,34.

fikrini daha ayrıntılı bir şekilde *Peygamberlik Tecrübesinin Genişletilmesi* çalışmasında sunmuştur. Makalede şunları iddia etmektedir:

“Vahiy dinî bir tecrübedir”, “Peygamber vahyi değil vahiy peygamberin kişiliğine eşlik eder”, “Peygamber daha uzun süre yaşasaydı vahiy veya peygamberlik tecrübesi daha da fazla genişleyebilirdi” ve “din, peygamberin manevi ve toplumsal tecrübesidir.”²⁵

Suruş’un bu eserindeki ana düşünceleri, Hz. Muhammed’in yaşadığı dönem boyunca karşı tavır almasını gerektiren ve ruh hâlini etkileyen soru ve zorluklarla karşılaşmasıyla ilgilidir.²⁶ Dolayısıyla vahiy sözsüz ve biçimsizdi. Peygamber, insanların anlayabilmesi için döneminin sınırlı olan dilini ve bilgisini kullandı.²⁷ Suruş aynı zamanda Kur’an’ın Peygamber’in yalnızca manevi-dinî bir deneyimi olarak vahyin algısal ve hissi olduğunu iddia ederek bir insan eseri olduğuna inanıyordu.²⁸

Suruş bir röportajında,²⁹ Kur’an ve vahiy ile ilgili yeni düşünceler ortaya atmış ve söz konusu düşünceleri İran’da ilahiyatçılar ile araştırmacılar arasında pek çok tepki uyandırmıştır. Bu röportajının yayımlanmasının ardından birçok tartışma ortaya çıkmıştır. Suruş, bu tartışmalarda diğer şeylerin yanı sıra Peygamber zamanına ait evrenin, akıl hastalığının ve fen bilimleriyle ilgili diğer bilgilerin günümüz biliminin bunların pek çoğunun doğruluğunu reddettiği için yanlış olabileceği görüşünü savunmuştur. Suruş’a göre Kur’an manevi vaazlar, metafizik bilgiler ve ahiret dünyasıyla ilgili olduğu için böyle bir şey Kur’an’ın kutsallığına hiçbir şekilde zarar vermemektedir. Örnek olarak Peygamber Tıbbı’nı (Tıbb-ı nebevi) göstermektedir. İbn-i Haldun’un *Mukaddime* başlıklı eserinden alıntı yaparak peygamber tıbbının bedevi tıbbı olduğunu ve Peygamber’in kendisinin uzman doktor tarafından tedavi edildiğini iddia etmektedir.³⁰ Kur’an’ın antropoloji ile resmî anlayışının uyumsuzluk örneklerinden bahsederken Suruş, bütün Kur’an yorumcularının “yedi cennet” yorumlarının Batlamyus’un astronomi teorisine dayandığını vurgulamaktadır.

Suruş, son olarak beş bölümden oluşan *Muhammed (sav), Nebevi Rüyaların Yorumcusu* isimli çalışmasında Kur’an ve Vahiy ile ilgili tezini öne sürer. Bu tezin amacı, Kur’an’ın rüyaların yorumlanmasında kullanılan mekanizmalarla yorumlanmasıdır. O, birinci çalışmasının başında bu çalışmalarla vahyin anlaşılması için daha önce birkaç Müslüman filozof ve mutassavvıfın bahsettiği fakat Kur’an çalışmalarında unutulmuş ve inanılmaz derecede önemli olacak bir mekanizmanın oluşturulmasının yolunu çizmek istediğini ifade etmektedir. Diğer şeylerin yanı sıra Suruş bu çalışmasında, vahiy meleği Cebrail ile Hz. Muhammed arasındaki iletişimi anlatmaya çalışmaktadır ve Farabi, İbn-i Sina, Nasîrüddin Tûsî, Maktûl Sühreverdî* ve İbn-i Arabî’nin düşüncelerine atıfta bulunarak Peygamber’in Cebrail ile yalnızca kendi hayal dünyasında buluşabildiğini iddia etmektedir ve böylece vahyin Peygamber’e dışarıdan geldiğini reddetmektedir. Suruş’a göre Kur’an’ı insan sözü ile söylenmiş ve indiği zamanın bilgi ve

²⁵ Suruş, *Baş-i Tecrübey-i Nebevî*, s. 19.

²⁶ Suruş, *Baş-i Tecrübey-i Nebevî*, s. 34.

²⁷ Suruş, *Baş-i Tecrübey-i Nebevî*, s. 38.

²⁸ Suruş, *Baş-i Tecrübey-i Nebevî*, s. 39.

²⁹ Abdülkerim Suruş, *Kelâm-e Muhammed*. Micheal Hubing’le röportaj.

<http://www.dr.soroush.com/Persian/Interviews/P-CMO-KalameMohammad.html> Erişim Tarihi: 2007/09/27

³⁰ Abdülkerim Suruş, *Beshër ve Beshîr*, http://www.dr.soroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-NWS-BasharVaBashir.html Erişim Tarihi: 2007/11/15

* EN: Ebü’l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191)

kültüründen etkilenen ilahi bir kavram olduğunu kabul edersek, o zaman O’nda yer alan birçok bu dünya ile ilgili emirleri ve yasaları - merhametsiz bedensel cezalar, savaş hukuku gibi - kenara bırakmamız yardımcı olacaktır. Böylece Suruş, metnin keşfedildiği bağlama göre anlaşılması ve ona göre uyarlanması gerektiğini söylemektedir.

Suruş aynı zamanda “din devleti” hakkında da yazılar yazmıştır ve zamanımızda dine dayanan devlet sisteminin uygulanamaz olduğunu düşünmektedir. Dine dayalı bir siyasi sistemin uygulanamaz olmasının Suruş’a göre iki nedeni vardır: Birincisi, dinin iki ana direği aşk ve inanç devlet eliyle düzenlenemez. İkinci nedeni de klasik şeriatın doğan din devleti, bireyin yükümlülüklerine dayanırken modern devletin bireyin özgürlüklerine dayanıyor olmasıdır. Dolayısıyla Velayet-i Fakih veya din devletinin, insan haklarına dayanan yeni düşünceyle çelişkili oldukları ve böylece çelişkili sonuçlara vardıklarını açıkça ifade etmektedir:

“İsterseniz bir faşist siyasi sistem veya bir diktatörlük sistemi kurabilirsiniz fakat dine dayalı bir siyasi sistem kuramazsınız. Böyle bir şeyin teorik olarak düşünülebilir ancak imkânsızdır çünkü dinin iki direği olan inanç ve aşk hiçbir şekilde güç ve iktidarla uzlaştırılmaz.”³¹

O, İran’da “dinî entellektüalizmin” babası olarak kabul edilmektedir. 90’lı yıllarda Suruş, iktidardaki din adamlarının siyasi rolünü eleştirmiş ve çok geçmeden devlet sansürüne uğramıştır. Ayrıca çalıştığı bütün akademik enstitülerden de uzaklaştırılmıştır. Vahiy, peygamberlik, dinî çoğulculuk, demokrasi, teokrasi gibi kavramlara ilişkin düşünceleri İran’da büyük tartışmalara neden olmuş ve bunların sonucu olarak dine küfür ve İslam ile İran İslam Devrimi’ne ihanet ile suçlanmıştır. Onun çalışmaları ve kitapları bugün İran’da en çok okunan ve takip edilen eserler arasındadır ve İran’ın en etkili aydını olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda düşüncelerine karşı yüzlerce kitap ve makale yazılmıştır. İran’ın içeride ve dışarıda en çok eleştirilen aydını olarak kabul edilmektedir.

MUSTAFA MELİKİYAN

Mustafa Melikiyan (1956-), orta eğitimini bitirdikten sonra mekanik mühendisliği bölümüne devam etmiş fakat kısa bir süre sonra bu bölümden ayrılarak İslam felsefesi ve bilimi okumaya başlamıştır. Eğitimini aynı anda hem üniversitede hem de klasik medresede devam ettirmiştir. Kum’daki Muhammed Taki Misbah Yazdi ve Abdullah Cevadi-Amuli gibi bilinen ilahiyatçıların öğrencisiydi. Eğitimini bitirdikten sonra Tahran ve Kum’daki birçok araştırma merkeziyle üniversitenin felsefe bölümlerinde çalışmaya başladı. Eski Cumhurbaşkanı Mahmud Ahmedinejad’ın sekiz yıllık iktidarı ve din adamlarının klasik geleneği ve teolojiye karşı takındığı tavır nedeniyle Melikiyan, İran’daki bütün devlet eğitim kurumlarından uzaklaştırılmıştır fakat fiilen ülkedeki özel araştırma merkezlerinde ve okullarda hâlâ ders vermektedir. İran’daki bir dergiye verdiği röportajda, hayatının beş entelektüel aşamasından bahsetmiştir: Köktencilik, gelenekçilik, inkılapçılık, varoluşçuluk, akılcılık ve maneviyat/spiritüalizm.³² Melikiyan hiçbir zaman Şii din adamı giysilerini giymese de Kum’daki klasik medreselerde yıllarca eğitim almış ve orada çalışmıştır. İran’da hem medresede hem de üniversitede felsefe öğretmeni olarak tanınmış ama sonraları klasik İran geleneğinden uzaklaşmış ve İran toplumundaki aydınlar arasında bir reformcu olarak kendine yer bulmuştur. Melikiyan’a göre hepimiz istesek de istemesek de bir

³¹ Abdülkerim Suruş (1384). *Forbeter ez ideoloji*. İntişarat-i Sirat. s. 140.

³² Mustafa Melikiyan (1392). “Melikiyan-i pencum” – Goftegu ba Mustafa Melikiyan. Mecele Mirhname. No. 32/Azer. Tahran. s. 50-54.

yandan *modernleştirilmiş* öte yandan da az ya da çok dindardır. Ancak çağdaş bir insanın, muhafazakâr bir insanın anladığı gibi dini anlamasının imkânsız olduğunu da ekliyor: “Bu insanın karşısında ikiden fazla yol yoktur: Ya dinden tamamen feragat edecek ve iyiliklerinden mahrum kalacak ya da dini yeni formuyla kabullenecek.”³³ Böylece onun açısından dinin bu yeni formuna ya da anlamına “maneviyat” denir. Bu anlamda ona göre maneviyat, dinin artık savunulamaz olan geleneksel anlamı karşısında durur. Dolayısıyla hâlihazırda çağdaş insanın din ihtiyacını karşılayan maneviyattır. Niye “din” yerine “maneviyat” kelimesini kullandığı sorulduğunda Melikiyan iki argüman öne sürmektedir: Bunlardan biri, dinin tarih boyunca olumlu boyutları ve sonuçları dışında olumsuz sonuçları ve boyutları olduğu olgusudur. İkinci argümanı da maneviyatın bugün din dediğimiz şeyden çok farklı olduğudur ve bunun en iyi sonucu da her dinin özünde bir tür maneviyatın olduğuyla ilgilidir. Fakat bu durum, bütün bu din sistemlerinin maneviyata yol açtığı anlamına gelmez.³⁴

Mustafa Melikiyan hayatı boyunca birkaç entelektüel aşamadan geçtikten sonra *Maneviyat ve Akılcılık* adını verdiği teorisine ulaşmıştır. Bu teoride Melikiyan din ve akılcılık arasında tam ayrımı yapmayı amaçlamaktadır. O, şimdiye kadar standart hâle gelmiş ve tarih boyunca çeşitli süreçlerden geçerek oluşturulan bir sistem olarak dinin insana onurlu bir yaşam sunamayacağı düşüncesindedir fakat ona göre subjektif ve manevi olan her şeyi reddeden mutlak akılcılık da ontolojik bir istikrar sağlamaz. Onun için din bireyden teslimiyet ve alçakgönüllülük ister ve ampirik, bilimsel ve akılcı gerçeklere aykırı olsa da kurucusunun, kitabının veya o dinin yetkililerinin verdiği her bilgiyi kabul etmesini zorunlu kılar. Din ve akılcılığın birbirine tahammül edemediği kanaatindedir dolayısıyla onları sentezleme gayesi yanlış ve sonuçsuzdur. Melikiyan için bir dindar akılcı olamaz, diğer yandan bir akılcı da dindar olamaz:

“Bir kişinin bir yandan kendisini Müslüman olarak düşünmesi diğer yandan da inandırıcı kanıtlar bulmadan Kur’an’ın ayetlerine inanmayacağını iddia etmesi anlamlı olmazdı. Öyle olsaydı, o zaman bu dünyadaki her insan Müslüman olarak adlandırılırdı. Fakat Müslüman, Kur’an ve Hz. Muhammed’e inanan/teslim olandır, dolayısıyla onların sözlerini ve öğretilerini kuşkusuz olarak kabul eder.”³⁵ Onun düşüncesine göre bir aydın ve akılcı kendisini bir dinci olarak ilan edemez, çünkü o zaman akılcı ve bilimsel olarak ispat edilemeyen bilgilere inanması gerekecektir. “Hiç kimsenin herhangi bir lafını saptırma veya ona kendi anlam veya isteklerimizi yükleme hakkına sahip değiliz. Dürüst olmalıyız ve Kur’an’a göre A, B’dir, fakat bana göre A, B değildir diyebilmeliyiz ve insanları kimin lafını kabul edeceklerine kendilerinin karar vermelerine izin vermeliyiz.”³⁶

Tam da bu yüzden Melikiyan “Akılcılık ve Maneviyat” adını verdiği yeni projesini önermekte ve bugün bu iki bileşenin güvenli ve onurlu bir yaşama sahip olmak için yeterli olduğunu düşünmektedir. Ancak Melikiyan’ın din ile akılcılığın uzlaşmazlığı üzerindeki bu görüşü, sadece kitap ve peygamber gibi otoriter yetkinin var olduğu semavi dinlerde geçerlidir ve aynı şey Budizm ve Hinduizm gibi diğer dinler için söylenemez. Akabinde bütün bilginler ve ilahiyatçılar, dinin dayatılmış bir teslimiyet ve itaat gerektirdiği görüşünde değildir çünkü onların aralarında bazıları

³³ Mustafa Melikiyan. (1387) *Rah be rehayi: Costarhay-i der aklaniyet ve maneviyet*. Nigah-e Muasir. Tahran. s. 267.

³⁴ Haşimi, *Dinendishani müteceddid*. s. 269.

³⁵ Mustafa Melikiyan. *Aklāniyat va M’naviyat bad ez deh sāl*.

<http://neeloofar.org/thinker/mostafamalekian/lecture/288-2012-11-02-10-08-44.html> Erişim Tarihi: 2012/11/02

³⁶ Melikiyan *Aklāniyat va M’naviyat bad ez deh sāl*.

dinin “hayret”, “aşk”, “ahlak” olarak anlaşılabileceği görüşündedir. Örneğin dinî bir bilişsel ve epistemolojik sistem yerine manevi tecrübe ve eğitim olarak gören mutassavvıfları gösterebiliriz. Wittgenstein için ise din, tarihsel dinlerin sert kozmolojik ve antropolojik iddialarına zorunlu olarak tabi olmayan bir dinî yaşamın tarzıdır. Tam da bu yüzden dini devamlı olarak tekrarlandıkça güçlenen dünyanın manevi bir yaklaşımı olarak görür.³⁷

Mustafa Melikiyan bir yazısında üç İslam’dan bahseder ve her birinin özelliklerini sayar: Bunlardan birincisi Kur’an ve hadis/sünnet mecmuasıdır; ikincisi yorumlardan (tefsirlerden), izahlardan, tariflerden (tebyin) ve Müslüman alimlerin İslam ile ilgili yaptıkları İlahiyat bilimleri çalışmalarından oluşur; üçüncü İslam ise Müslümanların tarihleri boyunca yaptıkları çalışmalardan oluşur.³⁸ Ona göre Müslümanlar sadece Birinci İslam’ın liberal yorumları vasıtasıyla zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilir, aksi taktirde artık hayatlarında hiçbir etkiye sahip olmayan eski dünya görüşlerinin kurbanı olmaya devam ederler.

Melikiyan’ın fikirleri İranlı entelektüeller arasında tartışmalara ve çekişmelere neden olmuştur. O, çağdaş İran’ın en etkili aydınlarından biri olarak kabul edilir. Araştırmaları ve çalışmalarında ahlak, din, din felsefesi, varoluşçuluk, psikoloji, felsefe gibi alanların sorunlarını ele almıştır. Batılı birkaç filozofun eserlerinin mütercimi ve “Dinî Entellektüalizm” olarak adlandırılan entelektüel ekolün eleştirmeni olarak da tanınmaktadır.

MUHSİN KEDİVER

Fıkıh ve İslam Felsefesi profesörü ve araştırmacısı olan Muhsin Kediver (1959-), kariyerine eğitmen olarak 14 yıl boyunca çalıştığı Kum medreselerinde başlamıştır. Daha sonra İmam Sadık Üniversitesi, Müfid Üniversitesi, Şehid Beheştî Üniversitesi ve Terbiyet-i Müderris Üniversitesinde İslam Felsefesi ve kelam dersleri vermiştir. Siyasi düşünceleri ile Velayet-i Fakih teorisi ve İran’daki siyasi sisteme karşı yazdığı bilimsel yazılar sebebiyle çalıştığı bütün akademik enstitülerden kovulmuş ve ABD’ye göç etmiştir. Günümüzde Kuzey Karolina’daki Duke Üniversitesinde İslam Bilimleri bölümünde ders vermektedir.

Müslüman düşünürlerin üzerinde fikir yürüttüğü teorik tartışmaların ötesinde daha çok uygulamaya matuf bir diğer mesele ise bütün boyutlarıyla liberalizmdir. Kediver, insan hakları ile özgürlüklerinin ve evrensel insan hakları felsefesinin İran’da kabul edilmesi ve uygulanması için çabalayan İranlı aydınlardan biridir. O, uluslararası insan hakları sözleşmesinde öngörülen hak ve özgürlüklerin İslam sisteminde öngörülen insan haklarından daha üstün olduğunu çok açık bir şekilde vurgulamaktadır.³⁹ Bu yüzden İslam dininin evrensel insan hakları çerçevesinde yorumlanması gerektiğine inanmaktadır.

Tarihi İslam ve Manevi İslam yazısında, *tarihi bir İslam* ile *manevi bir İslam* arasında ayrım yapmakta ve Müslümanların İslam’ın tarihsel boyutlarını göz önünde bulundurmaları gerektiğini ve böylece onun manevi mesajlarını ayırarak günümüzde İslam’ın evrensel insan hakları üzerinden yorumlanması gerektiğini vurgulamaktadır. Kediver aynı şekilde orta çağ insan hakları kavramının geleneksel veya tarihsel İslam’a derinden nüfuz ettiğini söylemektedir. O, entelektüel çalışmalarının bir bölümünü kadın haklarına adanmıştır. Ona göre Kur’an’da ve sünnette kadın haklarına ilişkin iki türlü ayet ve hadis vardır. Bunlardan birincisi, kadınların tam insan haklarını

³⁷ Abulkâsim Fenâî, (1389). *Ahlâk-i dinshanasi*. Nigah-i Muasır, s. 141

³⁸ Mustafa Melikiyan. *age*, s. 98.

³⁹ Muhsin Kediver (1382). “Hukuk-i beşer ve ruşenfikri dini”. *Mecelle-i Aftab*, no 27 – 28, Şehrivar. s. 108.

belirler ve fiziksel farklılıkların ötesinde insan olarak kadın ile erkeklere eşit haklar tanır. İkincisinde ise kadınlara düşük kapasiteleri gerekçe gösterilerek evin ve toplumun yönetiminde erkeklerden daha az hak tanınmıştır. Aynı zamanda akıl ve şariat, kadınlara yaygın olarak iyi ve adil (ma'ruf) şekilde davranılmasını talep etmektedir.⁴⁰ Kediver ayrıca Aristo'yu takip eden Müslüman alimlerin adaleti orantılı eşitlik temelinde kurguladıkları için kadınları miras konusunda daha az kapasiteye sahip bireyler olarak görerek onların daha az haklara sahip olduklarını düşündüklerini ifade etmekteydi. Hem orantılı eşitlik hem de hak etme adaleti savunulamaz ve gerekçesizdir. Çağdaş akılcılık, insanları olduğu gibi hak sahipleri olarak tanır ve böylece temel eşitliği ve eşitlikçi adaleti destekler. Bu adalet kavramı insan onuruna ve Kur'an antropolojisine çok yakındır. Egaliteryanizme (Eşitlikçilik) göre kadınlar, fiziksel ve psikolojik bakımdan erkeklerden farklı olsalar da insan oldukları için eşit haklara sahip olmaları gerekmektedir. İnsanlığın ortak çerçevesinde insan hakları, sorumluluk, onur, güven ve vicdan yer almaktadır. Cinsiyet, renk, ırk, sınıf, din gibi kavramlar politik ideoloji değildir. Bu versiyon Kur'an'ın ruhu ve standardıyla daha tutarlıdır. Yasal eşitsizlik kanıtı geçici olması nedeniyle yasal eşitliğin gerçekleşmesi önünde bir engel sayılmaz.⁴¹

Kediver, İran'ın Yeni Kelam'ında irtidadın yeniden tanımlanmasında da önemli katkıda bulunmuştur. O, idam kararını açıkça reddetmiş ve bu konuyla ilgili bir kitap yazmıştır. Ona göre Kur'an'da, Sünnet'te, İcma'da irtidad ya da Peygamber'e hakaret etmekle suçlanan kimselerin kanının dökülmesinin gerekli olduğuna dair güvenilir bir kanıt yoktur. Aksine bu Kur'an'a ve mantığa terstir. Üstelik bir kişinin kanının dökülmesini meşrulaştırmaktan kaynaklanan olumsuz etkiler de çok olacaktır ve bunlar İslam'ın zayıflamasına neden olabilir. Sadece sağlam ve adil bir yargı sistemi böyle bir karar verebilir ve o kararın uygulanmasını denetleyebilir. Bir müctehidin resmî yargı sisteminin dışında bir hukuki görüşte bulunması kabul edilemez. Peygambere hakareten dolayı birinin yargılanma kararının Kur'an'da hiçbir temeli yoktur. Geleneksel hukukçular içtihadı uygulayarak bu karara varmışlardır ve bunu tek kişiye dayandırılan hadislerle (Haber-i Vahid) ve güvenilir hadislerle dayanarak fikir birliğine vardıklarını iddia etmişlerdir. Kediver, mürtetlerin veya Peygamber'e hakaret edenlerin öldürülmesi yasasının doğru olmadığını ve uygulanamaz olduğunu vurgulamaktadır.⁴² Muhsin Kediver ayrıca günümüzde uygulanamaz olduğunu düşündüğü İran'daki siyasi sistem teorisine yani Velayet-i Fakih'e ilişkin dört birimden oluşan bir eser yazmıştır. Kediver'in düşünceleri hâlihazırda İran'da aktif bir şekilde okunmaktadır ve onun düşüncelerine karşı yazılan eleştiriler, onun yeni fikirleriyle hâlâ İran'ın klasik ilahiyatçılarına meydan okuduğunun bir başka kanıtıdır.

SONUÇ

İranlı Yeni Kelamcılarının en büyük meşgalelerinden biri İslam ile çağdaşlık arasında bir sentez oluşturma çabasıdır. Entelektüel-toplumsal bir hareket olarak çağdaşlık, İslam dünyasında din ve teoloji dâhil olmak üzere hayatın her alanında etkili olmuştur. Bundan dolayı Müslüman bilginler bu olguya karşı farklı yaklaşımlar önermiş ve farklı tutumlar sergilemiştir. Bu yönde en büyük katkıyı İslam kültürünü ve geleneğini araştıran ve Batı dünyasındaki entelektüel ve teknolojik çağdaşlığın sonuçlarına aşina düşünürler vermiştir. İran'ın geleneksel Şii Kelamcı ve ulemaları arasında çağdaş dünyayla ilk tanışan ve onun ortaya çıkardığı sonuçlarla ilgili düşünen ilk kişi,

⁴⁰ Muhsin Kediver (1387), *Hakku en-Nass-Islam ve Hukuk-i beşer*. Kevir, Tehran. s. 59.

⁴¹ Muhsin Kediver, *Ez İslam-i tarihi ta islam-i manevi*. Abdükerim Suruş ve diğerleri (1381). Sünnet ve sekülerizm. Muesses-i ferhengi Sirat. Tehran. s. 422.

⁴² Muhsin Kediver, *Hakku en-Nass-Islam ve Hukuk-i beşer*. s. 249.

kelam söyleminde yeni yaklaşımların önünü açan Murtaza Mutahhari'dir. Fakat Mutahhari'nin çağdaşlaşmanın bilimsel ve felsefi sonuçlarına ılımlı yaklaşımı, çalışmalarını ve fikirlerini İranlıların meşgul olduğu yeni meselelere doğru genişletme imkânını kısıtlamıştır. Nitekim onun en büyük katkısı, ondan sonra gelen ve bu yazıda bazılarında bahsedilen bilginlere ve entelektüellere ontolojik, epistemolojik ve kozmolojik sorunlar üzerine düşünceleri ve bunlarla ilgili çalışmalar yapmaları için ön ayak olmasıdır. Özellikle de İslam dininin ideolojiler ve yeni siyasi sistemler, bilimsel ve felsefi kuramlar ve metodolojiler ve birçok yeni konuyla olan ilişkileri hakkında çalışmaların yapılmasına yol açmıştır. Bu İranlı bilginlerin, özellikle Abdülkerim Suruş ile Müçtehid Şebisteri'nin, İslam dininin temel öğretilerinin yeniden anlamlandırılması ve yorumlandırılmasına katkıları bu yazıda bahsedilen hususlardan çok daha fazladır. Söz konusu kişilerin yaptığı çalışmaların olağanüstü etkisi, sadece tekrar tekrar yayımlanması ve halkın, onların kamuoyuna açık tartışmalarına büyük oranda katılmasından değil siyasi iktidar tarafından sansüre uğramasından ve devamlı olarak boykotlandırılmasından da görülmektedir. Bahse konu İranlı yeni kelimcilerden başka son zamanlarda İslam dininin yorumlanmasında uyguladığı yeni yaklaşım ve metodoloji ile yukarıda anılan düşünürlerin yarattığı etki düzeyine hızlı adımlarla yükselen Ebülkasım Fenayi gibi yeni isimlerin ortaya çıktığını da söylemek gerekir. Bu düşünürlerin görüşleri klasik İran medresesine ciddi bir şekilde meydan okuduğu için seküler hükûmet sistemini destekleyen din adamları arasında Şii İslam teolojisinin yenilenmesi gerektiğiyle ilgili fikirlerin çok yakın bir zamanda daha fazla dillendirileceği aşîkârdır.

KAYNAKÇA

- Abbasi, Veliyullah ve Aliriza Kaiminiya (2011). *Ustad Mutehhari, müessis-i Ilm-i kelami cedid şii*. Ma'rifet-i Kelami, 1/4.
- Acudani, Maşallah (1387). *Meşrute-i İrani*. Neşr-i Ahteran. 9. Baskı.
- Ahmed, Hatemi, (1370). *Ferheng-i İlmi Kelam*, İntişarat-i Saba, Tahran.
- Çelebi, İlyas (2006). "Mutezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul.
- Fenâyî, Abulkâsım (1389). *Ahlâk-i dinshanasi*. Nigah-i Muaser, Tahran
- Goldziher, Ignaz (1981). *Introduction to Islamic Theology and Law*. Translated by Andras and Ruth Hamori; edited by Bernard Lewis. Princeton University Press.
- Hallaq, Wael B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-fiqh*. Cambrdige University Press.
- Kediver, Muhsin (1382). "Hukuk-i beşer ve ruşenfikri dinî". *Mecelle-i Aftab*, no 27-28, Şehrîver.
- Kediver, Muhsin (1387), *Hakku en-Nass-Islam ve Hukuk-i beşer*. Kevir, Tahran.
- Kediver, Muhsin. *Ez İslam-i tarihi ta islam-i manevi*. Abdükerim Suruş ve diğerleri (1381). Sünnet ve sekülerizm. Muessese-i ferhengi Sirat. Tahran.
- *Kelam-ı cedid der guzeri endisheha*. Yayına hazırlayan: Ali Evcibi. Muesseyi ferheng-i Endisheyi Muasir.
- Keskin, Halife (2000). *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*. Beyan Yay., İstanbul.
- Melikiyan, Mustafa (1392). "Melikiyan-i pencum" – *Goftegu ba Mustafa Melikiyan*. Mecele Mirhname. No. 32/Azer. Tahran.
- Melikiyan, Mustafa, (2009). *Mushtâq-i ve mehcûrî*. Tahran, Tarh-ı Nou, Tahran.
- Melikiyan, Mustafa (1387). *Rah be rehayi: Costarhay-i der aklaniyet ve maneviyet*. Nigah-e Muasir. Tahran.
- Melikiyan, Mustafa (2012). *Aklâniyat va M'naviyat bad ez deh sâl*. <http://neeloofar.org/thinker/mostafamalekian/lecture/288-2012-11-02-10-08-44.html>

- Muhamed Mansur Haşimi (1396). *Dinendishani müteceddid*. Kevir. 5. Baskı.
- Pazuki, Şehram (1375). “Mukaddemey-i der bab-e ilahiyat”. *Kelam-i cedit der güzer-i endişeha* kitabında. Yayına hazırlayan: Ali Evcebi. Tahran. Musessey-i ferhengi endişey-i muasır.
- Şebisteri, Müçtehid (2000). *Nakdî ber Kiraat-i Resmî-yi Dîn*, Tahran: Tarh-i New,
- Şebisteri, Müçtehid (2010). *Kiraat-i Nebevi ez Cihân*. Tahran: Tarh-i New
- Selaci, Gëzim. Rexhepi, Abdulla. (redaktorë dhe përkthyesë). *Lexim kritik i Tekstit: Hermeneutikë moderne e arsyes islame*. (yayında).
- Suruş, Abdülkerim (1360). *Ustad Mutehhari, Ihyâ kunendey-i rastin der asr-i cedit*. Neshr-i Danesh. No. 5-6.
- Suruş, Abdülkerim (1382). *Kabz-i Bast-i Teorik-i Şeriat*. Tahran: Müessesesi ferhengi Sirat.
- Suruş, Abdülkerim (1384). *Forbeter ez ideoloji*. Tahran: Müessesesi ferhengi Sirat.
- Suruş, Abdülkerim (1385). *Bast-i Tecrübe-i nebevi*. Tahran: Müessesesi ferhengi Sirat.
- Suruş, Abdülkerim, *Kelâm-e Muhammed*. Micheal Hubing’le röportaj. <http://www.dr.soroush.com/Persian/Interviews/P-CMO-KalameMohammad.html>
- Suruş, Abdülkerim (2007). *Besher ve Beshîr*.
- http://www.dr.soroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-NWS-BasharVaBashir.html
- Vaizi, Ahmed (1392). “Mahiyeti Kelami cedit”. *Nakd– o nazar*. No.9.
- Weiss, Bernard G. (Editor) (2002). *Studies in Islamic Legal Theory*. University of Georgia Press.
- Murteza Mutehhari (1377). *Yaddaşthay-i Üstad Mutehhari*. 13. Cild. Tahran: İntişarat-i Sadra
- Yavuz, Yusuf Şevki (2003). “Maturidiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 28: 167 vd.

İRANŞEHİRİ MİLLİYETÇİLİĞİ VE ÇAĞDAŞ İRANLI ENTELEKTÜELLER: SEYYİD CEVAD TABATABAİ ÖRNEĞİ

MAYSAM BADAMCHI

GİRİŞ

Cevad Tabatabai son yıllarda özellikle İran’da eserlerinin özel bir ilgi ile karşılandığı aydınlardan biridir. Tabatabai polemikçi bir düşünür olmasına rağmen onun hakkında yazılmış olan akademik çalışmalarda düşünce sisteminin milliyetçilik yönü üzerinde durulmamıştır. Bu çalışmada Tabatabai’nin bu yönü üzerinde durulacak ve onun milliyetçi bir düşünür olduğu sonucuna varılacaktır. Ancak girift kelimelere bürünmüş bir çeşit felsefi milliyetçilik olan bu yaklaşım Alman filozof Hegel’in etkisiyle İran siyasi ve kültür tarihini özel bir yaklaşımla okuma biçimine dayanmaktadır. Bu makalenin birinci ve ikinci bölümlerinde Tabatabai’nin ilk dönem (80 ve 90’lı yılların başına kadar) ve sonraki dönem (90’lar ve sonrası, yani Tabatabai’nin Avrupa’dan İran’a döndüğü zamanlar) eserlerinden örnekler verilerek bu İranlı aydının “tarih ve düşünce tarihi açısından İran-zemin’in sürekliliği”¹ olarak nitelendirdiği şeyin Tabatabai’nin özcü milliyetçilik ve İranşehri siyaset düşüncesinin asıl nüvesini oluşturduğu gösterilmiştir. Üçüncü bölümde Tabatabai’nin İran’da “çokluk içinde birlik” konusuna Hegelci yaklaşımı ve onu müteakip İran’daki azınlıklar ve dillerinin yeri tartışmasına değinilecektir. Çalışma Tabatabai’nin muhafazakârlığı ve İranşehri düşüncesinin liberalizm ile ilişkisini inceleyerek sona erecektir. Tabatabai her ne kadar modernleşme teorisi ileri sürdüğünü iddia etse de onun düşüncelerinin çoğunun modern dönem siyasi modernleşmenin en önemli sembolü olan siyasi liberalizm ile uyuşmadığı gösterilecektir.

DÜŞÜNCE TARİHİ AÇISINDAN İRAN’IN SÜREKLİLİĞİ

Alt başlığı *İran’ın Kültürel Sürekliliği* olan ve ilk baskısı seksenli yıllarda yayımlanan *Nizamülmülk* adlı kitapta Nizamülmülk’ün siyasetname adlı eserinde İranşehri siyaset düşüncesinin açıklamasına yer verilmiştir. Bu kitap Tabatabai’nin erken dönem eserleri arasında en önemlilerinden biridir. Yazar kitapta İran’ın kültürel ve tarihsel sürekliliğinin “tarih ve kültür tarihi bakımından en önemli meselelerden” biri olduğunu açıklamıştır. Ancak bundan önce süreklilik hakkında önemli bir felsefi analiz ortaya konmamıştır.² Son iki asırdan bu yana İran’ın kültürel sürekliliğine ilk önce Avrupalı aydınlar ilgi göstermişler, ardından bazı İranlı aydınlar milliyetçilik düşüncesi üzerine yaptıkları araştırmalarda bu noktaya parmak basıp konuyu genişletmişlerdir.³ Oryantalistler ve İranlı milliyetçi aydınlar tarafından İran’ın tarihsel sürekliliği üzerine yapılan açıklamalarda sürekliliğin literatür değerlendirmesi felsefi değerlendirmeden daha fazla yer almıştır. Netice olarak kat edilmesi gereken uzun bir yol vardır.

Tabatabai’ye göre diğerlerine nazaran sürekliliğin felsefi yönünü daha çok dikkate alan kişi Fransız Felsefeci/Şarkiyatçı Henry Corbin’dir.⁴ Corbin’e göre felsefi düşüncenin sürekliliğinin antik dönemden İslami döneme geçişinin temel unsuru İran’ın tarihsel ve kültürel sürekliliğidir. Corbin, antik dönem felsefesi düşüncesinin temel meselelerinin İslami dönemde de devam ettiğini, bu şekilde bir felsefe inşa edildiğini ve buna “İran Felsefesi” adı verilebileceğini kabul ediyordu. Corbin’in yorumuna Tabatabai’nin eklediği mesele ise antik İran felsefesinin en

¹ “Der-âmedi”den alıntı Tabatabai 1392A s.9

² Tabatabai 1392A, S.82

³ Tabatabai 1392A, s.13

⁴ Tabatabai’nin Corbin’e olan ilgisi onun *İslam Felsefe Tarihi* adlı kitabını çevirecek kadar fazladır.

önemli mirası ve İran'ın sürekliliğinin en önemli amili olan İranşehri siyaset düşüncesidir. Öyle ki İran kültürel ve tarihi sürekliliği “İranşehri siyaset düşüncesinin sürekliliğinin” analizinin icra edilmesinden başka bir şeyle mümkün değildir.

Tabatabai'ye göre İranşehri düşüncesi “Antik İran döneminden meşrutiyet hareketlerinin başlangıcına kadar olan iki uzun tarihi dönemi birbirine bağlayan görünmez bir halka” gibidir ancak araştırmacıların çoğu onu felsefi olarak ele almamışlardır.⁵ O, eserlerinin hemen hemen hepsinde felsefi düşüncenin her medeniyetin temeli ve asıl yapısı olduğuna ve bir milletin tarihsel değişimi üzerine düşünmek anlamına gelen tarih yazımını da felsefi düşünce temeline yaslanmadığı zaman hayal ve efsane anlatımına döneceğine vurgu yapmaktadır.⁶ Tabatabai'ye göre tarih, ülkelerin tarihsel millî bilincinin tecelli ettiği mekânlardır (açıklayacağımız gibi bu düşünce tamamen Hegel'i çağrıştırıyor) ve millî bilincin tecelli ettiği yer olarak tarihin ayırt edilmesi akılcı bir yapının üzerine yaslanmamalıdır. Buna göre İran tarihinin kavram ve konularını tedvin edebilmek için İran'da tarih yazımının yenilenmesi moderniteye geçiş sürecinde kaçınılmaz bir aşama olarak felsefi düşüncenin yenilenmesine ve İran tarihine felsefi bir yaklaşıma⁷ ihtiyaç duymaktadır.⁸

Tabatabai'nin erken dönem araştırmalarının büyük bir kısmı İran'da düşüncenin çöküşü hakkındadır. O sürekli Arapların hâkimiyeti, Türklerin galibiyeti ve Moğol saldırılarını İran'ın tarihsel akılcılığı ve İslam sonrası felsefi bakış açısı ve özellikle de İran medeniyetinin altın çağının çöküşünde üç önemli sebep olduğu üzerinde durmaktadır. *Nizamülmülk* adlı eserinde “Türk gulamların İran'a hâkimiyeti ve Moğol saldırıları sonrasında İran kültürünün altın çağı sona ermiştir, biz onu teoride düşüncenin çöküşü, pratikte ise tarihi inhitat olarak adlandırıyoruz.”⁹ Bu hâkimiyet ve çöküşler İran kültürünün bugüne kadar devam etmesine mani olmamıştır. İran “antik dönemden son yüzyıla kadar İslami dönemin başında ve ardından Türklerin hâkimiyeti ve Moğol saldırılarından meşrutiyet hareketinin hazırlanmasına kadar meydana gelen kopuşların ötesinde süreklilikle kendini korudu ve onun kültürel ve tarihi özü sabit ve muhkem kaldı.”¹⁰ Yani Tabatabai'nin eserlerinde düşüncenin çöküşü ve İran'ın tarihi inhitatı konusuna vurgu yapması okuyucuyu onun “İran'ın” antik çağdan bugüne kadar sürmediği yargısına götürmemelidir.

Arap saldırıları ve Sasani İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından Pehleviceden Arapçaya ve sonra Farsçaya tercüme edilen tarihî, edebi, siyasi metinler İran kimliğinin İslam öncesi İran'dan İslam sonrasına taşınmasındaki en önemli taşıyıcısı olmuştur. Bu dönemde İranlılık daha çok edip, yazar ve filozofların düşüncelerinde devam etmiştir: “İslami dönemin ilk asırlarında, öncelikle mümkün olduğu kadar, Sasani dönemine ait tarihî-siyasi metinler Pehlevicede olarak tedvin veya Arapçaya tercüme edildi. Daha sonra önce İbn Mukaffa gibi bazı kâtip ve yazarlar Sasani gelenek ve kaynaklarını esas alarak risaleler kaleme aldılar.”¹¹ Ebu'l Kasım Firdevsî Sasani dönemi Hüdaynamelerden faydalanarak *Şahname*'yi nazmederek İslami dönemde İranşehri düşüncesini yeniden dile getirdi. Onun ardından Fars edebiyatının gelişmesi ile İslam sonrası dönemin Farsça siyasetname yazımı başlamıştır. Tabatabai *Kamusname* (Emir Unsur Meali), *Siyasetname* (Nizamülmülk), *Kelile ve Dimne* (İbn Mukaffa'nın Pehleviceden

⁵ Tabatabai 1392A, s. 82-84

⁶ Tabatabai 1392A, s. 10

⁷ Tabatabai 1392A, s. 12

⁸ Biz bu yazıda Tabatabai'nin düşüncesini açıklarken “felsefi” kelimesini makro anlamda yani akli düşünme eylemi anlamında kullanacağız. “Felsefe”yi ise sadece klasik İslam dönemi yani İbni Sina, Farabi gibi yunan felsefe sistemi üzerine düşünenlere has olarak kullanacağız. İlâveten, açıkça zikredildiği durumlar dışında “siyaset felsefesi” ile “siyaset düşüncesi” arasında fark yoktur.

⁹ Tabatabai 1892A, s. 10

¹⁰ Tabatabai 1392A, s. 13

¹¹ Tabatabai 1393, s. 56

Arapçaya yaptığı tercümeden Nasrullah Münşi'nin tercümesi) gibi bütün eserleri siyasetname adıyla zikrediyor. İslam sonrası dönemde İranşehri siyaset düşüncesinin en önemli kaynağı siyasetnameler olup Nizamülmülk ve Emir Unsur'ul Meani gibi vezirlik de yapmış olan bu yazarların bazıları antik İran yönetim geleneğine uyarak siyasi güç hakkında görüş sarf etmişlerdir. Yukarıda zikredilen eserler arasında Nizamülmülk'ün Siyasetnamesi "İranşehri siyaset düşüncesinin İslam sonrası döneme intikali hususunda en temel eserdir."¹² Nizamülmülk'ün *Siyasetnamesi* diğer siyasetnamelere nazaran İslam öncesi ile İslam sonrası İran arasındaki süreklilikte daha fazla rol oynamıştır.

Tabatabai eserlerinde en önemli taşıyıcısı siyasetnameler olan siyaset düşüncesi ile Farabi gibi sınırlı sayıda ismin temsil ettiği siyaset felsefesi ve İmam Gazzali'nin *İhya'sı* ve Fazlullah Ruzbihan Huncî'nin *Sülûkü'l Mülûk* gibi nasihatname/şeriatname türü eserleri birbirinden ayırır. Siyasetnamelerde Yunan felsefesine dayanan siyaset felsefesinin tersine kudret bağımsız bir konu olarak ele alınmış olup ontolojinin yan kolu değildir. Buna rağmen kelimenin genel anlamıyla felsefeden bahsederken siyasetnameler de felsefi eser arasında sayılabilir zira siyasetname yazarları toplumun seçkin tabasına mensup olmaları sebebiyle felsefi bilince sahiptirler. Bu anlamda kullanılan felsefeyi Farabi, İbni Sina ve İbni Rüşd'ün yaptığı Yunan felsefesi temelli felsefe ile karıştırmamak gerekmektedir. İslam filozoflarında varlık bahsi umumidir ancak İran siyasetnamelerinde güç ile irtibatlıdır. Siyasetname yazarlarının siyasete bakışları filozofların aksine gerçekçidir. Yani siyasetname yazarları eserlerinde her şeyden daha fazla siyasi gücü ele geçirme, muhafaza etme, muhaliflerin huruç etmesinin önlenmesi ve reayanın melike itaat çemberinde tutulması hakkındadır.¹³ En çok meşgul oldukları husus isyanları bastırmak ve isyan edenleri itaat ettirmenin yollarıdır.

Şeriatnamelerde, gücü merkeze alan siyasetnamelerin aksine şeriat açıklamaların merkezindedir.¹⁴ Tabatabai'ye göre şeriat (ehlisünnet olarak İmam Gazali ve Şii olarak Seyyid Haydar Amuli gibi tasavvufi bir şeriat merkezilik) millî bilinci tekvin edemez. İslami dönemde şeriat merkezci âlimlerin en önemli akli faaliyet olan felsefeye vurdukları darbe ile inhitat başlamış ve Tabatabai'nin Rıza Daveri'den alarak kullandığı tabirle sufiler toplumun düşünürleri haline gelmiştir. Yani dinî-tasavvufi düşüncelerin hâkimiyeti ile İran'ın geleceğinde fikri yenileşmenin alt yapısını ve sürekliliği sağlayacak olan akılcılık rafa kaldırılmıştır. Tasavvufun dinin sınıfsal tefsiri ile bir araya gelmesi ve bu ikisinin siyaset ile bir terkip oluşturması İran'ın yeniden doğacağı toprağını çöl dikenlerinden başka hiçbir şeyin yetişmediği kurak bir araziye çevirdi.¹⁵ Tabatabai'nin tasavvufi-fikhi düşüncelere bakışı genel olarak olumlu değildir.

Tekvîn-i Endîşe-i Siyâsî-yi Hegel-i Cevân adıyla Hegel'in siyaset düşüncesi hakkındaki doktora tezini Sorbonne Üniversitesi'nde hazırlayan Tabatabai onu takip ederek milletlerin tarihî meseleuna felsefi açıdan yaklaşmaktadır. O erken ve geç dönem eserlerinde düşünce tarihi yönteminin tarih felsefesi nokta-ı nazarından olduğuna, yaygın anlamdaki tarih yazımı olmadığını vurgulamaktadır. Bu yüzden eserleri tarihle uğraşanlar için dikkat çekici olmayacaktır.¹⁶ Ona göre İran kültürünün altın çağı (diğer tarihçilerin İslam kültürünün altın çağı veya Arap kültürünün altın çağı dedikleri çağ) tarih yazımı akılcı bir yol bulmuş ve millî bilincin gerçekleşeceği bir mekâna dönüşmüştür. Moğol saldırıları ve Türklerin hâkimiyeti ile Tabatabai'nin İran'ın ortaçağı dediği dönem başlamış ve İran tarih yazımı millî bilincin ortaya

¹² Tabatabai 1392A, s.97

¹³ Tabatabai 1393, s.58

¹⁴ Tabatabai, 1393, s.66-73

¹⁵ Tabatabai 13883, s.362; *İmtina'-ı te'sis-i endîşe-i siyasi ber mebnâ-yi endîşe-i irfani ve Deryaft-i İrfani-yi endîşe-i siyasi-yi İranşehri* (Tabatabai 1393) bölümlerini mukayese ediniz.

¹⁶ Örnek için bkz. Tabatabai 1382, s.20

çıktığı mekân olmaktan uzaklaşıp hurafe yılanları ve efsane karıncalarının yuvası hâline gelmiştir.¹⁷ Başka bir deyişle altın çağında genel olarak kadim İran felsefi düşüncesinden alınan kategoriler ile tedvin edilen İran tarih yazımı millî bilincin ortaya çıktığı mekân haline dönüşebilmiştir. Ancak akli ön planda tutan tarih yazımı döneminin sona ermesi İran düşüncesinin de zevaline yol açmıştır. Bilinç sadece tasavvufî yönle odaklanınca bu durum tarihsel bir millî bilinçten kaçmaya razı olmak anlamına gelmekteydi.¹⁸ Dikkatli okuyucu Tabatabai'nin bu şekilde Hegelvâri bir konum almayı düşünürken tabii olarak Hegel gibi kendi felsefe eylemini bazı iddiaları ispat etmek için bir kanıt gösterme ihtiyacı hissetmediğini gözünden kaçırmayacaktır.

Tabatabai'ye göre Meşrutiyet devrimi sonrası ortaya çıkan İran tarih yazımı da beşeri bilimlerin diğer pek çok alanında olduğu gibi Avrupa tarih yazımının taklidi, daha iyimser bir ifade ile onlara yazılmış haşiyeler olup kimliğin tecelli ettiği yer olarak tarih yazımının felsefi yönlerine dikkat edilmemiştir. Onun *Dibâçe-i ber Nazariyye-yi İnhitat-ı İran (1382)* ve *Nazariyye-i Hükûmet-i Kanun der İran (2 cilt 1385-1386)* gibi kitapları yazmaktaki hedefi İran'ın millî bilincinin yansıdığı mekân olan tarihin İran'ın millî-felsefi tarihi olarak ele alınmasıdır. O, eğer tarih İranlıların millî bilincinin oluşumunun mekânı olacaksa yabancılar tarafından değil İranlılar tarafından yazılması gerektiğine de vurgu yapmaktadır. Zira yabancılar İran tarihini yazarken ister istemez kendi medeniyet tarihi penceresinden İran'a bakmakta ve batılı tarihçiler İran tarihini batı tarihinin bir uzantısı olarak görmektedir. Diğer bir deyişle bilinç oluşumu enfüsi/deruni bir hareket olduğu için onun ortaya konması da içerden olmazsa mümkün değildir. Millî bilincin gerçekleşme mahallinin hususiyetlerini “o bilincin dışından” açıklayabilmek mümkün değildir.¹⁹ Bu cümlelerde her ne kadar karmaşık ifade edilmiş olsa da bir çeşit gizli zenofobi (yabancı korkusu) ve hatta tersten oryantalizm bulunmaktadır. Niçin İranlı olmayan veya batılı bir tarihçi İran'ı daha iyi ve daha içeriden biri gibi yazamasın ki? Bu iş teorik olarak mümkündür. Yani bir ülkenin tarihini yazabilmek için etnik ve soy olarak o ülkenin bir üyesi olmana gerek yoktur. Ama öte yandan pratikte halkın içinde olmak onların gelenek ve tarihini anlamada oldukça yardım edecektir.

Tabatabai ve milliyetçi pek çok aydına göre Farsça İran düşüncesinin sürekliliğinde temel bir role sahiptir ve İranşehri aklının sürekliliği Farsçanın sürekliliğine bağlıdır. İslam'ın yayılması ile İslam İmparatorluğu şemsiyesi altına giren pek çok milletin aksine İranlılar kendi millî dilini muhafaza etmiş, saldıran kavmin dilinde erimemiştir. Bu şekilde kendi tarihî ve kadim kültürlerini sürdürmüşlerdir. Fars dili görünmez bir zincir gibi İran'ın kadim devirlerini bugünün tarihine bağlamaktadır.²⁰ Yani Fars dili sıradan bir dil değil ve Türkçe, Kürtçe ve Arapça gibi dillerle aynı seviyede olamaz. İran kültürünün altın çağında Fars şiiri (hepsinden önemlisi Firdevsi Şahnamesinde) felsefi düşünceye yaslanmıştı, buna göre daha önce de işaret edildiği gibi Firdevsi'yi Fars edebiyatında İranşehri aklının sürekli yenileyicisi olarak kabul etmek gerekmektedir. Şahname kadim İran ile modern İran arasında bir köprü olması bakımından Firdevsi de İran'ın birlik ve tarihsel süreklilik şairi olarak kabul edilmelidir.²¹

Bununla birlikte Selçuklu ve diğer Türk gruplarının İran'daki hâkimiyeti ile Firdevsi'nin Şahnamesinde sembolleşmiş olan İran tarihi destan devrinin ruhu ortadan kaybolmaya başlamış, geriye sadece şekli kalmıştır. Bu tarihten sonra her ne kadar Şahname okunmuş olsa

¹⁷ Tabatabai 1383, s.353-354

¹⁸ Tabatabai 1383, s.357-358

¹⁹ Tabatabai 1383, s.354

²⁰ Tabatabai 1392A, s.84

²¹ Tabatabai'ye göre İranda Yunan Felsefesi kökenli felsefi düşünce düşüşe geçince Fidevsinin şiiri “İran tarihinin takdiri”de akli düşüncenin temsilcisi olmuştur.

da kadim İran'ın ideal şah fikrine uygun şekilde değil sadece İslam sonrası mevcut saltanat ve şahların efsaneleri olarak okunmuştur.²²

Şeyh İşrak olarak bilinen Şehabettin Sühreverdi ve Necmettin Daye gibi İşrak düşüncesine mensup kişiler de tarihî millî destandan manevi destana geçiş döneminin sembolleridir. Yani Sühreverdi ve Daye gibi kişiler İranlıların millî bilinçlerini destansı tarih mekânından hikmet-i işrakın zamansız ve mekânsız melekûti misal âlemine taşımışlardır. Bu şekilde altın çağda yeniden doğmuş olan İranlıların bilincinin sona erdiğini ilan etmişlerdir. Bu iki yazarın eserlerinde kahramanlık destanından irfanî destana bu geçiş gerçi bir taraftan İslam sonrası İran tarihi ile antik geçmişi arasında ilişki kurularak İran'ın sürekliliği sağlanmıştı ancak diğer taraftan İslami dönem İran tarihi ve siyaseti ile tarihî gerçekler arasındaki bağların kopmasına sebep olmuştur. Bu şekilde tarih gerçek siyaset dünyasından uzak düşmüş olan irfan ve işrakın zamansız ve mekânsız coğrafyasına taşınmıştır. Tabatabai'ye göre tasavvuf düşüncesi büyük ölçüde siyasi düşünce ile uyumsuz hatta görünüşte siyaset düşünceden bahsettiği yerde siyasetin asli unsuru olarak maslahat düşüncesine yabancı ve onu kabul etmekten acizdir. İşrak felsefesinin şiarını Tabatabai Hafız'dan ödünç alarak “âlemi yakan rindin maslahat ile ne işi olur” diyerek açıklamıştır. Oysaki “iş” mülktür “ki tedbir ve teemmül gerekir”.²³ İran kültürünün altın çağı sonrası asırlarda zamanla kendi toplumdan kaçışta toplumsal katılım ve yaygınlık kazanan işrak felsefesi gibi batını ve irfanî akımlar İranlıların kronik hayali düşünceleri için bir yapıya dönüştü ve sonuç olarak onları siyasi ve içtimai ilişkilerin gerçekliğinden “o münasebetlerin hayaline” sevk etmiş ve onların önüne set olmuşlardır. Sonuç şu ki batını ve dünyayı tahkir etme düşüncesinin eleştirisi modern İran'da siyaset düşüncesinin tedvinine imkân için bir başlangıçtır.²⁴

İşaret edildiği gibi Tabatabai'nin erken dönem yazdıklarında düşünce tarihine yaklaşımında bilinç önemli bir yere sahiptir. Tabatabai iki ayda bir yayımlan *Siyasetname* dergisinde yakın zamanda projesi hakkında kaleme aldığı yazılardan birinde bilinci olmayan ulusların Marx'ın işçi sınıfı için kullandığı tanımı ödünç alarak “kendilerini temsil edemeyeceklerini, onları temsil etmek gerektiğini” yazmıştır. Temsil kabiliyetinin gerekli şartı bilince ulaşmış olma, bilince ulaşmak ise düşünme sistemine sahip olmayı gerektirir. Onu esas olarak bir millet kendi bilinci hakkında düşünebilir ve kendisini bir ulus veya millet olarak temsil edebilir. İslam sonrası dönemde modern çağın başlangıcına ve Meşrutiyet zaferine kadar İranlılar iki şekilde ve iki düşünce sistemi ile kendi bilinçlerini bulmuşlardır. Bunların ilki tarih yazımıdır. İslam sonrası dönemde Taberi'den Mesudi ve Ata Melik Cüveyni'ye kadar tarih düşüncesinin ortaya konması İran tarih yazımını millî bilinç düşüncesinin tedvini için bir alana çevirdi. Bunun neticesinde İranlılar İslam sonrası dönemde kendi tarihsel hafızalarının sürekliliğini sağladılar. İkincisi ise Fars edebiyatıdır. Moğol saldırıları sonrası çöküşe geçen İran tarih yazımı İran'ın sürekliliği için çok tehlikeli bir işe dönüşmüştür. (Hiçbir zaman tamamen durmamıştır.) Bu dönem ve sonrasında Fars edebiyatı akılcı tarih yazımının düşüşünden sonra boşalan yeri doldurmuştur. Bunun neticesinde Hicri 7-9. asırlarda Fars edebiyatı o dereceye ulaşmıştır ki ne Fars edebiyatında ne de dünyadaki diğer büyük dillerde aşılamayan bir edebiyat oluşmuştur. Bunun sebebi ise Fars edebiyatı (nazım ve nesir) altın çağında ruhunu ve canını bu dile üfleyen bir halkın millî hatırasının dile gelmesidir.²⁵ Biz bu cümlelerde büyük iddiaların yer aldığı bir felsefe yapma türüyle karşı karşıyayız ancak analitik felsefecilerin yönteminin aksine iddialar için delil getirmemektedir. Onun yerine romantik ve bazen de okuyucuyu zorlayan, anlaşılması

²² Tabatabai 1383, ss.363-364

²³ bkz. Tabatabai 1393, s. 250. Tabatabai 1383 s.354 ile karşılaştırınız

²⁴ Tabatabai 1393, ss.206-207

²⁵ Tabatabai 1394, s.48

güç bir dil kullanarak korkutmaktadır. Bu noktaya çalışmanın sonuç bölümünde tekrar dönülecektir.

Muhtelif tarihî dönemlerde İran kavramının birbirine bağlanması iniş ve çıkışlarına rağmen Tabatabai'nin İranşehri düşüncesinde merkezî bir rolü vardır. Bu sebeple özcü düşünürlerden biri sayılmaktadır. O, İran tarihini makro düzeyde sınıflandırırken kadim ve yeni olarak ikiye ayırır. İran'a mahsus bir sınıflandırma olan bu ayrım batıdaki düşünce tarihinin sınıflandırması ile ortak yönleri olmasına rağmen birebir örtüşmemektedir. İran tarihinin kadim dönemi genel olarak Ahameniş İmparatorluğu'nun kuruluşu ile başlamakta ve İslami dönemin son zamanlarına kadar uzanmaktadır. Kadim dönemi kendi içinde iki kısma ayırmak mümkündür: Birincisi İran tarihinin başlangıcından Sasani İmparatorluğu'nun yıkılışına kadar geçen antik dönem ve İslami veya İran orta çağı. İslam sonrası dönem İslam'ın İran'a girişiyle başlamış ve Safevi devletinin ortaya çıkışına kadar sürmüş olup dokuz asırdır. Daha önce de belirtildiği gibi İran tarihinde antik ve ortaçağ tanımlaması Avrupalı tarihçilerin tanımlaması ile birebir örtüşmemektedir. Tabatabai modern dönem İran tarihini de İslam devrimine kadar geçen süreçte üç kısma ayırmaktadır: Geçiş dönemi, Meşrutiyet dönemi ve Meşrutiyet ile İslam devrimi arasındaki dönem.²⁶ Geçiş dönemi İran'ın Osmanlı Türkleri tarafından Çaldıran savaşında yenilgiye uğratılması ile başlamakta ve İran-Rus savaşlarında İran'ın yenilmesi ile sona ermektedir. İran tarihinin geçiş dönemi önceki dönemlere benzer bir şekilde İran'ın çöküş dönemidir. Bu çöküşün sebeplerinin belirlenmesi amacıyla inhitat teorisini ortaya koymaktan başka bir alternatif yoktur. Geçiş döneminin en önemli özelliği batıda modern çağın başladığı döneme denk gelmesi ancak İran'ın medeniyet kafilesinin gerisinde kalmış olmasıdır. Bir iki yüzyıl süren geçiş döneminde İran bir taraftan teceddüt endişesindedir ama aynı zamanda zamanın tersine geleneksel düşünce bataklığında ve aşiret-kabile diktatörlüğü altındadır.

Millî bilincin iki temel unsurundan biri olan kadim İran tarihinin yazımı İran'ın altın çağından sonra inhitatının gerçekleşmesi ile modern tarih yazımına evrilememiştir. Tabatabai İran'da düşünce tarihi sahasında yazarların kendi yazdıklarında batılı tarihçiler ve Avrupalı İran uzmanlarının yazdıklarını taklit ederek yazmalarına itiraz etmekte ve "Niçin Avrupa'ya has kavram ve kategorileri İran tarihi için kullanmışlardır?" diye sormaktadır. Ardından şöyle devam etmektedir: "Acaba o malzemeler bu kavramlarla açıklanabilir mi? O malzeme ile bu kavramları tahlil etmek ne kadar mümkündür?"²⁷ Tabatabai İran tarihi ile uğraşan aydın ve tarihçilerin çağdaş İran tarihini açıklamak ve anlamak için batıda ortaya çıkan kavram ve kategorilerin ödünç alınarak kullanılmasından rahatsızdır. İran'ın millî maslahatının teorik temelleri ile İranlıların pratik maslahatlarının temelleri arasındaki çatışma geçiş ve İslam sonrası dönemlerinin en önemli esaslarından biridir. Tabatabai'nin teorik alandaki çabaları bu çatışmayı sona erdirmeye yöneliktir. Örneğin, Safevi döneminde Şah Abbas İran millî menfaati için çaba göstermiş ancak modern düşünce mantığı ile şekillenen teorik bakıştan mahrum olduğu için yapılanlar neticesiz kalmıştır.²⁸ Millî devletin kurulması için temel kavramlarının maslahat ve millet olduğu yeni bir siyaset düşüncesine ihtiyaç vardır. Böyle bir düşünce Meşrutiyet hareketi başlayıncaya kadar ortaya çıkmamıştır.²⁹ Meşrutiyet döneminde ortaya konan düşüncelerde eksiklikler bulunması sebebiyle meşrutiyet fikri kanun hükûmetinin teşkili ve özgürlüklerin genişlemesi gibi konularda çıkmaza düşmüştür. Buraya kadar açıkladığımızdan Tabatabai'ye göre meşrutiyet hareketi ve meşrutiyetçilerin hedeflerine ulaşamamaları siyasi ve tarihî olmasından ziyade felsefi olduğu sonucuna ulaşmak zor

²⁶ İslam devrimi sonrası dönem düşünce sistemi hakkındaki görüşleri müphemdir. İslam Devrimi sonrası düşünce tarihi hakkında müstakil bir çalışma yapacağını vaat etmiştir.

²⁷ bkz. Tabatabai 1385, ss.13-14

²⁸ Tabatabai, 1382, ss. 10-16

²⁹ Tabatabai 1382, s.121

olmayacaktır. Bu durumu ortaya çıkaran düşüncenin³⁰ tohumları İran-Rus savaşlarında İran'ın yenilmesidir.³¹

İRAN'IN İSTİSNA OLMASI VE TABATABAI'NİN ÖZCÜLÜĞÜ

Tabatabai erken dönem yazdığı eserlerinde İran'ın bölgedeki diğer Müslüman ülkelerin tersine büyük ölçüde hilafetten bağımsız olarak kaldığına vurgu yapmakta ve İran'da hilafetin teorik olarak karşılık bulmadığını iddia etmektedir.³² İslam'ın ilk iki üç asrında hilafet İran'da hâkimiyetini kurmuş ancak birkaç asır geçtikten sonra ve İranşehri düşüncesinin yeniden ihya edilmesinin ardından İran üzerindeki nüfuzunu kaybetmiştir. Kadim İran'ın akılcı kültür mirasının büyük bir bölümü sonraki dönemlere aktarılmış,³³ netice itibarıyla İran hilafet cazibesinin dışında kalmıştır.³⁴ Tabatabai son yıllarda erken dönem eserlerinde dile getirdiği İran'ın hilafetle hiçbir irtibatının bulunmadığı iddiasını daha da sarıh bir ifade ile dillendirmektedir. Bu konuya tekrar dönmesinin sebebi İran'ın komşularından bazılarında kendisini İslam hilafeti olarak niteleyen DEAŞ'ın ortaya çıkması, İran'ı DEAŞ şiddetinden uzak tutmaya çalışması ve ona gösterdiği tepkiden kaynaklanmaktadır. Her ne olursa olsun Tabatabai İran'ın hikâyesinin Araplardan farklı olduğu konusunda ısrarcıdır, ona göre İran hiçbir zaman hilafete bağlı kalmamış ve Arapların aksine ümmetin bir parçası olmamıştır. Diğer dinlerde olduğu gibi İslam'da da peygamberin vefatından sonra halifeler seçilmiştir fakat İranlılar halifeyi resmî olarak tanımamış, İslam geleneği içinde Şia imameti düşüncesi ile hilafete rakip çıkarmışlardır. Bu konuda şöyle söylemektedir:

“Biz İranlılar hilafeti farklı bir şekilde yorumladık ve bu anlayış ile İslam dünyasının dışında kaldık. Aslında Müslüman olduğumuz için İslam dünyasının içindeydik ama ümmetin bir parçası olmadık. Bu sebeple Araplar bizi henüz resmî olarak tanımamaktadır. Biz baştan beri dışardaydık. Büveyhoğulları zamanında İranlılar halife tayin edip alternatif halifeler belirliyorlardı. Ben onunla uyuşmadım değil bu benimle uyumlu değil diyorlardı.”³⁵

Tabatabai'ye göre Türklerin tarihin muhtelif dönemlerinde İran'da hâkimiyet kurmaları hilafetin İran'dan aldığı ikinci intikamdır. Zira İran Abbasi hilafetinin boyunduruğu altına girmeyi kabul etmiyordu ve Abbasiler kendilerine hizmet eden Türkün kılıcı ile İran'ı kontrol altına almıştır. Hilafetin ilk intikamı Arap saldırıları ile Sasani İmparatorluğu'nun yıkılmasıdır. Öte yandan İranlılar asla hilafetin bir parçası olduklarını düşünmezlerdi ancak Türk ve Arap ülkelerinin halkları resmî halifeliğin çöküşünden sonra aynı şekilde kendilerini ümmet kavramının içinde görme çelişkisi içindedirler. Sömürge sonrası devletler kendilerini aynı zamanda millî devletler olarak tanımlıyorlar. Ancak millî ve ümmet hiçbir zaman bir arada bulunamaz.³⁶ Tabatabai Arap asıllı İbni Kesir'in Hicri sekizinci asırda “Arap Şahname sahibi

³⁰ bkz. Tabatabai 1382, s.17

³¹ Tabatabai meşrutiyet hareketinin zaferinden bugüne kadar geçen döneminin özelliğini sünnetten “yeni ideolojilere” sapma dönemi olarak nitelemektedir. Yani modern dönem İran aydınlarının çoğu bilmeksizin modern ideolojilerin sistemi ile düşünüyorlar ve modern siyaset düşüncesi esasına göre “millî” bilincin gereklerinden de haberdar değildirler. Klasik düşünceler de İran'ın moderniteye geçiş sürecinde kullanımını kaybetmiştir. Bkz. Aynı eser. Tabatabai'nin yeni ideolojilerden ne kastettiği biraz müphemdir.

³² Tabatabai 1393, s.66

³³ bkz. Tabatabai 1393 [1. Baskı 1372] s.31

³⁴ Ehli Sünnet arasında hilafet düşüncesinin en önemli teorisyenleri olan ve *Tarih-i Endişe-i Siyasi* (Tabatabai 1393) kitabında her birine ayrı bölüm açtığı Horasanlı İmam Muhammed Gazzali ve İsfahanlı Ruzbehan Huncî'yi İranlı sayıyor mu?

³⁵ Tabatabai, 1396

³⁶ Tabatabai 1394A

olamaz” sözünü Şahname sahibi olmak millet olmakla olur şeklinde yorumlamaktadır. Araplar ise her zaman kendilerini ümmet kavramı ile açıklamışlardır.³⁷

İran’ın durumu aynı şekilde Hristiyan ümmetinden ayrılarak ortaya çıkan Avrupalı devletlerden de farklıdır. Avrupa modern döneme kadar kutsal Roma-Germen İmparatorluğu’ydu. Yani 15. yüzyıla kadar Avrupa’da Hristiyanlık hüküm sürmekte olup henüz millet ortada yoktu. O dönemde batıda milliyetçilik küfür kabul ediliyordu. Nasyonalizm büyük Hristiyan imparatorluğunda bir milletin başka bir millete karşı üstünlük iddiası anlamına geliyordu. Bu durum Hristiyan dünyasında zamanla Avrupa’daki krallarla papalık arasındaki ihtilaflar ortaya çıktıktan sonra değişti ve reformistler dini yeniden anlamlandırmak ve özellikle kilise kavramı için bazı teoriler ileri sürmüştür. Ve sonuç olarak “zamanla milletler veya insan toplulukları ümmet gerçekliğinden uzaklaştılar ve örneğin Fransa milleti, İngiliz milleti hâline geldiler.” Ancak bu durum İran’ın durumunu doğrulamıyor.³⁸ İranşehri siyaset düşüncesi aslında yeni Avrupa devletleri ve sömürge sonrası Arap ve Türk devletlerinden farklı bir mantığa sahip olan tarihi İran ulus-devlet anlayışını açıklamak için yapılan bir çabadır. İranşehri kelimesindeki şehir devlet anlamında kullanılmaktadır. İranşehri tarih boyunca İran’ın millî devletinin sürekliliğine işaret eder. Tarih boyunca İran’ın işlerine “millî mantık” hâkim olmuştu, işte bu millî mantık İran’ı kendilerini İslam veya Hristiyan ümmetinin bir parçası olarak gören diğer farklı kılmıştır. İran istisna, kadim ve ezeli bir millettir, diğer milletler ise sonradan ortaya çıkmıştır.³⁹

Tabatabai’nin İran’ı istisna kabul etmesi çoğu İran milliyetçileri arasında yaygın olan düşüncenin tekrar edilmesidir ancak o biraz karmaşık, felsefî ve muğlak bir şekilde ifade etmektedir. Tabatabai’nin İran’ın ezeli ve istisna; diğer milletlerin özellikle komşu ülkelerin yapay olduğuna dair söyledikleri arasında *Mülâhaza-i Nazarî Derbâre-i Îrân* kısa ama önemli yazıya işaret edilebilir. Tabatabai bu yazısında İran’ın komşusu bazı ülkelerin tarihi hakkında İran kaynaklarından başka kaynak olmadığı için bu ülkeler kendi ülkelerinin tarihini yazmak için mecburen modern siyaset bilimi ve sosyal bilimin kategorilerini kullanmaktadırlar. Tabatabai İran’ın komşusu pek çok ülkenin tarihi olarak ülke (millet anlamında) olmadığını, zira onların tarihinin İran tarihinin bir parçası olduğunu modern siyaset bilimi sınıflamasına göre ülke sayılabileceğini iddia ediyor.⁴⁰ Tabatabai’ye göre komşu ülkelerin tarihinin yazılması modern siyaset bilimi sınıflandırmaları dikkate alınmaksızın mümkün olmadığını söylediği zaman ilerde de açıklanacağı gibi bu ülkelerin millet olmaları modern ve yapısalcı teorilerle mümkün olduğunu iddia etmektedir. İran ise doğal ve kadim bir millettir. “Yapay milletler mesele olduğunda, tabii milletlerin aksine geçmiş zaman bu ülkelerin halklarının kendi millî birliklerini tedvin edebilecek anlayışa sahip olacak bilince ulaşmalarına sebep olmamaktadır. Yani Irak ve Afganistan kendi tarih ve millî birliğini anlamak istiyorsa millet hakkındaki modern kuramlara ihtiyaç duyacaktır. Ancak İran tarih, milliyet ve devleti modern sistem ve

³⁷ Tabatabai 1396

³⁸ Tabatabai 1389

³⁹ Tabatabai bugünkü Yunanistan’ın da yapay olduğunu ve asil olmadığını iddia ediyor. Ancak en azından Yunanlılar hakkında diğer milletlerden farklı düşünmesi icap ederdi. Bir konuşmasında şöyle diyor: “Yunanlılar kendileri için önce İran adında bir düşman yarattılar, sonra kendilerini ona bakarak değerlendirdiler. ‘Biz İran olmayanı’ dediler. Yunanlılar düşüncelerini bu tez üzerine inşa ettiler. Bugün Avrupa’da hiçbir ehemmiyeti olmayan Yunanlılar Avrupa için bu kadar önemlidir. Zira Avrupa medeniyeti kendini açıklamak için tarih uydurarak köklerinin Yunan’a dayandığını söylüyor. Buna karşılık biz İranlılar olağanüstü bir sürekliliğe sahibiz. Yunan ile karşılaştırdığımızda Yunan’ın antik çağının olduğunu ama modern dünyada bir yere sahip olmadığını görürüz. Biz Sasani sonrası İslam dünyasına sahibiz. Bu süreklilik İran’da yer aldığı gibi Yunan’da yer almamaktadır. Avrupa’nın kendisini Yunan’a atfetmesi büyük ölçüde uydurma bir durumdur. Aslında Yunan tarihi üzerine bina edilmiş bir teoriden ibarettir.” Tabatabai’nin milliyetçiliği şimdiki Yunan devletinin uydurma olduğunu söylemesine sebep olmuştur. Konuşmasının bir başka yerinde konuyu milliyetçi bakış açısıyla yorumlamadığını da ilave ediyor. (bkz. Tabatabai 1392C)

⁴⁰ Tabatabai 1394B, s.47

kavramlarına başvurmasına ihtiyacı olmayacaktır. Tabatabai'nin tarihe bakışına göre İran kültürü ve millî birliği modern siyaset biliminin konusu olamayacak kadar uzun süre önce ortaya çıkmıştı. Ancak şaşırtıcı olan modern dönem öncesi ortaya çıkmış olan bu millî hisler kendi millî devletini kuramamış⁴¹ ve son yüzyılda millî devlet olmayı başarmıştır.”⁴²

Tabatabai'nin İran'ın istisna olmasına dair erken ve geç dönem yazdıkları karşılaştırıldığı zaman felsefî temeli açısından aşağı yukarı tutarlı ve sürekli olduğu görülmektedir. Sonraki bölümlerde açıklanacağı gibi Tabatabai'nin üslubu son yıllarda sertleşmiştir. Tabatabai'nin eserlerinde “İran sorunu” olarak dile getirdiği şey apaçık milliyetçi önyargıları olup çoğu tartışmalı meselelerdir. Tabatabai'nin bütün eserlerinde tekrarlanan düşünce İran milleti olup dünyanın diğer yerlerinde yeni ortaya çıkmış pek çok milletin aksine kadim ve birkaç bin yıldır (en azından Ahamenişlerden) mevcuttur. Gerçi millet-milliyet araştırmacılarının pek çoğu milliyetçiliğin modern döneme ait bir olgu olduğu konusunda hemfikirdirler.⁴³ Okuyucular Tabatabai'nin bazı sözlerinden Ona göre İran'da İran milleti ile birlikte milliyetçilik ve İranlılık akımlarının da asırlar öncesinden henüz Avrupa ve diğer İslam ülkelerinde nasyonalizm yayılmadan ortaya çıktığı sonucuna varabilir. Bu bakış açısı Tabatabai'yi milliyet araştırmaları kategorisinde özcü düşünürler arasına yerleştirmektedir. Tabatabai'nin modern sosyal bilim kuramlarının İran'ı açıklamak için yetersizliğinden bahsettiği şey aslında modern ve postmodern kuramların İran tarihine uygulanabilirliğinin inkâr edilmesi bir tür özcü natüralizmdir. Özcülerin millî birlik açıklamaları ile yapısalcı veya modernistlerin millî birlik hakkındaki açıklamaları farklıdır.

Milliyetçilik çalışmaları 30-40 yıldır dünyada yaygınlaşmış durumda iken bu tür çalışmalar İran çalışmalarında oldukça yenidir. Öte yandan İranlı aydınların eserleri bu açıdan çok az tartışılıp eleştirilmiştir.⁴⁴

40 yıl önce milliyetçiliğe dair özellikle Avrupa dillerinde çok geniş bir akademik literatür ortaya çıkmış, farklı yazarlar kendileri açısından şu sorulara cevap bulmaya çabalamışlardır: Millet nedir ve milliyetçiliğin ne tür işlevleri vardır? Millet ve milliyetçilik batılı ve batılı olmayan uluslar arasında hangi tarihten itibaren ortaya çıkmıştır? Milletler kadim ve modernlik öncesi var mıydı ve milliyetçilik yeni midir? Hem millet hem de milliyetçilik modern çağın özellikle de 19. yy sonrasının ürünü müdür? Umut Özkırmı'nın *Milliyetçilik Kuramları* adlı eserinde gösterdiği gibi “milletler ne zaman ortaya çıktılar?” sorusunu milliyetçilik incelemelerinde en temel soru olarak değerlendirebiliriz. Bu alandaki muhtelif kuramlar bu soruya verilen farklı cevaplara göre sınıflandırıldılar.⁴⁵ Bu bölümde gereksiz karmaşıklığa girmemek için kuramları makro düzeyde “milletler ne zaman ortaya çıktılar?” sorusuna verilen cevaba göre özcüler ve Modernistler olarak iki gruba ayırdık ve Cevad Tabatabai'nin İran hakkındaki düşünceleri çok açık bir şekilde özcüler arasında yer almaktadır. Öte yandan modernistler millet kavramının yeni olduğuna inanıyorlar, özcüler ise milletlerin birkaç yüzyıllık geçmişleri olduğuna

⁴¹ Tabatabai 1382, s.156

⁴² Tabatabai'nin açıklamasında “Önceki asırda pek çok İranolog modern dönem öncesi İran tarihine ait malzemeleri derlemiş ve millet ve millî kavramı çerçevesinde açıklamışlardır. Bu, şu anlama gelmektedir ki İran ve İran'da düşünce tarihi böyle bir bölgede millet ve millî kavramlarına yaklaşılmışsa bu konu başka türlü açıklanamazdı. Bir asır önce alman şarkiyatçı Nöldke, Firdevsi'nin Şahnamesini İran millî destanı ve Alman tarihçi Walter Hints Safevilerin ortaya çıkışını millî devletin kuruluşu olarak tanımlıyor ve Safevi devletinde İran'ın millî gerçekliğin köklerini aramaktadır. Henry Corbin ise *Res Iranica* adını vermiştir. Tabatabai bunu *İran sorunu* olarak tercüme etmiştir. Bkz. Tabatabai 1394B, s.48.

⁴³ Özkırmı 2010; Smith 2009

⁴⁴ İran çalışmalarında milliyet konusunun yeni çalışmalar bağlamında ele alındığı nadir çalışmalar için bkz. Elling 2013; Zia-Ebrahimi 2011; Kashani-Sabet 1999.

⁴⁵ Özkırmı 2010, pp.199-204

inanıyorlar.⁴⁶ Modernist yaklaşımı iki dünya savaşı dönemlerinde aydınlar arasında yaygın olan özcülere tepki olarak ortaya çıktığı kabul edilebilir. Kan ve ırk savunma adına ortaya çıkan Holokost'un yaşattığı şok toplumbilim kuramcılarını temelleri Herder gibi düşünürler tarafından 18. yüzyılda propagandası romantik ve özcü bakış açısını gözden geçirmeye sevk etmiştir. Bu düşüncede milletlerin tabii ve tarihin başlangıcından itibaren mevcut olduğu kabul edilmekteydi. Özlerinde ahlaki değerlere sahip olup onun için insanlar öldürülür ve ölünürdü. Bu görüşün karşısında yer alan modernistlere göre millî kimliklerin istisnasız hepsi son iki asırda meydana gelmiştir; milletler modernizasyon sonrası ve toplumların moderniteye doğru hareket etmeye başladıktan sonra ortaya çıkmıştır. Milletlerin modernlik öncesi dönemde köklerini aramaları havanda su dövmektir. Bu görüşe göre milletler kapitalizm, sanayileşme, şehirleşme, bürokratik devletin doğuşu ve matbaa endüstrisinin yaygınlaşmasının neticesi olarak son iki asırda ortaya çıkmıştır.⁴⁷ Milliyetçilik modernistlere özellikle Kanadalı siyaset felsefecisi Charles Taylor'a göre modernizasyon ve topluma uygun hâle getirmek için bir araçtır.⁴⁸ Özcüler kuramlarının karmaşıklığı ve çeşitliliğine rağmen aşağı yukarı şu eleştirilerde müşterekler: Bütün veya bazı milletlerde mevcut olan ve modernistlerin dikkate almadıkları modernlik öncesine ait yönler vardır. Modern bürokratik devletin ortaya çıkışı ile bir arada bulunan millet kavramına kelimenin sadece modern anlamı ile bakmak hatadan başka bir şey değildir.

Tabatabai modern toplum bilimlerinin bulgularını esas alarak inceleme ve araştırma yapılacaksa İran'da devlet ile millet arasındaki ilişkinin tarihsel ve kuramsal açıdan en karmaşık sorunlardan birisi olduğuna vurgu yapmaktadır. Aslında modern kuramlara dayanarak İran'ı açıklama imkânlarını sorgulamaktadır. Tabatabai modern toplum bilimlerinde modern devletin ortaya çıkışı ve milletin yeni anlamıyla oluşumu ya aynı zamanda ele alınışı veya en azından bu iki olgu arasında bir erteleme söz konusu olmadığına yaygın olduğunu söylemektedir. Ancak İran hakkında söylediği şu sözler oldukça şaşırtıcıdır ki güya kelimenin modern anlamıyla millî devletin ortaya çıkmasından önce bir tür millî kimlik Rıza Şah döneminden bu yana gerçekleşmiştir.⁴⁹ Yazdığına göre alışılmışın aksine modern kuramlarla İran düşüncesine –onun kuralcılığını bir araştırma meselesi olarak ele alarak- bakamayız. Ona göre İran diğer ülkelerin aksine toplum bilimlerinde yeni bilgiler ortaya çıkmadan önce varlığını ispatlamıştır. Toplum bilimlerinin kurallarının dışında olması onun istisna olarak tanınmasının önünde engel olmuştur. Tabatabai şöyle yazmıştır: “Ortaya çıkması gereken ve beklenen zamandan önce görünen aslında görünmemesi gereken fenomen bakışlardan gizli kalma tehlikesine duçar oldu. Yani kadim bir yeni olan İran'ın tanımlanması ve ayırt edilmesi için millet ve nasyonalizmi yeni kuramlarla mukayese ettiğimiz zaman farklı kavram ve kategori sistemine gereksinim vardır. Başka bir deyişle yeni kuramlara uygun olarak millî devlet ortaya çıkmadıkça milletin zuhuru açıklanamaz, zira modern anlamıyla millî devlette esas olan millet değil devlettir. Ancak İran alışılmışın aksine modernlik öncesi zaman ve mekânda vücuda gelmiş olması hasebiyle onun için yeni bir kavram belirlemek mümkün değildir. Kavram tedvin etmekten çekinmeyi

⁴⁶ Özkırmılı'nın kapsamlı araştırmasında gösterdiği gibi milliyetçilik çalışmalarında kuramların kapsamlı bir sınıflandırma yapmak çok zordur. LSE profesörlerinden Anthony Smith tarafından yapılan klasik sınıflandırmaya göre primordialistler, Modernistler ve Etno-sembolistler olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Perennialistler de Primordialistlerin bir altı kolu olarak sınıflandırmaya dâhil edilmiştir. Özkırmılı'nın da kitabının sonuç kısmında değindiği gibi Smith'in sınıflandırması açıklamadan ziyade müphemleştirmektedir. Smith'in yaptığı sınıflandırmada kendisinin eski olarak nitelediği Jon Mistrang ile Adrean Hastings'in sınıflandırmaları arasında fark malum değildir. Smith'in Etno-sembolistler olarak tanımladığı kuram ile “Milletler ne zaman oluştu? Sorusuna vereceği cevap nedir? Bkz. İbid. Basitleştirilmiş bir sınıflandırma ile Smith'in Etno-sembolist, Hastings, Mistrang ve milletlerin kadim olduklarını kabul eden diğer kuramcıların görüşlerini Cevad Tabatabai ile birlikte Primordialist/özcü olarak değerlendiriyoruz.

⁴⁷ bkz. Smith 2009, p.6; Özkırmılı 2010, s.72 ile karşılaştırınız

⁴⁸ bkz. Taylor 1997; Kymlicka 1997 ile karşılaştırınız

⁴⁹ Tabatabai 1382, s.154

onun mazmununun olmadığı manasında anlamak gerekmektedir.⁵⁰ Tabatabai'nin yukarıdaki satırlarında mümkün olan en açık biçimde –ilk bakışta zor anlaşılan ve kapalı bir şekilde- İran'la ilgili olarak özcü tabiatçılığı savunuyor ve onu teorize ediyor.⁵¹

Tabatabai'nin özcülüğü de Hamid Ahmedi gibi İranlı diğer milliyetçi aydınlar benzer bir şekilde çelişkilere sahiptir. Tahran Üniversitesi öğretim üyesi ve etnik milliyetçilikler uzmanı olan Hamid Ahmedi *Kavmiyet ve Kavmiyet-gerâyi der İran* adlı eserinde (ilk baskı 1378) ve Kanada Carlton üniversitesindeki doktora tezinde (1995) İran milliyetçiliğinin gerçek, asil ve istisnai olduğunu ispatlamak için çabalamaktadır. İran'ın tarihte kendine has bir yeri olması, buna mukabil Fars olmayan etnik gruplar ve buna bağlı olarak İran'da yaşayan etnik gruplara benzeyen dillere sahip olan komşu ülkelerin milli kimlikleri yapay ve asalet sahibi değildir. Ahmedi'ye göre etnik kimlikler Anderson'un aynı adlı kitabındaki tabirle “Hayali cemaatler”⁵² olup batılı müsteşrikler ve milliyetçi aktivistler tarafından modern zamanda kurgulanmışlardır. Ancak İran milleti hakiki, kadim ve binlerce yıl öncesine dayanmaktadır. Yani mesele etnik kimlikler olduğu zaman Tabatabai ve Ahmedi gibi aydınlar yapısalcı olmakta ama konu İran kimliğine geldiği zaman tarihsel özcü yaklaşımı savunmaktadırlar.⁵³ Christian Elling Ahmedi gibi milliyetçi aydınları doğru bir şekilde etnosembolcülük yapmakla suçlamaktadır. Kastettiği Anderson ve Hobsbawn gibi modernist kuramcıların bazı görüşlerini alarak kendi milliyetçi düşüncelerini anlatmak için Anderson ve Hobsbawn gibi aslında milliyetçiliği eleştiren modernist aydınların düşüncelerinden istifade etmesidir.⁵⁴ Seçici etnosembolcülükte İran kimliğinin kökeni antik döneme bağlanmaktadır ancak aynı zamanda İran'daki Fars olmayan etnik unsurlar ve komşu ülkedeki milletlerin ise yeni hatta çok yakın zamanlarda oluştuğu iddia edilmektedir.

Tabi Tabatabai, milliyetçi olarak anılmaktan korkmayan Ahmedi'den farklı olarak milliyetçi olarak anılmak istememekte ve İranşehri düşüncesinin nasyonalist olarak tanımlanmasını projesinin yanlış anlaşılması olarak tanımlamaktadır. (Bu çalışma bunun böyle olmadığını ispat etmektedir.) Yukarıdaki satırlar okunduğunda bu alandaki temel çıkarım milliyetçiliğin modern Avrupa'ya ait bir ideoloji olduğu ve İran'la bir irtibatının olmadığıdır.

“Benim yaptığım tartışmalardan anlaşılmayacak olanın kat'i surette yaygın biçimiyle toplumsal ve beşeri bilimlerin içinde konuşmadığımdır. İşaret ettiğim gibi nasyonalizm tartışmasının benimle bir ilgisinin olmadığıdır. Nasyonalizm 200-300 yıllık tarihi olan yeni bir kavramdır, *nation*'ın (millet) yaklaşık tarihi de bu kadardır. Ben bunlardan bahsetmiyorum. Benim bahsettiğim şey bir kavramın ortaya çıkmadan önce kendi gerçekliğini ortaya koymuş olmasıdır. Bu önemli mesele İran ile ilgili olarak savunulabilir, millet vardı ancak millet kelimesi henüz yoktu. Devlet vardı ama henüz devlet kelimesi yoktu.”⁵⁵

Aslında milliyetçilik olan bu düşüncenin milliyetçi olarak anılmasından çekinilmesi İranlı özcü aydınlar arasında sadece Tabatabai'ye mahsus bir durum değildir.

⁵⁰ Tabatabai 1382, s. 155

⁵¹ Tabatabai açıklamasına şöyle sürdürmektedir, İran tarihinin bazı dönemlerinde bazı devletler özellikle ülkenin yabancıların elinden bağımsızlaşması için yaptıkları hizmet sebebi ile benimsenmişlerdi, bu milli devletin kurulmasına zemin hazırlayabilirdi. “Ancak “خربندگی” mantığı devlet-millet birlikteliğine engel oldu. Devlet hanedan ailesinin menfaatinden başka bir şey düşünmediği için toplumsal maslahat ortaya çıkamıyordu.” Bir tarafta Kuram ile eylem arasındaki çatlak aslında İran'ın milli kimliğindeki bir çatlak ve ayrılıkken diğer tarafta ise İslami dönem siyasi tarihin bir özelliği olarak İranlı toplumlardan biri olarak İran'da hüküm süren devletlerin varlığıdır. Bkz. Tabatabai 1382 s.156.

⁵² Anderson,1991

⁵³ Bkz. Ahmedi 1395; Ahmedi 1995 ile karşılaştırınız.

⁵⁴ Elling 2013; Badamchi 1296 ile karşılaştırınız.

⁵⁵ Tabatabai 1395C

Sosyolog ve milliyetçi araştırmacılarından bir diğeri olan Şervin Vekili de modern kuramların İran'a uygulanabileceğini reddederek ve Tabatabai'ninkine benzer düşüncelerinin milliyetçi olarak anılmasından kaçınarak konuyu İranlılar arasında ırkçılığın varlığını reddetmeye kadar götürmektedir. Vekili, İran'ın vatanseverliği ile Avrupa'nın nasyonalizmini birbirinden ayırarak İran'ın vatanseverliğinin İran kökenli kavimlerin tarihin seyri içerisinde birbirleriyle kaynaşmaları ve iç içe girmeleri neticesinde meydana geldiğini ve merkezî devletin tesisinden daha önce olduğunu iddia etmektedir. İşte bu sebeple İran'ın vatanseverliği her ne kadar onlar tarafından desteklense veya zayıflatılsa da mevcut siyasi kurumlara bağlı değildir. Buna karşılık Avrupa'daki nasyonalizm aşağı yukarı merkezî devletlerin tesisinin ardından kısa bir sürede ortaya çıkmış ve siyasi kurumlar tarafından şekillendirilip yayılmıştır. Nasyonalizm vatanseverliğin aksine merkezî devletin olmadığı zaman çöker ve yok olur. Vekili vatanseverlik veya milliyetçiliğin etnik, dil ve dinî çeşitlilik karşısında bir emniyet supabı ve bu çeşitlilikten beslenmekte ve zenginleşmekte olduğunu iddia etmektedir. Irkçılık ve faşizmden tamamen uzaktır. Ancak nasyonalizm tek tipleştirme ve tek dil temeline dayanır ve toplumun bütün farklı katmanlarını siyasi kurumlar aracılığı ile kontrol eder ve tek düzeye indirmeye eğilimlidir.⁵⁶ Vekili çelişkili bir şekilde İran vatanseverliğini nasyonalizmin Farsça tercümesi olan millî-gerâyî ile farklı kavramlar gibi yorumlamaktadır. Vekili'ye göre İran tarihi modern ırkçılığı ortaya çıkaran amillere sahip değildir. Bazı çağdaş İranlıların etnik azınlıklarla ilgili birtakım tepkilerini ırkçı olarak suçlamak etnik milliyetçilerin milliyetçi aydınlar hakkında söyledikleri utanç verici ve düşmanca etiketten başka bir şey değildir ve maalesef Sadık Zibakelam gibi bazı akademisyenlerin ırkçılık ile ilgili sözlerinde de tekrar edilmektedir.⁵⁷ Vekili ve Tabatabai'nin ırkçılıkla ilgili tahlillerindeki sorun İranlı milliyetçilerin dış dünyada Fars olmayan unsurlara karşı davranışında ortaya çıkan tepki ya önemsiz olarak görülmekte ya da başka türlü yorumlanmakta, böylece onların vatanseverlikleri güvence altına alınmış olmaktadır. Başka bir deyişle İran milliyetçiliğinin ırkçılığa dönüşme tehlikesinin olmadığı iddiasına karşılık hiçbir somut delil ortaya konmamaktadır. Bu iddianın doğruluğu sadece zihin dünyasında ve somut dünyadan bağımsız olarak değerlendirilebilir.

HEGELVARI ÇOKTA BİRLİK VE ETNİK AZINLIKLARIN KONUMU

Bu bölümde Tabatabai'nin özcülüğü hakkındaki yorumların devamında Tabatabai'nin İranşehri okumasındaki Hegel tesirini ele alınacak ve İranşehri'nin azınlık hakları ile olan irtibatı belirginleştirilmeye çalışılacaktır.⁵⁸ Tabatabai'nin atıf yaptığı *Tarih Felsefesi Dersleri* adlı eserinde Hegel İranlıları tarihteki ilk ulus ve İran'ı ilk imparatorluk devleti olarak kabul etmiştir. İran, yaşama ve yaşatma gücünü kaybetmiş, bitkisel hayata geçmiş medeniyetler olan Hint ve Çin imparatorluklarının aksine antik İran'ın siyasi sistemi modern tabirle imparatorluk olan şehinşahlıktı. Hegel'den aktararak şöyle der: “Pers imparatorluğu kelimenin yeni anlamı ile eski Alman ve Napolyon imparatorluğu gibi bir imparatorluktur. Zira birbirlerine bağlı ama kendi gelenek ve hukuk sistemine sahip olan birkaç devletten meydana gelmişti.”⁵⁹

⁵⁶ Vekili 1392; Vekili'nin Melikyan (1394) ile münazarası ile karşılaştırınız.

⁵⁷ Zibakelam ile münazara için bkz. Vekili 1395

⁵⁸ Haydar Şadi Zamane internet sitesinde yayımlanan makalesinde “alternatif modernlikler” kuramına ve bazı postmodern felsefî düşünceler dayanarak Tabatabai'nin İran'ın Hegelvari modernleşmesi düşüncesi hakkında bir eleştiri yazmıştır. Bkz. Şadi 1392. Şadi'nin Tabatabai eleştirisi bu satırların yazarı ile önemli ortaklıklara sahiptir. Ancak Şadi'nin aksine postmodernizmde bulunan izafiyet konusunda farklı düşünüyorum. Hegel'in Tabatabai'nin inhitat düşüncesine tesiri ve modernizm anlayışı hakkında bkz. Boroujerdi & Shomali 2015 Mecelle-i Mutaalat-ı İrani. Bana göre Tabatabai sadece düşünce tarihinde İran'ın inhitatı konusunda değil Borucerdî ve Şomali'nin güzel bir şekilde açıkladıkları gibi ilerde açıklayacağımız gibi İran'ın yeniden doğuşu hakkındaki yaklaşımları bakımından da Hegelci sağcılığın takipçisidir.

⁵⁹ Hegel 1973, p.414; aktaran, Tabatabai 1382

Tabatabai'ye göre Hegel'deki imparator kavramı (Tabatabai'nin belirttiğine göre sonraları Naziler ve Hitler tarafından kullanılması sebebiyle olumsuz anılmıştır) felsefidir ve bu sebeple gerekli kuramsal atıflar yapılmaksızın anlaşılması mümkün değildir. Tabatabai'nin Hegel'den aktardığına göre antik Çin ve Hint'te çoklukta birlik veya bir arada yaşayan çoğunluk kendi özel kimlik bilincini oluşturmamıştı. Ama aynı tarihlerde antik İran şehinşahlığı “memalik-i mahrusa”da* çoklukta birlik sistemine dayanmaktaydı. Her bölgenin itibar ve değerinin bağlı olduğu kendi temel varlığı mevcuttu. Başka bir deyişle Hint, Çin ve benzeri imparatorluklarda birlik bireysel ve hususiyken aşikâr olma fırsatı yakalayamadılar ve netice olarak ruhsuz harici birliktelik ortaya çıktı. Kadim İran'da tebaanın kişisel ve özel işleri için fırsat verilirdi zira İranlılar hâkimiyetleri altındaki her bir milletin din, gelenek ve törenlerine saygı gösterirlerdi.⁶⁰

Tabatabai'ye göre kadim İranlılar muhtelif gelenek, görenek ve dillere sahip olan unsurları geniş bir coğrafyada kendi çeşitlilik ve çokluklarını koruyarak tek milleti oluşturmuştur. Bu şehinşahlık millî birliği uygulayıcı bir kurum olarak hareket ederek daimi birliği sağlıyor ve bütün etnik unsurların kendi kendilerini yönetebilmesi için adaletli bir yöneticilik yapıyordu. İranşehri padişahı adaletli yönetimi ile ülke sınırları içinde muhtelif etnik grupların devamsız dengelerini kendi hâkimiyeti ile ebedi millete dönüştürdü. Bu şekilde padişahın merkezi gücünün isyancıları bastırması bir unsurun bir diğer unsura üstünlüğü değil farklı unsurlar arasındaki dengenin korunmasını göstermektedir. Tabatabai bu konuda Ahamenîş şahları Darius ve Kambuce tarafından Mısır ve Babil dinlerinin benimsenmesini örnek vererek bunun dinî olmaktan çok siyasi ve tedbir amaçlı olduğunu böylece tapınaktaki din adamlarına daha yakın olmayı amaçladıklarını iddia ediyor.⁶¹ O zerdüştlüğe ait bazı felsefi kavramları antik İran'da çoklukta birlik diyalektik düşüncesini açıklamak için örnek olarak vererek İran'da devletin değişimi İslam sonrası döneme geçişte birliğin tespiti ve çokluğun silinmesi şeklinde olduğunu ve çoklukla birlik arasındaki dengenin kaybolduğunu ekliyor. Bu tespit İslam sonrası dönemde örnek olarak Türk sultanlarının hâkimiyetleri her ne kadar İranşehri padişahlığı düşüncesini yenilemiş olsa da onu konuya yaklaşımı İranî olmaktan ziyade mutlakiyetçi saltanat anlayışına göredir. Daha önce de işaret edildiği gibi ona göre İslam sonrası dönem İran'daki siyasi ve kültürel dönüşümler İranşehri düşüncesinin siyasi coğrafyada yenilenmesine engel olmuştu. Bu, birliği sağlayacak İranşehri düşüncesinin siyasetten ziyade edebiyat, şiir ve tasavvufta görünmesine sebep olmuştur. Başka bir deyişle İranlılar İranşehri düşüncesinin temellerini zihin ve düşünceye atarak kimliklerinin esasını ve sebeplerini muhafaza etmeyi başardılar.⁶²

Yukarıda işaret edilen *Dibaceî der Nazariyye-yi İnhitat-ı İran* adlı eserinden başka Tabatabai yaptığı son konuşmada Hegel'in bahsi geçen sözlerine atıf yaparak “dünya tarihi İran ile başlar” iddiasında bulunmuştur zira dünyada ilk devletin İranlılar tarafından kurulduğunu söylemektedir.⁶³ Tabatabai kadim Çin ve Hint uygarlıklarının bir kişinin şahsi iktidarına bağlı istibdat düzenine dayanması sebebiyle devlet olmadıklarını iddia etmektedir. Yani birlikleri çokluklarını kabul etmiyor oysaki kadim İran'da çoğunluk karmaşık bir diyalektik ilişki ile birlik içinde yaşıyorlardı. Tabatabai, “Dünya tarihi İran ile başlar zira ondan önce istibdat vardı ve istibdatta tarih olmaz. Tarih yönetici ile yönetilen arasında Mısır ve Çin'de mevcut bulunan ilişki biçiminden farklı bir ilişki olduğu zaman başlar.” demiştir. Tabatabai için İranlılar tarih boyunca daima kültür, dil ve etnik çeşitliliğe sahiptiler ancak bu çeşitliliğe rağmen kaynağı bu etnik unsurlar olan tek millet, tek kültür ve tek dilleri (yani Farsça) vardı. İran'daki etnik unsurların birliği tabiidir ve diğer bazı ülkelerde olduğu gibi güç ile vücuda gelmemiştir.

* EN:

⁶⁰ Tabatabai 1382, ss.144-145

⁶¹ Tabatabai 1382, s143

⁶² Tabatabai 1382, aa145-146

⁶³ Tabatabai, 1396

Tabatabai'nin sözleri demokratik ve ilgici çekici gibi görünmesine rağmen İran'da etnik çeşitliliği batılı düşünürlerin çok kültürlülük –onun deyişiyle batılı ideolojiler- kuramının dışında anlamak gerekmektedir.⁶⁴ Çok kültürlülük ve etnik azınlıkların haklarının verilmesi hakkında konuşan aydınlar ve siyasi aktivistler kavmiyetçi ve bölücü olarak itham edilmektedir.

Tabatabai başka bir konuşmasında Daryuş Şayegan'ın kullandığı “kırk parçalı” kimlik kavramına işaret ederek İran kimliğinin kırk parçalı oluşunu savunanları batı düşünce tarihini bilmemekle ve “çokluk düşüncesini savunmalıyız ve kırk parçalıyız” gibi tehlikeli iddialar ortaya atmakla suçlamaktadır. Alman Filozof Hegel'i sağcı bir bakış açısı ile yorumlayarak “Hegel'in ifadesine göre bir yerde çokluk mutlaklıdır iddiasında bulunması çok tehlikelidir. Hegel bu açıklamayı yapmıştı ama biz bunun ne kadar önemli olduğunu olduğunun farkına varmamışız.” demektedir. Ona göre Foucault gibi çok kültürlülüğü savunan düşünürlerden etkilenen postmodern aydınlar Hegel'in bu sözüne tereddütle bakarlar ancak nasıl bir fasit netice doğuracağından habersizdirler. Şöyle devam eder: “Tabi batıda bu anlayış bir sorun teşkil olmaz zira Foucault'nun alakasız sözleri karşısında farklı şeyler söyleyen birileri de onun ve benzerlerinin anlamsız sözlerini ortaya koyarlar. Ancak bizim üniversitelerde oldukça sathi bilgisi ile Foucault tanıtımı yapmaktadırlar.” Tabatabai'ye göre aynı şekilde Avrupalı düşünürler tarafından icat edilen nasyonalizmin kökeni ya da çok kültürlülük teorilerinin İran'ın durumu ile intibakı mümkün değildir: “Kesretin ortadan kalkması Avrupa'nın bizim bilmediğimiz bir tarihi vardır. Oradaki aydınlar yerel diller ortadan kalkmaktadır dedikleri zamanın şartları İran'da mevcut değildir ve netice olarak biz onların söylediklerini aynen tekrar etmek zorunda değiliz.”⁶⁵ Demokratik gibi görünen Tabatabai'nin çoklukta birlik kuramı nihayetinde aydınların ifade özgürlüğünü kabul etmemeye kadar varmaktadır. Ona ve onunla aynı düşünceyi paylaşanlara göre modernleşme ve modernleşme sonrası kuramlarının ulus ve milliyetçiliğin doğuşu konularındaki görüşleri İran'ın toprak bütünlüğüne zarar vermekte ve bölünme tehlikesini arttırmaktadır.

İlaveten Tabatabai'nin antik medeniyetler dönemi hakkındaki karşılaştırmalı görüşlerinin bazı kısımları hakkında terdit dile getirilmelidir. Örneğin Hasan Kadı Muradi *Dîbâçe'î ber Nazariyye-yi İnhitat-ı İran* üzerine yazdığı eleştiride Tabatabai'nin çoklukta birlik konusunda iddialarını reddederken elinde bulunan tarihî kaynaklara dayanarak şöyle yazmıştır: “Kadim İran imparatorluğundaki padişahlık yönteminde şehinşah işgal etmiş olduğu bütün topraklarda vergi ve haraç vererek bağlılığını ilan eden insanlar için efendidir. Bu şekilde yönetilen bir imparatorluk için çoklukta birlik iddiasında nasıl bulunulabilir?”⁶⁶ Kadı Muradi okuyucunun dikkatini şu noktaya celbederek şöyle diyor: “Kadim İran işgalci dönemini sonlandırıp Araplar karşısında yenilgiye uğrayıp kendini İslam imparatorluğu tarafından işgal edilmiş olarak bulmuştur. Böyle yenilgiye uğramış ve işgal edilmiş bir durumda haraç ve cizye vererek kendi din ve inançlarına bağlı kalma veya İslam dinini kabul etmeme ve Tabatabai'nin deyişiyle kendi kimlik ve bireyselliğini koruma imkânına sahip oldular. “Peki, bu olaydan da aldıkları haraç ve cizye ile İranlıları kendi hallerine bırakan Emevi ve Abbasi'nin en zalim halifeleri için de çoklukta birlik usulünün uygulayıcısı ve savunucusu sonucu çıkarılabilir mi?”⁶⁷ Yani Tabatabai'nin düşüncesinin mantığına göre ödenen cizyeye bağlı olarak yönetilen İslam sonrası Müslümanların kurduğu devletlerinin pek çoğunun çoklukta birlik usulüne uyduğunu iddia edebiliriz. Antik dönem savunucusu Tabatabai'nin kabul etmekten açıkça imtina edeceği bir

⁶⁴ Tabatabai 1396

⁶⁵ Tabatabai 1394A

⁶⁶ Kadı Muradi kadim İran'da çoklukta birlik usulüne uygun olarak gösterilebilecek bir isim varsa o da Ahameniş şahı Kuruş olduğunu da ilave etmektedir.

⁶⁷ Kadı Muradi 1393, 99-100

bakış açısıdır. Bunun karşısında ona göre İslam sonrası İslam devletlerinin hepsi Hegelci çoklukta birlik düşüncesinin değil mutlakiyetçi saltanatın birer numunesidir.

Kadı Muradi aynı şekilde Hegel diyalektiğinin temelini iki olay arasındaki çelişkinin varlığının mevcut bulunması değil zıtların birliği olduğunu izah ediyor. Başka bir deyişle Hegel felsefesinde zıtlar kendi sentezi veya toplayanı aracılığıyla birbirine bağlanır ve birbirleriyle tamamen müstakil olan iki zıt asla diyalektik birlik meydana getirmez. Tabatabai'nin kadim İran'da çoklukta birlik hakkındaki açıklamasının dayandığı teolojik kavramlar olan iyilik ve kötülük veya Ahuramazda ve Ehrimen birbiriyle zıtlıkları konusunda bağımsızdırlar ve sonuç olarak birbirleriyle diyalektik bir ilişki kuramazlar. Yani Tabatabai tarafından çoklukta birlik olarak Hegel'e nispet edilen görüş ile Hegel'in diğer eserlerinde Antik İran'da istibdatın yaygınlığı hakkındaki görüşleri arasında uyumsuzluk vardır. Kadı Muradi Hegel'in *Felsefe Tarihi* kitabından örnek vererek zerdüştlük dinindeki ferr-i izedi evrensel bir düşünce olup bütün her şeye hâkimdir. Yani bütün her şey sadece o evrenselliğin yönlendirmesi ile doğruya ulaşabilir. Bu evrensellik kendi gözetiminde olduğu şeylere birlik -çokluk ile mümkün olan diyalektik mana ile- bahsetmez bilakis ortaya koyduğu şey tektipleştirme ve asimilasyondur.⁶⁸ Hegel'i bu şekilde okuma Tabatabai'nin antik İran'da yönetim tarzının çoklukta birlik esası ile intibakı hakkındaki yorumu ile ilgili olarak Hegel'den aktardığı bir sözle çelişmektedir.

Tabatabai'nin İran'da Fars olmayan etnik grupların dil hakları ile ilgili olarak çoklukta birlik kuramının pratik ve açık sonuçlarını *Zebân-ı Millî ve Bernâme-i Âmuzeş-i Zebânhâ-yi Mahallî* adlı makalede görmek mümkündür.⁶⁹ Bu makalede Tabatabai'nin Türkler hakkında (hem İran hem de komşu ülkeler) kinaye dolu diliyle karşı karşılaşırız. Burada sadece birkaç örneğe işaret ettikten sonra makalenin içeriğinden bahsedilecektir. Şöyle yazmıştır:

“Atatürk ‘Atatürk’ olmadan önce Türklerin millet olabilmesi için ‘millî’ kültür ve dile sahip olmaları gerektiğini biliyordu ve İranlıların eski zamanlardan beri millî kültür ve dillerinin olduğunu bilecek kadar da zeki idi. Bu yüzden Atatürk yeni bir millet inşası için tarih icat etmek zorundaydı, yani Türklerin dilini İran dil ve kültürü ile kesmesi gerekiyordu.”⁷⁰

Yukarıdaki cümlelerde “geçmiş icat etmek” tabiri Tabatabai'nin de pek çok İranlı milliyetçi gibi Türkiye'nin yapay bir millete sahip olduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Diğer örnek Türk destan derlemesi Dede Korkut ile ilgili olarak kinayeli sözleridir. Tabatabai Hasan Ruhani hükûmetinin Bilim ve Teknoloji Bakanlığı tarafından Azerbaycan Türkçesinin Türklerin yaşadığı üç eyaletteki üniversitelerde eğitimi hususunda yayımlanmış olduğu tebliğe işaret ederek ve yerlileştirme sloganı ile irtibatlandırarak şöyle yazıyor:

“Son yıllarda bu topraklarda bilimi yerlileştirme sloganı kendi millî dillerini bilmeyen çoğu bilim adamının uykusunu kaçırdı. Ben bu konuya ilgi duyanlardan biri olarak siyaset taşıyor ama ne kadar da boş gidiyor trenine gözümü dikmiş hangi Türkistanlının geleceğini beklerken büyük bir şaşkınlıkla Bilimler Bakanlığının duyurusu ile uyumlu olan trenin Kazakistan'daki Dede Korkut durağına uğradığını duyuyorum.”⁷¹

Bu makalede Tabatabai dilin bilgi ve kültür ile birlikte siyasi güç için bir savaş aleti olduğunu şöyle dile getiriyor:

“Farsça, bütün diğer mahalli diller gibi kültür ve bilim dili olmasının yanında siyasi gücün de dilidir. İslami dönemin başlangıcından itibaren Deri Farsçası saray dili ve güç merkeziydi.

⁶⁸ Kadı Muradi 1393, s.101-103

⁶⁹ Tabatabai 1395B; Tabatabai 1392B ile karşılaştırınız

⁷⁰ Tabatabai 1395B, s.9

⁷¹ Tabatabai 1395B, s.5

Yakup b. Leys'in Arapça şiir söyleyen şaire hitaben "benim anlamadığım şeyi niçin söylemek zorundasın?" dediğinden itibaren Farsça Tahiriler'den, Samaniler'e, Mahmud Gaznevi gibi Türk gulamlarına; Selçuklu ve Şah İsmail'e kadar İran coğrafyasının birliğinin muhafazası için siyasi kudret olmuştur."⁷²

Bu özelliğin İran'da sadece Farsçaya mahsus olduğu ön kabulü ile şöyle devam etmektedir:

"Sultan Mahmud şimdiki Türklerin çoğundan daha Türk idi ama ana dilinin hükûmet etmek için kifayet etmeyeceğini bilecek kadar siyaset ve feraset sahibiydi."

Daha sonra onun hilafet hakkındaki düşünceleri ile açıklanabilecek şu cümlelerle devam ediyor:

"Türkiye Cumhuriyetindeki Türkçe, kurucusu tarafından bilinçli bir şekilde savaş aleti olarak tarif edilerek kendisini ümmetin bir parçası olarak kabul eden halktan bir millet icat etmek için kullanmıştır."⁷³

Yani ona göre bugünkü Türkiye kendisini hilafetin şemsiyesi altından kurtarmayı başarmış ülkelerden biridir, buna mukabil İran her zaman hilafetin şemsiyesinin dışındaydı.

Tabatabai'ye göre İran'da toprak bütünlüğü, tarihi ve kültürel birliği için siyasi kudret Fars dilinin inhisarında kalmalıdır. O İranşehri düşüncesinin sonucunun bir parçası ve temeline vurgulayarak İran'ın Fransa ve diğer Avrupa ülkeleri arasındaki farkının İran'da Farsçanın stratejik konumu Farsça olmayan dillerle irtibatla zorlama ile ele geçmediği bilakis tamamen tabii ve tarihi bir şekilde gerçekleşmiş olmasıdır. Ama Avrupa'da böyle değildir:

"Fransa'da merkezî millî devletin meydana gelmesi öncesi bazı mahallelerde Fransızca dışında diller de konuşulmaktaydı ancak millî devletin icadının gereği olarak krallar ve devlet adamlarını 1789 devrimi öncesi millî bir dil olarak bütün ülkede tek dilin olmasını bütün eyaletlerde mecbur ettiler. Bu durum özellikle ihtilal sonrası devam etmiş ve mahalli diller unutulmuştur."⁷⁴

Yani çoklukta birlik kuramı İran'da bütün tarih boyunca sadece Farsça ile mümkün olmuş ve tabii ve hiçbir zorlama olmaksızın bilim ve kültür diline dönüşmüştür. Milliyetçi Tabatabai'ye göre Farsça dışında bir dile sahip olan etnik grupların dil ve edebiyatları da Büyük İran'ın kültür ve dillerinin suretleri olduğundan onların korunması için de çaba gösterilmelidir ancak bu dillerin değeri ve önemi hakkında hayallere kapılmamak gerekir. Çoklukta birlik kuramının neticesi olarak "İran'da farklı etnik grupların dilleri ve edebiyatlarını millî dil ve edebiyatın (Farsça) içinde değerlendirmedikçe anlamak mümkün değildir ve onlar için tarih uydurmaya gerek yoktur."⁷⁵ Tabatabai'nin düşüncesinin tersine antik dönemden itibaren tarih boyunca merkezî hükûmet ile diğer etnik unsurlar arasındaki ilişkide çoklukta birlik esasının revaç bulmasının asıl nedeni, modern İran'da milliyetçiliğin ortaya çıkışından itibaren modernist ve postmodernist yorumlara yaslanırsak, İran'da da diğer bütün ulus-devletlerde olduğu gibi millî dilin zorla kabul edilmesi için icbar mekanizmasından istifade edilmiştir. Başka bir deyişle Farsçanın uzun geçmişine rağmen meşrutiyet sonrası modern devlet tesis edilirken millet inşasının mekanizmalarından birisi de Farsçaydı.

Tabatabai *Zebân-ı Millî ve Bernâme-i Âmûzeş-i Zebânâ-yi Mahallî* adlı makalesinde anayasanın usulünü anlamak ve yorumlamak için sadece onun zahiriyle yetinmemek

⁷² Tabatabai 1395B, s.8

⁷³ Tabatabai 1395B, s.8

⁷⁴ Tabatabai 1395B, s.10

⁷⁵ Tabatabai 1395B, S.11

gerektiğine vurgu yaparak “Doğal hukuk ve insan haklarını temel ölçüt olarak almalıyız.” demiştir.⁷⁶ İslam devrimi sonrası İran anayasasının yorumlanması için insan haklarına bu ilginç vurgusu diğer bütün muhafazakâr milliyetçiler gibi Tabatabai’nin de millî birliği evrensel insan haklarından daha önemli olarak nitelediği ve “Anayasanın anlaşılması, yorumlanması ve uygulanmasında en önemli ölçüt ülkenin millî birliği ve toprak bütünlüğüdür ve toprak bütünlüğü ve millî birliği aleyhinde atılan her adım ve her kurum yok hükmündedir.” dediği zaman ortaya çıkmaktadır.⁷⁷ Tabatabai eserlerinde devlet adamları ile millî ve kamu maslahatı konusunda insan haklarının ölçütleri arasında bir tezat meydana geldiği zaman hangi tarafta durmak gerekmektedir sorusuna cevap vermemektedir. Radikal bir örnek olarak (maalesef Ortadoğu’da son yaşanan olaylar özellikle de Suriye’de yaşananlarla ilgisiz değildir) acaba katliama rağmen toprak bütünlüğü muhafaza edilebilir mi? Diğer taraftan Tabatabai’nin millî dil ile mahalli diller arasındaki ilişki bahsinde görmezden geldiği nokta siyasi gücün dağılımıdır. O anadili ülkenin resmî dili dışında bir dil olan kimselerin ülkenin toprak bütünlüğüne zarar vermeksizin siyasi güç dağılımından niçin yararlanmaması gerektiğini cevapsız bırakmaktadır. Ulus devletlerin toprak bütünlüğü ve millî birliğini korumak ile millî ve mahalli diller arasında siyasi güç dağılımını adil bir şekilde yapmak mümkün değil midir? Bu tür sorulara makul cevaplara ulaşmak için sahip olduğumuz düşünce bizi Charles Taylor, Will Kymlicka, Chandran Kukathas gibi 20. asır siyaset felsefesi kuramcılarının ilham ile bir nevi mutedil liberal çok kültürlülüğü ciddiye almaya sevk etmektedir. (Tabatabai’nin eserlerinde bu düşünürlerin hiçbir eserine atıf yoktur.) Yukarıda zikredilen liberal düşünürlere göre yerel dillerin eğitim hakkını insan haklarının yeniden düzenlenmiş bir parçası olarak kabul edilmektedir, onun muhalifi olarak değil.⁷⁸

SONUÇ: TABATABAİ VE LİBERALİZM

Tabatabai’nin İranşehri projesindeki motivasyonlarından birisi gelenekten moderniteye geçiş sürecinde ortaya yerli bir kuram koyabilmek olduğunu hatırlatarak makaleyi Tabatabai’nin modern siyaset felsefesinde önemli bir yere sahip olan liberalizm karşısındaki konumuna bakmak istiyorum. 20. yüzyıl liberalizmi ve eleştirel akılçılığın savunucularından biri olan Karl Popper *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı meşhur eserinde Tabatabai’nin yakın durduğu filozof Hegel’i eleştirel bir okuma ile açık toplumun düşmanı olarak saymaktadır. Burada Popper’in Hegel eleştirilerinin hepsinden bahsetmeye fırsatımız olmadığından sadece konumuz ile ilgili olan birkaç noktaya işaret etmekle yetineceğim. Popper’e göre Hegel muhafazakâr, liberal olmayan, Prusya devletinin hegemonyasını meşrulaştıran bir aydındır. Onun devletçiliği şu metinde açıkça görünmektedir:

“Bütünlük vasfını devlette aramalıyız. Devlet yeryüzündeki tanrıdır. Devlete tanrının yeryüzündeki tecellisi gibi tapmalıyız. Bilmeliyiz ki nasıl tabiatı kavramak müşkülse devletin mahiyetini anlamak daha müşküldür. Devlet bedeni olan bir varlık gibi kabul edilmelidir. Bilinç ve düşünce kâmil devlete aittir.⁷⁹ Devlet bilfiil mevcut ve gerçekleşmiş ahlaki hayatın kendisidir.⁸⁰

Popper’e göre Hegel, Prusya devlet gücüne yaslanmamış olsaydı döneminin en etkili felsefecilerinden biri olma ihtimali yoktu. Hegel, Napolyon savaşları sonrası Prusya’da resmî

⁷⁶ Tabatabai, 1395B, s.11

⁷⁷ Tabatabai 1395B, s.11

⁷⁸ Günümüz çok kültürlü siyaset felsefesinin yeri hakkında bkz. Will Kymlicka 1396. Özellikle altıncı bölüm (tektipçilik) ve sekizinci bölüm (çok kültürcülük). Yazar başka makalelerde de bu konulara değinmiştir.

⁷⁹ Hegel, aktaran; Popper 1364, 689-690

⁸⁰ Popper bu cümleleri Hegel’in almanca muhtelif eserlerinden özellikle hukuk Felsefesi, tarih Felsefesi ve seçmeler’den derlemiştir. Popper’in kaynakları için kendi kitabının 12. Bölümündeki 8. Dipnota bakınız. Popper 1364, s. 824. Farsça tercüme Fuladmend.

filozof makamına geçti. Daha sonraları da Hegel'in öğrencileri Prusya devleti tarafından desteklendi. Öyle ki Hegel takipçileri Almanya'da felsefe eğitimini ellerinde tuttular. Popper'a göre Hegel felsefesi "kendi etrafında sihirli bir ortam" inşa eden bir felsefe türünün iyi bir örneği olup okuyucuyu sağlam mantıksal çıkarımlar olmaksızın korkutmak istemektedir. Hegel felsefi etkinliği "muğlak ve garip" olarak göstermekte olup diyanet ile alışverişi olan esrarlı bir görünüme sahiptir. Bu sıradan insanlara ve çocuklara yüzünü açacak bir üslupta değildir. Popper'e göre Hegel felsefesi antik çağda Eflatun sonrası kabilecilik anlayışının yeniden doğuşu mesabesinde olup okuyucuya devlete, tarihe ve ulusa tapmayı öğretmektedir.⁸¹ Popper kitabın yazıldığı İkinci Dünya Savaşı dönemi ile ilgili bir bölümde açık bir şekilde şöyle yazıyor:

"Bir zamanlar Eflatun'un düşüncesine yaslanarak devlete hükümlan olan felsefe Hegel'in eli ile onun en alçak kölesi mertebesine düşmüştür."⁸²

Popper'in liberal akılcı eleştirisi açısından Hegel felsefesine getirdiği eleştirilerden bazılarının Tabatabai için de geçerli olduğu iddia edilebilir. Tabatabai'nin sözlerinde hem muhafazakâr devletçiliği hem de sihirli ve korkutucu üslubu görülmektedir.⁸³ Tabatabai İranşehri düşüncesine yöneltilen devletçilik eleştirilerinin farkında olarak yaptığı son konuşmalardan birinde şöyle söylemiştir:

"Benim ortaya koyduğum meseleleri eleştirenlerin meselelerinden birisi devlete karşı muhalif olmalarıdır. Yani İranşehri düşüncesi nihayetinde devletin güçlenmesidir."

Tabatabai devlet (state) ile hükûmet (government) arasında farka işaret ederek eleştirilere şöyle cevap veriyor:

"Bizim hukukçularımız henüz devlet kelimesini doğru yerinde kullanmıyorlar, mesela "Ruhani devleti" diyorlar hâlbuki bu hükûmettir devlet değil. Hükûmet devletin memurudur, devlete sahip olan milletin işlerini düzenler. Hükûmetler geçicidir, kalıcı olan devlettir. İran devleti Ahamenişlerden bugüne kadar daima "memalik-i mahrusa" ve pek çok etnik gruptan oluşan İran ulus-devletiydi. Günümüz dünyasında en muktedir devletin başında olan Trump bile gelir gelmez 'ben Amerika'yı güçlendirmek istiyorum' dedi. Yani en güçlü devlet bile zayıfladığını hissediyor. Hâlbuki bazıları burada [İran'da] devlet yoktur diyorlar! Niçin devlet yok? Peki, ne var? Bu milletin tecessüm etmiş temsilcisi nerededir? Devlet olmalıdır. Hükûmetin iyi veya kötü olması başka bir meseledir. Ancak mesele hükûmetin ötesinde millî İran devletidir. Hepimizin vazifesi (ben kuramsal alanda tartışıyorum) onu savunmaktır."⁸⁴

Tabatabai'nin düşünceleri için yapılan eleştirilere verdiği cevap ikna edici değildir. Zira Tabatabai'nin liberaller tarafından esas olarak eleştirilen tarafı kendi ifadesi ile geçici olan hükûmete bakışı değil devletçiliğidir. Hükûmet, Tabatabai'nin kullandığı manada ve Türkiye Türkçesinde de hükûmet bu manada kullanılmaktadır, eleştirisinde iktidar partisi üyelerinin oluşturduğu hükûmetin yaptıkları eleştirilir ancak Popper'in Hegel'i tenkit ettiği devletçilik bahsi daha köktencidir. Şu sebeptendir ki devlet liberal filozofların eserlerinde açıkladıkları gibi kudreti kendi tekelinde bulundurmaları sebebiyle, eğer yetkileri insan hakları çerçevesinde sınırlandırılmazsa, büyük kötülüklerin kaynağı olabilir. Liberal meşruiyetin aslına mutabık son dönem liberal düşünürlerin en önemlilerinden biri olarak Joan Rawls şöyle demiştir:

⁸¹ Popper 1364, ss.686-689

⁸² Popper 1364, s. 712

⁸³ 1365-1366 yıllarında yayınladığı iki bölümlük bir makalede Tabatabai Popper'in Hegel okumasına cevap vermeye çalışıyor ancak bana göre yazdıkları ikna edici değil.

⁸⁴ Tabatabai 1396, vurgular bana ait.

“Siyasi gücün devlet tarafından kullanılması sadece anayasaya tam anlamıyla uygun olduğu zaman ve bütün yurttaşların ortak akıllarının kabul edebileceği eşit ve özgür olarak prensipler ve idealler çerçevesinde zorunluluğunu kabul ettiğinde meşru olur.”⁸⁵

Yani liberalizmde Tabatabai’nin bakış açısına rağmen devlet sadece yurttaşların meşru özgürlükleri ve kamusal akılla uygun olarak yönetmek için meşruiyeti vardır. Meşruiyete bu şekilde bakmak yurttaşların dinî, felsefi ve ahlaki inançlarındaki çokluk demokratik toplumların genel kültürünün çöküşünün inkâr edilemez bir özelliği olmasından kaynaklanmaktadır. Yani liberallere göre bu makul çoğulculuğu devletin elindeki gayrı meşru yollarla güç ve kuvvete tevessül etmedikçe ortadan kaldırmak mümkün değildir.⁸⁶

Popper’in Hegel’i ikinci eleştirisindeki sembolik konuşma üslubu Tabatabai’nin sözlerinin özelliklerinden biridir. Örnek olarak *Der-âmedî Dibâçei ber Nazariyye-yi İnhihât-ı İran* adlı eserinde Tabatabai kendisini İran’ın filozofu, sıradan yurttaşların üstünde, zaman ve mekânın ötesinde durmuş, gelecekte yaşanacak olayları tahmin edebilen birisi olarak lanse etmektedir:

“Bana göre henüz İran sorununu ciddi şekilde ortaya koyacak güce sahip değiliz fakat zaman zaman ortamın hazır olduğuna dair bazı işaretler görülüyor. Düşünce ufkunda değişimin geçici işaretleri göze çarpıyor. Muhtemelen yeni düşüncelerin taşıyıcıları zirvaların tekrarlanmasına alışan bizleri çok uzak olmayan bir gelecekte hayrete düşürecektir.”⁸⁷

İran Sosyoloji Derneği üyelerinden Hasan Muhaddisi Gilvani Tabatabai’in *İbn Haldun ve Ulûm-i İctimai* adlı kitabındaki söylem üslubu hakkında yazmış olduğu makalesinde benzer bir eleştiri yöneltmektedir. Muhaddisi, Tabatabai’nin üniversite hocalarının çoğunun millî dil olan Farsçaya hâkimiyetlerinin avamın hâkimiyetinden daha aşağı olduğu ithamında bulunmasına rağmen⁸⁸ kendisi düzensiz, manasız, tumturaklı bir dil kullanmayı tercih ettiğini ve çoğu zaman cümlelerin başı ile sonu arasında uyumsuzluk olduğu ve okuyucunun Tabatabai’nin cümlelerini nasıl anlayacağını bilemediğini söylüyor. Muhaddisi *İbn Haldun ve Ulum-i İctimai* adı eserindeki bazı alıntıları tahlil ederek Tabatabai’nin çoğu cümlesinde öznenin belli olmadığı, Farsçadaki “ez” edatını çoğunlukla yanlış kullandığını hatta cümledeki sıfatları seçerken yanlışlıklar yaptığını göstermektedir.⁸⁹ Sonuç olarak Muhaddisi’nin Tabatabai’nin felsefi üslubu ile ilgili olarak gösterdiği yanlışların hepsi onun metinlerindeki gizemli hava olup müptedi okuyucuyu korkutmak ve kendisini eleştiriden muaf hissetmek içindir.⁹⁰ Cevad Tabatabai’nin muğlak dili ve kendisini eleştirenlere karşı kullandığı üslup devrim öncesi ve devrimin ilk yıllarında meşhur

⁸⁵ Joan Rawls 1392, s. 231 [Farsça tercümesini biraz değişiklik yaparak], Rawls 1996, s. 137

⁸⁶ İran ve Ortadoğu ülkelerinin siyasi davranışlarını Rawls’ın Siyasi liberalizm bakışı ile değerlendirme için bkz. Badamchi 2017. Altıncı bölümde İslam cumhuriyeti anayasası kamusal akıl ve siyasi liberalizme uyumsuzluğu yönüyle eleştirilmiştir.

⁸⁷ Tabatabai 1382, s. 19. Vurgular bana ait.

⁸⁸ Tabatabai 1395, s.6

⁸⁹ Muhaddisi-yi Gilvani, 1395

⁹⁰ Muhaddisi eleştirel makalesinin son bölümünde şöyle yazmıştır: eğer *İbn Haldun ve Ulum-i İctimai: Güftâr der Şerâit-i imtinâ’-i Ulum-i İctimai der Temeddün-i İslami* kitabının bütün imla ve yazım yanlışları hakkında yazacak olursam kitabın yazarın yetersiz dili ve yanlış anlatımı ile okuyucuya ulaşacak muhtevastan bahsetmeye fırsat kalmayacaktır. Böyle bir kitabı anlayabilmek için çok çaba harcamalı ve emek harcamalıdır. Bir yazarın yazdıklarında hataların olması şaşılacak bir durum değildir. Ama ben bu durumda olan bir şahsın başkalarını eleştiriyor olmasına onlara karşı şiddetli bir dil kullanmalarına şaşırıyorum. Farsça yazımındaki maharet ve dil bilgisi seviyesi bu şekilde olan biri nasıl olur da üniversite hocalarını Farsçayı bilmemek ve cehaletle; Yüksek Öğrenim Bakanlığını eğitim ve Farsçanın iyileştirilmesi için çalışmamakla suçluyor; Yüksek Öğrenim bakan yardımcısına üniversite hocalarını Farsça imla bilgisinden sınav yapmasın talep ediyor. Bkz. Muhaddisi, 1395.

olan Tahran Üniversitesi polemikçi felsefe hocası Ahmed Ferdid'in üslubu ile benzerlik göstermektedir.⁹¹

Tabatabai düşüncesinin liberalizm ile uyumsuzluğunun bir başka yönü onun adalet kavramına muhafazakâr yaklaşımıdır. Tabatabai'nin ilgi duyduğu ve kaynak olarak gösterdiği siyasetnamelerden biri olan *Name-i Tenser*'de Sasani padişahı Erdeşir-i Babekan "dinde meşru olmayan teviller" ortaya koyan muhalifleri ezmesini onaylıyor ve sistemin korunması ve toplumun düzeninin esas olduğu ile açıklıyor. Böyle bir düzeni sağlamak doğru din yolundan başka ve dindar padişah haricindekilerle gerçekleşmez. Tabatabai İranşehri düşüncesinde halk "padişahın sürüsü" ve padişah da "halkın çobanı" olup Nizamülmülk'ün tabiri ile Allah Teâlâ, padişahı yeryüzüne hakem tayin etmiştir.⁹² Antik İran padişahları kendilerinde doğru bulmadığı dinleri yok etmekten geri durmazlardı. Başka bir örnek olarak Tabatabai Nizamülmülk'ün siyasetnamesinin 44. bölümünde yer alan "Mezdek'in hurucu, mezhebinin nasıl olduğu ve Enuşirvan-ı Adil'in onu nasıl öldürdüğüne dair" başlıklı kısımda açıkladığı Sasani hükümdarı Enuşirvan'ın Mezdekilere yaptığı uygulamayı gösteriyor.⁹³ Hem *Name-i Tenser*'in yazarı hem de Nizamülmülk'e göre tebaa hükümdarlara itaat ettikleri sürece kanları dökülmemekte ancak fesat artarsa ve sultana, dine ve akla itaat edilmezse böyle bir hükümdarın şerefi kan dökmedikçe geri gelmez.⁹⁴ Antik İran şahları, Nizamülmülk ve hatta *Name-i Tenser*'in müellifinin bakış açısına diyecek bir şey yok zira aydınlanma çağı öncesinde yaşamışlar ve adalet anlayışları ile yeni insan hakları değerlerinin uyumlu olması beklenmemelidir. Ancak İran'ın gelenekten moderniteye geçiş süreci hakkında teori üretmeye çalışan Tabatabai yukarıda bahsedilen siyasetnameleri nasıl olur da İranlılara modern siyasetin adalet bahsi için örnek olarak gösterir? Böyle bir bakışı Tabatabai'nin bu makalede anlattığım milliyetçi düşüncesini göz önünde bulundurmadan hazmedebilmek mümkün değildir.

Tabatabai buna benzer müşküllere cevap verebilmek için şunları söylüyor:

"*Name-i Tenser* ve *Siyasetname* düşüncesinde kan dökme eylemi nisbi bir iş olup adalet dışında bir ölçüsü yoktur."

Tabatabai şunu söylemektedir: Yukarıda adı geçen İranşehri düşünürlerinin sözlerinin hâsılı şudur ki toplumsal düzen her zaman toplumsal sınıf ve tabakaların yer değiştirmesi veya üst tabaka ile madunlar arasındaki sınırlarının ortadan kalkması ile bozulmaya yüz tutar, adalet geleneksel düzen ile toplumsal tabaka ve sınırların korunmasından başka bir yolla gerçekleşmez. Buna rağmen bu açıklama onun kuramındaki düğümün çözülmesi bir tarafa mevcut problemi daha da şiddetlendirmektedir. Tabatabai *Name-i Tenser*'den şöyle aktarıyor:

"Padişahlar çoktur ancak 10 kişiyi katlettikleri zaman boş yere öldürmüş olurlar; bazıları da vardır milyonlarca öldürürlerse bile daha fazlasını öldürmeleri gerekir."⁹⁵

Ona göre İranşehri siyaset düşüncesinde adaletli yeni düzen kurmuş olan padişahlara kurucu padişah adı verilir. Ama bu yeni düzen modern siyasi düşüncenin yeni anlayışının aksine kelimenin yeni manası ile inkılaptan kaynaklanmamakta aksine onun hilafına bir harekettir. Özetle bu bakışa göre adaleti uygulamak ancak önceki düzene dönmekle mümkündür ve devletin çöküşünün sebeplerini ortadan kaldırmak rey sahibi padişah tarafından sağlanacağı

⁹¹ Tabatabai'nin bu açıdan eleştirisi için bkz. Debbağ 1393; Genci, 1389 ile karşılaştırın.

⁹² Bkz. Nazmülmülk Tusi 1364⁹², 99, s.33; Tabatabai 1393,s.100-101

⁹³ *Siyasetname*'nin kırk altıncı bölümünde bulunan "Bâtını ve Karmatilerin ortaya çıkışı ve kötü mezheplerini bina etmeleri başlıklı bölümler karşılaştırın.

⁹⁴ *Name-i Tenser*, s. 59; aktr. Tabatabai 1393, s. 107.

⁹⁵ *Name-i Tenser*, s. 61, aktr. Tabatabai 1393, 107-108

açıktır.⁹⁶ Ama bu gelenekçi ve muhafazakâr anlayış liberal ve insan hakları tanımlarından uzaktır. Zira modern insan hakları çok sınırlı bazı konular dışında bir insanın kanını dökmeyi bağışlanamaz bir suç/günah olarak kabul etmektedir. Bu minval üzere liberal adaletten siyasi yorum çıkarmada (örneğin John Rawls'ın adalet anlayışı gibi) toplumsal tabakaların yer değiştirmesi sebebiyle sarsılmış olan geleneksel toplumsal sınıf sisteminin korunması gibi bir adalet tanımına yer yoktur. (Örneğin modern dönemde orta sınıfın ortaya çıkışı veya *Name-i Tenser müellifinin* tabiri ile “madunlar ve üst sınıflarının” yer değiştirmesi). Adalet aristokratik ve siyasetname kaynaklı bakış açısı aydınlanma çağı öncesinin yaklaşımı olup siyasi liberalizmin gerekleriyle uyuşmamaktadır.⁹⁷

Tabatabai'nin adalet ve fikir özgürlüğüne liberal olmayan yaklaşımı milliyetçi olmayan aydınlarla karşı karşıya gelmesinde de açıktır. O *Ruşenfikrân Aleyh-i İran*⁹⁸ adlı makalesinde azınlıklar konusunda çok kültürlülük düşüncesini kabul eden Sadık Zibakelam ve Mustafa Melikyan gibi aydınları İran'ı ilmek ilmek çözen düşman olarak adlandırıyor. Moğollar ve Timur İran'a dışarıdan saldırdılar, İranizmi eleştiren bu ateşli aydınlar onu içeriden bozmaya çalışıyorlar diyor ve şöyle devam ediyor:

“Zehirli rüzgârların esmesi ile bugün İran kendi öz suyu ile içinde düşman beslemektedir ki içerdeki yabancı tanındıktır. Yani hırsız fener ile gelmiştir.⁹⁹ Moğollar İran'ın kültür adamlarının gölgesine sığınıp ‘kaplan huyunu terk etmiş’ idiler, bu kültürel düşmanlar ise İran kültür ve geleneğinden kaçıyorlar.¹⁰⁰ Komplo teorilerini ifşa etmek için hiçbir fırsatı elinden kaçırmamalıdır.”¹⁰¹

Tabatabai'nin fikir özgürlüğü konusundaki milliyetçi yaklaşımının *Ruşenfikrân Aleyh-i İran* makalesinde diğer eserlerinden daha açık bir şekilde ifade edilmiş olması bu makalenin önemli bir noktasıdır. Maneviyat ve akıl düşündürü olarak bilinen Mustafa Melikyan'ın özcü milliyetçilik eleştirisine yazdığı cevapta Melikyan'ı Mesnevi okumaktan başka bir hüneri olmayan biri olarak niteleyerek şöyle yazmıştır:

“Entelektüellik, avamı etraflarında toplanıp alkışlaması için anlamsız ve alakasız sözler söylemek değildir. Entelektüellik sorumlu olmak ve sorumlu konuşmaktır, sorumlu olmak bilim ve ülkenin millî menfaatlerini kavramaktan geçer.¹⁰² Mesnevi okumaktan başka bir hüneri olmayan, dünya görmemiş ve dünya hakkında bir fikri olmayan bir kimse sanatçılar, tarihçiler ve arkeologların bir araya geldiği toplantıda örneğin Persepolis hakkında konuşma hakkına nasıl sahip olabilir?”¹⁰³

⁹⁶ Tabatabai 1393, s.110-111

⁹⁷ Tabatabai'nin ve diğer milliyetçi yazarların eserlerinde muhtelif şekillerde tekrar edilmiştir. (bkz. Elling 2013 ss.127-130. Elling'in Nasih Natik'in Türk dili ve Kimliği hakkında düşüncelerine ait bölüm) Türklere ve diğer Fars olmayan etnik gruplara dair yaklaşımı ister istemez okuyucuyu Farsların fars olmayan diğer etnik gruplara akıl ve akıl yürütme gücü açısından eşit olmadığı düşüncesine sevk etmektedir. Başka bir ifade ile Türklerin tarihsel olarak düşüncesizliği ve hatta Farsça ile mukayesede dillerinin felsefi olarak değersiz olması iddiası İranşehr milliyetçiliğinin bir söylemidir. Tabatabai'nin Hegel'den etkilenecek yaptığı felsefi faaliyetlerin “millî” ve tarihi anlamı ile popper ve Kıta Avrupası felsefecilerinin pek çoğunun (sadece Hegelci sağcılar ve on dokuzuncu asır Alman romantikleri gibi aydınlanma eleştirmenleri hariç) felsefeden anladıkları arasında büyük fark vardır. Tabatabai'nin İranşehr düşüncesinde küresel ve âlemşümül bir kavram olan akılcılık Farsçanın merkezinde olduğu millî ve bölgesel bir kavrama dönüşür.

⁹⁸ 1395A

⁹⁹ Tabatabai 1395, s. 21

¹⁰⁰ Tabatabai 1395A, s. 21

¹⁰¹ Tabatabai 1395A, s.26

¹⁰² Tabatabai 1395A, s. 22

¹⁰³ Melikyan'ın özcü milliyetçilik eleştirisi için bkz. Melikyan 1384; Melikyan 1394. Tabatabai'nin İranşehr teorisi ile ilgili yapılan ve bu yazıyı da o eleştirilerin bir devamı olarak görebileceğiniz diğer eleştiriler için bkz.

Entelektüelliğin esasının sorumlu söz söyleme olduğunda şüphe yok. Ancak entelektüeller niçin bir ulus-devlet çerçevesinde yaşamak zorunda kalan insanlardan sorumludur? Niçin kendisini bütün insanlık için sorumlu olarak gören (örneğin Melikyan) evrensel bir mütefekkir gibi düşünmeyelim de sadece eski önemini kaybeden kendi ulus-devlet sınırlarımız¹⁰⁴ içinde yaşayan insanlardan sorumlu olduğunu düşünenler gibi mi düşünelim? Çevre sorunları veya terörizmle mücadele gibi çok önemli sorunların çözümü bölge ve ulus ötesi veya evrensel bakış açısına sahip olmadan düşünmek mümkün mü?¹⁰⁵ Tabatabai bahsi geçen makalede bir kişiye veya bir şeye bir konuda söz söyleme hakkını sadece bilim verebilir demektedir:

“Açıktır ki kastettiğim bireysel görüş değil zira deliler bile bazı konularda feryat etme konusunda özgürdürler. Görünüşe göre bilgece söylenen sözler cehalete dayanmaktadır. Özellikle de milli büyüklerimizin ona bağlı olduğu önemli meselelerde hiç kimsenin ülke menfaatleri ve milli menfaatlerin hilafına konuşma hakkı yoktur. Burada özgürlük ile ülkeye hıyanet arasındaki sınır oldukça yakındır. O sınırlarda yer alabilecek tek siyasi ilişki milletten başka bir şey değil.”¹⁰⁶

Tabatabai kendisine eleştiri yöneltenlere karşı diğer zamanlardaki gibi öfke doludur. Tabatabai, diğer muhafazakâr milliyetçiler gibi fikir özgürlüğünü millî menfaatler çerçevesinde kabul edilebilir bulmaktadır. Sorun şudur ki siyasi liberalizm ölçütlerine uygun olarak fikir özgürlüğünün genel olarak millî menfaatler çerçevesinde konuşmak gibi bir sınırlaması yoktur.¹⁰⁷ Tabatabai veya diğer milliyetçi aydınlar Eflatun’un bilge-kralı gibi fetva makamına oturur, hangi entelektüelin konuşması milli menfaatlere uygundur? Hangisi millî menfaatin hilafınadır hükmünü vermesi veya reddedilmesi, sansürlenmesi için fetva sadır etmesi kabul edilemez. Liberalizmde milli menfaat sadece adalet ve insan haklarına riayet çerçevesinde tanımlanabilir.

KAYNAKÇA

İNGİLİZCE KAYNAKLAR

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*, Second Edition, London: Verso.
- Ahmadi, Hamid. 1995. *The Politics of Ethnic Nationalism in Iran*, Doctoral Thesis, Ottawa: Carleton University.
- Badamchi, Meysam. 2017. *Post-Islamist Political Theory: Iranian Intellectuals and Political Liberalism in Dialogue*, Springer.
- Boroujerdi, Mehrzad & Shomali. Alireza. 2015. “The Unfolding of Unreason: Javad Tabatabai’s Idea of Political Decline in Iran”, *Iranian Studies*, Vol. 48, No. 6, pp. 949-965.
- Brown, Wendy. 2010. *Walled States, Waning Sovereignty*, New York: Zone Books.
- Elling, Rasmus Christian. 2013. *Minorities in Iran: Nationalism and Ethnicity after Khomeini*, New York: Palgrave Macmillan.

Şirazi 1395A; Şirazi 1395; Şirazi 1395B; Kadiri 1395; Ağaceri 1393. Elling’in (2013) kitabın da Tabatabai’dan bahsetmeye de modern İran’da bazı milliyetçi yazarların düşünceleri hakkında eleştirel açıklamaları içermektedir.

¹⁰⁴ Melikyan’ın akılcılık ve maneviyat kuramı ve siyasi sonuçları, özellikle de ideal cihanşehir düşüncesini savunusu hakkında daha geniş bilgi için bkz. “Between Truth and Democracy: Mostafa Malekian’s Spritual Intellectualism” kitabının 7. bölümü özellikle s.161-162.

¹⁰⁵ Modern dönemde ulus-devletlerin çöküşe geçişi ile ilgili bkz. Brown 2010. Açık olan şudur ki cihanşehir düşüncesini savunan düşünürlerle Tabatabai’nin eleştirel bakışı arasındaki tartışmada ikinci grupta yer alırlar.

¹⁰⁶ Tabatabai 1395A, s.23

¹⁰⁷ Düşünce özgürlüğünün ABD anayasasında kesinliğinin hukuk açısından yorumu hakkında bkz. Makale-i Klasik Meikle John 1961.

- Hegel, George Willhelm. F. 1973. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Lectures in the Philosophy of History], Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Kashani-Sabet, Firoozeh. 1999. *Frontier Fictions Shaping the Iranian Nation, 1804-1946*, Princeton: Princeton University Press.
- Kymlicka, Will. 1997. "The Sources of Nationalism: Commentary on Taylor", in Robert McKim, & Jeff McMahan (eds.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, New York: Oxford University Press, pp. 56-65.
- Meiklejohn, Alexander. 1961. "The First Amendment Is an Absolute", *The Supreme Court Review*, Vol. 1961, pp. 245-266.
- Özkirimli, Umut. 2010. *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, Second Edition, New York: Palgrave Macmillan.
- Rawls, John. 1996. *Political Liberalism*, Paperback Edition, New York: Columbia University Press.
- Smith, Anthony D. 2009. *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, New York: Routledge.
- Taylor, Charles. 1997. "Nationalism and Modernity", in Robert McKim, & Jeff McMahan (eds.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, New York: Oxford University Press, pp. 31-55.
- Zia-Ebrahimi, Reza. 2011. "Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the "Aryan" Discourse in Iran", *Iranian Studies*, Vol. 44, No. 4, pp. 445-472.

FARSÇA KAYNAKLAR

- Ağaceri, Haşim. "Doktor Tabâtabâi Menâbi'-i Tahkikeş râ Rûşen Nemî-koned" "Cevâd Tabâtabâi der Halka-i Müntekidân ve Müdâfiân" Gozârîş-i Muhsin Âzmûde der Rûznâme-i İ'timâd <http://www.iran-emrooz.net/index.php/politic2/50493/>
- Ahmadi, Hamid. 1395. Kavmiyet ve Kavmiyet-gerâyî der İran: Efsâne ve Vâkıyyet, çâp-ı Devâzdehom, Tahran: Neşr-i Ney.
- Badamchi, Meysam. 2 October 2017. "Millî-gerâyî ve Hüviyyet-talebî-yi Kavmî der İran pes ez Humeynî: murûrî ber Kitâb-i Rasmus Christian Elling" <https://iramcenter.org/fa/humeyniden-sonra-iranda-milliyetcilik-ve-etnik-kimlik-talebi/>
- Corbin, Henry. 1396. Tarih-i Felsefe-i İslâmî, tercüme Cevâd Tabâtabâi, (Vîrâst-ı Dovvom, bâ Tecdîd-i Nazar-ı Kâmil der Tercüme ve mukaddime), İntişârât-ı Mînu-yi Hired.
- Debbâğ, Surûş. "Ferdîd-i Dovvom: Nakdî ber Şîve-i Muvacihe-yi Cevâd Tabâtabâi bâ müntekidâneş", Endişe-i pûyâ, şomare 16. : <http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/358.pdf>
- Gencî, Ekber. 1389. "Zebân-ı Seyyid Cevâd Tabâtabâi", Zemâne. http://zamaaneh.com/idea/2010/05/post_723.html
- Kadî-Murâdî, Hasan. 1393. Teemmülî ber Akab-mândegî-yi mâ: Nigâhî be Kitâb-ı 'Dîbâçeî ber Nazariyye-yi İnhitât-ı İran'-ı Cevâd Tabâtabâi, Tahran: Neşr-i Ahterân.
- Kâdirî, Hâtem. 1393. "Goftemân-ı Tabâtabâi Goftemân-ı Tard est" Cevâd Tabâtabâi der Halka-yi Muntekidân" <http://www.iran-emrooz.net/index.php/politic2/50493>
- Kymlicka, Will. 1396. Der-âmedî ber Felsefe-i Siyâsî-yi Muâsır, tercüme Maysam Badamchi ve Muhammed Mubâşirî, Tahran: Nigâh-ı Muâsır.
- Melikyân, Mustafa. 1384. "Nakd-i Pür ser ü sedâ-yı Melikyân ber Didgâh-ı Seyyid Cevâd Tabâtabâi" Musâhabe bâ Rûznâme-i Âfitâb. <http://aftabnews.ir/vdci5paz.t1a5y2bcct.html>
- Melikyân, Mustafâ. 1394. "Milliyet: Tevehhüm yâ Vakiiyet? Münâzaraî derbâre-yi Millî-Gerâyî" (bâ Huzûr-i Şervîn Vekilî ve Ali Asgar Dâdbih). <http://www.neeloofar.org/mostafamalekian/lecture/1124-290694.html>
- Muhaddisî Gîlvânî, Hasan. 1395. "Nakdî ber Kitâb-ı İbn Haldûn ve Ulûm-i İctimâî eser-i Seyyid Cevâd Tabâtabâi". <http://zeitoons.com/27441>

- Nâme-i Tenser be Goşnasb, 1354. Be Kûşîş-i Muctebâ Mînovî, Tahrân: İntişârât-ı Hârizmî.
- Nizâmülmülk Tûsî, 1364. Siyâsetnâme, be Kûşîş-i Hubert Darke, Tahrân: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî.
- Popper, Karl. 1364. Câmia-yi Bâz ve Duşmenân-i Ân, tercume İzzetullah Fûlâdmend, Tahrân: İntişârât-ı Hârezmî.
- Rawls, Joan. 1392. Liberalism-i Siyâsî, Tercume Mûsâ Ekremî, Tahrân: Neşr-i Sâlis.
- Şâdî, Haydâr, “Kusûf ve Nev-zâyîş ‘Hîred-i Îrânşehrî’ be mesâbe-i rivâyet-i târihî ve ber-Sâhte-i İctimâî: Nakdî ber Proje-i ‘Modernite-i İrani’-yi Seyyid Cevâd Tabâtabâî ve Sohenân-ı Ū derbâre-i Zebân-ı Turkî: <https://www.radiozamanah.com/123098>
- Şirâzî, Ali Asgar, “Nizâm-ı Îrânşehrî ve yekî diğér ez Muşkilât” <https://www.radiozamanah.com/317611>
- Şirâzî, Ali Asgar, 1395 (1395B). Îrâniyet, Milliyet, Kavmiyet, Tahrân: Cihân-i Kitâb.
- Tabâtabâî, Cevâd. 1382. Dîbâceî ber Nazariyye-i İnhitât-i Îrân, Tahrân: Neşr-i Nigâh-i Muâsır.
- Tabâtabâî, Cevâd. 1383, Zevâl-i Endîşe-yi Siyâsî Der Îrân: Goftâr der Mebânî-yi Nazarî-yi İnhitât-i Îrân, virâst-ı dovvom, Tahrân: İntişârât-ı Kevîr.
- Tabâtabâî, Cevâd. 1385, Nazariyye-i Hükûmet-i Kânûn der Îrân: Bahş-i Nehost: Mekteb-I Tebrîz ve Mebânî-yi Teceddüd-hâhî, Tebrîz: İntişârât-ı Sütûde.
- Tabâtabâî, Cevâd. 1386, Nazariyye-i Hükûmet-i Kânûn der Îrân: Bahş-i Dovvom: Mebânî-yi Nazarî-yi meşrûte-hâhî, Tebrîz: İntişârât-ı Sütûde.
- Tabâtabâî, Cevâd. 1391. İbn Haldûn ve Ulûm-i İctimâî: Goftâr der Şerâit-i İmtinâ’-i Ulûm-I İctimâî der Temeddün-i İslâmî, Tahrân: Neşr-i Sâlis.
- Tabâtabâî, Cevâd. 1392 (1392A). Hâce Nizâmülmülk: Goftâr der Tedâvüm-i Ferhengî-yi Îrân, Tahrân: Mîmû-yi Hîred.
- Tabâtabâî, Cevâd. 1392 (1392B). “Goftégû bâ Seyyid Cevâd Tabâtabâî: Tesviye Hesâp bâ Çerîkhâ” Mihr-nâme, sâl-i Çehârum, şomâre 29. <http://www.cgie.org.ir/fa/news/3521>
- Tabâtabâî, Cevâd. 1392 (1392C). “Sohenân-i Hâss-i Doktor Seyyid Cevâd Tabâtabâî”, Gozârîş-I Sohenân-i Tabâtabâî der Haber-gozârî-yi İsnâ: <http://tinyurl.com/y47y54bh>
- Tabâtabâî, Cevâd. 1393. Der-âmedî ber Târih-I Endîşe-yi Siyâsî der Îrân, Viraste-i Cedîd, Tahrân: İntişârât-ı Kevîr.
- Tabâtabâî, Cevâd. 1394 (1394A). “Hilâfet Nemî-tevâned der Îrân Bâz-tevlid Şevêd” Rûznâme-i İ’timâd. <http://www.magiran.com/npview.asp?ID=3274923>
- Tabâtabâî, Cevâd. 1394 (1394B). “Kâr-bord-i üslûb-I Târîh-i tahavvül-i Mefâhîm, berâ-yi Tedvîn-I Târîh-i Îrân; Mülâhaza-yi Nazarî Derbâre-yi Îrân”, Siyâsetnâme, Sâl-i Evvel, şomâre 1, ss. 47-49.
- Tabâtabâî, Cevâd. 1395 (1395A). “Rûşen-fikrân Aleyh-i Îrân: Derbâre-yi Muvacihe-yi Rûşenfikrî-yi Îrânî bâ menâfi’-i Millî”, Siyâsetnâme, Sâl-i Evvel, şomâre 4-5, ss. 21-28. <http://tinyurl.com/y29k9d2q>
- Tabâtabâî, Cevâd. 1395 (1395B). “Zebân-i Millî ve Bernâme-yi Âmûzeş-i Zebânâ-yi Mahallî”, Îrânşehr-i İmrûz, Sâl-i evvel, Şomâre 3, ss. 5-12.
- Tabâtabâî, Cevâd. 1395 (1395C). “Îrân Hemîn-câst ki İstâde-îm: Metn-i Tafsîlî-yi sohen-rânî-yi Cevâd Tabâtabâî der Nişest-I Teemmül derbâre-yi Îrân”, Muhsin Âzmûde ve Âtife Şems, Ferheng-i Emrooz. <http://tinyurl.com/y3r4se6v>
- Tabâtabâî, Cevâd. 1395 (1395D). “Se Rivâyet Felsefe-yi Siyâsî-yi Hegel” (Bahş-i evvel ve Bahş-i dovvom), Bâz-neşr şode der Felsefe ve Siyâset: Mecmua-yi Makâlât-i Cevâd Tabâtabâî, Gerd-âveri ve Tedvîn Hâmid Zâri’, Tahrân: Neşr-i Felât, ss. 167-210.
- Tabâtabâî, Cevâd. 1395 (1395H). “Kûşîşhâ-yi bî-sâbıkâ berây-i Nâbûdî-yi Ferheng-i Millî”, Ferheng-i İmrûz, Şomâre 15, sâl-I Sevvom, ss. 6-11.

- Tabâtabâi, Cevâd. 1395 (1396). “Târih-i Cihân bâ Îrân Âğâz Mî Şeved”, Gozarîş-i Âtife Şems ve Muhsin Âzmûde, Rûznâme-i İ’timâd. <http://www.etemadnewspaper.ir/fa/main/detail/88068>
- Vekîlî, Şervîn, 1392. “Nasyonasim der berâber-i vatan-perestî: Do sermeşk-i Rakîb berây-i Peykerbendî-yi Hüviyyet-i İctimâî”. <http://soshians.ir/fa/?p=5552>
- Vekîlî, Şervîn, 1395. “Nişest-i Nejâdperestî der Îranî Ber-güzâr şod” (Münazara-yi Şervîn Vekîlî bâ Sâdık Zibâkelâm bâ-huzûr-i Muhammed Cevâd Hakşinâs, Zâgros Zend) <http://zorvan.org/2016/07/25/134>

İRAN'DA SOL

MOHAMMED REZA NİKFER

GİRİŞ

Modern çağın arifesinde İran toplumu büyük ölçüde kırsal ve aşiret yapılı bir topluma sahiptir. Fakat köylüler değişim ekseninde yer almadılar. Bu mesele ilk etapta yeni toplumsal sistemin- eski sistemin çürümesi ve dönüşümüyle birlikte bir düzenin oluşturması ve kapsayıcı bir sistemin yaratılmasında yetersiz kalmıştır. Parçalara ayrılma (disintegration) İran toplumunun değişmeyen özelliği olarak kaldı. Bu etnik ve dilsel konularla sınırlı olmayan ve üç özelliğiyle açıklanabilir:

- Toplumun büyük çoğunluğunun merkezi iktidar ve onun çevresine nazaran marjinalleşmesi,
- Sosyoekonomik yapı açısından çevre ve merkez arasında çatlağın meydana gelmesi (büyük ölçüde etnik sorunların da temelini oluşturur), ayrıca
- Entelektüel ve aydın kesimi marjinalleştirilmesi,

Tarihsel İran topraklarında yaşayan insanların folkloru ve edebiyatında belirginleşen kültür, süslü bir şekilde adalet istemleri çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Adalet kavramı bu kültürde kalıcı bir değerdir. Ancak bu toprakların tarihine adalet trajedisi tarihi denilebilir. Hayaller gerçekleştirilemedi ve idealler eleştirel ve dönüştürücü bir zeminde oturtulamamıştır. Modern çağda, adaletten geleneksel anlayışı yenilenmedi ve özgürlük düşüncesiyle birleşmedi. İran ve benzeri ülkelerdeki sol zihniyette, geleneksel adalet modern bir sıçrama yaşadı. Bu sıçrama bir yandan, klasik Avrupa biçiminde görünen modern sınıf anlayışına dayanan ve diğer yandan da kültürel dönüşüm ve felsefi düşüncenin sonucundan yoksundur.

İran solunun kaderi ilk etapta iki hususla belirlenebilir:

İşleyişinin kapsamı, işçi sınıfının interaktif kapitalist bir sistem olarak değildönüştürücü bir güç olarak, belki büyük bir kısmının hala marjinal bir konumda ve eylem olasılığının bulunduğu bir durumla belirlenmesidir ve bağımsız organizasyon aracılığıyla eyleme geçecek imkânı yoktur.

Sol üzerinde polis tarafından uygulanan sürekli baskılar onları kapalı duruma düşürerek marjinalleşmelerini sağlar. Uzun vadede kapalı duruma düşmek içselleşir. İçsel ve dışsal sürgünde (internalandexternalexile) yaşamak kaçınılmaz olarak düşünce sürgünlüğünü de beraberinde getirmektedir.

Bu yazı ışığında İran'da solun tarihi ve düşünce yapısına değinilecektir. Bu yazının amacı tarihçilik anlamında tarihe yaklaşmak olmamıştır ve yalnızca İran'daki sol eğiliminin düşünce ve uygulamasının genel bağlamını açıklamayı amaç edinmiştir. Bu konunun kapsamlı bir tartışmakonusu olma nedeniyle, kaçınılmaz olarak aşağıdakileri seçerek odaklanacağız: adalet, devletçilik ve soldaki entelektüel meseleleri anlama.

Eldeki yazıda birkaç yerde Hegel'e ait bir terim kullanılmıştır. Bunula bir tür patolojik açıklamalarda bulunulur ve sadece İran soluna özgü bir şey değildir. Bu kavram arabuluculuk (Vermittlung/Mediation) kavramıdır. Birbirine dönüşmeyen iki çelişkili şeyi göz önünde bulundurduğumuzda, birbirinin aracıyla var olamazlar, onların arasındaki çelişki soyuttur, harekete neden olamaz; onlar sürekli var olabilirler ve karşılaşmaları da süreklilik kazanabilir. Fakat iki çelişkili taraflar bir şeyin yapıları ve yönleri (Momente) olarak dikkate

alındığında işte o zaman hareket meydana gelir. Hegel¹ “hak felsefesi”nde (Philosophie des Rechts) sivil toplumu arabuluculuk sahası olarak, yani çelişki ve çelişkinin çözümü olarak ele almaktadır. Marks siyasal ekonominin eleştirisiyle arabuluculuk sahası ve diyalektikten daha belirgin ifade ortaya koymaktadır. Marksın kuramında toplum temel ve esastır, devlet tali ve üst yapıdır. 19. Yüzyılın sonlarından kesin olarak ve 20. yüzyılın başlarından itibaren siyasal düşüncede devlete ve topluma olan bakış açısı genellikle ve sol düşüncesinde özellikle değişmiştir. Devlet büyük ve güçlü hale gelmiştir. Devlet, planlamacı nitelik almış, ekonomi, toplum ve kültürde müdahale ediyordu. Dış siyasetin rolü de artmış ve temel oyuncuların devletler olduğu sahnede toplum içi süreçleri (iç siyaset) belirleyecek durumda önem kazanmıştır. Gelişmemiş ülkelerde elitler, devletten modernizasyonun gelişmesi ve ilerlemesi için beklentide bulundular. Fakat modernleştirici ve yapıcı devlet artık 19. Yüzyıldaki Marksist düşüncenin tersine bir üst yapı değildir. Belki devlet üretici bir güç hükümdardır ve burada siyaset ve ekonomi birbirine karışmış durumdadır. Rus sosyal demokrasisinde radikal merkezîyetçi yaklaşımın toplumdaki devlete intikal ettiğini görmekteyiz. Rus 1917 Ekim Devrimi her yerde özellikle gelişmemiş ülkelerde “kış sarayı” tasarrufunu doğru ve etkili bir devrim amacına ve simgesine dönüştürüyor.

İran’da da Meşrutiyet Devrimi (1905) ile oluşmuş modern anlamda siyaset yapmak, gücü ele geçirerek onu toplumu dönüştürmede kullanmak siyasal düşüncenin temeli ve özüyü. Bu fikir bir sol kalıbında şekillenmeye hazırды işte bu şekli biz Leninizm olarak bilmekteyiz. Stalin’e göre Leninizm “genel anlamda proletarya devrimi taktiği ve teori ve özel anlamda ise proletarya diktatörlüğü taktiği ve teorisidir” (Stalin,10). Bu tanımın her iki parçasında “devlet” dikkat merkezindedir. İran’da devrimci sol Leninizm unvanıyla şekillenmiştir. 1917 Ekim Devrimi, İran’da çok coşku uyandırdı ve değişimci güçler Lenin’in simasında İran’ı güçlü Çar düşmanının elinden kurtaran bir kahraman gibi görüyorlardı. Lenin’e olan bu sempatik yaklaşım ve İran’da meydana gelecek her değişimin devlet gücüyle olması yönündeki inanç, İran solunu hem duygusal olarak hem de düşünsel olarak Leninist yapmıştı. Güçlü ve adaletli devlet idealinden böylesi adaletli, yapıcı ve güçlü olan yeni devlet düşüncesini anlamak çok kolaydı.

MODERN ÇAĞ ÖNCESİ İRAN: “FAZİLET” VE ADALET ANLAYIŞI

İran’ın yeni dönemi, Rönesans’la, bilim ve teknolojinin revacıyla değil, birçok soruna göz açarak başlamıştır. Dış dünya ile ilişkilerin genişlemesi birçok İranlı siyasetçi, önder ve entelektüel kesime dışarıdan İran’ı gözlemleme fırsatı tanımıştır. Bu şekilde İran’ın durumunu gelişmiş ülkelerle karşılaştırma gücüne sahip ve geri kalmışlığının nedenlerini ortaya koyabilme gücünü sağlamıştır. Bundan önce oluşan zihniyet sadece bir hükümlar veya sülale altında bu ve ya o şehir ve velayette yaşamıyorlar belki tüm bunlara üstün olarak İran adıyla bilinen, kendine özgü tarihi olan ve bazı dönemlerde güçlü ve büyük bir toprak parçasına hükmeden bir ülkede yaşadıklarının farkına varmışlardır.

İran’da yönetim geleneği hem otorite yetkisine hem de adalet iddiasına aittir. Eğer İran’da bir tarihi sosyal sözleşmeden söz edebiliyorsa, ilk etapta onu adalet kavramıyla veya Şehname dilinde “dad” kavramıyla açıklanması gerekir. Adaletin sahip olduğu öneme tedbir ve tanzim sahip değildir. Adaletin istediği sadece eşitlik anlamında değildir. Ataeril sistemde, sultan, emirler ve hanlar hepsi velayet iddiasında bulunuyor yani kendilerini kayyum olarak nitelendiriyorlardı. Kayyum veya amir astıyla eşit değildir ve eşit olmamak adaletin tam kendisidir. Şiilik mezhebi velayettir. Şia’nın ideali Mehdi’nin zuhurudur, aslında adaleti hâkim kılan kişinin zuhurudur. Dini açıdan meşru bir velayete sahip olmak isteyen kimse adalet uğrunda çabalamalıdır. Zamanın sultanının adil olmadığı kanısına varılırsa bu onun sonu gelmiştir

¹Hegel, 1999, s. 56.

anlamına gelmektedir. İyi velayet yapmak adil davranmağı ve ülkenin bayındırlığı için çabalamak gerektirir. Eğer bu yolda tedbir ve tanzim gerekirse vezirin (bakan) akli devreye girer. Saraylılar adaleti hissederek ve onu kendi durumlarıyla karşılaştırırlar. Halkın adaleti ölçmedeki yargısı şahın onlara ne kadar vergi yüklediğı ve zulüm yapmak için saray mensubu ve yerel amirlere ne kadar yetki verildiğinden anlaşılır.

Adalet dini dilediğimidir ve aynı zamanda şeriata dayanmak haktır ve ona karşı çıkmak isyan sayılır. Firdevs'inin Şehnamesinde "adalet" antik aklın aynası olarak epistemolojik bir içeriğe sahiptir. Adaletli olmak sadece kişisel bir özellik sayılmaz iyilik gücüyle aynı olmak ve ondan yüz çevirmek ontolojik yasalara aykırı davranmaktır. "Adalet" in İslam öncesi ve İslami yorumları üzerine var olan anlamına, Yunan yorumu yani her şeyin yerinde olduğunu anlamı da ekledi.

Bu yorumların hiçbirisi ile sömürü kavramının bir açıklaması yapılamaz. Kişiler ve gruplar karşılıklı etkileşim sayesinde ve sınıfsal, ırksal ve cinsiyet ayrımlarıyla anlaşılabilirler. Onların arasında aynı modern öncesi toplumlarda ve kültürlerde olduğu gibi arabuluculuk (Vermittlung) kavramı Hegel'in kastettiğı anlamda değildir. Farklılık doğaldır; iyi normlar farklılıklar üzerine kuruludur.

"Sa'di ve davacı arasındaki mücadele" İran'ın kültüründe toplumsal konum ve adalet arasındaki farkı anlatan en uygun örneklerden biridir. Sa'di "Gülistan"ın yedinci bölümünde bir dervişle olan tartışmasını anlatır ki "şikâyet defterini açmış ve zenginler hakkında kötü şeyler söylüyor", tam anlattığı şey:

"Bahşiş sahibi olanların elinde bir para yok - nimet zenginlerinin de elinden bahşiş gelmez"

Şerefli ve bahşiş duygusuna sahip olan yoksuldur ve zengin olan ise cimridir. Sa'di'nin görüşü aslında hikâyenin sonunda durumu dengelemeye çalışan yargıcın görüşüyle aynıdır. Hikâyeci öykünün başında zenginleri savunmaktadır. Hem Sa'di hem de derviş tek bir mantığa uymaktalar: meseleye etik olarak yaklaşırlar toplumsal olarak değil. Bazılarının zengin olması diğerlerinin yoksulluğı üzerine gerçekleşmiştir. Yoksulların fakirliğinden bağımsız olarak zengin zengindir ve yoksul zenginlerin servetinden bağımsız olarak hiçbir şeye sahip değildir. Sa'di ve davacı her biri diğerini suçlamakta, her biri karşı tarafta olumsuz yönleri görmektedir. Orta paydayı adaleti simgeleyen kadı tutmaktadır. Ona göre: "zenginlerin büyüklüğü dervişlerin derdine yanmakta ve seçkin dervişler ise zenginlere az yük olundırı" uyum ilimliliğidir, zengin bahşişte bulunmalı ve derviş ise şükretmelidir. Kadı hüküm verdiği zaman dönemin padişahı "Atabak Ebubekir Bin S'dZengi"ni de anarak onun cömertliğini övmüştür:

Bir alimin cömert olmasını Tanrı istedi - seni kendi rahmetiyle dünyaya padişah kıldı. İşte böyle padişahın rahmeti Tanrı rahmetinin bir tecellisidir.

Padişahın ister adaleti ister zulmü padişahlık sistemine bağlıdır ki bunun için şahenşahlık unvanı saltanattan daha anlaşılırdır. Şahenşah şahlar şahıdır. Şahenşahlık sistemi bürokratik bir sistem değildir. Şahneşah saray ve divana sahiptir, fakat merkezi gücün iradesi çok az "divan" (bürokrasinin geleneksel şekli) yoluyla hayata geçirilir. Bu kararlar padişah ve emirler arasında belirli sözleşme veya geleneksel bir tarzla ya da padişahın doğrudan emriyle alınmaktadır. Padişahın merhametli olarak bilinmesi için bu sistem rahmete sahip olmalıdır. Dolayısıyla padişah güçlü olmalıdır ve kabileler ve tebaa ondan korkmalıdır.

Bu bakımdan Sa'di'nin hikâyesi tipiktir. Burada iki karşıt kutup yani yoksul ve zengin arasında Hegel'in "arabuluculuk" (Vermittlung) terimi yoktur. Sanki yoksul ve zenginin iki tarafını

oluşturacak bir sistem yoktur. Zıtlığı kaldırmak için dışardan bir arabulucuya ihtiyaç vardır. Bu Sa'di'ninhikâyesinde kadıdır. Kadı karar verirken anlamlı bir şekilde padişaha başvurmaktadır.

Eğer “adalet”in İran versiyonunu iyi bir kayyum gibi görünen İran şahının uygun gördüğü idealle birleştirdiğimiz zaman “velayet” kavramına varıyoruz. Bu unvanı kullanmak şu açıdan uygundur ki İran'ın bu gününü geçmişe bağlıyor. Günümüz İran'a hâkim olan sistemin odak noktasında, Humeyni'nin yorumuna dayalı Şii bir düşünce olan velayet-i fakih yer almaktadır. Bu yoruma göre yönetmek fakihlerin şer'i bir hakkıdır. İran İslam Cumhuriyetinin anayasasında yöneten fakih “rehber” olarak tanımlanmaktadır.

GERÇEKLİK VE BİLİNÇ

Tanrı ve kul² Hegelci diyalektikte, emek yoluyla gerçekleşen dönüşüm tezaı ortadan kaldıran arabulucu hükmündedir. Marks'ın düşüncesinde sosyalist devrim bir siyasi olay olarak bu dönüşümün dışsal görünümüdür. Sosyalist bilinç iş gücünü bilinçlendirmek için aslında dışardan enjekte edilecek bir şey değildir. Batı Avrupa ülkelerinde sosyalist hareketler işçi sınıfı arasında güçlü dayanağa sahipti ve bu bakımdan tezaı kaldırarak arabulucu emek ve sermayenin etkileşimi sonucunda elde edilecektir, düşüncesi geçerli tanınırdı.

Arabuluculuk pratik bir meselenin çözümüdür ve pratik ise bilinç ve toplumsal varlığın arasında arabulucudur. Bu iki başlı bir harekettir. Genç Marks bu şekilde vurgulamaktadır: “düşüncenin gerçekleşmeye ısrar etmesi yeterli değildir, gerçeklik kendisi de düşünceye sızmalıdır.”³

“Devrim”in Marks yanında tek bir anlama sahip olmadığı açıktır⁴, ancak, Hegel lehçesinde "Aufhebung" olarak adlandırılan şeye yani tezaın giderilmesi Marks'ın bakış açısında sabit olarak kalmıştır. Bu bakış açısında merkezi husus Aufhebung varlık ve bilinç arabuluculuğu ile gerçekleşir ve pratik türündendir. Sistemin bütününi değiştiren pratik, bütünlüğün belirli toplumsal kalıpla karşılaşan dönüştürücü ve eleştirel bir güçten meydana gelmektedir. Bu güç proletaryadır. İşçi sınıfının bilinçli kesimi ki “manifesto” onu komünist parti olarak adlandırmakta kapitalist devrimi engelleyen gerçeklik ve bilincin buluştuğu odak noktadır. Marks'ın kuramında toplum adında bir bütünden bahsedilmekte ve diğer taraftan bu bütüne ait olan güç onun ana ve temel kısmını oluşturur ve toplumun tümü adına konuşabilir. Aynı zamanda ayrılıp konumun ötesi geçebilir, onu kabul etmeyebilir ve hatta kendi toplumsal gerçekliğini, kendini inkâr etmek para karşısında çalışmayı inkâr etmektir. Sosyalist devrim proletarya gerçekliğini proletarya bilinciyle yok etmektir. Aynı gerçeklikten kaynaklanan bilinç, pratiğe dönüşerek onu ortadan kaldırır. Devrim meselesi genel sınıfın (allgemeine Klasse) meselesidir, toplumun tüm eksikliklerinin onun vücudunda toplandığı sınıfın meselesidir.⁵

Bu mesele hem toplumda sosyalist bir olaydır. Olayın arkasındaki kuvvet derin bir toplumsal güçtür. Arabuluculuk toplumda ve toplum tarafından gerçekleştirilir. Sosyalizm, toplumun özgünlüğünün felsefesidir.

Bu teori, her toplumda toplumun kendine özgü problemleriyle karşılaşır. İlk sorun, acaba toplum bir toplayıcı olarak var olup olmadığı ve bu bütün teorisinin düşünmek istediği bütün müdür. Bu mesele iki farklı stratejide ele alınabilir: bir stratejiye göre, toplumda asıl sorun devrimdir (örneğin Antonio Gramsci'ye bakınız) ve başka bir stratejinin perspektifinden, temel

²Bkz: Kojeve, 1947.

³Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. “Marx, 1976, S.386.

⁴ Bu hakta yazılmış birçok eser mevcuttur. Örneğin bkz: Draper, 1977-1990.

⁵Marx, 1976, s. 388.

mesele devlet devrimidir (Lenin'in görüşünde görüldüğü gibi). İkinci mesele, acaba toplumun içinden bütünü temsil edecek gerçek bir güç çıkabilecek mi yani özünde “çözümleyici arabuluculuk” gücüne sahip olan. Bu gerçek güç ortada olmadığı zaman ona alternatif bulma eğilimi daha güçlenecektir: devrimci parti ve devrimci devlet. Pratik sosyalizm karşısında; toplumcu ve devletçi iki alternatif yer alır.

Toplumun sorunu açısından İran’da sol meselesini inceleyelim.

Marks'ın sözleriyle, bilincin gerçeğe nüfuz etmesinin yeterli olmadığını gördük, gerçeğin de bilince nüfuz etmesi gereklidir. Bu şekilde, Mark bize bir ikilemin farkına varmamızı sağlar: gerçeklik ve bilinç. Bilinç hatta tarihsel döngü noktasında sıfırdan başlamaz ve gelenekten etkilenmektedir. Gerçeklik te temel olarak kendini dayatmaktadır.

Sa'di'nin hikâyesiyle, yoksulluk ve zenginlik arasındaki arabuluculuğun içsel bir yargılama yoluyla değil, iktidardaki gücün temsilcisi ve nihayetinde şah tarafından olduğunu gördük. Anlaşılan zengin zengindir ve yoksul yoksuldur, bir kimseyi zengin ve kimseyi yoksul edecek ortak bir dayanak yoktur. Modern çağa geldiğimizde de İranlı siyasal aktörlerin zihin ve bilincinde arabuluculuk mantığı bulunmamakta veya zayıftır. En temel mesele ise arabuluculuğu mümkün kılan kapsamlı bir gerçekliğin olmayışdır. Toplum nerededir?

İRAN GERÇEKLİĞİ

İran modern çağa giriş arifesinde parçalanmış bir toplumdu. Göçebe aşiretler, köy ve genellikle büyük köy özelliğini taşıyan kentler İran’ın yerleşim yapısını karakterize ediyorlardı. Bu parçaların her biri bir adalar topluluğu hükmündedir, adalar arasında çok zayıf bir ilişki söz konusudur. Velayetler merkezden hem zamansal hem de mekânsal olarak uzaktır. Zaman parçalanmıştır ve her yerde kendine özgü bir ahengi vardır.

19. Yüzyılın sonunda ve 20. Yüzyılın başında, ülkenin nüfusu yaklaşık 12 milyondur. Bunların yaklaşık yüzde 20'si şehirde yaşamakta, yüzde 25 ila 30'u göçebe hayat ve geri kalanı köylerde yaşamaktaydı.⁶

İran Komünist Partisi⁷ 1921’de İran’ın ekonomik-toplumsal durumuyla ilgili şu bilgileri aktarmaktadır:

“İran şimdi araf aşamasındadır. Ataerkil, aşiret ve feodal yapıdan kapitalizme geçmektedir. Halkın yüzde 75’i yerleşik hayat sürmekte ve bunların çoğunu çiftçiler oluşturmakta, geri kalan yüzde 25’te konargöçer aşiretlerden oluşmaktadır. Tek temel üretici sınıf çiftçilerdir yani reaya, bunlar küçük ekonomilerini başkalarının sömürüsüne bırakmadan idare ediyorlar. Devlet desteğini alan feodaller (hanlar, ağalar, mülk sahipleri) çiftçiye toprağa bağımlı halde tutuyorlar ve sadece toprak ve menkul malları değil belki canlarına da tasallut etmekteydiler. İran’da devlet idarelerini elinde bulunduranlar aslında eski feodal aristokratların temsilcileridir. Çünkü devlet mevkileri ve görevleri yaygın olan adalet yüzünden ki hala yaşamakta alışveriş

⁶Statikler; Abrahamian, 2008, P. 6.

⁷İran Komünist Partisi 1920 yılında kuruldu. Kurucuları Anayasal Hareket’te solcu aktivistler cephesindeydi. Sosyalistlerin Komintern’e (Üçüncü Enternasyonal) dönüşümünün etkisiyle böyle bir unvan ile isimlendirilen ve Komünist olarak yeniden adlandırılan İran Komünist Partisi, kökleri İran’ın sosyal demokrasisindeydi. Anayasanın eşliğindeki İran’ın sosyal demokratik süreci, Kafkasya’daki İranlı işçiler aracılığıyla Rusya Sosyal-Demokrat Partisi ile bağlantılıydı. Sosyalist-Devrimci İranlılar tarafından kurulan ilk parti, İçtimaiyun-i amiyun (“Sosyal Demokratlar”) (1906’da kuruldu). Bu partinin devamında “Adalet Partisi” ve bun ardından İran Komünist Partisi gelmekte. İran Komünist Partisi kurulduğu andan itibaren takip edilmeye başlandı. Şiddetli baskı neredeyse partiyi çöktürttü. Partiden arta kalan seyrek ortam ve kişiler daha sonra 1941’de İran Tude Partisine katıldılar.

edilmekteydi. Dolayısıyla makam ve mevkii satın alanlar idareleri altında bulunan halka vergi mükellefleri gibi bakarak halktan en çok kar elde etmeyi ummaktaydılar... İlkel hayat tarzına sahip göçebe aşiretler bazen yaşamlarını sürdürebilmek için yerleşik halkı yağmalamaya yelteniyorlardı. Bunlar çiftçiler için vergi bağlıyordu ve onları vergileri nakit veya ürün halinde ödemeye mecbur bırakıyorlardı... İran'da yeni büyük sanayi hiçbir şekilde mevcut değildi. Sanayii oluşturmak için ilk adımlar 20. Yüzyılın başlarında Rus ve İngilizlerin muhalefetiyle başarısız kaldı. Aynı zamanda büyük maden sanayisinden de yoksundur... İran'ın tüccar sınıfı iflas etmiş bir durumdadır... İran'da din adamları inanılmaz çoktur... ve ülkenin yaşamında büyük rol oynamaktalar, çünkü yargı gücü, halkın kültürü ve sosyal ihtiyaçların temini hepsi din adamlarının elindedir. Din adamları açık bir şekilde ikiye ayrılmaktadır: üst sınıfta müçtehitler bulunmakta bunlar büyük toprakları elde ederek mülk sahibi olmuşlar, çiftçileri sömürüp yok edilecek duruma düşürmüşlerdir. Din adamlarının bu kısmı çok gerici ve Şah hükümetine tam destek veriyor. Çoğunlukla kentsel olan din adamlarının diğer kısmı topraktan ve mülkün bağışlanmasından hiçbir gelire sahip değildir ve bu nedenle ekonomik çıkarları bakımından tamamen küçük burjuvaziye bağımlıdır... İran'daki büyük toprak sahipleri yönetici sınıfı (ve yaklaşık üç bin kişiden oluşmaktadırlar) oluşturmaktadır... »⁸

Bu belgede, İran toplumunun bu sınıf analizine dayanarak, devrimci güçler şöyle tanımlanmaktadır:

“Yukarıda anlatılardan anlaşılan, günümüz İran'ı ekonomik açıdan gelişmemekte tersine gerilemekte, işte ekonominin böylesi sürekli düşüşte olması halk çoğunluğunun yaşamını olumsuz etkileyerek devrim için uygun ortamı hazırlamaktadır. Devrime karşı tek sınıf büyük toprak sahiplerinin altında alt sınıf gelmekte ve buda potansiyel olarak devrimi beraberinde getirir:

Her şeyden önce, binlerce iflas etmiş iş adamı ve sanayici, kapalı fabrika işçileri ve iş aramak için şehirlere akın eden köylü işçiler, genellikle şehrin yoksullarını ve proletaryanın lümpen türünü oluşturmaktadır.

Kaç milyondan oluşan reaya çiftçiler...

3.5 milyon nüfusa sahip küçük ve orta ölçekli işletme sınıfı ... "

Belgelerin devamında İran devriminin bir sonraki aşaması bu şekilde belirlenir:

“Böyle bir durumda, İran'da sanayi proletaryası tamamen dağılık durumda ve köylü karanlık ve cehalet içindeydi ve tamamen dini batıl inançların egemenliğindeydi, sınıf bilincinden yoksundu ve İran halkının nezdinde yabancılara beslenen nefretler bu sıkıntıların kaynağını oluşturmaktadır(büyük toprak sahibi sınıfı hariç).İran'da devrim sınıfsal mücadeleler üzerine ortaya çıkabilme düşüncesi ve gerçekleştiği andan itibaren komünizm bayrağı altında faaliyet göstereceği düşüncesi kesinlikle yanlıştır.

İran devrimi yalnızca amacı dış bağımlılığı kaldırmak ve İran'da tam bağımsız bir ekonomik ve siyasal düzenin sağlanması ve istikrara kavuşturulması, milli ve kurtarıcı hareketler şeklinde gerçekleşebilir ve başarıyla yola devam edebilecek öze sahip olabilir. Böylesi bir devrim İran'da siyasi liderliği yürütebilecek tek sınıf olan ticari küçük burjuvazi yoluyla yönetilebilir.”

Bu belgenin devamında:

⁸Shakeri, 1974, s. 59-60.

“Fakat devrimin bir sonraki evrim aşamasında yani büyük köylü kitlelerinin devrime katıldığı zaman ve bu kitleler örgütlenerek komünist parti yönetimine girdiğinde devamında tüm sınıfların ortak düşmanı olan yabancı emperyalizm yenildiğinde ancak bu şekilde zafer sağlanabilir ve milli mücadele sınıfsal mücadele özelliğini alır. Böylelikle işçi sınıfı sosyalist devrimin bayrağını yükselterek diğer muhalif sınıfları ortadan kaldırarak en son zafere doğru yürüyebilir ” yer almıştır.

Başka bir deyişle, "Komünist Parti" sınıf mücadelesinden gelmez, belki sınıf mücadelesini mümkün kılar. Çözümleyici arabuluculukta bütünlük yoktur ve çözümleyici etkenler tarafından yaratılmalıdır. Dolayısıyla arabuluculuk İran Komünist Partisi'nin ve onun devrim liderliği yaptığı kurulacak devletin sorumluluğundadır.

Eğer Sa'di'nin hikâyesini sınıflandırarak (formalization) genel bir kalıp ortaya koyarsak İran Komünist Partisinin belgesine istinaden kadı veya Şahın yerini devrimci liderlik ve devrimci devlete bırakmalıyız. Arada olan fark bu sefer kadı ve hâkim “derviş” (yoksul) lehine karar verecektir. Burada eksik olan şey Marks'ın da teorisinde bahsedilen çözümleyici arabuluculuktur.

Eğer bu dönemde İran toplumunun modern çağa ayak basmasını bir bütün olarak değerlendiresek o bütünlük birinci derecede İran köylülerinde somutlaşmaktadır. Köylülerin oluşturduğu sınıf tüm felaket ve acıların toplandığı sınıftır. Fakat bu sınıf objektiflik bakımından “genel” olsa da ayakta kalmadı ve İran'ı modern çağa girerken kendi kurtarıcı etkisi altına alamadı.⁹ Meşrutiyet döneminde sadece Gilan ve Azerbaycan'ın bir kısmında çiftçi hareketleri süreklilik ve etki açısından tam anlamında bir hareket niteliği taşıyordu.¹⁰

Çiftçiler nüfusun çoğunluğunu oluşturuyorlardı ve onlar gerçi Serf (Servage) gibi bir sömürü sistemi tarafından sömürülmemekteydiler, fakat klasik feodalizmde açıklanan durumdan daha kötü bir yoksulluk ve baskıyı tahammül ediyorlardı. İranlı ekonomist ve tarihçi AhmedSaif bu konu hakkında şöyle yazıyor:

“İranlı çiftçilerde feodalizmde olduğu gibi serf benzeri bir durumun olduğuna dair bir kanıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte, İran'ın sosyal ekonomik yapısının tüm seviyelerinde meydana gelen zalim baskılar nedeniyle, onlar Serf' ten çok daha kötü bir durumdaydı. Serf'in feodal hayatta kalması, feodal olması için bir ön şart olarak önemliyse, geleceğinden emin olmayan İran yurtluk sahibi için de köylünün hayatta kalması önemli bir mesele olamazdı.”¹¹

⁹BaringtonMoore'un (Moore, 1966) Rusya ve Çin örneklerinde görüldüğü gibi köylü hareketi İran'da “komünist” bir form bulmaya mahkûm değildi. Eğer meşrutiyet döneminde Gilan'daki ayaklanmalar (Afary,1996) ülke genelinde yayılsaydı, o zaman meşrutiyet daha zengin bir toplumsal içerik ve daha güçlü bir konumda zafer kazanabilirdi ve İran demokratik bir istikamete girebilirdi. Eğer genel bir çiftçi hareketi ortaya çıkmış olsaydı genel sınıfın devrimci katılımıyla her kes halk ve millet adına konuşamazdı. Sekülerizasyon daha hızlanırdı. Çünkü ulema sınıfını ile durum netleşecekti. Feodal ulema ve dini-patron ilişkisine dayalı din adamları ya tamamen silinecek veya zayıf duruma düşecekti. Humeyni fenomeni de gördüğümüz şekilde ortaya çıkma şansına sahip olmayacaktı. Toplum çiftçi ayaklanmasıyla bütünleşecekti ve entegrasyon sorunu böylesi bir şiddetle ortaya çıkmayacaktı. Etnikler de bilinçli bir harekete bürünürlerdi. İran'ın bir bütün olarak ayakta kaldığı taktirde bir tür federalizm (bu doğru olma ihtimalini meşrutiyetin birinci meclisinde eyalet ve velayet dernekleri yasasında kendini gösterdi) ortaya çıkacaktı. Bu kendi başına merkezi ve despot bir devletin kurulmasını engelleyecekti. Eğer çiftçi hareketi ülke çapında olsaydı zaman algısı İran'da birlik kazanacaktı. Fakat böylesi bir hareket meydana gelmedi ve dengesiz bir büyümeyle meşrutiyet döneminden bu yana toplumsal sınıflar, esnaf ve farklı bölgeler zaman kavramından farklı algılar ortaya koydular ve koymaktadırlar. İran'daki sosyal parçalanmaya karşılık gelen, anaroknizmdir. İran solu da her zaman saatini hangi sınıfın zaman dilimiyle ayarlayacağını bilmekte sorun yaşamıştı.

¹⁰ Bu konu hakkında bkz: İsmailzade, Azam, Ali sufs, Alireza, 2016 ve Afary, 1991.

¹¹Seif, 1995, s. 68.

Yurtluk sahibi bir hayduttu ve soygunculuk iznini de şahtan almaktaydı. Onun kendisi de soyulmak tehlikesindeydi ve şahın öfkesiyle, diğer yurtluk sahiplerinin komplosu ve yeni bir padişahın tahta oturmasıyla kolayca tüm imtiyazlarını yitirebilirlerdi. Yurtluk sahipleri bir sınıf değildi değişken bir konumda birtakım kişilerden oluşmaktaydı. Onların değişken sınıfı, karşı sınıf yani çiftçilerin karşılarında hangi sınıfın yer aldığını belirlemedeki zorluk daha da avare duruma sokmaktaydı. Yurtluk sisteminin kendisi bütünlüklük ve kapsayıcı bir sistem değildi. Mülkiyetin diğer biçimleri örneğin küçük toprak sahipleri de bulunmaktaydı. Eğer yurtluk sisteminin etkenleri ve toprağa yönelik diğer mülkiyet biçimleri, göçebe, geniş toprak, kuzey bölge hariç köyler arasından mesafe uzaklığı, köylülerin kentlilerle sınırlı ilişkisi ve savaş ve yağma gibi diğer olayları da göz önünde bulundurursak, İran çiftçisinin bir sınıf olarak ortaya çıkmaması konusu daha da açık anlaşılacaktır. Çiftçiler olmadığı takdirde İran toplumu, tüccar, esnaf, ulema, molla, amele, kent yoksulları, valiler ve başkentte; şah, saray mensubu ve hizmetçilere indirgenmektedir. İşte bu arabuluculuğun mümkün olduğu Mittel veya Medium değildir. Yani onda yoksulluk ve felaket başkasının konumu ve servetine dönüştürülemez ve bu dönüştürmede (vermitteln) adaletten bir “kendini çözümüleme arabuluculuğu” (sichselbtaufhebendeVermittlung) algısına varılamaz.

İşte yine Sa'di'nin hikâyesinde gördüğümüz konuya geri dönüyoruz. Ancak bu sefer İran Tude Partisi öğretileri gözüyle incelenecektir.

KİTLE VE TOPLUM

Ahmet Kasimi Hizb-i Tude-yi İran¹² liderlerinden biri ve sol partiye mensuptu. “Toplumu tanıyalım” (bazı baskılarda sosyoloji olarak da geçmiştir) adlı bir ünlü eseri Hizb-i Tude'nin kurulduktan sonra aleni faaliyet gösterdiği dönemlerde kaleme alınmıştır. Bu eserde sade ve anlaşılır bir dilde tarihsel materyalizmin temelleri anlatılmaya çalışılmıştır. Kitap şu soruyla başlar: “mevcut bireyler arasında nasıl bir fark vardır?” Ahmet Kasimi bu soruya yanıt vermek için iki kişiyi dikkate alır; varıl ve yoksul. Biri zengin bir ailede doğmuş diğeri ise fakir ailede. Zengin ailenin çocuğunun ismi “Feridun” dur. Fakir ailenin çocuğu “Hüseyn”. Bu iki kişi aynı mahallede büyürler. Feridun nimetler içinde büyür ve her zaman bir hizmetçi ona bakar Hüseyn ise sokağa bırakılmış ve 10 yaşından çalışmak zorunda kalır. Acı dolu bir hayatı vardır. Nihayet kötü işlerle meşgul oluyor. Ona yolsuz ve toplumda bir engel olarak damga vurulur. Hâlbuki şartların ürünüdür. Yoksulluk ve eşitsizliğin ürünü. Feridun da kötü işlerle meşgul olur. Fakat zengin olduğundan unvan ve makama sahip olması yolsuzluğunu kapatır. Ona saygı duyulur hâlbuki Hüseyn aşağılanır.

Ahmet kasimi tarafından verilen görüntü tipiktir (typical). Bu türden eserlere 20. Yüzyılda İran realist edebiyatında çok rastlanır. Bu görüntüde olmayan kare yoksulluk ve servet arasında ilişkiye neden olacak arabuluculuktur. Kapitalizm hakkında klasik Marksist düşüncede arabuluculuğun merkezi üretim sürecinde sömürücü ilişkidir. Kasimi arabuluculuğu gösterememiştir aynı şekilde ondan önce Sa'di de bu işi yapamamıştı. Ahmet Kasimi'nin kitabını okuduğumuz zaman yazarın zihni neyle ilgilenmekte sorusunu çözmeye çalışmaktayız. O eşitsizlik sorununu gidermek düşüncesindedir. Aufheben'i düşünmekte ve bu işin devrim ve devrimci devlet vasıtasıyla çözüleceğine inanmaktadır. Sa'di'nin hikâyesinde kadının yerini devrim almakta, son kararı veren ve adaletin yürüten ise devrimci devlettir. Devrimci devlet Sa'di'nin hikâyesinde şahın yerine tekabül eder.

Ahmet Kasimi kitabının son kısımlarında kölelik dönemine ait bölümünde bir değerlendirmede bulunmuş ki kitabın devrim öğretisinin bir özetini sunmakta, bu özet son kriz dönemine kadar İran solunun temel düşünceleri olarak görmek gerekir. Bu kriz Sovyetler Birliği'nin çöküşü

¹²İran'da kurulan bir komünist partidir. Tam ismi İran Kitlelerinin Partisi'dir.

ardından ve içeride İslam Cumhuriyetinin şiddetli baskısının bir sonucuuydu. Kriz hala devam etmektedir.

Ahmet Kasimi:

“1- eğer toplumun çoğunluğunu oluşturan yoksullar bir araya gelerek fedakârlıkta bulunmaya gönüllü olurlarsa o zaman zorba iktidarın gücünü kırarak güce sahip olacaklar...

2- mahrumiyette bulunan toplum iktidarı yıkmaya hazır olduğunda kesinlikle daha önceden bir plan, talimat ve belirli örgüte sahip olmalıdır, aksi takdirde başarıyı sonlandıramazlar...

3- toplumun zorba kesimi tüm gücünü mahrumiyette bulunan toplumu bastırmaya kullanırlar... Toplumun yoksun kesimi zorbalığa karşı direndikleri zaman şunu unutmamalıdır ki yenildikleri zaman onların karşısında zavallılık ve ölümden başka bir çareleri kalmayacaktır. Dolayısıyla girişimlerini durdurmayacaklar ve hiçbir fedakârlıktan kaçınmamalıdır.”¹³

Kitap, adından da anlaşıldığı gibi bize toplumu tanıtmak niyetindedir. Fakat yaptığı iş “tarihsel materyalizm” üzerine tarihten basit bir görüntü ortaya koymaktır. Burada amaç ve ideal devrim ve devrimci bir devletin kurulmasıdır. Tarih, baskı ve eşitsizliğe karşı sürekli bir ayaklanma içerisinde olduğu düşünülmektedir.

Ahmet Kasimi yoksun sınıfın ayaklanmasını ister. Ayaklanmanın hedef noktası zulüm aygıtını yenilgiye uğratmak, gerici sınıflar biçiminde somutlaşmış olan baskı aracını kırmaktır. Ayaklanmayı yönetmek ve baskı sistemini çöktürmek için plan, ideoloji ve örgüte sahip olmak kaçınılmazdır. Her şeyden önemlisi fedakârlık için hazır olunmalıdır. İran tarihinde sol örgütleri arasında İran Tude Partisi hepsinden daha çok mahrumlarla ilişkide bulunmuş ve bu parti şiddetli baskıya uğramadan önce 19 Ağustos 1953 darbesinden önce örgütlenme gücü bakımından Ortadoğu’da eşsizdi. Tude Partisi dönemin milli başbakanı Muhammed Ali Mosaddık’a karşı Amerika’nın yönettiği darbeye önemli bir direniş sergilemedi. Bunlara rağmen Tudeciler çok iyi biliyorlardı (liderlerinden biri olan Ahmet Kasimi’nin de görüşünden anlaşıldığı gibi) “eğer yenilseler zavallılık ve ölümden başka bir kaderleri olmayacaktı, bu yüzden girdikleri yoldan dönmemelidirler ve her türlü fedakârlığı sergilemelidirler.” İran solu bu hususa kayıtsız değildi. Darbeden sonra acaba bu fedakârlığın yeterli olup olmadığı temel tartışma konusu oldu. Sonunda gençler ayaklandı ve geçmiş kuşağı suçladılar ve yeterli kadar fedakâr olmadıklarını beyan ettiler. Onlar sol olmanın kriterinifedakârlıkta gördüler ve kendilerini “fedai”¹⁴ adlandırdılar. Fadaî Halk Gerilla Örgütü’nün ideolojisinde, fedakârlık (aufhebendePraxis) merkezi bir rol oynamaktadır. 8 Şubat 1971’de, örgüt Gilan eyaleti Siyahkel’deki bir jandarma karakoluna düzenlenen saldırıyla silahlı mücadelesini başlattı ve genel sol krizine kadar İran’daki en popüler sol kanat oldu.¹⁵

Ahmet Kasimi’nin kitabı İran sol edebiyatında bir başka açıdan da tipiktir. Kitabın ilk sayfalarında Hüseyin ve Feridun yoksul ve zengini anlatan iki karakter dışında İran’dan çok konuşulmamakta ve örnekler eski Roma, Orta Çağ, Fransa ve Rusya’dandır.

İran sol edebiyatının tamamını üç kategoriye ayırabiliriz: 1. Yazıların en küçük bölümünü oluşturan örgütsel belgeler, 2. Günün siyasi makaleleri en büyük kısım ve 3. Teorik tartışmalar, makaleler ve eğitim kitapları. Günün siyasal makaleleri, gerici ve emperyalist hükümetlerin baskısı ve bunlara direniş alanı olan devlet ya da uluslararası meselelerle ilgilidir. Teorik

¹³Kasimi, Bi ta, s; 35-36.

¹⁴Dâvası ve gayesi uğruna herşeyini çekinmeden feda edebilen.

¹⁵ Örgüt hakkında bkz: Vahabzadeh, 2010 ve Atabaki, 2016.

tartışmalar ve eğitim yazıları daha az İran'a yöneliktir, ancak ideolojik tartışmalar İran sorunlarıyla ilgili görünmektedir. Sovyet sisteminin çöküşünden sonra krize kadar olan tüm çaba, tartışılan konuları hangi bir Marksist-Leninist önerme altında birleştirmeyi amaçlıyor. Fakat teorik bilgi zayıftır ve özellikle de Marks'ın eserlerine özellikle de “sermaye” ile aşına olan çok az kişi vardır. Tarihsel örnekler, Rusya, Fransa ve Almanya'nın tarihiyle ilgilidir. İran tarihi ile nadiren ilgilenilmekte. İran Tude Partisi'nin sınırlı eseri bulunmakta ve Fedailer arasında Bijan Jazni bir istisna olmuştur. Fedai hareketinin kurucularından biri olan Jazani, cezaevindeyken çeşitli grupların mücadelelerini toplamaya çalıştı.¹⁶ İran sol grupların tartışmaları genellikle kaba ve koyudur. Ender olarak öğretici ve olumlu bir şeylere rastlanır. İran solunda bölünme hastalığının yayılması Tude Partisi arasında olan fikir ayrılıklarından kaynaklanmıştır. Bu hareketi diğer hareketlerle karşılaştırdığımız zaman İran solunda eleştirel kültürde bir olumlu yöne rastlamaktayız. Diğer gruplar nadiren kendi işlevlerini eleştirirler. İran'da parti edebiyatı sol dışında çok fakirdir.

SOL VE AYDINLAR

Solun teorik zayıflığı, özellikle İran toplumunun temel sorunlarının analizinde entelektüellerin sol gruplara çok az ilgi duyduğu anlamına gelmez. İran solu ve aydınlık meselesi öyle iç içe gelişmiştir ki hatta gelişme tarihleri bile büyük oranda ortaktır. En azından halen devam eden son kritik döneme kadar, İran'daki sol ve entelektüel kesimin iç içe olması belirgindir ve ortak düşünceler arasında, sağduyu ve estetiğin yanı sıra aynı anda politik faaliyet alanında da yer alan çok sayıda ortak karakterde bulunan veya bir alandan diğerine geçmiş şahsiyetler görülebilir.

Son kriz döneminde, sol ve aydınlar arasında bir ayrım olmuştur. Ayrılık Tude Partisi döneminde ve devamında fedailerin çoğunun Humeyni rejiminin bir anti-emperyalist rejim olarak savunulmasıyla başladı. Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra ideolojik krizle yoğunlaştı. Bu ayrılmanın ardından entelektüeller ikiye ayrıldılar. Bir kısmı sağa katıldılar bir kısmı solun adaletçi ilkelerine sadık kalan ve açık bir şekilde ideolojiyi ve gücü eleştiren kesim. Bu kesim eleştirilerini geleneksel sola da yönetmekten kaçınmazlardı.

Fakat örgütlenmiş sol ve aydın akımı akademik sol da dâhil olmak üzere arasındaki karşılıklı etkiler sınırlanmıştır. İran sol parti edebiyatında hatta dil ve üslupta da bir tür düşüş görünmektedir. Parti yazıları eski çekiciliğini yitirmiştir. Uydu TV'ler, medya ve sosyal ağ siteleri insanlar üzerinde en fazla etkiye sahiptir. Bunlar arasında solun payı kitap ve basılı yayınlarda daha azdır.

Tüm dünyada, sol parti ve aydın akımlar arasındaki özel ve oldukça güçlü ilişki sona ermiştir. İran da istisna değildir, ancak bu durum, ülkemizdeki durumun özel anlamını merak etmemizi engellememelidir. İran ve diğer yerler hakkında ilişkinin başına dönülmelidir. Sol ve aydın düşünce aynı anda doğmuşlar. İran'da iki akımın karakterlerini sıraladığımız zaman hemen ikisinin aynı anda doğduğu ve birlikte olduğunu anlayacağız. Fakat burada önemli olan bir husus konunun analitik yönüdür. Çünkü bizi tekrar entegrasyon meselesiyle karşı karşıya bırakmaktadır.

Modern çağa girerken İran'da aydınlık öncülleri “Münevverül fikir” adıyla tanımlanmaktaydılar. Yeni düzenin sağlanma şartını işi uzmana vermekte gördüler. Meritokrasi (meritocracy) “fazilet imtiyazı” unvanıyla tanıtıldı. Bu başlıktaki "Fazilet", bilim ve

¹⁶ Henüz çeşitli dönemlerde İran solunun söylem analizi (discourseanalysis) ile ilgili bir çalışma ortada bulunmamaktadır. Bir takım eleştirel incelemeler dışında çoğu siyasi eleştiriler ve taktik meselelerde yanlış düzeltme yönündedir. Eleştirel bir incelemeye örnek olarak bkz: Behrooz, 1999.

kolektivizm anlamına gelir ve "imtiyaz"ın amacı, bilginlerin ve pratisyenlerin tanınması ve çalışmaları verilmesi gerektiğidir. Münevverül fikirler "erdemli ayrıcalık" ile hukukun üstünlüğü arasındaki mantıksal bağlantıları vurguluyorlardı. Hukukun üstünlüğü sağlandığı zaman makam ve yetkiler yetenek ve kabiliyete göre dağılacaktır, ırk ve kan bağına dayalı değil. Münevverül fikirlerin "faziletten" amacı dini bilginlerin kastettiği şey değil belki modern bilim ve tekniktir. Dolayısıyla münevverül fikirler iki cephede mücadele vermeye girdiler. Birinci kan ve ırka dayalı eski sisteminin savunucuları yani saray, eşraf ve hanlar ikincisi ise dini ulema ki fıkıh ve hadisi bilim olarak temel almaktaydılar. Yeni bilginler, münevverül fikirler ve dini bilginler arasındaki çatlak sıfır noktasından başlamadı belki çatlağın kaynağı daha önceden mevcuttu. İran'da tüm edebiyat tarihi; fıkıhçılar, öğretmenler, şairler ve filozoflar arasındaki çatallanmaya tanıklık etmektedir. Gerçi her iki zümreye ait kişiler de bulunabilmektedir. ¹⁷Fars edebiyatı fıkıhçılara yönelik esprilerle doludur. Dini olmayan bilginler zümresi arasında dünyaya yönelik açık olmak ve hoşgörülü yaklaşmak görülür. Onların düşünce kalıpları daha az kapalı ve dogmatiktir. Doğal olarak dini ve dini olmayan iki bilginler zümresi modern çağa aynı şekilde yaklaşmamıştır. ¹⁸

Doğal olarak "Fazilet avantajı" kavramı sadece epistemolojik ve teknik içeriğe sahip değildi. Modern bilginler eski imtiyaz sisteminin yerine yeni imtiyaz sistemi kurmak niyetindeydiler. Biz münevver fikirlilerin eserlerinde meritokrasiyi tanıtırken bunun tam karşılığını Max Weber'in "kapitalizmin ruhu" adını verdiği eserde görebiliriz. Kapitalizm Max Weber tarafından tanımlandığı gibi, dünyayı düzenli, bilişsel ve kontrol edilebilir olarak algılayan rasyonellik, planlama, muhasebe ve dünya görüşü ile karakterize eder. İslam kültürü ticaret kültürü ile iç içedir, diğer taraftan güç isteği bu kültürde yüksektir, İslam tarihi imparatorluklar ve emirlikler tarihidir. Dolayısıyla, mollaların piyasayı yeni bir teknikle güçlendirme ve diğer yandan Müslümanları güçlü silahlarla donatma konusunda hiçbir sorunu yoktur. "Kapitalizm ruhu" ile İslami kültürün sorunu, dünyaya yeni bir gözle bakmak sorunudur. Burada mucize, yemin ve ihtiyaçla başarı ve ulemayı itaat etme gerekliliğine bir yer bırakmamaktır. Ve tam bunlar münevverül fikirlerin eleştirdiği şeylerdir. "Kapitalizmin ruhu"nu onların batıl inançlarını, ihtiyaç vurgularını ve mollaların aldatma ve mezhepçiliklerini eleştirirken görmekteyiz.

Kaçarların çöküşü ve Pehlevilerin gelmesiyle "kapitalizmin ruhu" büyüme fırsatı buldu, kan, ırk, aristokrasi imtiyazları ve hanlıklara dayalı eski sistem görünürde yerini modern meritokrasiye bıraktı ve yine görünürde münevverül fikirlerin kastettiği "fazilet imtiyazı" gerçekleşmiş oldu. Bunların bir kısmı yeni hükümet aygıtına girerek modern bürokraside eskilerin yerine ve yargı aygıtında da ulemanın yerini aldılar. Bunu üstünlük ve yeni düzenin sağlanacağına kadar yaptılar. Fakat yeni sistem tüm münevverül fikirleri kendinde yer vermedi. Bir zümre yine dışarıda kaldı. Aydın kelimenin dar anlamıyla tam bunlara işaret etmektedir. ¹⁹Entelektüel üniversitede veya başka bir yerde bir kariyer sahibi olabilir, ancak yazdıklarıyla "yabancı" olduğunu gösterir, entegre olmamıştır, aygıtla aynı ahenkte değildir. Yabancılık çift yönlüdür. Her iki taraf birbirlerini ret ederler. Hem Pehlevi döneminde hem de İslami Cumhuriyet döneminde aydını cezbetmenin şartı teslim olmaktır.

¹⁷ Burada zümre kavramı (champ/field) Bourdeu'nun tanımına uygun kullanılmıştır. Bkz: Bourdieu, 1993.

¹⁸ İran'da entelektüel akımlar üzerine, yeni döneme girme arifesinde kapsamlı araştırmalar yapıldı, ancak konuya din adamları ile gayri dini adamlar arasındaki konuları düşünsel çatlak açısına göre bu konuda araştırma yapmak için hala yer var. Batılı araştırmacı, Orta Çağ Avrupa'sını incelemede ve yeni çağa girerken böyle bir sorunla karşılaşmıyor, çünkü Orta Çağ Avrupa'sı Farsça ve Arapça ayak uyduracak bir literatüre sahip değil ve her neyse, dini ya da bazı yerel yazılardan oluşmuştur. Ancak Fars edebiyatında egemen olan tür dini değildir.

¹⁹ Entelektüellerin soy ağacı hakkında daha fazla bilgi için "fazilet imtiyazı" konusu açısından, bu konunun kaynaklarıyla birlikte şu makalede görmekteyiz: Shokoohniya, 2018.

Aydınlar sadece bir düşünsel açıdan sisteme karşı eleştirel bir konumda değillerdi. Onlar meşrutiyetin çalkantılı döneminde doğdular ve kendilerini dünyaya tanıtmak isterken 1917 Ekim devrimiyle karşılaştılar. Onlar dönemi bir eylem dönemi, devrimci eylem olarak yorumladılar. İranlı aydın 1917 Ekim devriminin dünyaya sunduğu mesaja bağlanmakla küresel bir bakış açısına sahip oldu ve 20. Yüzyıla girdi. Bundan sonra 20. Yüzyılın tüm çalkantılarından etkilendi. Genel alan kapalı ve dar idi dolayısıyla aydınların büyük bölümü diğer alanlara kaydılar. İşte bu alanlar hem ilişki bakımından hem de yaygın olan dil açısından özeldi.

İran solu Rıza Şah döneminden sonra 28 Ağustos 1332 darbesine kadar var olan göreceli özgürlük döneminde emekçiler arasına nüfuz etmeyi başardı. 1979 devriminden sonra bu alanda biraz daha gelişti fakat Tude Partisinin kurulduktan sonra açıktan faaliyete başladığı dönemki ölçüde toplumsallaşmaya varamadı. Toplamda İran solu işçi öze sahip olamadı. Başlangıçta özellikle Kafkasya’da çalışan İranlı işçiler arasında zayıf bir işçi temele sahipti. Azerbaycan, Gilan, Horasan, merkez ve biraz Huzistan’da kökleşmeye doğru gitmekteydi fakat Rıza Şah baskılarına maruz kaldı. Aydınlar başlangıçtan itibaren solda üstünlüklerini hissettirmiştir ve baskı döneminde daha çok rol oynayabildi ve bu rol kalıcı oldu.

İran Komünist Partisi’ni incelediğimiz belgesinde de gördüğümüz gibi, sınıf bilincinin dışarıdan içeriye doğru olduğu bu Leninist tezde, partinin sınıf mücadelesini mümkün kılacağına inanılmaktaydı. Hem mücadeleyi motive eden arabuluculuk (Vermittlung) hem de sınıf çelişkilerini ortadan kaldırma mücadelesindeki arabuluculuk, parti tarafından devrimci bir hükümetin kurulmasıyla gerçekleşir.

Bu arabuluculuk daha sonra dışarıdan şiddetlenecektir. Parti aydınının eylem ve zihnini motive edecek güç daha fazla görülecek ve odak noktasını Sovyetler Birliği devleti ve partisinde görmüştür. Stalin döneminden sonra da bu zihniyette hiçbir şey değişmiyor. Temel sorun nihai açıklamasını “kapitalizm dışı büyüme yolu” tezini amaç eden devletti.²⁰Bu tez, sosyalizmi olumlu içerikle değil, olumsuz ifadelerle sunuyordu: devlet iktidarında bulunan büyüme yolu ve sermaye dışı merkezîyetçi planlama da görüyordu. Tabii buda eğer devlet, Sovyetler Birliği liderliği cephesinde yer alan bir devlet ise. Buradaki düşünce devlet iktidarını elde etmek ve kazanılan iktidarı Sovyet iktidarına bağlamaktı. Tude Partisi’ne egemen olan bu düşüncenin Maoçu eleştirisi köklü bir değişikliğe yol açmadı. Sadece bölünmüşlük ve sözlü şiddette neden oldu. İran Tude Partisi’nden Maoist bir lider olan Ahmet Kasimi ile daha önce tanıştık. Onun ve takipçilerinin düşüncesi devlet düşüncesiyle eşlik gösterirdi. Sosyalizmleri de devlet odaklıydı. Halkın Fedaileri tarafından dış arabuluculuk politikasını (äußereVermittlung) düzeltmek için başka bir girişimde bulunuldu. Onlar arabuluculuk gücünü, devrimci öncülerin silahlı eyleminde gördüler. Bu akımın kurucularından Mesut Ahmadzade insanları büyük bir motor gibi göürdü ki harekete geçmek için küçük bir motorun arabuluculuğuna ihtiyaç duymaktaydı. İşte bu motor silahlı öncülerdi.

İran solunun tarihini İran’da aydınlanma tarihinin etrafında yazılabileceği gibi aksi durumda da yapılabilir. İran entelektüel tarihi, son krize kadar ki entelektüelliğin temelini sorgulamaz kılmış- hem İran hem de küresel bir olgu- sol hareketin sınırlarında yer almıştır. Vasat ve liberal unsurların yönelimi bile sol tarafından belirlendi. Bu, "İranlı Yazarlar Birliği" nin (Noghrehkar, 2003) tarihinin tanıklık ettiği şeydir.

²⁰ “Kapitalizm dışı büyüme yolu” hakkında bkz: Thomas, 1978.

Marjinallik, İran entelektüelini aydınlatmak konusunda genel bir görevi yerine getirmekten alıkoydu. İran solu aydının ağzından duymak istediği lafların kendisinin onlara verdiği lafları bekliyordu.

Fikri hareketin entelektüel harekette kuşatılması İran aydınları kendi kökenleri daha radikal yöne sahip olan münevverül fikir faziletinin ulema fazileti ile karşılaşmasını unutmaya neden olmuştur. Ve “hareket” için şah ve emperyalizme karşı İslamcı akımla aynı yerde saf tuttular. Bu husus 1979 anti-saltanat devriminde İran solu için çok kötü sonuçlar doğurdu. Bu çifte bir devrimdi bir tarafında modern diğer tarafta gelenek yer almaktaydı. İran’a egemen olan sistemi, kapitalizm ve Batı’ya dayanan tiranlığın birleşmesi ile belirlenirdi ve tekerleği petrol dolarlarıyla çevriliyordu. Bu sistem bir araya getirici ve katılım sağlayıcı (entegrative) değildi ve davranışını baskıya yönelik bir yapısal ayrımcılık belirlemekteydi. Bir taraftan geleneksel yapıları kırmaktaydı ve terkedilmiş kitlelerin yeni yapılar yeniden entegrasyonu için çok az fırsat sağlamaktaydı.²¹Büyük şehirlerde marjinalleşmenin bir uzantısı olarak algılanan bir fenomen, öte yandan, yolsuzluk ve siyasi katılımın açılması ve mücadelesi yoluyla ekonomik durumu iyileştirmenin yanı sıra, modern sosyal grupların katılımını da engellemekteydi. Devrime giden ilk yılların başlangıcında itiraz hareketleri genellikle toplumun modern kanadından gerçekleşirdi. Halkın Mücahitleri Örgütünün aktif mezhebi grubu eklektik bir ideoloji ile hatta mezhebi ve mezhebi olmayan gruplar arasında meydana gelen çatışmada mezhepten yüz çevirmiş liderler ana role sahiplerdi. Onun mezhebi unsurlarının çok az bir bölümü Humeyni’ye katıldı. Devrime giden yılların başlarında Humeyni pasifti ve adı çok az duyulmaktaydı. Fakat olaylar öyle bir gelişti ki Hozei İlmiye-i Kum’da meydana gelen ayaklanmadan sonra gelenekçiler üstünlük kazandılar.

DEVİRİM, BASKI, KRİZ

İran genelinde Meşrutiyet devrimi ile aynı anda köylü hareketinin oluşmaması, hem Pahlavi döneminde kraliyet tiranlığının güçlendirilmesinde hem de onunla uğraşan gelenekselci güçlerin güçlendirilmesinde korkunç sonuçlarını gösterdi. Ulamayı sadece kırsal güce dayanan demokratik bir devrim tarafından marjinalleştirmek mümkündü. Kraliyet tiranlığı onların pozisyonlarını zayıflattı, ama aynı zamanda onları üç yolla güçlendirdi de:

İlerleyen sosyoekonomik politika, geleneksel yerlerini kaybetmiş ancak modern düzende bir statüye ulaşmamış, geniş bir yerinden edilmiş insan yelpazesi yaratarak, hayatta kalma ve yerinden olma konusunda sosyal bir bağlam oluşturmuştur.

Çalkantılı ve karmaşık politikalarıyla, modern sosyal dinamizm koşullarında, yerinden edilmiş kitlelere ek olarak, dini yönlendirmek için kentleşmiş çevrelerin bir parçası haline getirdi bu husus bazı kentsel katmanların mezhebe elverişli bir yönlendirici olarak başvurmasını sağladı.

Ve gerçekten mezhep elverişliydi. Mescitler, hüseyniyeler ve ulemadan oluşan geniş bir ordu ağı halkı yönlendirmeye hazırды. Şahın baskıları onlara en az sınırları getirmiştir. Buna karşı farklı düşünen ve modern özgürlükçüler şiddetli sansür ve baskılara maruz kalmıştır. Şah ve Savak²² sola karşı mezhebe meydan vermeyi faydalı ve gerekli görüyorlardı.

Meşrutiyet Devriminden 1979 anti saltanat devrimine kadar İran’daki tüm olayların ölçütünü bir üçgen oluşturmaktaydı ki şah aygıtı, gelenekçiler ve yenilikçiler bu üçgeni oluşturlardı.

²¹Köylüler, Şah döneminin kapitalist gelişiminin başlıca kaybedenleridir. KavoosVazehi’ye göre (Vazehi, 2014), Şah’ın “Beyaz Devrimi” adıyla bilinen toprak reformu, köylü üretiminin birleştirilmesine ve genişlemesine yol açtı (karasal, sınırlı ve geleneksel tesisler temelinde üretim). Gerçekte, kapitalizmin genişlemesi, meta ilişkilerini köyde küçük büyümesini sağladı, ancak nitel olarak gelişmesine izin vermedi.

²² Şah dönemi İran mitine verilen ad.

Gelenekselciler ve modernistler her yerde aynı çizgide değillerdi. Örneğin Musaddık döneminde onların şaha karşı aynı çizgide hareket etmeleri erken son buldu. Gelenekselciler cephesi Ayetullah Ebülkasım Kaşani liderliğinde Musaddık'a karşı darbe yanında yer aldılar ki tüm modernist güçleri arkasında görmekteydi. Örneğin Tude partisi de darbeye giden yıllarda ona olan mesafeyi azalttı ve onları destekledi. Çok nüfuzlu Şii merci Ayetullah Burucerdî şahın destekleyicilerinden biriydi. Ona göre mezhebi tehdit eden esas Şahın yenilikçi hareketi değil belki saltanat karşıtı yenilikçi güçlerde buluyordu. Yenilikçi güçler, şahın 1962'de Reform Programına karşı direnen gelenekselci ayaklanmayı aktif desteklemediler. Ancak onlar, din adamlarının toprak reformu ve kadınların oy verme hakkı konusundaki hassasiyetleri kadar hassas olmadılar. Şah diktatörlüğü her geçen gün daha da baskıcı olmaktaydı. Hassasiyet ona karşıydı ve çok az kişi üçgenin diğer noktasına dikkat etmekteydi. Devrime giden yıllarda İran solunun liderlerinden biri BijanJazani, Şah diktatörlüğüne karşı verilen mücadeleyi ana hedef olarak belirlemişti. Pratikte, şah aleyhine herhangi bir mücadele doğru kabul edilirdi. Mollalar iktidara gelirse ne olacağı konusunda tartışma yoktu. Şahın devrilmesi ve yeni sistemin kurulmasıyla İran solu baş dönmesi ile karşı karşıya kaldı. Bazıları düşünsel hazırlık olmadan ve gerekli örgütlenmeye gidilmeden yeni güce karşı çıktılar. Bazıları da devrimden önce uzlaşmanın sürekliliği doğrultusunda ve Humeyni'nin karizmanın cazibesi ve anti-emperyalist sloganlarına kapılarak onu desteklediler. Rejim her iki grubu ciddi şekilde bastırdı.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonraki ideolojik kriz, sonraki darbeye yol açtı, hatta Sovyetler Birliğini eleştiren sol bile güvende kalmadı. Bu arada, orta yenilikçi sınıf sola desteğini azalttı. Birçoğunun zihninde Humeyni rejimine destek vermenin yanı sıra kapalı Rus sisteminin ideolojinin savunulmasıyla eş anlamlı gördüler. Entelektüeller de sol partiyi terk etti ve bir kısmı solun genel fikrine karşı durdu. Hala sola yaslanan entelektüeller arasında eleştirel düşünme güçlendirildi, fakat sol grupların yürüttüğü ve onların teorik çalışmasında henüz açık bir analiz ortaya konulmamıştır.

Şiddetli baskı neticesinde, üye ve liderlerin birçoğunun öldürülmesi ve büyük bir kısmın zorunlu göçe tabi tutulması sonucunda Rıza Şaha baskısı ve 28 Ağustos darbesi gibi İran'da daha öncede tecrübe edilmiş bir kuşak kopukluğunun yaşanmasına neden oldu. Yaşlı ve deneyimli kuşak gençlerle çok bağlantı kurmaktaydı.

Son yıllarda İran'da işçi hareketi ilerledi ve zulüm ve baskıya rağmen, bağımsız işçi örgütleri kurma çabaları devam etti. Parti aktivistleri ve bireysel solcu aktivistler adına, işçi hareketi ile bağlantı kurma çabaları sürmektedir. Bağımsız çalışanlar arasında güçlü bir eğilim, hareketleri ve organizasyonlarını ayakta tutmak yönündedir. Bu eğilim aynı zamanda kadın aktivistleri ve çevre gibi aktivistler arasında da öne çıkmaktadır. Sol bir zamanlar başkalarına öğretirdi fakat şimdi kendini öğrenmek zorundadır.

MEVCUT DURUM VE DEĞERLENDİRME

İran solu hala 20. Yüzyılın soludur ve hala bile yirminci yüzyılı geride bırakmamış gibi bir hali vardır. İranlı solcu aktivistler arasındaki mevcut tartışmalar hala geçen yüzyılın deneyimleriyle ilgilidir. 20.Yüzyıl- sanki henüz geride bırakılmamıştır - militarizm, devletlerin otoritesi, hükümetlerin çarpışması, uluslararası savaşlar, darbe ve devrim yüzyılı, devlet kurma ve bağımsızlık çabası ve son olarak da devlet planlaması yoluyla ülkeyi inşa ve ilerletme yüzyılıydı. "Devlet" yirminci yüzyılda önemli bir aktör ve belki de en önemli aktördü. İran gibi gelişmemiş ülkelerde, tüm büyüme ve modernleşme umutları devlete yönelmişti. İran solu, diğer azgelişmiş ülkelerin sol güçleri gibi, büyük ölçüde aydınlara dayalıydı. Bunlar toplumun seçkin bir parçası olarak, kendilerini devletle olan belirli ve karşılıklı ilişkilerinde tanımlamaktaydılar.

Hem Marksizm-Leninizm, özellikle üçüncü dünya yorumunda, hem milliyetçi düşüncelerin yanı sıra kalkınma ve modernleşme teorileri, İran gibi ülkelerde devletin gücü ve zayıflığı üzerine temelleri atılmıştı. Herkes “arabuluculuk” gücünü, yani yoksulluk, adaletsizlik ve geri kalmışlık durumundan zenginlik ve fırsat dağıtımını koşuluna geçişi sağlayan güç olarak devleti görüyorlardı.²³

Sol teori, toplumsal değişimin ana gücü olarak bilinen işçi sınıfında değişimin görülmesini gerektiriyordu. Bu yazıda bahsettiğimiz, giderici arabuluculuk (aufhebendeVermittlung), Marksist düşüncenin bakış açısıyla işçi sınıfının gücüyle ilerlemelidir. İşçi sınıfı, İran gibi bir yerde; nesnel gücü, örgütsel kabiliyeti, mücadele tecrübesi, ideolojik ve kültürel yönelimi açısından teorinin gerektirdiği bir rol ve konuma sahip olacak kapasiteye sahip değildi. Bu, iş şu şeklide gerçekleşebilirdi; teori gerçeklikle karşılaşarak değişir ve topluma yeni bir algıyla yeni bir bakış açısı sunacaktı. Fakat bu iş gerçekleşmedi. Onun düşünsel altyapısı yoktu ve diğer taraftan devletçi düşüncelerin cazibesi öyle şiddetliydi ki sol akımında işçi sınıfının alternatifini daha önceki dönemin eğilimlerine uygunluk belirlemektedir: bu alternatif kendini işçi sınıfının öncüsü olarak gören örgüt veya parti idi. Parti bir tür paralel devlet idi çünkü Leninist’i parti güçlü olmadığı takdirde bile kendine sonunda güç bizim olacak özgüvenine sahipti.

Sosyalizm fikri İran'a geldiğinde fabrika yoktu. Ancak yoksulluk ve adaletsizlik ve cehalet vardı hem de ülkenin dört bir köşesinde. Sadi ve davacı (müddei) arasındaki mücadele, İran sosyalistlerinin kafasında yer aldı. Yargıcın yerini alan zihin sorunu, Marx'ın düşüncesinde uyguladığı arabuluculuk türüyle değil, belki adalet kararıyla çözdü. Adaletli şah figürü, adaleti sağlayacak güç, yerini Komünist Partinin kurmak için çaba göstermesi gereken devrimci devlete bıraktı. Daha sonra, fabrikası ve işçi sınıfı olan ülke nispeten genişledikçe, bu düşünce biçiminde hiçbir şey değişmedi. Partinin toplumdaki işi partilerini güçlendirmek için şemsiye örgütlerin kurulması seviyesindeydi. Parti darbeye maruz kaldığı zaman bu örgütler de dağılıyorlardı.

Solcu aydınların en çok etkisi, parti çalışmasına değil kültürel konular üzerindeydi. Çağdaş İran'da edebiyat ve sanat, esasen sol yoluyla dünyaya bağlanarak yeni zihin, dil ve yeni temalara ulaşmıştır.

²³Şimdi “güçlü devlet, zayıf toplum” hakkında ön yargının doğru olduğuna yönelik kuşkular mevcuttur. (bkz: Migdal 1988 ve 2001). Şimdi sorulan soru, neden bir güçlü ve diğeri zayıf görünmektedir. İran örneğinde bu soru üzerine doğrudan odaklanarak kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Acaba Pehlevi döneminde gerçekten güçlü bir devlet mi vardı yani topluma tam kontrol sağlanmıştı ve iradesini her yerde geçerli kılabilmekteydi veya gücü petrol gelirleriyle mi sınırlıydı. Diğer taraftan güvenlik aygıtı kendini korumak için muhalifleri bastırarak seçkinleri yok etmekteydi. Devrimin yükselişi Şah'ın gücünün ve güvenlik aygıtının efsanesini paramparça etti, ancak henüz “güçlü devlet, zayıf toplum” ilkesine inanç bir kenara bırakılmamıştı. İran'ın yakın zamandaki çalışmaları ve devrimin gerçekleştiği zemin artık eskisi gibi şah iktidarı ve tepki olarak ayaklanma şekline vurgu yapmıyorlar. Artık toplumu fail olarak görmeğe ve onu pasif değerlendirmeyi bırakmaya başlamışlar.

Genel olarak, topluma olan dikkat büyümüştür, ancak araştırmaların odak noktasında hala toplumun zayıf yönleri yer almaktadır güçlü değil. İranlı entelektüeller ile siyasi eylemciler arasındaki son otuz yıl boyunca İran'daki sivil toplum ile ilgili tartışmaların teması, zayıf yönlerini incelemektir. (Bu konuda bir rapor için bkz: Kamrava), bu tartışmalarda, toplumun devlete karşı zayıf olduğu ve kendini savunamadığı kabul edildi. Solun bir istisna olmadığı İran siyasal kültürüne hâkim bakış, devlet toplumun karşısındadır, devlet toplumun mevcut değildir (State in Society approach). Hakim görüş doğal olarak devlet eleştirisinin dikkatini çeker ve toplumu ve kültürü daha az eleştirir. Bununla birlikte, İran'daki sivil toplumun zayıflığı konusundaki tartışmalarda bile kültürel ve sosyal eleştirinin unsurlarını görüyoruz. Anlaşılan toplumu ve kültürü eleştirme eğiliminin vurgulandığı görülmektedir. Şimdi, İranlı entelektüeller arasında, tüm sorunların kaynağında yabancı güçlerden kaynaklandığını ve devleti yabancı bir etken olarak gören siyasal eleştiri daha az tercih edilmektedir. “başımıza ne geldiyse faili biziz” bu bilgelik halk tarafından kabul edilir. Bununla birlikte, düşüncede açık değişime karmaşıklığını göz önünde bulunduran paradigma kaymasında net bir değişiklik görmüyoruz.

Entelektüeller üç sol kuvvetten birini oluştururken, diğer ikisi sol kurumlarda örgütlenmiş aktivistler ve sosyal aktörlerdi. Aktörler genellikle tek hareket eder veya arkadaş çevresiyle bağlantılı olurlardı. Onlardan bir grubu geçmişte sol grupta faaliyet tecrübesine sahipti, ancak şimdi güvenlik veya anlaşmazlıklar nedeniyle bağımsız olarak çalışmayı tercih ediyorlar. Geçmişte Sol, İran'daki en güçlü sol siyasi partilerden biriydi ve liderlik görevine sahipti. Şimdi değil. Sol Parti şimdi ülke solunun en zayıf kısmını oluşturmaktadır.

Sol, İran'da henüz önemli konuma sahiptir. Hem fikir ve köklü adalet arzusundan dolayı, hem de sistemde entegre olmayan entelektüeller nedeniyle, hem ülkedeki çok sayıda sorun nedeniyle, ayrımcılık ve sömürü konularının yanı sıra şiddet ve çevresel bozulma gibi önemli sorunlar dünyanın her bir başka yerinde olduğu gibi kendisiyle sol bir cevap gerektiriyor. Bu meselelere cevap vermenin odak noktası mutlaka sol eğilimli bir parti olmak değildir, bir başka deyişle Sol, İran'ın politik ve kültürel alanında dağılmıştır ve statüsünü değerlendirme kriterleri sadece gruplar değildir.

KAYNAKÇA

- Abrahamian, Ervand (1982), *Iran Between Two Revolutions*, Princeton University Press.
- Abrahamian, Ervand (2008), *A History of Modern Iran*. UK and New York: Cambridge University Press.
- Afary, Janet (1991): *Peasant Rebellions of the Caspian Region during the Iranian Constitutional Revolution, 1906–1909*. In: *Int. J. Middle East Stud.* 23, Issue 2, 137-161.
- Afary, Janet (1996), *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*. New York: Columbia University Press.
- Behrooz, Maziar (1999). *Rebels with a Cause: The Failure of the Left in Iran*. London: I.B. Tauris.
- Bourdieu, Pierre (1993), *The Field of Cultural Production*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Cronin, Stephanie (2004), *Reformers and Revolutionaries in Modern Iran: New Perspectives on the Iranian Left*. London and New York: Routledge Curzon
- Draper, Hall (1977–1990), *Karl Marx's Theory of Revolution*, in 5 Volumes. New York: Monthly Review Press.
- Hegel, G.W.F. (1999), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, Redaktion Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. 4. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, §12, S. 56.
- Kamrava, Mehran (2008), *Iran's Intellectual Revolution*. Cambridge University Press
- Kojève, Alexandre (1947), *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris: Gallimard.
- Marx, Karl (1976), *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: *Karl Marx/ Friedrich Engels - Werke*. Band 1. Berlin/DDR: (Karl) Dietz Verlag.
- Migdal, Joel S. (1988), *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Migdal, Joel S. (2001), *State in Society. Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*. Cambridge University Press.
- Moore, Barrington Jr. (1966), *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press.
- Stalin, Joseph (1939), *The Foundations of Leninism*. New York: International Publishers

- Vahabzadeh, Peyman (2010). *GuerrillaOdyssey: Modernization, Secularism, Democracy, andtheFadaiPeriod of NationalLiberation in Iran, 1971–1979*. SyracuseUniversityPress.
- Thomas, Clive Y (1978), *TheNon-CapitalistPath As TheoryandPractice of DecolonizationandSocialistTransformation*. In: *Latin AmericanPerspectives*, 5(2), 10-28.
- Atabaki, Tooraj, Mohajer, Naser, editörler ve derlemeciler (2018), *başka yol, İran Halk Fedai Gerillalarına yönelik rivayetler*, cilt;2, Créteil•Berkley: Nokta yayınları.
- Esmailzadeh, Azam, Ali Soofi, Alireza (2017), *Meşrutiyet Döneminde Gilan’da Çiftç Hareketi: İran Yerel tarih Araştırmaları*, 5. Yıl, birinci sayı, devamlı 9, s. 205-218.
- Jazani, Bijan (1978), *Bölgede Emperyalizmin Jandarması olan Şah Diktatörlüğü ile Mücadele*, Tahran: Maziyar yayınları.
- Seyfi Ahmet (1997), *İşçi Hareketinin Tarihsel Belgeleri*, İran Sosyal Demokrasi ve Komünizmi, c.1, Folarance İtalya: Mazdak yayınları.
- ShokoohNiya, Reza (Muhammed RezaNikfer) (2018), *Fazilet ve Aydınlar: Yeni bakış*, Ş. 116 (2018 kış) s. 57-70.
- Noghrekar, Masood (2003), *İran Aydınlanma hareketinin Bir Kısım tarihi. İran Yazarlar Birliğinin tarihsel- analitik çalışması*. Cilt; 5. Stockholm: Neşr-i baran.
- Vazehi, Kavos (2014), *İran siyasal ekonomisi*, Tahran: Samadiyeh yayınları.

FELSEFİ OKSİDENTALİZM: İRAN'DA HEIDEGGER ALGISI VE BİR “ONTOLOJİK ÖTEKİ” İNŞASI

HEYDAR SHADİ

GİRİŞ

Bu çalışma Heidegger (1889-1976)'in felsefesini, özellikle ontolojik bir soru olarak Varlık'ı, İslam Devrimi sonrası İran bağlamında ele almaktadır. Çalışmanın odağında Tahran Üniversitesinde felsefe profesörü olarak görev yapmış Ahmed Ferdid (1910-1994) olacaktır. Heidegger, Varlık Sorunu (*Seinsfrage*) ile ilgilenmiş ve Batı metafiziğini “Varlık'ın unutulmuşluğu” (*Seinsvergessenheit*) üzerinden eleştirmiştir. Heidegger Batı felsefesinin Varlık'ı (*Sein*) unuttuğunu ve nihilizme yol açan bir “varlıklarla (*Seiende*) meşgul olma”ya dönüştüğünü ileri sürmüştür. Heidegger'e göre modernite, bu nihilizmin en yüksek aşamasıdır. Heidegger bu ontolojik nihilizmi, Nietzsche'nin bizi uyardığı nihilizmin kaynağı olarak görmektedir. Heidegger, Metafiziğe Giriş'te şöyle yazmaktadır: “(Var) olmanın unutulmasıyla sadece (Mevcut) olan ilgilenir. Bu nihilizmdir. Bu şekilde anlaşılan nihilizm Nietzsche'nin ‘Gücün İradesi’ kitabında işaret ettiği diğer nihilizmin sebebidir.”¹

Ferdid ve daha sonra öğrencisi Rıza Daveri, Heidegger'in Batı metafiziği ve Varlık'ın unutulmuşluğu üzerine eleştirisini ve Batı'yı* ve Oksident'i bir coğrafi terim olarak değil “gerçek [kutsal] güneşin battığı” bir *entelektüel* alan olarak tanımlamasını kullanmışlardır.² Heidegger'in Varlık problemini düşünen Ferdid, Heidegger'in sorusuna cevap vermek için İbn Arabî ve Hafız gibi bazı klasik Müslüman aydınları tekrar gözden geçirmeye çalışmıştır. Ferdid, “Orijinal Doğu”nun bugün gizlendiğine ve gerek Batılı gerekse de garbzede (westoxified) tüm dünyanın, Varlık'ın unutulmuşluğundan mustarip olduğuna inanmış; tıpkı Heidegger ve Nietzsche'nin de söylediği gibi Doğulu (ve gerçek) İslam mistisizminin Varlık'ı hatırlama ve dolayısıyla nihilizmin üstesinden gelme potansiyeline sahip olduğunu düşünmüştür.³

İkincil literatür bu düşünceyi “kültürlerarası felsefe” olarak incelemiş ve temel olarak Ferdid'in Heidegger okumalarının doğru olup olmadığını, İslami mistisizmin ya da Budizm gibi bazı Batı dışı geleneklerin Heidegger'in sorusuna cevap verebilip veremediğini ve sözde nihilizme karşı bir çözüm sunup sunmadığını tartışmıştır. Ferdid, Heidegger'i aşırı doğululaştırması ve mistikleştirmesi nedeniyle sıklıkla eleştirilmiştir. Bu çalışma Ferdid'in Heidegger okumalarının güvenilirliği sorunuyla değil yazarın ölümü teorisine* ve her okumanın, okuyucunun iç dünyasında bir yeniden yazma olmasına dayanmaktadır. Burada Ferdid'in Heidegger

¹ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935, in Heidegger Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 40, Herausgeber, Peter Jaeger (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH., 1983), 2012.

* EN: Yazar burada *West* ve *Occident* diye iki ayrı Batı anlamında kelime tercih etmiştir. *Occident*, *Orient*'in zıddı olarak düşünülmelidir. *West* daha çok yön belirten bir terim olarak kullanılırken *Oksident* içerisinde bir ideoloji, bir kültür coğrafyası de barındırır. Detaylı bilgi için: <http://www.hypergeo.eu/spip.php?article626>

² Ahmad Fardid, “Pasokh be Chand Porsesh dar Bab-e Farhang-e Sharq” (Answer to Some Questions about the Culture of East) Farhang va Zendegi, Tehran, no. 7, Dey 1350/ January 1972, p. 54; See also: Reza Davari, “Lavazem va Natayej-e Enkar-e Gharb” (The Results and Consequences of Denying the Occident) *Keyhan-e Farhangi*, no. 3 (Khordad 1363/May 1984): 18-19, 18.

³ Ahmad Fardid, *Didar-e Farahi va Fotuh-at-e Aakhar-e Zaman* (The Divine Encounter and Illuminations at the End of Time), ed. Mohammad Madadpur (Tehran: Moasseseye Farhangi va Pazuheshi va Chap va Nashr-e Nazar, 1381/2002), 267.

* EN: La Mort De L'auteur (Yazarın Ölümü) teorisi, Fransız edebiyat eleştirmeni ve teorisyen Roland Barthes'in aynı isimli makalesine dayanmaktadır.

okumalarının kendi içinde entelektüel bir gerçeklik olarak çalışılabileceği ve varsayılan başlangıç noktasına sadakat yerine bağımsız olarak yorumlanabileceği ileri sürülmektedir.

Bu çalışma Ferdid'in gerçekten de Heidegger'in Batı metafiziği eleştirisini bir Doğulu ben'in inşasına hizmet etmesi gereken bir Batılı *Diğer'i* inşa etmek için araç olarak kullandığına dayanmaktadır. *Oksident'e* yönelik bu entelektüel yaklaşım, bu çalışmada felsefi oksidentalizm olarak adlandırılmıştır. "Oksidentalizm"den kasıt, onun Said'in* Oryantalizm anlayışının karşıtı olmasıdır. Buna göre oksidentalizm, Batılı olmayanın kendini gerçekleştirme ve tanımlama aracı olarak Oksident'i, yani bu durumda Doğu'yu, inşa etme söylemidir. Bu şekilde Ferdid, Doğu'yu "hakikat güneşinin henüz unutulmadığı" bir entellektüel coğrafya ya da en azından Varlık'ı hatırlama potansiyeline sahip bir diyar olarak tanımlamıştır.

"Felsefi" veya "ontolojik" vurgusuyla bu türden bir oksidentalizmi, teolojik (Batıyı kafirlerin evi olarak tanımlayan İslamcılık) ve sosyopolitik (Batıyı materyal odaklı toplum ve emperyalizm olarak tanımlayan İslamcı sol) gibi diğer oksidentalizm türlerinden ayırmak niyetindeyim. Ontolojik oksidentalizm hem Batı'yu hem de Doğu'yu, Tanrı'ya (İslamcılığa) veya diğer toplumlara (sola) göre değil Varlık ile olan ilişkilerine göre tanımlar.

Bu bağlamda Fransız Oryantalist Henry Corbin'in (1903-1978) Heidegger ontolojisinin İslamcı İran çerçevesinde aktarılmasındaki rolü de tartışılacaktır. Corbin Heidegger'in çalışmalarını Fransızcaya çeviren ilk kişidir. Ancak 13. yüzyılda yaşamış olan İranlı Müslüman Filozof Suhreverdi'yi keşfettikten sonra Heidegger ile ilişkisini kesmiştir. Daha sonra İslamcı İran teosofisinin* Heidegger'in ontolojik sorularına cevap verme potansiyeline sahip olduğunu fark etmiş ve 50'lerden itibaren İran'a sık sık gitmeye başlamış, 1978'deki ölümüne kadar İranlı entelektüeller ile yoğun bir diyalog kurmuştur. Ahmed Ferdid Tahran'daki bu entelektüel toplantılarda tanıştığı Corbin'den oldukça etkilenmiştir.

Bu çalışmada esas olarak dört konu ele alınacaktır: a) Ferdid ve Daveri'nin çalışmalarına göre felsefi oksidentalizm ve karakterinin tanımı, b) Henry Corbin'in İran'daki felsefi oksidentalizmin gelişimindeki rolü, c) felsefi oksidentalizmin diğer oksidentalizm türleri (özellikle teolojik oksidentalizm) karşılaştırılması, d) bir modernist İranlı düşünür olan Abdülkerim Suruş'un (1945-) eserlerine odaklanılarak felsefi oksidentalizm üzerine bazı eleştirilerin gözden geçirilmesi.

LİTERATÜR İNCELEMESİ

Oksidentalizm⁴ ile ilgili bazı çalışmalar bulunmaktadır ancak Ahmed Ferdid'in felsefi oksidentalizmi bu çalışmalarda tartışılmamıştır. Çağdaş İran düşüncesine dair çalışmalarda Ferdid çoğu zaman ihmal edilmiştir. Örneğin Hamid Dabaşı, kitabında Heidegger ile Âl-i Ahmed'in antimodernizm ve antiteknoloji retoriklerinin benzerliğiyle ilgili yazmış fakat bu iki antimodernist söylemin ana bağlantısı olan Ferdid'in farkına varamamıştır. Onları Ernst Jünger'den etkilenmeleri parantezinde birleştirmiştir. Dabaşı şöyle yazmaktadır: "Celâl Âl-i Ahmed'in Garbzedelikten (1962) İslamcılığa geri dönüşü, Martin Heidegger üzerinde aynı

* EN: Bknz: Edward w. Said, Oryantalizm.

* EN: Teosofi, Eski Yunancada "tanrı" anlamına gelen "theos" ile "bilgelik" demeye gelen "sophia"dan türetilmiş "Tanrı'nın bilgeliğine ulaşma yolu" veya "tanrıya-erme-bilgisi" anlamındaki terimdir. Kişinin mistik bir iç yaşantıyla, içrek (bâtını) öğretilerle, okültist etkinliklerle tanrısal bilgeliğe ulaşacağını; Tanrı'nın bilgisine ermeyle de tüm bir "oluş"un ya da evrenin sırrına varacağını öne süren öğretidir.

⁴ Bknz: Couze Venn, Occidentalism, Modernity and Subjectivity. London: SAGE Publications, 2001; James G. Carrier (ed.), Occidentalism: Images of the West, Oxford: Oxford University Press, 1995; Ian Buruma and Avishai Margalit (eds.) Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies. New York: Penguin Press, 2004.

etkiye sahip olan Ernst Jünger'in teknolojik modernite eleştirisine dayanıyordu.⁵ Âl-i Ahmed, Ernest Jünger'den etkilenmiş olmasına rağmen garbzedegi (occidentosis) terimini Fadid'den ödünç aldığını açıkça söylemiştir. Kitabının giriş bölümünde şöyle yazıyor: "Occidentosis ifadesini diğer akıl hocam saygıdeğer Ahmad Ferdid'e borçluyum."⁶ Celâl aslında bu kavramı sosyopolitik bir bağlamda ve İran'da Batılılaşan entelektüelleri Batı emperyalizminin müttefikleri olarak eleştirmek için kullanmıştır. Ferdid'in, Heidegger'in bakış açısına işaret eden birkaç çalışması temel olarak sosyopolitik perspektiften yazılmıştır ve İran siyasal söyleminde Heidegger'in rolünü incelemiştir. Mehrzad Borucerdı ve Ali Mirsepassi bu alandaki başlıca iki araştırmacıdır.⁷ Ferdid'i tanıtmak suretiyle İslamcılığın tamamen yerel-İslami bir fenomen olarak anlaşılmaması ve Batı'nın, özellikle karşı-aydınlanmacı entelektüel söyleminin, İslamcılık anlayışında ele alınması gerektiğini savunmuşlardır. Mirsepassi Heidegger'in, Ferdid'in bakış açısıyla İslam devrimi üzerindeki etkisini tartışır ancak Ferdid'in düşüncelerinin felsefi yönlerine vurgu yapmamakta ve onları oksidentalizm olarak değerlendirmemektedir. Siyasal İslam'da Avrupa menşeli "karşı-aydınlanmacı" söylemin etkisini göstermeye çalışır. Kitabında şöyle yazmaktadır: "Tartışmamızın önemi, Ferdid'in yetenekli öğrencilerinden biri olan Celâl Âl-i Ahmed'in, modele ve varsayımlarına dayanarak fikirlerini inşa etmeyi başarabilmesinde yatıyor."⁸

Hasan Hanefi'nin Batı kültürü, toplumu ve tarihi hakkında sistematik bir çalışma olarak *istighrab* kavramı bu konuyla ilgilidir. Yalnız Hanefi'nin batı çalışmaları modernist bir paradigmadadır. *İstighrab'da* şöyle yazmaktadır: "Oksidentalizm biliminin amacı [...] [İslam dünyasının] sömürgecilikten özgürlüğe geçişinin tamamlanmasıdır ve militarizmden ekonomik, politik ve kültürel özgürlüğe doğru bir harekettir."⁹ Bu tür bir oksidentalizm hem Varlık'ın unutulmuşluğunun (*Seinsvergessenheit*) yayılmasının bir parçası hem de modernite ve garbzedegilik durumu olarak Batılı ontoloji ve metodoloji benimsenerek Ferdidci bir bakış açısıyla yorumlanabilir. Böylece Heidegger'in İran ve sufizm okumaları diğer benzer okumalarıyla karşılaştırılarak daha iyi anlaşılabilir ve açıklanabilir. Hristiyan teolojisi ve tasavvuf, Japonca ve Çince gibi diğer (Batılı olmayan) kaynakların okumaları da dikkate alınacaktır. Heidegger'in İran'daki algılanışı ile diğer batı dışı toplumlarda nasıl algılandığına dair kıyaslamalı bir çalışmaya henüz rastlanılmamıştır. Daha önce de belirtildiği gibi Ferdid hiçbir sistematik kitap yazmamıştır. Bu nedenle üniversitedeki dersleri ve bu derslerin notları çalışmanın birincil kaynakları olarak kullanılacaktır. Ferdid'in Heidegger okumasını yeniden inşa etmek için diğer bir kaynak da ona yakın bazı öğrencileridir. Tahran Üniversitesi'nde¹⁰ fahri felsefe profesörü olan Rıza Daveri (1930-), en başarılı öğrencilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle Daveri'nin bazı ilgili eserleri de birincil kaynak olarak kullanılacaktır.

⁵ Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*. Routledge, 2008, p. 109.

⁶ Jalal Al-e Ahmad, *Gharbzadegi* (Occidentosis) Tehran: Azad, 1341/1962. English edition: Jalal Al-e Ahmad, *Occidentosis: A Plague From the West*, trans. R. Campbell, Annotations and Introduction by Hamid Algar (Berkeley: Mirza Press, 1984), 25.

⁷ Mehrzad Boroujerdi, "The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger, and Popper," In *Cultural Transitions in the Middle East*, ed. Mardin Serif (Leiden: Brill. 1994) 236-259; Ali Mirsepassi, *Political Islam, Iran, and the Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

⁸ Ali Mirsepassi, *Political Islam, Iran, and the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 33.

⁹ Hasan Hanafi, *Moqaddamat 'Ilm al-Istighrab* (Introduction to the Science of Occidentalism) Cairo: Al-Dar al-Fanniyya, 1991, p. 34.

¹⁰ Prof. Davari was co-supervisor of MA theses of the author of this paper at Tehran University (2003). The summary of the thesis was published as follows: "Afkar va 'Ara'-e Charles Taylor dar Falsafe-ye Akhlaq." (Charles Taylor's Ethics) *Name-ye Farhang* 14, no.53 (2004) 76-91.

İRAN'DA OKSİDENTALİZMİN ÖNCÜLERİ: ŞADMAN VE ÂL-İ AHMED

İran'da oksidentalizmin izleri antik çağda Ahameniş/Akamenid - Grek/Yunan ve Sasani - Roma, orta çağda ise Müslüman-Hristiyan karşılaşmalarına kadar sürülebilir. Bununla beraber bu çalışma İran'daki oksidentalizmin modern dönemleriyle ilgilenmekte ve oksidentalizmi 20. yüzyılın ilk yarısında başlayan Batı modernitesine karşı bir tür eleştirel ve nativist bir tepki olarak tanımlamaktadır. Bu akımın öncüsü Fakhr el-Din Şadman'dır (1907-1967). Şadman, Tahran'da ruhban sınıfından elit bir ailede dünyaya gelmiştir. Eğitimini hem geleneksel hem de modern okullarda almıştır. Şadman, geleneksel eğitimini Cihangir ve Hane-i Merv medreselerinde aldıktan sonra İran'ın modern manada ilk yükseköğretim merkezi olan Darülfünun'a girmiştir.¹¹ 1927'de (Tahran) hukuk fakültesinden mezun olduktan sonra yargı teşkilatına katılmıştır. 1932'den itibaren 14 yıl boyunca, Avrupa'da, özellikle Londra'da, ikamet ederek Anglo-İran Petrol Şirketi için çalışmıştır. Orada çalışmalarını sürdürmüş ve 1939'da Londra Ekonomi ve Siyaset Bilimi Okulu'ndan (LSE) doktora almıştır.¹² Bu esnada SOAS¹³ (Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu)'ta Fars dili alanında öğretim üyesi olarak çalışmaya devam etmiştir. Avrupa'da geçirdiği 15 yılın ardından İran'a dönmüş ve Tahran Üniversitesinde İslam tarihi profesörü, devlet adamı ve bakan olarak çalışmıştır. İslamcı İran kimliğini ve kültürünü Batı medeniyetinden kurtarmak için İranlıları batılılaşmaya karşı uyanan ve ulusal özgüveni ve "kendini bilme"yi geliştirmeyi teşvik temeline oturtulmuş kitaplar yazmıştır. En meşhur iki eseri, *Taskhir-e Tamaddon-e Ferangi* (Avrupa Medeniyeti Üzerine, 1947)¹⁴ ve *Terajedi-ye Ferang*¹⁵ (Batı'nın Trajedisi)'dir. Şadman, gerçek bir modernleşmenin başarılı olabilmesi için öncelikle İranlıların kendilerini tanıması ve kendi kültür ve dillerinde uzmanlaşması gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca İranlıların Batı medeniyeti hakkında derin bir bilgi sahibi olmalarını ve moderniteye indirgemeci yaklaşmamaları gerektiğine inanmaktadır. Şadman'a göre Batılılar İran'ın zengin ve kadim kültürünü fethetmeden önce İranlıların Batı medeniyetini fethetmesi gerekmektedir. Bu düşüncesini: "Bence Avrupa medeniyeti bizi fethettiği gün İran'ın son günü olacaktır. Tek çaremiz onun esiri olmadan ve onunla çevrelenmeden önce onu yakalayıp yönetmemizdir." şeklinde ifade etmiştir.¹⁶ Şadman, Batılılaşmış İranlı entelektüelleri eleştirmiş, hem Batı hem de modernite kavramını yeniden gözden geçirerek bir tür nativizm çağrısında bulunmuştur. Şadman, Batılılaşmış entelektüelleri sert bir şekilde eleştirmek için "fokoli" (Faux col-ian: Batılı yaşam biçimini taklit eden kişi)¹⁷ kelimesini kullanmıştır. *Fokoli* hakkında şöyle demektedir: "*Fokoli* İran'ın baş düşmanıdır."¹⁸ Şadman'ın eserlerinde *Fokoli*, Batı kültürünün üstünlüğünü körü körüne kabul ve taklit eden

¹¹ Abul-Hasani, "Seyyed Fakhr al-Din-e Shadman va Masale-ye Tajaddod," (Seyyed Fakhr al-Din Shadman and the problem of modernity), 99.

¹² Ali Gheissari, "Shadman, Sayyid Fakhr-al-Din," in *Iranica*, March 15, 2010, www.iranicaonline.org/articles/shadman; Abbas Milani, "Seyyed Fakh al-Din Shadman va Masale-ye Tajaddod" (Seyyed Fakhr al-Din Shadman and the Problem of Modernity), *Majalle-ye Iran-Shenasi* 7, no. 2 (Summer 1995): 261- 279, 262.

¹³ Gheissari, "Shadman, Sayyid Fakhr-al-Din,,"; M. Kh. M., "Fakhr al-Din Shadman va Asar-e u (Fakhr al-Din Shadman and his works) *Vahid* 4, no. 10 (serial no. 26) (Mehr 1346/ October 1967): 873-875, 874.

¹⁴ Fakhr al-Din Shadman, *Taskhir-e Tamaddon-e Ferangi* (Mastering European Civilization). Tehran: 1326/1947. Reprinted with an introduction by Abbas Milani: Tehran: Gam-e Nov, 1382-2003.

¹⁵ Fakhr al-Din Shadman, *Terajedi-ye Ferang* (The Tragedy of the West) (Tehran: 1346/1967). For some of Shadman's works in English, see: Fakhr al-Din Shadman, "Muhammad And His Mission," *Islamic Review* XXVII, no. 2, (Feb. 1939), 70; Fakhr al-Din Shadman, "Education in Iran," *The Asiatic Review* XXXIII, no.113 (Jan. 1937): 165-173. For a comprehensive bibliography of Shadman, see: Gheissari, "Shadman, Sayyid Fakhr-al-Din."

¹⁶ Shadman, *Taskhir-e Tamaddon-e Ferangi* (Mastering European Civilization), 30.

¹⁷ Fokoli has been introduced in Farsi *Dehkhoda* Lexion to: "Who has faux col; who clothes in European style; Ferangi-maab [European imitator]; shik-push [dandy]; A name that the extreme religious people in the time of Naser al-Din Shah called the modernists." <http://www.loghatnaameh.org/dehkhodaworddetail-db12c815ee264cb0a78961e7a558a0e7-fa.html> (20.10.2012).

¹⁸ Shadman, *Taskhir-e Tamaddon-e Ferangi* (Mastering European Civilization), 13.

fakat Batı kültürünü derinlemesine bilmeyen bir İranlı entelektüeldir: “*Fokoli*, bir Avrupa dilini doğru dürüst bilmeyen, Farsçayı ondan daha az bilen, buna rağmen kendini hiç bilmediği Avrupa medeniyetinin bir parçası olarak gören ve bilmediği bir dille bunu açıklamaya çalışan yarı-dilli ve onursuz biridir.”¹⁹

Fakhr el-Din Şadman tarafından tarif edilen Batı-imitasyonu (ferang-maabi) konsepti dahil olmak üzere, Batı modernitesine uzunca bir süredir eleştirel yaklaşılmasına rağmen *oksidantalizm* ancak Celal Al-i Ahmed’in (1923-1969) 1962’de yayımlanan *Garbzedegi* adlı kitabında *garbzedegi* terimini kullanmasının ardından İran’da ana akım bir entelektüel söylem haline gelmiştir.²⁰ Âl-i Ahmed *Garbzedegi* kitabında Şadman’ı bu hastalığa karşı etkili bir “çözüm” sunmadığı için eleştirmesine rağmen Şadman’ın batılılaşma ve modernleşmeye²¹ getirdiği eleştirel söylem ile bir öncü olduğunu kabul eder: “Seyyid Şadman “Frenkleşmeye/Fransızlaşmaya”²² benden yıllar önce bir tedavi arayan öncü ve değerli birisidir. Batı felsefesi, bilimi ve davranış biçimleri üzerine eserleri tercüme etmenin yanında ana dilde ciddi çalışmalar yapılması gerektiğini savunmuştur. Durumu iyi teşhis etmesine rağmen, çözüm yolu güvenilir değildi. Onun zamanda binlerce Avrupa menşeli kitap tercüme edildi ve her birimiz baştan sona Avrupalı kavramları/fikirleri okuduk; yine de günden güne daha fazla *Fransızlaştık* çünkü bu *Fransızlaşma* ya da benim *züppeleşme* dediğim mefhum *occidentosis* (*garbzedegi*) hastalığının altında yatan semptomdur.”²³

20. yüzyılda Batılı modernite ve uygarlık hakkında bir tür nativist perspektiften yazan başka İranlı aydınlar da vardır ki onların yapıtları da *oksidentalist* söylemlere katkı olarak değerlendirilebilir. Ahmed Ferdid, Daryuş Şayegan (1935-), ilk entelektüel evresinde İhsan Narakı (1926-) ve Rıza Daveri (1933-) bu söylemin ana aktörlerinden bazılarıdır.²⁴ Bu söyleme felsefi bir düzey kazandıran ve bugüne kadar en ünlü ve etkili figür olan Ferdid’in İran *oksidantalizminin* ikinci aşamasını temsil ettiği kabul edilebilir. Ferdid, Tahran Üniversitesinde fahri felsefe profesörü olan Rıza Daveri’nin* yanı sıra daha birçok öğrenciyi de yetiştirmiştir. Çalışmanın aşağıdaki bölümleri, Ferdid ve Daveri’nin *felsefi oksidentalizm* anlayışlarına odaklanacaktır.

FERDİD’İN HEIDEGGER VE FELSEFİ OKSİDENTALİZM OKUMALARI

Ahmed Ferdid (1909-1994) Yezd’de toprak sahibi bir ailede dünyaya gelmiş ve memleketinde iyi bir ilkokul eğitimi almıştır. Orada özel öğretmeninin yardımıyla Fransızca öğrenmiştir. Daha sonra Ferdid de Şadman gibi Darülfünun’da okumuştur. Mezun olduktan sonra birkaç yıl boyunca öğretmen olarak çalışmış ve Tahran’ın entelektüel çevrelerinde aktif olmuştur. 30’lu yaşlarında, kendi deyimiyle, “Batılılaşmış bir Doğulu entelektüel” idi. Daha sonra Ferdid, entelektüel bir evrim geçirmiş ve İranlı aydınları *Batılılaştırılmış* ve *Batılılaşma hastalığına yakalanmış* olduğu gerekçesiyle eleştirmeye başlamıştır. Heidegger’in Batı metafiziğine dair

¹⁹ Ibid., 13.

²⁰ Jalal Al-e Ahmad, *Gharbzadegi* (Occidentosis) Tehran: Azad, 1341/1962.

²¹ Some researchers hold that Ahmad Kasravi was the first who talked about nativist revising of modernization and Western modernity. See: Daryush Rahmani, “Naqdi bar Ketab-e Roshanfekran-e Iran va Gharb” (Review of the Book *Iranian Intellectuals and the West*), *Ketab-e Mah; Tarikh va Goghrafia*, no. 27, quoted in: Javad Abul-Hasani, “Seyyed Fakhr al-Din-e Shadman va Masale-ye Tajaddod” (Seyyed Fakhr al-Din Shadman and the Problem of Modernity), *Ferdusi*, no. 65-66 (Khordad-Tir 1386/2007): 99-102, footnote 25.

²² “Ferang-maabi” has been translated to “Frenchification” but it should be remarked that “Ferang” in the Iranian context means West or Europe not only France. That is why the translator has translated correctly “Ferang” in the title of the book to “European” (Mastering European Civilization).

²³ Al-e Ahmad, *Occidentosis: A Plague From the West*, 57.

²⁴ Bknz: Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*.

* EN: Rıza Daveri Ardakani, şu anda İran Bilimler Akademisinin de başkanıdır.

eleştirisinden etkilenen Ferdid, felsefi oksidentalizmin temelini oluşturmuş ve geliştirmiştir. Oksident'i ontolojik bir pozisyon, *nur* olarak adlandırdığımız *ilahi varlığı* ihmal eden bir *Varlık yolu* şeklinde tanımlamıştır. Böylece Ferdid *oksidentalizmi* yeni bir aşamaya taşımıştır. O, gerçekten de yeni bir Oksident anlamı inşa etmiş ve bu kavramı Doğu'yu tanımlamak için kullanmıştır. Oksidentalizmin Oksident'i bir bütün olarak reddettiği bakış açısına göre Şadman bir oksidentaliste değildir. Şadman Batı uygarlığı karşısında "ben"i kaybetmeme çağrısında bulunmuş olsa da Batı modernitesini takdir etmiştir. Aslında Şadman yerli ve yerel bir modernleşme biçimi istemiştir ve modernleşmenin kendisine karşı çıkmamıştır. Şadman, bilim ve rasyonaliteyi Batı'nın en önemli araçları olarak görmüş ve demokrasi ve teknolojinin Batı modernitesinin en önemli meyveleri olduğunu düşünmüştür. Oysa Ferdid, karanlık ve seküler bir Oksident'in zirvesi olarak rasyonellik, bilim ve teknolojiyi de kapsayan tüm moderniteyi reddetmiştir. Bu terim Celâl Âl-i Ahmed tarafından icat edilmesine rağmen, Âl-i Ahmed bu terimi Ahmed Ferdid'den ödünç aldığını kabul etmektedir. "Ben 'occidentosis' ifadesini saygıdeğer akıl hocam Ahmed Ferdid'in sözlü iletişimine borçluyum." demiştir.²⁵ Âl-i Ahmed, Ferdid'in ontolojik terimini daha sosyopolitik bir kavram olarak kullanmış ve Batılılaşma hastalığına yakalanan İranlı entelektüelleri "emperyalist Batı"nın müttefikleri olmakla eleştirmiştir.

Ferdid, *oksidentin* Antik Yunan uygarlığında ortaya çıkmasından bu yana sürekli olarak ışıktan ve kutsallıktan uzaklaştığını ve aynı zamanda sakral Doğu'nun gelişmesini engellediğini ifade etmiştir. Batı'yı ve *Oksident'i* Varlık'tan ve bundan dolayı nihilizmden uzakta yeniden tanımlamasının yanında Ferdid "garbzedegi" (occidentosis/westoxification) kelimesini icat etmiştir. Burada Varlık'ın unutulmuşluğunun (*Seinsvergessenheit*) ontolojik olarak genişlediğini ve Batılı olmayan toplumlarda da kabul gördüğünü kastetmiştir. Bu kavramı modernist İranlıları "Batılılaşmış" ve (İslamcı İran bağlamında) modern *Seinsvergessenheit'in* mütercimleri olarak gördüğünden eleştirmek için kullanmıştır. Bu bağlamda Ferdid, İbni Sina (980-1037) gibi klasik Müslüman filozofları bile garbzedegi (westoxified) ya da Yunanzede* (Greko-oksiated) olarak addetmiştir.²⁶ Ferdid'e göre onlar Heidegger'in *Seinsvergessenheit'in* başlangıcı olarak kabul ettiği, Batı felsefesinin ilk aşaması olan antik Yunan felsefesi ve metafiziği formundaki *Seinsvergessenheit'i* benimsediler. İbni Sina ve Molla Sadra'yı şöyle eleştirmektedir: "Bence Avicenna* bir zındıktır; ancak onun kâfirliği bir "kendi inşası" (khod bonyad/self-foundation) değildir. Yine de Allah'tan korkar. [...] Dinsizlik Molla Sadra'nın felsefesidir. Molla Sadra'nın felsefesinde Kur'an dindarlığı unutulmuştur."²⁷ Ferdid aynı zamanda İslami etiği de yapay olarak kabul eder çünkü onlar insan ruhu mefhumunu ve erdem etiğini Yunanlardan almıştır: Naserian Etiği [Nasir el-Din Tusi'nin etik üzerine kitabı: Nasiri Ahlakı] sapkınlıktır. Kitapta dört erdem baskındır.²⁸

Modernist İslam, Ferdid için *Westoxification'in* ikinci aşamasıdır. 19. yüzyıldan bu yana İslam'ı modernleştirmeye yönelik her türlü girişimi hem *Westoxification* hem de İslam dünyasındaki Batı'nın bir uzantısı olarak görmektedir: "Seyyid Cemal'den Suruş'a [Modernist Müslüman Düşünürlerinin] İslam'ı Batı perspektifinden anlamak için birleşik bir entelektüel

²⁵ Al-e Ahmad, *Occidentosis: A Plague From the West*, 25.

* EN: Yunanlaşma hastalığına yakalanmış

²⁶ Ahmad Fardid, *Didar-e Farahi va Fotuhat-e Aakhar-e Zaman* (The Divine Encounter and Illuminations at the End of Time), ed. Mohammad Madadpur (Tehran: Moasseseye Farhangi va Pazhuhesi va Chap va Nashr-e Nazar, 1381/2002), 267, 413.

* EN: İbni Sina

²⁷ Ahmad Fardid, *Didar-e Farahi va Fotuhat-e Aakhar-e Zaman* (The Divine Encounter and Illuminations at the End of Time), ed. Mohammad Madadpur (Tehran: Moasseseye Farhangi va Pazhuhesi va Chap va Nashr-e Nazar, 1381/2002), 267.

²⁸ Ibid., 413.

stratejileri vardı. Bir başka deyişle Batı'yı İslami bir perspektifle anlamak için.”²⁹ Başka bir yerde Ferdid şöyle demiştir: “Seyyid Cemal, Batıcılığı olağanüstü olumlama hastalığına yakalanmış [gharbzade-ye mozaafe-e ijabî] kişiliklerden biridir.”³⁰ Ferdid, Batılı dünya görüşünü kabullenen onu pozitif olarak addeden ve diğerlerine tavsiye eden entelektüeller için *pozitif-Westoxificated* ifadesini kullanmıştır. Ferdid'in terminolojisinde *negatif-batılılaşma hastalığı*, Batı yanlısı ancak Batılılaşma hastalığı harici bir geçişi umut eden ve inanan kişilerin durumunu ifade etmek için kullanılmıştır.³¹ Ferdid'e göre duble garbzedelik Batılı olmayan insanlar için var olmanın Batılı bir yoludur. Batı, bu nedenle dünyaya karşı hastalıklı bir şekilde hükmetme eğilimindedir ve Batılılaşmış ancak Batılı olmayan bir toplum bu sözde Batılılaşma hastalığı ile enfekte olmuştur. Bu durum sahte ve ikinci derece oksidental görüşe veya daha yoğun bir türden oksidental bakış açısına sahip oldukları şeklinde yorumlanabilir.

Bu açıdan bakınca Ferdid'in neden “İslam devrimi filozofu” olarak anıldığı anlaşılacaktır. Ferdid, 1979 İran İslam Devrimini Batı dünyasına karşı yapılan ilk ana eylem olarak görmüştür.³² Bu nedenle Suruş'a ve Batı yanlısı düşüncelerine karşı çıkmış ve onun İslam Cumhuriyetinin eğitim ve kültür merkezindeki düşüncelerinin benimsenmesine karşı savaşmıştır. Ferdid bir konferansta Humeyni'yi Suruş'un İslam devrimini yok edeceği konusunda uyarmıştır: “İmam Humeyni'ye bir mesajım var. [...] Abdülkerim Suruş bu devrimi yok edecek. [...] Popper'i biliyorum ve [...] İslam Cumhuriyetine yardım ediyorum.”³³ Ferdid için Suruş, İran ve İslam dünyasında batılılaşma sürecine hizmet eden Müslüman bir *garbzedede* düşünürdür. Humeyni'yi *garbzedelik* anlayışıyla mücadele eden ilk kişi olarak görmüş ve takdir etmiştir.

HENRY CORBİN'İN FELSEFİ OKSİDENTALİZMDEKİ ROLÜ

Fransız filozof ve oryantalist Henry Corbin felsefi oksidentalizmin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Corbin, Paris'te Etienne Gilson (1884-1978) ve Louis Massignon (1883-1963) ile birlikte skolastik felsefe ve İslam üzerine çalışmalar yapmıştır. Heidegger'in eserlerini Fransızcaya çeviren ilk mütercimdir. Bununla birlikte Müslüman teosofist Şahab el-Din Sohraverdi'yi (1155-1191) keşfedince Alman felsefesiyle yani Heidegger'in felsefesi ile temasını kesmiştir.³⁴ Corbin 1950'li yılların güz aylarından 70'lerin sonlarına kadar vaktini Tahran'da geçirmiş ve İran'da hem oksidentalizm hem de gelenekselcilik üzerine yerli bir söylemin ortaya çıkışına önemli derecede katkıda bulunmuştur. Modern zamanların en önemli İranlı gelenekselci filozofu olarak kabul edilen ve Sadracı bir filozof olan Allame Tabatabai'nin (1904-1981) etrafında organize edilen felsefe toplantılarına katılmıştır. 50'lerde Fransa'da eğitim alan Ferdid de bu toplantıların bazılarında katıldı. Mark Corrado, İran'daki yerli ve milli söyleminin şekillenmesinde Henry Corbin'in rolüyle ilgili çalışmalarında bunu işaret etmektedir:

İranlı akademisyenlerle iş birliği içinde olan Corbin, “Batılı” emperyalist ve kâfir “öteki” olarak kutsal ve geleneksel İran'a hizmet ederek ters oryantalizm söyleminin ortaya çıkışına katkıda bulunmuştur. Corbin 1950'lerden 1978'e kadar İran'ın önde gelen ilahiyatçıları, filozofları ve

²⁹ Ibid., 451.

³⁰ Ibid., 413.

³¹ Ibid., 344-349.

³² “Bayaniyye-ye Bonyad-e Fardid” (Statement of Fardid Foundation), *Bayan Newspaper*, 26.03.79/ 15.06.2000.

³³ Ferdid, *Didar-e Farahi va Fotuhât-e Aakhar-e Zaman* (The Divine Encounter and Illuminations at the End of Time), 46.

³⁴ Seyyed Hossein Nasr, Introduction to *Jashn-Name-ye Henry Corbin*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Tehran: Markaz-e Motaleat-e Eslami, Daneshgah-e Tehran va McGill University, Sho'be-ye Tehran / The Institute of Islamic Studies, Tehran University and McGill University, Tehran Branch; Ajoman-e Shahanshahi-ye Falsafe-ye Iran / Imperial Association of Philosophy of Iran) 1356/1977), 2-3.

politikacılarıyla tanışmış ve onları etkilemiştir. Bu güçlü entelektüel elitleriyle olan iletişimi sayesinde İran üniversitelerindeki din çalışmalarında kendi yaklaşımını ve alternatif metodolojisini kurumsallaştırmıştır. Bu yeni ontolojik din araştırma yöntemlerinin kökeninde hem Fransız-Protestan uyanışı hem de Heideggerci fenomenolojik felsefe vardır.³⁵

Corbin'in, Batılı Karşı-Aydınlanma'nın sonuçlarından hayal kırıklığına uğradığı ve bu nedenle İslamcı İran felsefesi ve mistisizmiyle ilgilendiği söylenebilir. Onunla ilgili bir hikâye, perspektifini ve İran'ın karşı-aydınlanmacı söylemine katkısını anlamakta yardımcı olabilir. Seyyid Hüseyin Nasr, bir gün o ve Corbin'in Fransa ve Almanya sınırındaki tepelik bir yolda seyahat hâlinde olduklarını yazmıştır. Nasr'a göre Corbin, Heidegger'in öğrencisiyken Almanya'ya gitmek için bu yolu kullanmıştır. Fakat daha sonra Sohraverdi (İranlı aydınlanmacı filozof 1155-1191), Molla Sadra ve diğer İranlılarla tanışınca artık sınırın öbür tarafına gitmesi gerekmemiştir.³⁶ Corbin moderniteyi Heidegger'in eleştirisi vasıtasıyla reddetmiş ancak Heidegger'in sunduğu alternatiften de memnun olmamıştır. İslamcı İran'ın geleneksel düşüncesini, moderniteye bir alternatif olarak düşündüğü söylenebilir. Corbin'in yakın arkadaşı olan ve onunla ilgili birkaç eser kaleme almış Daryuş Şayegan, Corbin'in tefsirlerini Heidegger'e borçlu olduğunu ancak Sohraverdi'yi keşfettikten sonra Heidegger'i pas geçtiğini yazmıştır. Şayegan'a göre Corbin, Heidegger'in felsefesinin Sterblichkeit (ölümlülük hâli) ile sona erdiğini fakat Molla Sadra'nın felsefesinin ölümlülüğün bile ötesinde, insan varoluşunda seyrettiğini düşünmektedir.³⁷

Corbin aslında İslamcı İran bağlamında bir Batılı karşı-aydınlanma söyleminin tercümanıdır. Ferdid, 20. yüzyıl İran'ındaki diğer oksidentalistler gibi sadece Heidegger'in düşüncelerini değil aynı zamanda Oswald Spengler (*Der Untergang des Abendlandes/Batı'nın Reddi*, 1918) and Ernst Jünger (*Der Arbeiter/İşçiler*, 1932 ve *Über die Linie*, 1950) gibi diğer karşı-aydınlanmacı hareketleri ve düşünürleri de yanlış kullanmıştır. Âl-i Ahmed, Ernst Jünger'in *Über die Linie* (Hat Üzerinde) kitabını okumuş ve Farsçaya tercüme etmiştir. *Garbzedeği'nin* önsözünde şöyle yazmaktadır: "Ernst Jünger'in *Über die Linie* başlıklı nihilizm üzerine çalışmasını gözden geçirmem için beni teşvik eden Dr. Mahmud Human'a teşekkür etmek istiyorum. Dr. Human'ın da işaret ettiği gibi Jünger ve ben aşağı yukarı aynı konuyu farklı açılardan araştırıyorduk. Aynı sorunsala iki farklı dilde değiniyorduk."³⁸ Ferdid'e felsefi oksidentalizmi geliştirme konusunda ilham veren Martin Heidegger de Ernst Jünger'den etkilenmiştir. Thomas Sheehan, "Reading a Life: Heidegger and Hard Times" (*Bir Hayatı Okumak: Heidegger ve Zor Zamanlar*) adlı makalesinde Ernst Jünger'in *Der Arbeiter* kitabının Heidegger'in 'gözlerini açtığını' doğruladığını yazar. Sheehan şöyle yazmaktadır: "Heidegger otuzlu ve kırklı yaşlarında Ernst Jünger'in *Der Arbeiter* (İşçi, 1932) kitabının yukarıda adı

³⁵ Mark Corrado, "Orientalism in Reverse: Henry Corbin, Iranian philosophy, and the critique of the West," (MA. Thesis, Simon Fraser University, 2003): III. See also: Nile Green, "Between Heidegger and the Hidden Imam: Reflections on Henry Corbin's Approaches to Mystical Islam," in *Le monde turco-iranien en question*, eds. Mohammad-Reza Djalili, Alessandro Monsutti et Anna Neubauer (dir.), Collection DéveloppementS, Paris, Karthala; Genève, Institut de hautes études internationales et du développement (2008): 247-259.

³⁶ Seyyed Hossein Nasr, Introduction to *Jashn-Name-ye Henry Corbin*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Tehran: Markaz-e Motaleat-e Eslami, Daneshgah-e Tehran va McGill University, Sho'be-ye Tehran / The Institute of Islamic Studies, Tehran University and McGill University, Tehran Branch; Ajoman-e Shahanshahi-ye Falsafe-ye Iran / Imperial Association of Philosophy of Iran) 1356/1977), 2-3.

³⁷ Daryush Shayegan, "Zaeri az Gharb: Seyr o Soluk-e Maanvi-ye Henry Corbin" (A Visitor of Occident: Spiritual Journey of Henry Corbin), trans. Baqer Parham, *Bokhara*, no. 68-69 (1387/2008-9): 642-676, 643; Daryush Shayegan, "Didarhay-e Henry Corbin," (Meetings with Henry Corbin), *Iranian Association of Philosophy and Theosophy Researchers*, <http://www.iptra.ir/vdchnn-w32.html> (20.10.2012).

³⁸ Al-e Ahmad, *Occidentosis: A Plague From the West*, 25.

geçen modern sosyal, politik ve ekonomik düzenin metafiziksel vizyonunun gerçek anlamına karşı gözlerini açtığı onaylamıştır.”³⁹

RIZA DAVERİ’NİN FELSEFİ OKSİDENTALİZM YORUMU

Daveri, modernist Müslüman aydınların İslam geleneğini moderniteyle bağdaştırma çabalarındaki tutarsızlıklarını eleştirmiştir. Daveri’ye göre Müslüman modernistler Batı’yı ve onun modern gelişimini olumlu bir olgu olarak kabul eder ve ona adapte olmaya çalışır ya da en azından “pozitif” unsurlara seçici bir yaklaşımı vardır. Ancak Daveri, Batı’nın öncelikle doğası gereği içkin ve seküler olduğunu ve bu nedenle kutsal ve aşkın-Doğu düşüncesiyle uyumlu olmadığını savunmuştur. İkincisi, Batı bir *Weltanschauung** olarak iyi ve kötü unsurların bir koleksiyonu değil bir varlık ve perspektif türüdür. Batı, sadece bir coğrafi terim değil ayrıca bir dünya görüşü ve bir düşünme sanatıdır. Daveri’ye göre Batı, bir bütün olarak Tanrı’ya karşı hümanizm ve egoizm üzerine kurulu bir ayaklanmadır.⁴⁰

Daveri, “Hasti az Nazar-e Heidegger” (Heidegger’in Gözünden Varlık) adlı makalesinde bir Kur’an terimi olan a’hd (ant) kelimesini Varlık’a karşı ontolojik bir tutum olarak kullanmış ve *Oksident* ile Doğu’yu birbirinden ayırmıştır:

Her dönem ve zaman bir yemin veya söze dayanmaktadır. Bu yüzden tarihi dönemlere [İslam kültüründe] a’hd [aht] denmektedir. Bizim andımız nedir ve kimedir? *Oksident*, tarihinin başlangıcında entelektüel ve sözde-aşkın öz-benliği üzerine (bazılarının dediği gibi açgözlülük ve şehvet değil) ant içmiştir. Bu ant ve vaat oluşup güçlenince, dünyanın geri kalanındaki diğer yeminler yavaş yavaş çözüldü ve kırıldı. [...] Eski andımızı düşünmeli ve onunla nasıl bir ilişkimiz olduğunu anlamalıyız. Bu andın modernite andına karşı olduğunu tartışmıyoruz. Aynı zamanda diğer insanlar gibi bizim de *oksidental* andın ürünlerine ve etkilerine eğilimimiz var. Ancak öyle görünüyor ki bizim bu anda ya da saf bir moderniteye dönüşmemiş hâldeki yaşadığımız çağa bir katkımız yoktur. [...] Bu *anlayış* ve [eski tarihi andları] *hatırlama* gerçekleşmezse ne ant ne de gelecek desteklenemez. Yeni bir kapı açılmayacak ve insanların elinde taklitlerden başka bir seçenek kalmayacak. [...] İnanıyorum ki şu anda ana felsefemiz *oksidental* zamanı çalışmak ve azgelişmiş çağlardan kalma andımızdaki eksiklikleri tespit etmek olmalıdır. Bu felsefe (çağın) içinde kalmak için bir zaman ve tarih aramalıdır.⁴¹

Oksident nerede? “*Oksident*” terimini tanımlayabilmek için Daveri, “*Oksident Meselesi*” (1997) adlı makalesine *Oksident’in* ne olmaması gerektiğini açıklayarak başlıyor. Daveri, terminolojisinde *Oksident*’i ne coğrafi ne de politik Batı olarak öne sürmektedir. “Burada mesele coğrafi ve politik Batı değildir.”⁴² *Oksident* ile bilim ve teknoloji de anlaşılmalıdır: “Ancak *Oksident* politika, ekonomi, teknik, eğitim ve felsefenin de bir derlemesi değildir.”⁴³ Daveri’ye göre *Oksident* özel bir bakış açısı, bir içgörü ve bir dünyadır. *Oksident*, dünyayı bir “nesne” olarak görme, dünyaya sahip olma ve onu işgal etme arzusu taşıyan bir bakış açısıdır. Bu konuda şöyle diyor:

³⁹ Thomas Sheehan, “Reading a Life: Heidegger and Hard Times” in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon (Cambridge: Cambridge University Press 1993): 70-96, 88.

* EN: Dünya görüşü

⁴⁰ Reza Davari, “Lavazem va Natayej-e Enkar-e Gharb” (The Results and Consequences of Denying the Occident) *Keyhan-e Farhangi*, no. 3 (Khordad 1363/May 1984): 18-19, 18.

⁴¹ Davari, “Hasti az Nazar-e Heidegger” (Heidegger on Being), 150.

⁴² Reza Davari, “Porsesh az Gharb” (Question on the Occident), *Farhang* (Culture), no. 24 (Winter 1376/1997, Tehran): 1-17, 2.

⁴³ Davari, “Porsesh az Gharb” (Question on the Occident), 2.

Tarihte iki durum vardır: Mitolojik ve rasyonel. Başka bir deyişle *şeyler* hakkında iki görüş vardır: Birisi şeylerde bir gizem ve sakral yön gören görüş, diğeri şeyleri sadece maddi ve idrak ve bilimin bir öznesi olarak gören görüş. [...] Mesela Yunanlar [Sokrates öncesi] doğaya baktıklarında, bugünden farklı bir görüşleri vardı; onlar doğayı bir canlı olarak anlamışlardır. Onlara göre doğa aktif/canlı [neşat], '*physis*' anlamındadır. İbni Sina ve Müslüman filozoflar doğayı/*physis*'i hareket ve dinlenmenin kaynağı olarak görmüşlerdir. Fakat bugün biz *physis*'i insana karşı bir yerde konumlandırıyoruz. Descartes sadece somut maddeyi soyut maddeye aykırı olarak anlamakla kalmayıp aynı zamanda prensipte hayvan ve bitkilerin ruhlarının insan ruhuyla türdeş olmadığını ve insan ve hayvan dünyasının farklı dünyalar olduğunu söylemiştir.⁴⁴

Daveri, *physis* üzerine bu görüş ile modern bilim ve teknoloji arasında bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Bu davranış biçiminin dünyaya sahip olma aracı olarak modern teknolojiyi doğurduğunu tartışmıştır: "Oksident, insanoglu ve dünyanın insanın mülkü olduğu görüşüne yol açan fikirdir."⁴⁵ Buna göre Oksident dünyaya hâkim olma görüşü ve bu görüşle ilgili "oksidental" olan her şeye (bilim, teknoloji, bireyler veya toplum) hükmetme isteğidir:

Oksident bir içgörü, bir dünya, bir ilişkidir. Oksident sinema, ekonomi, bilim, politika, teknik değildir. Bunların hiçbirisi Oksident değildir fakat hepsi oksidental bir ilişki ve aidiyet ile kök salmış, gelişmiş ve birbirinden etkilenmiştir. Yani bunların hepsinin bir istikamet birliği vardır. İnsanın varlıkla geliştirdiği ilişki ile bağlantılı bir yönde ilerleyen bir dünyadayız. Bu ilişki hükmetme, kontrol ve insan merkezli bir ilişkidir.⁴⁶

Daveri'nin düşüncesinin özünde yer alan ve Sürüş eleştirisinin merkezindeki Oksident'in bu tanımı son 30 yıl boyunca onun pozisyonu olmuştur. Yukarıdaki alıntılar Daveri'nin 1997'deki bir makalesinden alınmıştır. 1984'te yayımlanan "Oksident'i İnkâr Etmenin Sonuçları" adlı makalesinde de aynı düşüncüyü öne sürmüştür:

Oksident'ten kastım politik Oksident değil. Politik Oksident onun bir parçası ve yönüdür. Politik Batı ve politik Doğu [Doğu Bloğu] hem Oksident hem de occidentosis'tir. Burada kastettiğim Oksident, 400 yıl önce Avrupa'da başlamış ve çeşitli yollarla dünyanın her yerine yayılmış bir tarihsel düşünce ve eylemdir. [...] Bir cümleyle özetlemek gerekirse Oksident, her şeye, hatta sakral âlemin kendisine bile, sahip olmak için sakral hakikatin ve insanlığın yükselişinin belirlenmesidir. Oksident, Tanrının varlığını kanıtlasaydı bile bunu Tanrıya itaat etmek için değil kendini geliştirmek için yapardı.⁴⁷

Bu görüş Daveri'nin yakın geçmişteki çalışmalarında da bulunabilir. 2010 yılında yapılan bir röportajda Daveri için Oksident, insanlığın evrene ve (metaforik olarak konuşmak gerekirse) hakikat ışığının battığı yere karşı bencil bir tavır olarak kalmaya devam ediyor: "İçinde bulunduğumuz dünya, Heidegger'e göre teknolojik bilime dayanarak hareket eder. [...] Şiirsel bir dille söylemek gerekirse bir kişi modern çağın ay ışığı tarafından aydınlatılan uzun bir geceyi tanıyabilir. Ancak Heidegger'in postmodern torunları bu ışıklı geceyi farklı niteliklerle tanımlamıştır."⁴⁸

Oksident'in, etik-psikolojik veya coğrafi değil ontolojik tanımı: Ferdid'e benzer şekilde Daveri'nin de Oksident'e etik veya psikolojik bir yaklaşımı yoktur, felsefi bir yaklaşımı vardır.

⁴⁴ Ibid., 9.

⁴⁵ Ibid., 11.

⁴⁶ Ibid., 14.

⁴⁷ Davari, "Lavazem va Natayej-e Enkar-e Gharb" (The Results and Consequences of Denying the Occident), 18.

⁴⁸ Reza Davari, "Hasti az Nazar-e Heidegger" (Heidegger on Being), *Falsafe* (Philosophy), no. 42 (Esfand 1389/March 2011): 146-150, 146.

Oksident'i burjuvazinin açgözlülüğü ve maddi arzu gibi etik ve psikolojik özelliklere indirgeyenleri eleştirmiş ve bunların oksidental ontolojik görüşün bir sonucu olduğunu iddia etmiştir.⁴⁹ Antik Yunanistan'daki oksidental dünya görüşünün yükselişini ve onun modern Avrupa'daki tezahürünü tartıştıktan sonra Daveri, Oksident'in artık Batı ile sınırlı olmadığı, şu ana kadar neredeyse bütün dünyayı işgal ettiği konusunda uyarılarda bulunmuştur. Buna göre Daveri'nin Oksident'i sadece Japonya'yı değil aynı zamanda İran'ı da içine alan modernleşmiş Batılı olmayan toplumları da kapsar. Bugünkü İranlıların dünyaya karşı aynı oksidental tavrı gösterdiğini ve benzer bir yaşam tarzına sahip olduklarını savunmuştur: "Onlar (Batılılar) gibi yürüyoruz, onlar gibi program yapıyoruz, saatlerimizi onlar gibi ayarlıyoruz, onlar gibi giyiniyoruz, onlar gibi çalışıyoruz, evlerimizi onlar gibi dekore ediyoruz. Bunların önemli olmadığını zannediyoruz [...] ama insanın varoluşu, içinde yaşadığı dünyaya kendisini entegre eder."⁵⁰

Modernleşme ne gerekli ne de arzu edilebilir bir şeydir: Daveri'ye göre modernite, Oksident'in dünyaya hükmetme tavrının zirve noktasıdır: "Modernite, insanoğlunun kendi varlığında ve dünyada yeni bir penceredir ve hem kendi varoluşunda hem de dünyada yeni olasılıklar bulmasıdır. Bu görüşe göre bir insan gücü kendisinde görür, hâkim olmak ve her şeyi değiştirmek ister. Modern dünya bu arzu üzerine inşa edilmiştir."⁵¹ Daveri'ye göre kalkınma, modernitenin dünyanın diğer bölgelerine yayılmasıdır. Daveri modernleşmeyi, modernitenin doğal bir sonucu olarak görmüştür. Daveri'nin formüle ettiği şekilde, modernitenin babaları onu belirli bir coğrafya veya ulus ile sınırlı olmaksızın evrensel olarak görmüşlerdir. Örneğin, Daveri, Adam Smith'in her insanın zengin olma potansiyeli olduğunu iddia ettiğini; Kant'ın, milleti veya kökeni, cinsiyeti veya dini ne olursa olsun herkesin aydınlanabileceğini ileri sürdüğünü hatırlatmaktadır.⁵²

Bu modernleşme olarak kalkınma tanımını temel alan Daveri, kalkınmanın gerekliliğini ve arzulanmasını reddetmektedir. O, modernleşmenin, oksidental görüşün bütün dünyaya yayılarak dünyaya hâkim olma isteğine yol açmaktan başka bir şey olmadığını savunmaktadır. "Gelenek, Modernite ve Kalkınma Üzerine Bir Çalışma" adlı makalesinde, kalkınma koşullarını ve ön koşullarını tartışan ekonomi uzmanları ve sosyologların gelişimi üzerine farklı bakış açıları sunmaktadır. Daveri daha sonra kalkınmayı reddeden bir görüşe atıfta bulunur. Bu görüş, Daveri'nin de öncelik verdiği bir görüştür:

Dördüncü görüş, kalkınmanın gerekliliğinden şüphe etmek ve muhtemelen onu reddetmektir. Öyle görünüyor ki bu görüş gelişmemiş ülkelerde kolayca ve açıkça ifade edilemiyor ya da ifade edilme fırsatı bulamıyor. Ayrıca bu görüş Batı'da doğmuştur ve Batılı uzmanlar tarafından önerilmiştir. Bu görüşe göre modernite ve kalkınma doğası gereği sakral konulara alan bırakmamakta ve onları kısıtlamaktadır. Tabii ki doğayı kavramak sanatçıların ve filozofların meselesidir.⁵³

Modernleşme mümkün değildir: Daveri'ye göre Batılı olmayan toplumların modernleşmesi gerekli veya arzu edilir bir şey değildir aynı zamanda mümkün de değildir. Daveri, Avrupa'daki modernleşme sürecinin doğal bir süreç olduğunu ve bir başka toplum tarafından kopyalanmasının veya taklit edilmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Daveri, Avrupa'daki reform ve dinde modernleşmenin gerçekleşmiş olmasının bir başka kültürün

⁴⁹ Davari, "Porsesh az Gharb" (Question on the Occident), 7/11.

⁵⁰ Ibid., 11.

⁵¹ Reza Davari, "Taammoli dar Majmue Mafahim-e Sonnat, Tajaddod, va Tosee" (An Elaboration on the Conceptual Complex of Tradition, Modernity and Development), *Name-ye Farhang* (Letter of Culture), no. 24 (1375/1996): 74-86,

⁵² Ibid., 74.

⁵³ Ibid., 83.

toplumunda ve dininde de aynı olayın gerçekleşebileceğini anlamına gelmediğini savunmaktadır. Bu sözlerle Daveri, modernleşme için gerekli dini reformları gerçekleştirmek isteyen dini entelektüelleri eleştirmektedir:

Şimdi bazı insanlar, bu değişikliklerin [Avrupa modernleşmesindeki] diğer bazı değişikliklere yol açacağını ve bu değişiklikler nerede gerçekleşirse gerçekleşsin aynı sonuçların elde edileceğini düşünüyor. Mesela, modernitede dinin farklı bir statüsü vardır ve farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Tabii ki bu değişimler ve değerlendirmeler modernite ve onun süreci ile ilişkiliydi ve modernitenin ön koşullarından biriydi fakat gücümüz yetse de - ki bu sadece bir rüyadır - her yerde aynı değişimleri ve reformları gerçekleştirebileceğimizi düşünmek çocukçadır. [...] İnsan ve toplum, istenilen sonuçlara ulaşmak için bir element eklenen veya değiştirilen bir biyokimyasal karışım değildir.⁵⁴

Bunlara ek olarak Daveri, modernitenin Oksident'in en canlı farkındalığı olarak bir bütün olduğunu ve selektif bir tutumla tedavi edilemeyeceğini savunmaktadır. Buna göre modernitenin pozitif yönlerini benimseyip negatif yönlerini reddederek/ondan kaçınarak yani moderniteye selektif bir yaklaşım sergilenirse İslam'ın onunla uyumlu olabileceğini düşünen Suruş gibi dindar modernistlerin görüşlerini reddetmektedir. Benzer bir yaklaşım oksidentalistlerin modernist İslam'ın çelişkili ve tutarsız olduğuna dair görüşlerinde de vardır. Daveri, Suruş'u, onlara göre karşıt ve uyumsuz olan Oksident ile Doğu'yu uzlaştırmaya çalıştığı için eleştirmiştir. Daveri'ye göre Suruş ontolojik bir yanlış anlama içerisindedir. Diğer bir deyişle Ferdid ve Daveri, modernist bir Müslüman aydın olarak Suruş'u, Batı ile Doğu arasındaki ontolojik farklılıkların farkında olmamakla suçlamaktadır. Suruş'a karşı bağdaşmazlık seviyesindeki eleştiriler, Suruş'u hem mistik sezgileri hem de felsefi muhakemeyi kullandığı için diğer yazarlar tarafından da yöneltmiştir.

Gücü isteme noksanlığının bir sonucu olarak modernleşme fiyaskosu: Daveri, geleneklerin modernleşmenin önünde bir engel olduğunu savunanları veya gelenekleri modern bir bakış açısıyla yorumlamaya çalışanları ve onu modernleşme için bir araç hâline getirenleri eleştirmektedir. Daveri, modernleşme çabalarının başarısızlığının, geleneğin uygunluk ya da uygunsuzluğu nedeniyle değil modernitenin temel unsuru olan güç ve hükmetme arzusunun eksikliğinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Daveri'ye göre gelişmenin önündeki engellerden bahsetmek yerine kalkınma iradesinin eksikliği hakkında konuşmak gerekir:

Önemli olan gelişme isteğidir. Gelişme isteği, bunun için uygun neden ve bilim bütün engelleri ortadan kaldıracaktır. Gelenekten kopmaya* gerek yoktur. Tabii ki böyle bir iradenin var olma ihtimali bile gerçeklikten uzaktır. [...] Modernitenin tarihi, Batı tarihinin doğal bir süreci olagelmıştır fakat kalkınmanın [modernleşmenin] tarihi Oksident'i taklit ve ona adaptasyon tarihidir. Modernite, gücü isteme aracılığı ile gerçekleşti ve yayıldı ama kalkınma uzmanlar ve programcılar tarafından planlandı.⁵⁵

Modernizasyon krize yol açar: Modernite, bir toplumda dinî reformlar gibi modernitenin bazı ön koşullarının sağlanması yoluyla gerçekleşmez. Modernizasyonun bir ön koşulu olarak inancını yitirme, Daveri'ye göre, Max Weber'in de dediği gibi bir toplumun modernizasyonunu garanti etmez. Daveri, inancını yitirmenin modernizasyon için bir ön koşul olduğunu ancak tek başına yeterli olmadığını söylemektedir. Buna ek olarak, inançsız dünyaya sahip olma arzusu olmalı ki Daveri'nin Doğu'da eksik olduğunu düşündüğü, Doğu'nun sahip olamadığı şey

⁵⁴ Ibid., 82.

* EN: de-traditionalize.

⁵⁵ Ibid., 82.

budur.⁵⁶ Bu nedenle Daveri modernizasyonun krize yol açtığını iddia sürmektedir. Modernizasyonun, hedef toplumların bazı yerel ve geleneksel kaynaklarını ortadan kaldırdığını ve onları “gelişmenin önündeki engeller” olarak gördüğünü öne sürmektedir. Bu yol moderniteye çıkmadığı ve modernitenin ana unsurlarından, yani “iktidar arzusunun”, yoksun olduğu için hedef toplum, yeni ve alternatif modern kaynaklara sahip olmadan orijinal geleneksel kaynaklarını, normları ve dünya görüşünü kaybeder.

Kolonileşmenin sorumlusu olarak Modernist İslam: Daveri’nin modernizasyon karşıtı görüşü aynı zamanda sömürgecilik karşıtı eğilimlere de sahiptir. Modernist Müslüman düşünürleri, egoist ve emperyalist esaslarını ve Doğu’nun özünü inkâr eden sömürgecilikten sorumlu düşünürler olarak görmektedir. Daveri, Modernist ve Batılılaşmış düşünürleri, Batılı olmayan insanların yaşadığı zulmün, adaletsizliğin ve baskının kaynağını bilmemekle itham etmektedir:

Oksident’in [özünü] reddetmek, ezilen insanların son iki asırda anne babalarından iki kat daha fazla baskıya maruz kaldıklarını ve bunun nasıl sonlandırılabilirliğini bilmeyi engellemektedir. Diğer bir deyişle [Oksidentin özünü] reddeden Batı, bu baskının kaynağı olarak görünmekten kendini saklamaktadır ve [ezilen halklar da] bu baskının kazara olduğunu düşünmekte ve diğerlerini suçlamaktadır. Böylece Batı aklanmaktadır.⁵⁷

Bununla “Oksident’in özünü reddeden” modernist Müslüman düşünürleri, yani Suruş’u kastetmektedir. Daveri ve Suruş, bu konu üzerine 1980’lerin başında aylık yayımlanan bir dergi olan Keyhan-ı Ferhengi’de⁵⁸ yazılı tartışmalar yapmıştır. Aşağıdaki metinde Daveri modernist Müslüman düşünürleri Oksident’in özünü inkâr edenler olarak hedef almış ve bu nedenle sömürgeciliğin ya da yeni-sömürgeciliğin* sorumlusu olduklarını iddia etmiştir.

Şimdi, özleri inkâr edenlerin kim olduklarının ve tartışmalarında kullandıkları argümanların ve hedeflerinin ne olduğunu söyleme zamanı değil. Bazı çağdaşımız felsefe yazarları (sadece felsefeci adını taşıyan ama ısrarla düşünmeyen) sözde düzenin mevcut durumunu savunmakta ve [gerçekte] Batı’yı eleştiren korumak için Batı’nın özünü inkâr etmektedirler. Egoizmin etkilerinin Batı ile bağlantılı olmadığını söylemek için bu birliği inkâr etmektedirler. Batı olarak adlandırılan şeyin müstehcenlik, güzellik, olumlu ve olumsuz bir karmadan oluştuğunu söylemek istemektedirler, bu yüzden olumlu yönleri seçilmeli ve olumsuzluklar bir kenara bırakılmalıdır.⁵⁹

Modernist Müslüman düşünürler üzerine Daveri’nin bu eleştirisini açıklamamıza yardımcı olabilecek tek kavram “yerli muhbir”dir. “Yerli muhbir” sömürge sonrası çalışmalarda “sömürge malumat üretimine katkıda bulunan” yerli aydınları tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu çalışmalar bize, emperyal malumat üretim sürecinin tek taraflı bir yapıdan ziyade nasıl diyalojik* ve melez olduğunu göstermektedir.⁶⁰

⁵⁶ Ibid., 86.

⁵⁷ Davari, “Lavazem va Natayej-e Enkar-e Gharb” (The Results and Consequences of Denying the Occident) 19.

⁵⁸ Soroush, “Vojud va Mahiyyat-e Gharb” (Existence and Substance of the West), 19-22; Davari, “Lavazem va Natayej-e Enkar-e Gharb” (The Results and Consequences of Denying the Occident), 18.

* EN: Neo-colonialism

⁵⁹ Davari, “Lavazem va Natayej-e Enkar-e Gharb” (The Results and Consequences of Denying the Occident), 18.

* EN: Diyaloğa dayalı

⁶⁰ See for example: Carol Appadurai Breckenridge and Peter van der Veer, eds. *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993); Jamal Malik, “Kolonialisten und Islamgelehrte im 18. und 19. Jh.,” in *Annäherung an das Fremde*, XXVI. Deutscher Orientalistentag, 1995 in Leibzig, Herausgeber: Holger Preissler und Heidi Stein (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998): 34-43, 43; Jamal Malik ed., *Perspectives Of Mutual Encounters in South Asian History 1760-1860* (Leiden: Brill, 2000); Sekibakiba Peter Iekgoathi, “Colonial Experts, Local Interlocutors, Informants and the

BAZI GÖRÜŞLER

KÜLTÜRLERARASI FELSEFE AÇISINDAN FERDİD'İN HEIDEGGER OKUMALARI

Kültürlerarası felsefenin önemi Heidegger'in kendisi için de açıktır. Doğu Asya gelenekleriyle diyaloga girmek için bazı girişimlerde bulunmuştur. Japon düşünürlerle diyalogu ve Tao Te Ching'i tercüme etme girişimi bunlara örnek olarak verilebilir.⁶¹ Ayrıca İslam geleneği ile bazı temasları olmuştur.⁶² Heidegger'in Batı ile Doğu arasındaki diyalog olasılığı hususunda farklı tutumları vardı. (Bazen şüpheciydi ve) Batı'nın ontolojik krizine yönelik her çözümün yine Batı geleneği içinden gelmesi gerektiğini savunmuştur.⁶³ Yine de Batılı olmayan bir gelenekten bir şey ödünç alarak Batı'nın olası kurtuluşu hakkında bazı destekleyici sözleri ve uygulamaları vardı. Ancak bu İslam coğrafyası değil daha çok Uzak Doğu idi.⁶⁴

OKSİDENTALİZMİN BİR ÖZELLİĞİ OLARAK APOKALİPTİSİZM

Oksidentalizm hakkındaki dikkat çekici noktalardan biri de “apokaliptik” olmasıdır. Şadman, Âl-i Ahmed, Ferdid ve Daveri, tamamı Batı'nın sonunun geldiğini öngörmüş ve “yeni bir çağın” başlangıcı olarak müjdelemişlerdir. Bu tezi desteklemek için de Batı medeniyetinin sonunun geldiğini yazan Batılı eleştirmenlere atıfta bulunmuşlardır. Bir öncü olarak Şadman, Oswald Spengler'den (1880-1936) ve Batı medeniyetinin sonu hakkındaki *Der Untergang des Abendlandes* (Batı'nın Çöküşü)⁶⁵ teorisinden etkilenmiştir. *Garbzedegi* kitabının son makalesine Kur'an'dan (54:1) kıyamet (yeniden diriliş) ile ilgili bir cümle olan “İqtarabat al-saat” (Zamanı Geliyor) başlığını vermiştir. Âl-i Ahmed, Albert Camus'nün *Veba*, Eugene Ionesco'nun *Gergedan*, Ingmar Bergman'ın filmi *Yedinci Mühür* ve Camus'nün *Yabancı* gibi Batılı yazarların bazı eserlerini Batı'daki nihilizm ve Batı medeniyetinin son günleri olarak yorumlamıştır. Şaşırtıcı bir şekilde bu tahminlerin bazıları birçok Batı şehrinin sokaklarında görülmektedir. Âl-i Ahmed şöyle yazmaktadır:

Ve şimdi ben, bir Doğulu olarak değil hayatları boyunca “Yargı Ovasında Dirilişi” görmeyi bekleyen ilk Müslümanlar gibi, Albert Camus, Eugene Ionesco, Ingmar Bergman ve tamamı Batılı olan daha birçok sanatçının aynı dirilişi ilan ettiğini görüyorum. Hepsi insan ilişkilerinin sona erişine umutsuzlukla bakıyor. Sartre'ın *Erostratus'u* sokaktaki insanlara rastgele ateş açıyor; Nabokov'un kahramanı arabasını kalabalığa sürüyor; ve yabancı, Meursault, kötü bir güneş yanığına tepki olarak birisini öldürüyor. Bu kurgusal sonların tümü insanlığın gerçekte nereye vardığını gösteriyor: Makinenin altında ezilmeyi umursamayacak kadar boş vermiş bir insanlık! Ve tüm bu kurgusal sonların sonumuzu yaklaştırdığını görüyorum. Eğer onu dizginlemez ya da ruhunu bir şeye koymazsak makine iblisi insanlığın yoluna hidrojen

Making of an Archive on the ‘Transvaal Nebele’, 1930-1989,” *The Journal of African History* 50, no. 01 (March 2009): 61-80; Harjot Oberoi, “Empire, Orientalism, and Native Informants: The Scholarly Endeavors of Sir Attar Singh Bhadour,” *Journal of Punjab Studies* 17, no. 1-2 (2010): 95-113.

⁶¹ Michaele Zimmerman, Heidegger, Buddhism, and deep ecology,” in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Chales Guignon (Cambridge: Cambridge University Press 1993).

⁶² Prof. Abduljavad Falaturi, late Iranian professor at Oriental Studies Institute of Cologne University visited Heidegger in Freiburg and talked with him about Mulla Sadra's philosophy and its similarity with Heidegger's *Seinsfrage*. Abdolkjavad Falaturi, *Zarurat-e Tabadol va Kelid-e Tafahom-e Farhangi* (The Necessity of Echgange and The Key of Intercultural Mutual Understanding) Keyhan-e Farhangi, Tehran, Khordad 1363- June 1984, no. 3, pp. 16-17, p. 17.17

⁶³ Michaele Zimmerman, Heidegger, Buddhism, and deep ecology,” in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Chales Guignon (Cambridge: Cambridge University Press 1993), p 3.

⁶⁴ Lin Ma, *Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event*, Routledge, 2008.

⁶⁵ Abbas Milani, *Tajaddod va Tajaddod-setizi dar Iran* (Modernity and Anti-modernity in Iran) (Tehran: Akhtaran, 1387/2008, 8. Print, first print, 1378/1999), 203.

bombası atacak. Buraya Kur'an'dan bir cümle not etmek istiyorum: "Kıyamet yaklaştı* ve ay yarıldı."⁶⁶

Daveri, Oksident'in çoktan zirveyi gördüğünü, şimdi düşüşe geçtiğini ve yeni bir dönemin elinin kulağında olduğunu söylemiştir: "Bizler yeni dönemin öncüleriyiz."⁶⁷ 90'lı yıllardan beri Oksident hakkındaki görüşlerini postmodernite üzerinden tartışmıştır. Postmodernizmi Oksident'in gerilemesinin, sonunun geldiğinin ve yeni bir dönemin gelişinin işareti olarak görmektedir. Ona göre Oksident tam potansiyeline ulaşmıştır ve şu anda enerjisi ve kaynakları tükenmek üzeredir: "Postmodern durum, modernitenin temellerinin sorgulandığı entelektüel ve ruhsal bir durumdur. Modern düşüncede Oksident ve Oksidental insan mutlaklıktır fakat postmodern düşüncede bu mutlaklıktan ve mutlaklık durumundan şüphe edilir. [...] Şimdi Oksident sonuna yaklaştı. Her olasılık tuhaf bir tempoda gerçekleşmektedir."⁶⁸

Daveri moderniteye alternatif olarak gördüğü bir şey hakkında pek konuşmamaktadır. Bununla birlikte bazı çalışmalarında yeni çağın sakral ve dinsel olacağına dair görüşlerini gün yüzüne çıkarmıştır: [Ferdid] Heidegger'e saygı duyduğu için bu sakral evrenin açılmasını bekliyordu. [...] Eğer bu hikâyeye sonlanır ve yeni bir hikâyeye başlarsa, umarım dinsel bir tarih gelecek."⁶⁹

Daveri'nin *Oksident'in* çöküşü ve yeni çağın gelişine dair anlatımı bazen bir kıyameti işaret etmektedir. İnsan türünün yeni bir tarihsel süreci beklediğini gösteren işaretlere ek olarak *oksidental* dönemden yeni (sakral) döneme geçişin apokaliptik olacağını öne sürmektedir:

Felsefenin sonu, ki çoktan gerçekleşti, burada sadece felsefenin [sonu] değil aynı zamanda son 2500 yılda [*Oksident'in* başlangıcı ve kökeni olan Yunan felsefesi ile] ortaya çıkmış olan insan türünün de çoktan sonunun geldiği anlamına gelmektedir. Böyle bir durumda yeni bir insanın ve farklı bir dünyanın doğuşunu bekleyebiliriz. [...] Orta çağlar entelektüel ve tarihsel Rönesans hareketi ile nefret ve şiddet dolu bir çatışma ile sona erdi. Daha şiddetli çatışmaların olması muhtemeldir; [yeni] dünyanın çoktan yanıp yok olmuş bir dünyanın küllerinden doğması muhtemeldir.⁷⁰

FELSEFİ OKSİDENTALİZM VE 1979 İSLAM DEVRİMİ

Felsefi Oksidentalizm, 1979 İslam devrimi öncesi ve sonrasındaki İran'da, Batı ve modernizm karşıtı söyleme büyük katkılarda bulunmuştur. Bu söylem sadece *Oksident'i* Öteki olarak değil aynı zamanda düşman olarak tanımlamıştır fakat seküler ve Batı'ya dönük Pehlevi rejimine karşı İran toplumunun önemli bir kısmı modernist seküler aydınları *garbzedegi* saymıştır. İran'da, İslam devriminin ana ideologlarından biri olarak kabul edilen Ali Şeriatî'nin (1933-1977) de içinde bulunduğu birçok Müslüman aydın Ferdid'den etkilenmiştir.⁷¹ Ferdid açıkça İslam Cumhuriyeti'ni desteklemiş ve Heidegger'i İslam Cumhuriyeti'nin bir filozofu olarak nitelendirmiştir. Abdülkerim Suruş (1945-) gibi liberal aydınlara saldırdıktan ve onları Carl Popper'den etkilenmekle suçladıktan sonra şöyle demektedir: "Humeyni'ye kısa bir mesajım

* EN: Kamer Suresi, 1. Ayet.

⁶⁶ Ibid., 137.

⁶⁷ Reza Davari, "Tarikh-e Tajaddod-e Ma Zeyl-e Tarikh-e Gharb Ast: Sokhanrani be Monasebat-e Salgard-e Dar-gozasht-e Marhum Ostad Fardid (The History of our Modernity is Appendix of the History of West: a Lecture on the Anniversary of the Late Prof. Fardid) *Sure*, no. 73 (Tehran: Bahar 1377/Spring 1998): 47-50, 49.

⁶⁸ Davari, "Porsesh az Gharb" (Question on the Occident), 7/17.

⁶⁹ Davari, "Tarikh-e Tajaddod-e Ma Zeyl-e Tarikh-e Gharb Ast: Sokhanrani be Monasebat-e Salgard-e Dar-gozasht-e Marhum Ostad Fardid (The History of our Modernity is Appendix of the History of West: a Lecture on the Anniversary of the Late Prof. Fardid), 49.

⁷⁰ Davari, "Hasti az Nazar-e Heidegger" (Heidegger on Being), 147.

⁷¹ Ali Mirsepani, *Political Islam, Iran, and the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 30.

var: Abdülkerim Suruş bu devrimi mahvedecek [...] Popper'i tanıyorum ve ona saygı duymuyorum. [...] İslam Cumhuriyeti'ne yardım ediyorum.”⁷² Ancak Heidegger'i İslam Cumhuriyeti çizgisinde bir filozof olarak görmektedir: “30 yıllık bir çalışmadan sonra şunu söyleyebilirim: Heidegger'in düşünceleri İslam Cumhuriyeti çizgisindedir.”⁷³

Bu tutkulu mücadeleye rağmen Ferdid, Abdülkerim Suruş gibi devrimci bir ailenin modernist üyelerine karşı savaşını kaybetmiştir. 80'li yılların başlarında kamusal alandan çekilmiş ve 1994'teki vefatına kadar Tahran'daki evinde yalnız bir yaşam sürmüştür. Münhasıran, şimdi İslam Cumhuriyeti'nde önemli kültürel veya politik pozisyonları olan eski öğrencileri tarafından ziyaret edilmiştir. 90'lı yıllarda, şimdi reformistler olarak adlandırılan modernist Müslüman aydınlar, İran'da entelektüel ve politik söylemlere hâkim olmuştur. Bu nedenle Ferdid'in adı kamusal alanda neredeyse hiç duyulmamıştır. Bununla birlikte reformist hareket 2004'te muhafazakârlar tarafından mağlup edilince Ferdidciler toparlanıp yeniden ağlarını etkinleştirebilmişlerdir. Ferdid hakkında birçok kitap yayımlanmış ve konferanslar düzenlenmiştir. Bu organizasyonlardan biri de 2017 yılında, Heidegger'in Batı felsefesi hakkındaki eleştirisini okumasıyla ünlü Batı karşıtı Rus filozofu Alexander Dugin'e ev sahipliği yapmaları olmuştur. Bu organizasyon ulusal sınırları aşan bir felsefi *oksidantalizm* ağı olarak da yorumlanmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışma İran'ın Heidegger'e bakış açısını Ahmed Ferdid'e odaklanarak incelemiştir. Burada Ferdid'in, Heidegger'in Batı metafiziği eleştirisini, Batı ve Oksident'in Varlık'ın unutulduğu ve bu nedenle nihilizmden mustarip bir entelektüel bölge olarak araçsallaştırdığı tartışılmaktadır. Bu çalışma Ferdid'in, Heidegger'in felsefesini, ontolojik olarak farklı ve olumsuz bir Öteki üzerine kurulu felsefi oksidentalizm olarak okumasını değerlendirmektedir. Bu ontolojik Ötekileştirmenin, İslamcı İran bağlamında, teolojik oksidentalizm (örneğin Oksident'i kâfir olarak gören İslamcılık) ve sosyopolitik oksidentalizm (mesela Oksident'i emperyalist olarak gören sol tandanslı oksidentalizm) gibi diğer oksidentalizm türlerinden ayırt edilebilmesi için felsefe denmiştir.

KAYNAKÇA

- Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik*, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935, in Heidegger Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 40, Herausgeber, Peter Jaeger (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH., 1983), 2012.
- Ferdid, Ahmad. “Pasokh be Chand Porsesh dar Bab-e Farhang-e Sharq” (Answer to Some Questions about the Culture of East) Farhang va Zendegi, Tehran, no. 7, Dey 1350/ January 1972, p. 54.
- Davari, Reza. “Lavazem va Natayej-e Enkar-e Gharb” (The Results and Consequences of Denying the Occident) *Keyhan-e Farhangi*, no. 3 (Khordad 1363/May 1984): 18-19, 18.
- Ferdid, Ahmad. *Didar-e Farahi va Fotuhat-e Aakhar-e Zaman* (The Divine Encounter and Illuminations at the End of Time), ed. Mohammad Madadpur (Tehran: Moasseseye Farhangi va Pazhuheshi va Chap va Nashr-e Nazar, 1381/2002), 267.

⁷² Ahmad Ferdid, *Didar-e Farahi va Fotuhat-e Aakhar-e Zaman* (The Divine Encounter and Illuminations at the End of Time), 46.

⁷³ Ferdid, *Didar-e Farahi va Fotuhat-e Aakhar-e Zamaan* (The Divine Encounter and Illuminations at the End of Time) ed. Mohammad Madadpur, 255; Ahmad Ferdid, “Varastegi” (Salvation), in: “Hamsokhani va Hamdeli,” *Fardid-Nameh*, 31.01.1988/ 21.04.2009, <http://fardidnameh.blogfa.com/8801.aspx> (20.08.2013).

- Venn, Couze. *Occidentalism, Modernity and Subjectivity*. London: SAGE Publications, 2001; James G. Carrier (ed.), *Occidentalism: Images of the West*, Oxford: Oxford University Press, 1995
- Buruma, Ian & Margalit, Avishai (eds.) *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. New York: Penguin Press, 2004.
- Dabashi, Hamid. *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*. Routledge, 2008, p. 109.
- Al-e Ahmad, Jalal. *Gharbzadegi* (Occidentosis) Tehran: Azad, 1341/1962. İngilizce edisyon: Jalal Al-e Ahmad, *Occidentosis: A Plague From the West*, çev. R. Campbell, Annotations and Takdim: Hamid Algar (Berkeley: Mirza Press, 1984), 25.
- Boroujerdi, Mehrzad. "The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger, and Popper," In *Cultural Transitions in the Middle East*, ed. Mardin Serif (Leiden: Brill. 1994)
- Mirsepasi, Ali. *Political Islam, Iran, and the Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
- Mirsepasi, Ali. *Political Islam, Iran, and the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Hanafi, Hasan. *Moqaddamat 'Ilm al-Istighrab* (Introduction to the Science of Occidentalism) Cairo: Al-Dar al-Fanniyya, 1991.
- Abul-Hasani. "Seyyed Fakhr al-Din-e Shadman va Masale-ye Tajaddod," (Seyyed Fakhr al-Din Shadman and the problem of modernity), 99.
- Gheissari, Ali. "Shadman, Sayyid Fakhr-al-Din," in *Iranica*, March 15, 2010, www.iranicaonline.org/articles/shadman;
- Milani, Abbas. "Seyyed Fakh al-Din Shadman va Masale-ye Tajaddod" (Seyyed Fakhr al-Din Shadman and the Problem of Modernity), *Majalle-ye Iran-Shenasi* 7, no. 2 (Summer 1995)
- Gheissari, Ali. "Shadman, Sayyid Fakhr-al-Din,"; M. Kh. M., "Fakhr al-Din Shadman va Asar-e u (Fakhr al-Din Shadman and his works) *Vahid* 4, no. 10 (serial no. 26) (Mehr 1346/October 1967)
- Shadman, Fakhr al-Din. *Taskhir-e Tamaddon-e Ferangi* (Mastering European Civilization). Tehran: 1326/1947. Abbas Milani'nin takdimiyle 1000. basım: Tehran: Gam-e Nov, 1382-2003.
- Shadman, Fakhr al-Din. *Terajedi-ye Ferang* (The Tragedy of the West) (Tehran: 1346/1967).
- Al-e Ahmad, Jalal. *Gharbzadegi* (Occidentosis) Tehran: Azad, 1341/1962.
- Fardid, Ahmad. *Didar-e Farahi va Fotuh-at-e Aakhar-e Zaman* (The Divine Encounter and Illuminations at the End of Time), ed. Mohammad Madadpur (Tehran: Moasseseye Farhangi va Pazhuheshi va Chap va Nashr-e Nazar, 1381/2002).
- Nasr, Seyyed Hossein. Introduction to *Jashn-Name-ye Henry Corbin*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Tehran: Markaz-e Motaleat-e Eslami, Daneshgah-e Tehran va McGill University, Sho'be-ye Tehran / The Institute of Islamic Studies, Tehran University and McGill University, Tehran Branch; Ajoman-e Shahanshahi-ye Falsafe-ye Iran / Imperial Association of Philosophy of Iran) 1356/1977).
- Corrado, Mark. "Orientalism in Reverse: Henry Corbin, Iranian philosophy, and the critique of the West," (MA. Thesis, Simon Fraser University, 2003): III.
- Green, Nile. "Between Heidegger and the Hidden Imam: Reflections on Henry Corbin's Approaches to Mystical Islam," in *Le monde turco-iranien en question*, eds. Mohammad-Reza Djalili, Alessandro Monsutti et Anna Neubauer (dir.), Collection DéveloppementS, Paris, Karthala; Genève, Institut de hautes études internationales et du développement (2008).
- Shayegan, Daryush. "Zaeri az Gharb: Seyr o Soluk-e Maanvi-ye Henry Corbin" (A Visitor of Occident: Spiritual Journey of Henry Corbin), çev. Baqer Parham, *Bokhara*, no. 68-69 (1387/2008-9).

- Shayegan, Daryush. "Didarhay-e Henry Corbin," (Meetings with Henry Corbin), *Iranian Association of Philosophy and Theosophy Researchers*, <http://www.iptra.ir/vdchnn-w32.html> (20.10.2012).
- Sheehan, Thomas. "Reading a Life: Heidegger and Hard Times" in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon (Cambridge: Cambridge University Press 1993).
- Davari, Reza. "Lavazem va Natayej-e Enkar-e Gharb" (The Results and Consequences of Denying the Occident) *Keyhan-e Farhangi*, no. 3 (Khordad 1363/May 1984).
- Davari, Reza. "Porsesh az Gharb" (Question on the Occident), *Farhang* (Culture), no. 24 (Winter 1376/1997, Tehran).
- Davari, Reza. Hasti az Nazar-e Heidegger" (Heidegger on Being), *Falsafe* (Philosophy), no. 42 (Esfand 1389/March 2011).
- Davari, Reza. "Taammoli dar Majmue Mafahim-e Sonnat, Tajaddod, va Tosee" (An Elaboration on the Conceptual Complex of Tradition, Modernity and Development), *Name-ye Farhang* (Letter of Culture), no. 24 (1375/1996).
- Carol Appadurai Breckenridge and Peter van der Veer, eds. *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993);
- Jamal Malik. "Kolonialisten und Islamgelehrte im 18. und 19. Jh.," in *Annäherung an das Fremde*, XXVI. Deutscher Orientalistentag, 1995 in Leibzig, Herausgeber: Holger Preissler und Heidi Stein (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998).
- Jamal Malik ed., *Perspectives Of Mutual Encounters in South Asian History 1760-1860* (Leiden: Brill, 2000).
- Sekibakiba Peter Lekgoathi, "Colonial Experts, Local Interlocutors, Informants and the Making of an Archive on the 'Transvaal Nebele', 1930-1989," *The Journal of African History* 50, no. 01 (March 2009).
- Harjot Oberoi. "Empire, Orientalism, and Native Informants: The Scholarly Endeavors of Sir Attar Singh Bhadour," *Journal of Punjab Studies* 17, no. 1-2 (2010).
- Michael Zimmerman. Heidegger, Buddhism, and deep ecology," in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon (Cambridge: Cambridge University Press 1993).
- Lin Ma. Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event, Routledge, 2008.
- Abbas Milani. *Tajaddod va Tajaddod-setizi dar Iran* (Modernity and Anti-modernity in Iran) (Tehran: Akhtaran, 1387/2008, 8. Print, first print, 1378/1999)
- Reza Davari. "Tarikh-e Tajaddod-e Ma Zeyl-e Tarikh-e Gharb Ast: Sokhanrani be Monasebat-e Salgard-e Dar-gozasht-e Marhum Ostad Fardid (The History of our Modernity is Appendix of the History of West: a Lecture on the Anniversary of the Late Prof. Fardid) *Sure*, no. 73 (Tehran: Bahar 1377/Spring 1998).
- Davari. "Tarikh-e Tajaddod-e Ma Zeyl-e Tarikh-e Gharb Ast: Sokhanrani be Monasebat-e Salgard-e Dar-gozasht-e Marhum Ostad Fardid (The History of our Modernity is Appendix of the History of West: a Lecture on the Anniversary of the Late Prof. Fardid).
- Ali Mirsepasi. *Political Islam, Iran, and the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Fardid. *Didar-e Farahi va Fotuhat-e Aakhar-e Zamaan* (The Divine Encounter and Illuminations at the End of Time) ed. Mohammad Madadpur, 255; Ahmad Fardid, "Varastegi" (Salvation), in: "Hamsokhani va Hamdeli," *Fardid-Nameh*, 31.01.1988/ 21.04.2009, <http://fardidnameh.blogfa.com/8801.aspx> (20.08.2013).

İran coğrafyası uzun tarihi boyunca özellikle de İslam sonrası dönemde kültür ve düşünce alanında büyük isimlere ve önemli düşünce ekollerine ev sahipliği yapmıştır. Başta Farsça ve İngilizce gelmek üzere yabancı dillerde ayrıntılı araştırmalara konu olan bu tarihsel süreci ele alan yeterli sayıda Türkçe kaynağın bulunmadığı görülmektedir. Eldeki kitap, bu boşluğun doldurulmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Kitabı, bir ölçüde süreklilik içeren söz konusu tarihsel süreci ilmi bir surette ortaya koymadan İran'a ilişkin yapılacak diğer çalışmaların eksik kalacağı kanaati ortaya çıkarmıştır. Elinizdeki kitapta alanında değerli çalışmalara sahip yerli ve yabancı akademisyenlerin kaleme aldığı bölümlerde İslam tarihinin bu önemli ve özgün mirası incelenmiştir. İRAM tarafından yayımlanan ve daha önce yapılmış çalışmaların birikimine dayanan bu eserin sonraki çalışmalara katkı vermesini umuyoruz.