



**T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

ÂYETULLAH HUMEYNÎ'NİN SÜNNÎLİĞE BAKIŞI

(Doktora Tezi)

Mustafa YÜCE

**Danışman
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR**

**RİZE
2025**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında, Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR danışmanlığında, Mustafa YÜCE tarafından hazırlanan *Âyetullah Humeynî'nin Sünnîliğe Bakışı* adlı bu tez çalışması, 10.10.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Doktora Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	Ünvanı, Adı SOYADI	İmza
Başkan	: Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR	
Üye	: Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ	
Üye	: Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN	
Üye	: Prof. Dr. Süleyman TURAN	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Ümit ERKAN	

ETİK BEYAN

Temel İslam Bilimleri Doktora Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “Âyetullah Humeynî’nin Sünnîliğe Bakışı” adlı tezim, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Tez çalışmamda, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır. Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve / veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılabilecek bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiçbir şekilde sorumlu tutulmayacağımı hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim.

10/10/2025

Mustafa YÜCE

ÖN SÖZ

1979 İran İslâm Devrimi, 20. yüzyılda Ortadoğu coğrafyasında gerçekleşen en önemli hadiselerden biridir. Bu devrim sonucunda İran İslâm Cumhuriyeti'nin kurulması, özellikle Humeynî'nin siyasi kişiliği ve devrimci kimliği üzerine birçok çalışmanın yapılmasına neden olmuştur. Ancak Humeynî'nin öncelikle bir din âlimi olması, kurduğu yönetim sisteminin İslâmi temellere dayanması ve imam olarak anılması gibi unsurlar, onun dinî ve mezhebî kimliğini de en az siyasi kimliği kadar önemli kılmaktadır. Bu çalışmada İran İslâm Devrimi'nin lideri Âyetullah Humeynî'nin Sünnîlik hakkındaki görüşleri, onun eserleri, fetvaları ve söylemleri üzerinden incelenecektir.

Bu çalışmayı yapmamda beni teşvik eden, konunun belirlenmesi ve içeriğinin hazırlanmasında hiçbir desteği esirgemeyen, çalışmanın her aşamasında gerekli yönlendirmeleri ve düzenlemeleri sağlayan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR'e en içten şükranlarımı sunarım. Tezin hazırlanma sürecinde katkılarıyla çalışmama büyük destek veren Dr. Öğr. Üyesi Ümit ERKAN hocama içten teşekkür ederim. Tezimi baştan sona titizlikle okuyarak eksiklerini tespit ve tashih eden, değerli görüşleriyle ilmî olgunlaşmasına katkı sağlayan Prof. Dr. Süleyman TURAN hocama gönülden teşekkür ediyorum. Görüş ve tavsiyeleriyle çalışmamın ilmî derinliğine ve metodolojik bütünlüğüne ciddi katkılar sunan, tezin son hâlini almasında büyük pay sahibi olan Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ ve Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN hocalarıma da en samimi teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca yönlendirmeleri ve eleştirileriyle tezime katkı sağlayan ve çalışmanın her aşamasında desteklerini esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Ersin ÇELİK ve Öğr. Gör. Vehbi CANSIZ hocalarıma; titiz okuma ve değerlendirmeleriyle çalışmama katkı sunan Doç. Dr. İlyas YILDIRIM, Dr. Öğr. Üyesi Abdulrahman ACER ve Dr. Öğr. Üyesi Fatih GÜMÜŞ hocalarıma da teşekkür ederim. Eğitim ve öğretim hayatım boyunca desteğini daima hissettiğim aileme ve tez sürecinde maddi-manevi desteğiyle her daim yanımda olan kıymetli eşim Hatice Esma YÜCE'ye şükran borçluyum.

Mustafa YÜCE
RİZE/2025

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	I
ETİK BEYAN.....	II
ÖN SÖZ	III
İÇİNDEKİLER	IV
ÖZET	VI
ABSTRACT.....	VII
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ	1
1. DİN ve SİYASET BAĞLAMINDA HUMEYNÎ’NİN SÜNNÎLİĞE BAKIŞI.....	46
1.1. İmâmet.....	48
1.2. Ötekine Bakışın Arka Planı Olarak İmâmet Algısı.....	58
1.2.1. Sahâbe	62
1.2.2. Nâsıbî.....	70
1.2.3. Müstaz‘af.....	75
1.2.4. İlk İslâm Devletlerine Bakış.....	83
1.2.5. Günümüz Sünnî Devletlere Bakış	98
1.3. İslâm Birliği ve Vahdet	106
1.3.1. İslâm Kardeşliği Söylemleri	110
1.3.2. Sünnîleri Ötekileştirme.....	114
1.3.3. Kurumsal Takrib Faaliyetleri	118
1.4. Velâyet-i Fakih ve Etkileri	123
1.4.1. Devrim İhracı	130
1.4.2. Şiî Hilali	138
2. İTİKAD BAĞLAMINDA HUMEYNÎ’NİN SÜNNÎLİĞE BAKIŞI.....	142
2.1. İman ve İslâm.....	143
2.2. Şirk	149
2.3. Bedâ.....	155
2.4. Nübüvvet.....	163
2.4.1. Kur’an.....	164
2.4.2. Hadis.....	169

2.5. Meâd.....	174
2.5.1. Ric‘at	175
2.5.2. Şefaât.....	178
2.6. Takıyye.....	183
2.7. Teberrî ve Tevellî.....	193
2.8. Emir bi‘l-Ma‘rûf Nehiy ani‘l-Münker	197
3. İBADET BAĞLAMINDA HUMEYNÎ’NİN SÜNNİLİĞE BAKIŞI.....	203
3.1. Abdest	205
3.2. Namaz	208
3.2.1. Sünnîlerle Namaz ve Sünnî İmâma Tâbi Olma.....	209
3.2.2. Secde	215
3.2.3. Cuma Namazı.....	221
3.3. Zekât.....	228
3.4. Hac	235
3.5. Nikâh.....	241
3.5.1. Sünnîlerle Nikâh.....	241
3.5.2. Müt‘a	247
3.6. Cihad.....	251
3.7. Vakıf.....	257
3.8. Sünnî Fakihler ve Fıkhî Mezhepler.....	260
3.8.1. Sünnî Fakihlere Bakış	260
3.8.2. Sünnî Dört Mezhep Hakkında Değerlendirme	269
3.8.3. İctihad ve Ölmüş Müctehidi Taklid.....	276
4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	279
KAYNAKÇA.....	286

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Tez Türü : Doktora Tezi
Danışman : Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR
Hazırlayan : Mustafa YÜCE
Yıl : 2025
Sayfa Sayısı : 308

ÖZET

ÂYETULLAH HUMEYNÎ'NİN SÜNNİLİĞE BAKIŞI

Bu çalışmada Humeynî'nin Sünniliğe bakışı, onun eserleri, fetvaları ve söylemleri temelinde incelenmektedir. Bu bağlamda Humeynî'nin Sünniliğe yönelik yaklaşımını yansıtan temel meseleler ele alınırken öncelikle Şîî mezhebinde tarihsel süreç içerisinde bu konulara nasıl yaklaşıldığı analiz edilmiştir. Böylece Humeynî'nin görüşlerinin klasik Şîî ulemânın söylemiyle ne derece örtüştüğü veya onlardan ne ölçüde farklılaştığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Mezhepler arası ilişkiler, İslâm dünyasının tarih boyunca önemli bir tartışma alanı olmuştur. Özellikle Sünnî-Şîî ayrışması, itikadî, siyasi ve amelî yönleriyle ele alınması gereken bir konu olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Humeynî'nin Sünnilik karşısında geliştirdiği itikadî, siyasi ve amelî tutumlar araştırmanın problemini oluşturmaktadır. Araştırmanın amacı, Humeynî'nin Sünnilik karşısında nasıl bir konum aldığı ve onun İslâm birliği söyleminin ne derece gerçekçi olduğu gibi sorulara yanıt vermektir. Bu doğrultuda Humeynî'nin Sünnilik hakkındaki görüşleri bütüncül bir şekilde objektif olarak ele alınmış ve analiz edilmiştir. Bu bağlamda Humeynî'nin dışa dönük ve içeriye dönük mesajları ayrıntılı bir şekilde incelenmiş, farklı söylemler arasındaki ilişkiler analiz edilerek onun benimsediği görüş tespit edilmeye çalışılmıştır. Literatürde Humeynî'nin siyasi yönü üzerine pek çok çalışma bulunmasına karşın onun dinî söylemlerinin, Sünnilik bağlamındaki düşüncelerinin ve özellikle İslâm birliği söyleminin ayrıntılı bir incelemeye tâbi tutulduğu çalışmalar sınırlıdır. Bu araştırma, doğrudan Humeynî'nin kendi eserlerinden hareketle birincil kaynaklara dayalı bir çözümleme sunarak alandaki eksikliği gidermeyi hedeflemektedir. Araştırmada Humeynî'nin Sünnilik hakkındaki görüşleri inanç, ibadet ve siyaset bağlamında ele alınmaktadır. Humeynî'nin Sünnilikle doğrudan veya dolaylı olarak ilişki kurmadığı meseleler araştırmaya dahil edilmemiştir. İnanç açısından, iman ve İslâm, şîrk, *bedâ*, şefaât ve *takıyye* gibi temel konular üzerinden Humeynî'nin Sünniliğe yönelik yaklaşımı incelenmiştir. Bu doğrultuda onun Sünnîleri inanç açısından hangi noktalarda eleştirdiği analiz edilmiştir. İbadet bağlamında Humeynî'nin abdest, namaz, zekât, nikâh, Sünnî mahkemeleri ve fikhî mezhepler gibi konular hakkındaki değerlendirmeleri incelenmiş, Sünnî uygulamalara yönelik bakışı ortaya konulmuştur. Siyaset bağlamında ise imâmet anlayışı, İslâm birliği söylemi ve ötekine bakış gibi konular incelenmiştir. Humeynî'nin, Sünnilik karşısında Şîîliği nasıl konumlandığı, Sünnî toplulukları hangi çerçevede ele aldığı ve İslâm birliği söylemini ne şekilde yorumladığı analiz edilmiştir. Araştırmada, döküman analizi ve söylem analizi yöntemleri kullanılmıştır. Humeynî'nin eserleri, fetvaları ve konuşmaları, söylem analizi yöntemiyle değerlendirilmiş, özellikle Sünnilik hakkındaki söylemlerinde teolojik ve ideolojik unsurların nasıl şekillendiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Elde edilen bulgular, Humeynî'nin Sünniliği itikadî anlamda sorunlu bir yapı olarak gördüğünü ancak siyasi düzlemde İslâm birliği söylemi üzerinden bir denge politikası yürüttüğünü göstermektedir. Humeynî'nin İslâm birliği anlayışının, aslında Şîî temelli bir liderlik modeli sunduğu ve Sünnî toplulukların bu modele uyum sağlamasının hedeflendiği sonucuna ulaşılmıştır. Sonuç olarak Humeynî'nin Sünniliğe yönelik eleştirilerinin altında geleneksel Şîî teolojisinin temel kavramları kadar, modern dönem İran siyasetinin mezhep eksenli yaklaşımlarının da etkili olduğu tespit edilmiştir. Çalışmanın, mezhepler arası ilişkileri akademik bir perspektiften değerlendirme ve modern Şîî düşüncesinin Sünniliğe bakışını analiz etme açısından alana katkı sağlaması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Humeynî, Sünnilik, Şîîlik, İslâm Birliği.

Recep Tayyip Erdogan University Institute of Graduate Studies

Department : Basic Islamic Sciences

Thesis Type : Doctorate Thesis

Supervisor : Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

Author : Mustafa YÜCE

Year : 2025

Pages : 308

ABSTRACT

AYATOLLAH KHOMEINI'S PERSPECTIVE ON SUNNISM

This study examines Khomeini's perspective on Sunnism based on his works, fatwas, and discourses. In this context, while addressing the fundamental issues reflecting Khomeini's approach to Sunnism, the historical development of these topics within the Shiite sect is first analyzed. This approach seeks to determine the extent to which Khomeini's views align with or diverge from the discourse of classical Shiite scholars. Inter-sectarian relations have been a significant area of debate throughout the history of the Islamic world. In particular, the Sunni-Shiite division stands out as a topic that must be addressed from theological, political, and practical perspectives. Within this framework, Khomeini's theological, political, and practical attitudes toward Sunnism constitute the central problem of this study. The research aims to answer questions such as how Khomeini positioned himself in relation to Sunnism and to what extent his discourse on Islamic unity was realistic. Accordingly, Khomeini's views on Sunnism have been examined and analyzed comprehensively and objectively. His external and internal messages have been scrutinized in detail, and the relationships between different discourses have been analyzed to determine his adopted stance. Although numerous studies focus on Khomeini's political aspects, there is a limited number of works that specifically examine his religious discourse, his thoughts on Sunnism, and, more specifically, his rhetoric on Islamic unity. This study aims to fill this gap by offering an analysis based on primary sources, directly utilizing Khomeini's own works. The research addresses Khomeini's views on Sunnism within the contexts of faith, worship, and politics. Matters in which Khomeini did not establish a direct or indirect relationship with Sunnism have been excluded from the study. In terms of faith, Khomeini's approach to Sunnism has been examined through key theological concepts such as faith and Islam, polytheism (shirk), bada', intercession (shafa'a), and dissimulation (taqiyya). Accordingly, the study analyzes the specific points at which he criticized Sunnis in terms of belief. Regarding worship, Khomeini's assessments of issues such as ablution (wudu'), prayer (salat), almsgiving (zakat), marriage (nikah), Sunni courts, and legal schools (madhahib) have been examined, revealing his perspective on Sunni practices. In the political context, topics such as the concept of imamate, the discourse on Islamic unity, and his view of the "other" have been analyzed. The study explores how Khomeini positioned Shiism in relation to Sunnism, how he conceptualized Sunni communities, and how he interpreted the discourse on Islamic unity. The research employs document analysis and discourse analysis methods. Khomeini's works, fatwas, and speeches have been analyzed through discourse analysis to uncover how theological and ideological elements shaped his rhetoric on Sunnism. The findings suggest that Khomeini perceived Sunnism as theologically problematic but pursued a balancing policy through his discourse on Islamic unity at the political level. It has been concluded that Khomeini's understanding of Islamic unity essentially presents a Shiite-centered leadership model, aiming for Sunni communities to conform to this model. Ultimately, the study determines that Khomeini's critiques of Sunnism were influenced not only by the fundamental concepts of traditional Shiite theology but also by the sectarian-based approaches of modern Iranian politics. This study is expected to contribute to the field by evaluating inter-sectarian relations from an academic perspective and analyzing the modern Shiite perspective on Sunnism.

Keywords: History of Islamic Sects, Khomeini, Sunnism, Shi'ism, Islamic Unity.

KISALTMALAR

bk.	:	Bakınız
ev.	:	Çeviren
DİA	:	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	:	Editör
Hız.	:	Hazreti
öl.	:	Ölüm tarihi
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	:	Tercüme eden
vb.	:	Ve benzeri, ve benzerleri, ve bunun gibi
vd.	:	Ve diğerleri

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu, Amacı, Önemi ve Kapsamı

Sünnî-Şîî ilişkileri, İslâm tarihinin en önemli ayrışmalarından biri olarak varlığını sürdürmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfet meselesi etrafında ortaya çıkan farklı yaklaşımlar neticesinde zamanla itikadî ve siyasi farklılıklar meydana gelmiştir. Şîîler, imâmetin nas ile belirlendiğini savunurken Sünnîler ise ümmetin seçimine dayandığını kabul etmiştir. Bu temel ayrım, başlangıçta siyasi bir ihtilaf olarak ortaya çıkmışsa da zamanla itikadî ve kurumsal bir kimlik farklılığına dönüşmüştür. Mezheplerin kurumsal yapılarının oluşmaya başladığı dönemlerde bu ayrışma, özellikle Emevîler (661-750) ve Abbâsîler (750-1258) dönemlerinde yaşanan muhalif hareketler ve mezhep merkezli çekişmelerle daha da keskinleşmiştir. Abbâsî hilâfetinin zayıflamasından sonra Moğol istilasî sürecinde kısmen koruma elde eden Şîî topluluklar, İlhanlıların (1256-1353) ardından kurulan küçük ölçekli ve Şîî karakterli devletler aracılığıyla varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu gelişmelerin devamında Osmanlı (1300-1922)-Safevî (1501-1736) rekabetiyle birlikte mezhebî farklılıklar, devletlerarasî ilişkiler bağlamında da belirleyici bir unsur haline gelmiş, böylece siyasi ve dinî ayrışmalar uluslararası bir boyut kazanmıştır. Ancak Sünnîler ve Şîîler arasındaki ilişkiler sadece çatışmalardan ibaret değildir. Bu süreçte ilmî ve kültürel etkileşimler de devam etmiştir.

Günümüzde ise Sünnî-Şîî etkileşimi özellikle İran'da gerçekleşen İslâm devriminden sonra daha farklı bir boyut kazanmıştır. İran İslam Cumhuriyeti tarihte belki ilk defa devlet otoritesini tamamen Şîî imâmet düşüncesi üzerinden kurgulama imkânına kavuşmuştur. Bu da ister istemez bölgedeki Sünnî-Şîî dengelerini ciddi anlamda etkilemiştir. Bu doğrultuda gerçekleştirilen araştırmada, 20. yüzyılın son çeyreğine damga vuran hadiselerden biri olan İran İslâm Devrimi'nin lideri Âyetullah Humeynî'nin Sünnîliğe bakışı incelenmiştir.

Siyaset, itikad ve ibadet bağlamında özelde Humeynî, genelde ise Şîîlerin Sünnîliğe bakışı üzerinde yoğunlaşan bu çalışma üç bölümde kurgulanmıştır. İlk bölümde, din-siyaset ilişkisi bağlamında Humeynî'nin Sünnîliğe yönelik yaklaşımını yansıtan siyasi meseleler ele alınmış, özellikle onun Sünnîlik ve Sünnîlere dair değerlendirmeleri incelenmiştir. İkinci bölümde iman-İslâm, şirk, *bedâ*, şefaât ve

takıyye gibi temel itikadî konulardaki görüşleri analiz edilerek Humeynî'nin bu meselelerde Sünnî yaklaşımlara karşı geliştirdiği eleştiriler ortaya konulmuştur. Son bölümde ise abdest, namaz, zekât, nikâh, Sünnî mahkemeler ve fikhî mezhepler gibi dinî uygulamalara ilişkin meseleler üzerinden onun Sünnîliğe bakışı değerlendirilmiştir. Böylelikle araştırma, Humeynî'nin Sünnîlik karşısındaki tutumunu siyasi, itikadî ve amelî boyutlarıyla sistematik bir bütünlük içerisinde ortaya koymayı hedeflemiştir.

Bu doğrultuda çalışmada Humeynî'nin İslâm birliğine verdiği önem ve bu birliğin en temel unsurlarından biri olan Sünnî-Şîî ayrışmasına dair yaklaşımı analiz edilmiştir. Dolayısıyla onun İslâm birliği düşüncesinin içeriğinin ne derece dolu olduğu ya da bunun sadece söylemsel bir üstünlük olarak mı vurgulandığı incelenmiştir.

İran İslâm devriminin lideri Humeynî'nin Sünnîliğe bakışını, Sünnîler ve Şîîler arasında farklılaşan temel konular hakkındaki görüşleri üzerinden tespit etmek araştırmamızın temel amacını oluşturmaktadır. Nitekim Humeynî, Sünnî ve Şîîler arasında geçmişten gelen ihtilaf noktaları mevcutken her defasında Şîî âlimler tarafından bir vahdet öncüsü olarak takdim edilmiş, ancak söz konusu ihtilaflara dair onun nasıl bir çözüm ürettiğinden bahsedilmemiştir. Hatta vahdet yönü ön planda tutulduğu için ihtilaf noktalarına dair görüşleri ve görüşlerinin bulunduğu eserleri geri plana itilmiştir. Bu nedenle çalışmamızda İslâm devrimiyle birlikte Humeynî'nin gerek yaşadığı dönemde gerekse kurduğu İslâm Cumhuriyeti'nde söylemsel düzeydeki güçlü vahdet vurgusunun kendisine ait eserlerde ne kadar karşılık bulduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Humeynî İran İslâm Devrimi'nin baş aktörü olduğundan doğal olarak akademik çalışmalar daha çok onun siyasi kimliği üzerine odaklanmıştır. Oysa Humeynî her şeyden önce imamların vekili olma iddiasında bulunan bir *veliyy-i fakihtir*. Dolayısıyla onun din adına söyledikleri ciddi önem taşımaktadır. İşte bu araştırmada Humeynî'nin Sünnî-Şîî ilişkilerinin dinî alandaki ihtilaf noktalarına nasıl yaklaştığı sorusunun cevabı aranmıştır. Zira günümüzde *merci-i taklidlerin*¹ bir kısmı

¹ “Merci-i taklid” terimi, İmâmiyye Şîası'nın büyük çoğunluğu tarafından XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren benimsenen Usûlî fıkıh ekolü çerçevesinde ictehad mertebesine ulaşmış olan yetkin bir âlimi tanımlamak için kullanılan bir unvan olarak kabul edilmektedir. Hamid Algar, “Merci-i Taklid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/172-174.

dinî hükümlerde Hümeynî'nin görüşlerini referans olarak almaktadır. Ayrıca bu çalışma, Hümeynî'nin Sünnîler üzerindeki etkisine çok boyutlu bir bakış açısıyla eğilerek literatüre önemli bir katkı sağlamayı hedeflemiştir. Özellikle Hümeynî'nin siyasi bir lider olarak tanınmasına karşın onun dinî yönlerini de ele alarak literatürdeki bu boşluğu doldurmayı amaçlamıştır. Araştırma, Hümeynî'nin sadece devrimci bir lider değil, aynı zamanda Şîî bir dinî otorite olarak başta Sünnîlik olmak üzere mezhepler arası ilişkilere dair düşüncelerini incelemek suretiyle ona yönelik yeni bir bakış açısı sunmuştur.

İmâmiyye Şîa'sı içerisinde on iki imamdan sonra ilk defa *imam* olarak anılan bir konuma sahip olan Hümeynî'nin, dinî otoritesinin yanı sıra siyasi otoritesinin de bulunduğu dikkate alındığında Sünnîliğe bakışı, Sünnîlik hakkındaki görüşleri ile Sünnîlere karşı söylem ve uygulamalarının ayrıntılı biçimde incelenmesi, Müslümanlar arasındaki Sünnî-Şîî farklılaşmasının modern dönemdeki en etkili temsilcisi olması bakımından anlamlıdır. İslâm Devrimi'nin ardından Ortadoğu'da sürekli artan mezhebî gerginlikte Hümeynî'nin Sünnîlere yönelik görüş ve düşüncelerinin payının ne ölçüde etkili olduğunun net bir şekilde anlaşılması, ülkemizin hem iç hem de dış politika yapımını da etkileyen bir yönü bulunması bakımından dikkate değerdir. Zira devrimin aşılmaz bir simgesi olması bakımından Hümeynî'nin düşüncesi, İran'ın Ortadoğu'daki Sünnî devlet ve halklara yönelik tavrının önde gelen referansı olmuştur. Bu araştırma 20. yüzyılın son çeyreğinin en etkili isimlerinden Hümeynî'nin düşüncelerini kendi eserleri üzerinden bütüncül bir bakış açısıyla ele alması bakımından önemlidir.

Bu tezin özgün katkısı, Sünnî-Şîî ilişkilerini vahdet ve İslâm birliği söylemlerini, doğrudan Hümeynî'nin söz ve fikirlerinden hareketle incelemesinde yatmaktadır. İslâm Mezhepleri Tarihi açısından her mezhebin kendi kaynaklarına öncelik verilmesi ilkesi doğrultusunda² bu çalışma, Hümeynî'nin eserleri ve söylemlerine dayanarak birincil kaynak merkezli bir inceleme ortaya koymakta ve bu yönüyle benzer araştırmalardan farklılaşmaktadır. Böylece Hümeynî'nin Sünnîliğe yönelik eleştirilerinin altında yatan dinî ve siyasi saiklerin daha doğru bir şekilde anlaşılması sağlanmıştır. Araştırma, ayrıca Hümeynî'nin Sünnî Müslümanlar ve

² Hasan Onat - Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 27.

devletler hakkında geliştirdiği stratejileri analiz ederek İşlâm dünyasında mezhepler arası ilişkileri daha sağlıklı bir çerçevede değerlendirme imkânı sunmuştur. Bu bağlamda Humeynî'nin İşlâm dünyasında bir birlik söylemi inşa ederken bu söylemin gerçekliğe ne ölçüde yansıdığı ve samimiyeti üzerine kapsamlı bir sorgulama yapılmıştır.

Çalışmada, Humeynî'nin bu birleştirici söylemin ardında siyasi hedeflerin var olup olmadığı sorgulanmış, bununla birlikte klasik ş i  ulemânın görüşleri ile onun düşünceleri karşılaştırılarak benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konulmuştur. Bu özellikleriyle araştırma, İşlâm dünyasında mezhepler arası dinamiklerin daha iyi anlaşılmasına yönelik bir katkı sunmaktadır.

Humeynî'nin Sünnîliğe bakışını incelediğimiz araştırmamızda Humeynî'nin görüşlerinin ve uygulamalarının iyi anlaşılabilmesi için Sünnîler ve ş i ler arasındaki temel farklılıklarla ilgili bir tasnife gidilmiştir. Bu anlamda araştırmamızın siyaset, itikad ve ibadet olmak üzere üç ana bölüme ayrılması ve her bölümde ilgili konulara yönelik görüşlerin ele alınması  n görülmüştür. Konuların bu şekilde tasnif edilmesi temel farklılıklarla ilgili olup Kur'an meselesi gibi tali meseleler ele alınırken bütün boyutlarıyla değil, sadece Sünnî-ş i  polemiiğine konu olan kısımları incelenmiştir. Bu farklılıklardan hareketle öncelikle Humeynî'nin eserleri taranmış ve mezheplerle ilgili ilmî inşa sürecinin ilk aşamasını teşkil eden veri toplama, tasnif etme ve veriler üzerinde değerlendirme faaliyetleri gerçekleştirilmiştir.³ Yapılan taramalar sonucunda ise Sünnîlere yönelik eleştirilerin yer aldığı konular sistematik biçimde sınıflandırılmıştır.

Klasik döneme nazaran Humeynî'de sıkça görülen İşl m birliği ve vahdet söylemlerinin gayesinin anlaşılabilmesi için Humeynî'nin siyasi, itikadî ve amelî görüşleri ile klasik dönem ş i - m m  ulemânın görüşlerinin mukayese edilerek ele alınması konunun anlaşılması için elzemdir. Bu anlamda her bir mesele işlenirken öncelikle konu hakkında bir bilgilendirme girişi yapılmış, sonra klasik dönem ş i - m m  âlimlerin görüşleri ele alınmış, daha sonra ise Humeynî'nin görüşleri ortaya konulmuştur. Bu sayede Humeynî'nin görüşleri ile klasik dönem âlimlerin görüşleri mukayese edilmiş, farklılıklar ve benzerliklerin ortaya çıkması sağlanmıştır.

³ Onat - Kutlu, "İşl m Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", 26.

Modern dönemde yaşamış olması, bu döneme özgü gelişmelerin etkisi ve dinî liderliğinin yanında siyasi bir otoriteye de sahip bulunması nedeniyle Humeynî hakkında ele alınan bazı konulara dair klasik dönem İmâmî ulemânın görüşlerinin bulunmaması doğal bir durumdur. Bu gibi durumlarda Humeynî'nin görüş ve uygulamaları aynı dönemde yaşayan Şîî-İmâmî âlimlerin görüşleriyle mukayese edilmiştir. Bu anlamda çalışmamızın konusu; Humeynî'nin eserleri, söylemleri ve uygulamaları, tarihsel sınırı ise Humeynî'nin hayatı şeklinde sınırlandırılmıştır.

Çalışmamızda amacımız Humeynî'nin dinî görüşlerini olduğu gibi aktarmaktan ziyade onun dinî ve siyasi perspektifinden Sünnîlik ve Sünnîlere yönelik bakış açısını analiz etmek olduğu için kapsam ve sınırlılıkların belirlenmesi önemli bir zorluk oluşturmıştır. Bu doğrultuda ilk olarak Humeynî öncesindeki önde gelen Şîî âlimlerin siyasi, itikadî ve ameli konularda Sünnîliğe yaklaşımları incelenmiştir. Bu kapsamda birkaç Şîî âlimin görüşleriyle sınırlı kalmamak adına farklı âlimlerin görüşlerine de başvurulmuş, bu âlimlerin çeşitlilik göstermesine dikkat edilmiştir.

Benzer bir zorluk Humeynî'nin görüşlerinin analizi sırasında da ortaya çıkmıştır. Zira onun Sünnîliğe dair tüm konulardaki yaklaşımını net bir şekilde tespit etmek güç olmuştur. Humeynî'nin eserleri, demeçleri ve fetvaları arasında, kısmen takıyye gereği ortaya çıkan birçok farklı ve hatta çelişkili söylem bulunduğu bunlar arasından objektif ve doğru bir sonuca ulaşmak titiz bir değerlendirme sürecini zorunlu kılmıştır. Tüm bu zorluklara rağmen klasik dönemde İmâmî âlimlerin Sünnîlik ve Sünnîlere yönelik görüşleri tespit edilmeye çalışılmış, ardından Humeynî'nin bu konulardaki görüşleri kapsamlı bir şekilde ele alınarak en doğru sonuca ulaşma gayesi güdülmüştür.

B. Araştırmanın Yöntemi

İslâm Mezhepleri Tarihi, kendine özgü bir yöntemle sahip olan, bu yöntem çerçevesinde araştırma teknikleri geliştirmiş bağımsız bir ilmî disiplindir.⁴ Söz konusu disiplin, İslâm toplumlarında dini düşüncenin siyasi, itikadî ve ameli boyutlarda farklılaşarak kurumsallaşması sonucu beşerî oluşumlar⁵ olarak ortaya çıkan mezhepleri inceleme konusu edinmektedir.

⁴ Onat - Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", 25-26.

⁵ Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 157.

Hız. Peygamber'in vefatının ardından oluşan otorite boşluğuyla beraber gündeme gelen çeşitli dinî ve siyasi sorunlara verilen farklı cevaplar, mezheplerin teşekkülünde belirleyici olmuştur.⁶ Her bir mezhep, içinde bulunduğu tarihsel şartların ürünü olarak fikirler geliştirmiş, bu fikirler zamanla hem entelektüel hem de sosyo-politik bir yapı kazanmıştır. Dolayısıyla İslâm Mezhepleri Tarihi, mezhepleri yalnızca itikadî farklılıklar bağlamında değil, aynı zamanda sosyal, kültürel ve siyasi arka planlarıyla birlikte ele almakta, onların doğuş sebeplerini, gelişim süreçlerini, İslâm düşüncesine katkılarını ve toplumsal etkilerini tarafsız bir bakış açısıyla ortaya koymayı hedeflemektedir.⁷ Bu yaklaşım sayesinde araştırmacı, belirli bir mezhebin savunusunu yapma konumuna düşmeden, İslâm düşünce tarihinin zenginliğini oluşturan çoğulculuğu ve farklılıkları nesnel ölçütlerle değerlendirme imkânı bulmaktadır. Bu durum, alanın bilimsel kimliğini koruyabilmesi açısından da önemlidir. Nitekim diğer bütün akademik disiplinlerde olduğu gibi İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmacısının da kişisel aidiyetlerini bir kenara bırakması ve incelediği mezheplere karşı tarafsız bir tutum benimsemesi gerekmektedir.⁸

Her bilim dalı, kendisini bilimsel bir disiplin olarak tanımlayabilmek için belli bir yönetime dayanmak zorundadır. Zira yöntem, bilimsel bilginin üretiminde rehberlik eden, araştırma sürecine yön veren ve doğruya ulaşmayı mümkün kılan en önemli araçtır. Yöntemden yoksun çalışmaların sağlıklı, tutarlı ve güvenilir sonuçlar üretmesi çoğu zaman mümkün değildir.⁹

İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini de çok katmanlı bir yöntem anlayışı üzerine inşa edilmekte ve bu yapının temelini beş aşamalı bir metodolojik çerçeve oluşturmaktadır. İlk aşamada, bütün bilimsel disiplinler için geçerli olan genel bilim ilkeleri yer almakta, tarafsızlık, tutarlılık ve sistematiklik gibi temel esaslar araştırma sürecinin sağlıklı ilerleyebilmesi açısından vazgeçilmez sayılmaktadır. İkinci düzeyi sosyal ve beşerî bilimlerin *açıklayıcı anlama* merkezli yaklaşımı teşkil etmektedir. Bu

⁶ Ethem Ruhi Fırlalı, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Karşılaşılan Bazı Problemler" (Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985), 369; Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 17.

⁷ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2013), 10-11.

⁸ Mehmet Ali Büyükkara, "İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 1* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 468.

⁹ Büyükkara, "İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", 441; Hanifi Şahin, *Şi'ilerin Gözüyle Sünnîler İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünnî Algısı* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 13-14.

yöntem, olayları tespit etmekle yetinmeyip aynı zamanda olayların arkasındaki anlam dünyasını çözümlemeyi amaçlamaktadır. Nitekim mezhepler itikadî ayrışmaların yanında tarihsel, sosyolojik ve kültürel bağlamların da etkisiyle şekillenen dinamik bir süreçtir. Üçüncü düzeyde, İslâmî ilimler yöntemi devreye girmekte ve klasik ilahiyat disiplinlerinin metotları çerçevesinde metin merkezli analizler yapılması hedeflenmektedir. Dördüncü aşamada, İslâm Mezhepleri Tarihi'nin kendine özgü yöntemleri ön plana çıkmaktadır. Bu disiplin, mezheplerin doğuşunu itikadî farkların yanı sıra tarihsel hadiseler, siyasi gelişmeler ve toplumsal dönüşümlerle birlikte değerlendirmeye dayalıdır. Bu noktada fikir-hadise ve zaman-mekân irtibatı ilkeleri ile disiplinin süreç merkezli yaklaşımı da önem arz etmektedir. Nihayet beşinci düzey, araştırmacının çalıştığı konuya uygun olarak geliştirdiği özgün yöntemsel tercihleri ve sistematik çerçevesini ifade etmektedir.¹⁰

Araştırmamızda da bu çok düzeyli yapıya uygun olacak şekilde ele alınan konularda klasik Şîî-İmâmî geleneğin tarihsel süreci aktarılmış, Humeynî'nin bakış açısı hem teorik hem bağlamsal düzeyde açıklayıcı anlama yöntemiyle incelenmiş ve böylece bilimsel süreklilik ile özgünlük ilkeleri bir arada gözetilmeye çalışılmıştır.

İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmalarında karşılaşılan en önemli sorunlardan biri, kaynakların güvenilirliğine ilişkin meseledir. Bu disiplinin temel başvuru malzemesini oluşturan *makâlât*, *fırak* ve *milel-nihal* türündeki eserler, çoğunlukla mezhep taassubunun etkisi altında kaleme alınmışlardır.¹¹ Bu sebeple üzerinde önemle durulması gereken temel noktalardan biri, kaynakların titiz bir biçimde değerlendirilmesi ve eleştirel bir yaklaşımın benimsenmesidir. *Kaynak kritiği* olarak tanımlanan bu eleştirel tutum, bir metnin içerdiği bilgilerin sağlıklı ve doğru biçimde anlaşılabilmesi için vazgeçilmez bir yöntemsel gereklilik olarak öne çıkmaktadır.¹² Bu disiplinin araştırmacısı, herhangi bir konuyu incelerken öncelikle müellifine nispeti sabit olan birinci el kaynaklara başvurmalı ve bu metinler üzerinden hareket etmelidir.¹³ Zira mezheplerin görüşlerini ve tarihsel tecrübelerini en sağlıklı şekilde yansıtan belgeler bu özgün kaynaklardır.

¹⁰ Onat - Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", 24-34.

¹¹ Fırlı, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Karşılaşılan Bazı Problemler", 369; Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2012), 384-385.

¹² Onat - Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", 29-30.

¹³ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 11.

Bununla birlikte çalışmanın sağlam bir akademik zemine oturabilmesi için klasik dönem kaynaklarıyla yetinilmemeli, modern dönemde yapılan araştırmaların bulgularına da müracaat edilerek karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılmalıdır. Böylelikle hem tarihsel bağlamı doğrudan yansıtan tanıklıklardan yararlanılır hem de çağdaş akademik literatürün katkılarıyla analizler gerçekleştirilebilir. Bu değerlendirmeler neticesinde çalışmamızda *makâlât*, *fırak* ve *milel-nihal* türü eserlerden ziyade klasik dönem İmâmiyye Şîa'sı görüşlerini tespit edebilmek amacıyla doğrudan İmâmî âlimlerin teliflerinden yararlanılmıştır. Humeynî'nin düşüncelerine dair değerlendirmelerde ise bizzat onun eserleri, konuşmaları ve fetvaları temel alınmış, ayrıca bu veriler çağdaş dönemde yapılmış yerli ve yabancı araştırmalarla desteklenmiştir. Böylelikle hem tarihsel bağlamın doğru biçimde tespiti hem de modern literatürün sağladığı imkânlarla daha kapsamlı ve dengeli bir değerlendirme yapılması amaçlanmıştır.

İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmalarında temel metodolojik dayanaklardan biri olan *fikir-hadise*¹⁴ ve *zaman-mekân* irtibatı, mezheplerin tarihsel gelişim süreçlerini bütüncül biçimde kavramayı sağlayan bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır. Bu ilke, her düşüncenin sadece soyut teorik bir üretim olmadığını, aksine belirli dinî, siyasi ve sosyal bağlamlarla beslenerek şekillendiğini ortaya koymaktadır. Mezheplerin oluşumunu kavramada, fikirlerin hangi tarihsel ortamda, hangi toplumsal şartlar içerisinde ve hangi hadiselerle bağlantılı olarak ortaya çıktığını tespit etmek, bu disiplinin vazgeçilmez bir yönüdür. Burada önemli olan husus, bu ilişkinin tek yönlü bir süreçten ibaret olmadığıdır. Nitekim fikirler hadiseleri şekillendirebildiği gibi hadiseler de fikirlerin doğuşunu ve gelişimini belirleyici biçimde etkileyebilmektedir. Bu çift yönlü etkileşim, zaman ve mekân unsurlarının da dâhil olduğu geniş bir perspektifin gerekliliğini ortaya koymaktadır.¹⁵

Bu ilkenin çalışmamızın içeriğine uygulanabilirliği, özellikle Humeynî'nin siyasi, itikadî ve amelî söylemleriyle mezhepler arası ilişkilere dair görüşlerini analiz ederken açık biçimde ortaya çıkmıştır. İslâm birliği söylemi bağlamında Humeynî'nin

¹⁴ Bu prensibin teorik ve pratik boyutlarını ortaya koyan ve Şîa'nın oluşum sürecine dair önemli değerlendirmeler içeren araştırma için bk. Hasan Onat, *Emevîler Dönemi Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 12-136.

¹⁵ Muhammed b. Tavât et-Tancî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 74; Betül Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 23-24.

Sünnîlere ve Sünnîliğe bakışını bu ilkenin açıklayıcılığıyla ele almak mümkündür. Devrim öncesi dönemde Sünnîlerin bazı uygulamalarına karşı sert eleştiriler yönelten Humeynî'nin, devrime giden süreçte ve devrim sonrasında özellikle Filistin meselesi üzerinden tüm Müslümanları bir arada tutmaya yönelik bir *vahdet* dili inşa etmeye çalıştığı gözlemlenmiştir. Bu değişim, 1979 sonrası İran'ın dış politikadaki stratejik yönelimleriyle ilişkilendirildiğinde fıkri hadise ile olan ilişkisi daha da belirgin hale gelmektedir. Başka bir ifadeyle Sünnîliği eleştiren bir mezhebî düşünceden, Sünnîlerle iş birliği yapan bir siyasi lidere dönüşüm, fikir-hadise ve zaman-mekân değişkenlerinin söyleme etkisini gözler önüne sermektedir.

Fikir-hadise irtibatı, sadece düşünce ile olay arasındaki ilişkiyi belirlememekte, aynı zamanda *bütüncül tarih anlayışı* ilkesinin bir gereği olarak tarihe bütüncül bir perspektifle yaklaşmayı da gerektirmektedir. Nitekim bütüncül tarih anlayışı, zamanı geçmişten geleceğe doğru ilerleyen tek boyutlu bir çizgi olarak görmez, aksine onu farklı sosyal, kültürel ve siyasi katmanların iç içe geçtiği, göreceli ve çok boyutlu bir süreç olarak ele alır. Bu yaklaşım, tarihî olayları kronolojik bir sıralama içinde değerlendirmek yerine, onları farklı bağlamlarla irtibatlandırarak anlamlandırmayı ve böylece tarihin daha derinlikli bir şekilde kavranmasını mümkün kılar.¹⁶ Bu yöntem, mezhepleri sosyal ve tarihsel olaylardan bağımsız, soyut yapılar olarak ele almamaktadır. Bilakis fikirlerle toplumsal gerçeklik arasındaki bağı ortaya koymaktadır. Mezhepler tarihçisinin temel amacı, bir şahsiyetin eserlerinde dile getirdiklerinden çok bu düşüncelerin hangi dinî, siyasi ve sosyal şartların etkisiyle şekillendiğini, bütüncül tarih anlayışı doğrultusunda geçmiş farklı boyutlarıyla ele alarak büyük resmi ortaya koyacak şekilde değerlendirmektir.¹⁷

Çalışmamızda bütüncül tarih anlayışı, yalnızca düşünce ve metin çözümlemeleriyle sınırlı kalmaksızın, düşüncenin üretildiği toplumsal ve siyasi bağlamların analizini de içerecek şekilde uygulanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda *müstaz'af* kavramının klasik Şîî düşüncede mezhebî mağduriyeti yansıtan sınırlı anlam çerçevesinden çıkarılarak, Humeynî tarafından evrensel bir direniş söyleminin

¹⁶ Georg G. Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011), 51-65; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 44.

¹⁷ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 44-46; Ümit Toru, *Olgu İle Kurgu Arasında Eş'arî Gelenegın Şiîlik Algısı* (Ankara: Astana Yayınları, 2020), 26-27.

merkezine yerleştirilmesi dikkat çekicidir. Klasik kaynaklarda *müstaz'af* daha çok Sünnî otoritelerin baskısı altındaki Şîî toplulukları ifade ederken, Humeynî'nin söyleminde bu kavram tüm mazlum halkları kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Bu dönüşümün, kavramdan ziyade tarihsel ve siyasi bağlamda anlam kazandığı açıktır.

Bütüncül tarih anlayışının doğal bir uzantısı olan *disiplinlerarası işbirliği*, İslâm Mezhepleri Tarihi çalışmalarında ihmal edilmemesi gereken diğer bir yöntemsel ilke olarak değerlendirilebilir.¹⁸ Zira mezhepler; dinî, tarihî, toplumsal, kültürel, ekonomik ve pek çok unsurun iç içe geçtiği karmaşık yapılar olarak tek bir disiplinin sınırları içinde anlamlandırılması güç beşerî oluşumlardır. Bu çerçevede araştırmamızda mezhepler tarihi araştırmalarının yanı sıra tarih, kelam, fıkıh ve tefsir gibi alanların verilerine de başvurulmuştur.

İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmalarında öne çıkan hususlardan biri olan *tarihsel-sosyolojik yaklaşım*, çalışmamızda Humeynî'nin düşüncelerini teorik içeriklerinin yanı sıra şekillendikleri tarihsel, toplumsal ve siyasal bağlamlarla birlikte analiz etmek amacıyla tercih edilmiştir. Bu yöntem, özellikle düşüncelerdeki değişimleri, içinde bulundukları bağlama uygunluklarını ve mezhebî yorumların zamanla nasıl yeniden şekillendiğini anlamada faydalı bir çerçeve sunmaktadır. Nitekim klasik Şîî ulemânın genellikle bâtil ve geçersiz gördüğü Sünnî fıkıh mezheplerine ilişkin dışlayıcı tutumuna karşılık, Humeynî'nin bazı konuşmalarında bu mezheplerin muteber görüldüğünü belirtmesi, onun mezhebî yaklaşımını dönemin siyasal ihtiyaçları ve İslâm birliği stratejisi doğrultusunda yeniden yorumladığını ve tarihsel bağlamın mezhebî söyleme nasıl yön verdiğini göstermektedir.

Her disiplin, özünde bir yorumlama faaliyetini ifade etmektedir. Bu bağlamda İslâm Mezhepleri Tarihi de kendine özgü yöntem ve ilkeler çerçevesinde söz konusu yorumlama sürecini sistematik biçimde yürütmektedir. Bu disiplinin metodolojik yaklaşımı, bir şahsiyetin ya da düşüncenin teorik yönleriyle incelenmesini yeterli görmemekte, onun tarihsel bağlamı içerisinde süreç odaklı bir bakış açısıyla *yeniden inşâ* edilerek değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.¹⁹ Bu anlayıştan hareketle Humeynî'nin eserleri, söylemleri ve fetvaları, klasik dönem İmâmî âlimlerin

¹⁸ Peter Burke, *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*, çev. Mehmet Küçük (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 24.

¹⁹ Onat - Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", 33-35; Ahmet Ateşyürek, *Ebû Mansûr El-Mâturîdî'nin Fikrî Arka Planı* (Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 1.

eserleriyle mukayese edilerek ve ortaya çıktıkları dönemin siyasi, sosyal ve kültürel koşullarıyla ilişkilendirilerek aslına en uygun şekilde analiz edilmeye çalışılmıştır. Böylece hem onun düşüncelerinin tarihsel bağlamı içinde daha sağlıklı biçimde anlaşılması hem de İslâm düşünce geleneği içerisindeki konumunun daha tutarlı ve kapsamlı bir şekilde ortaya konulması amaçlanmıştır.

İnsanların fikirleri yetiştiği çevrenin sosyal ve kültürel şartlarından bağımsız düşünülemez. Bireyin, içinde bulunduğu çevrenin ürünü olduğunu savunan yaklaşım, özellikle ilmî faaliyetlerin arka planını anlamada isabetli bir noktaya işaret etmektedir. Bu bağlamda İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmalarında benimsenen temel yöntemsel yaklaşımlardan biri olan *şahıslar üzerinde derinleşme*,²⁰ bir âlimin düşüncelerinin yazılı eserlerinin yanı sıra hayat seyri, dönemsel tecrübeleri, içinde bulunduğu entelektüel çevre ve ilmî gelenekle olan ilişkisi dikkate alınarak incelenmesini gerekli kılar. Zira yazarın eseri kaleme aldığı dönemdeki kişisel tecrübeleri, ilmî birikiminin ulaştığı seviye ve hayatının hangi aşamasında bulunduğu da söz konusu metnin içeriğini ve yönelimlerini anlamada belirleyici unsurlar arasında yer almaktadır.²¹ Nitekim bir insanı bütün yönleriyle tanımak, onun hayat seyrini farklı aşamalarıyla birlikte takip etmeyi gerektirir.²²

Bu çerçevede Humeynî'nin ilmî üretimi de yaşadığı sosyal ve siyasi çevreden bağımsız düşünülemez. Onun 1943'te yazdığı *Keşf-i esrâr* adlı eserinde dile getirdiği Sünnîliğe yönelik sert eleştiriler, hem o dönemdeki Şîî ulemâ çevresindeki genel yaklaşımı hem de İran'daki din-siyaset ilişkisine dair oluşan gerginliği yansıtmaktadır. Bu eser, Humeynî'nin henüz siyasi otoriteye sahip olmadığı, fakat klasik Şîî inancını benimseyerek kendisini ilmî sahada kabul ettirme çabası içinde bulunduğu bir dönemde kaleme alınmıştır. Buna karşın 1979 sonrası dönemde, yani Humeynî'nin hem dinî hem de siyasi liderliğe ulaştığı bir zamandaki konuşmalarında birlik çağrıları ve Sünnî topluluklara yönelik kuşatıcı söylemler, artık sadece bir din adamının görüşlerini değil, aynı zamanda bir devlet kurucusunun siyasi stratejilerini de yansıtmaktadır. Dolayısıyla Humeynî'nin aynı mezhebî meselelere dair farklı

²⁰ Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", 437-438.

²¹ Onat - Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", 30; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 47-48.

²² Yusuf Ziya Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 10.

zamanlarda ürettiği metinlerdeki söylem farkı, onun şahsî ilmî ve siyasi konumunun değişmesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu da gösteriyor ki bir metni çözümleyebilmek için hem yazıldığı tarihsel bağlamı bilmek hem de müellifin kişisel ilmî seyrini ve o andaki konumunu dikkate almak gerekmektedir.

Süreç algısı ve takibi prensibi de İslâm bilimlerinin genelinde önemli bir yöntemsel yaklaşım olmakla birlikte özellikle İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmalarında merkezî bir konumda bulunmaktadır. Tarihsel olaylar arasında tutarlı bir akış kurulmadığında önceki ve sonraki hadiseler veya görüşler birbirine karışmakta, bu durum ise tarihsel sürekliliğin başlangıcı ile sonunun birbirine benzemesine yol açabilmektedir. Bu nedenle süreç merkezli bir yaklaşım, görüşlerin kronolojik bir düzen içerisinde ele alınmasını gerektirmektedir.²³ Her ne kadar uygulanması güç bir yöntem olsa da çalışmamız da bu ilkeye bağlı kalınmaya özen gösterilmiştir. Bu çerçevede imkânlar ölçüsünde her konuda öncelikle klasik dönem İmâmî âlimlerin görüşleri kronolojik bir sıra içerisinde ele alınmakta, ardından Humeynî'nin ilgili mesele hakkındaki değerlendirmeleri ortaya konulmaktadır. Konunun sonunda ise İmâmî âlimler ile Humeynî'nin görüşleri karşılaştırılmakta, Humeynî'nin devrim öncesi ve sonrası döneme dair yaklaşımları dikkate alınarak düşüncesindeki süreklilik ve dönüşüm süreçleri ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Sonuç olarak bu çalışmada, İslâm Mezhepleri Tarihi disiplinine özgü yöntem anlayışı çerçevesinde, klasik kaynak incelemeleri ile modern literatür değerlendirmeleri birlikte yürütülmüş, teorik meselelerin tarihsel, sosyal ve siyasi bağlamlarıyla ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır. Araştırmada izlenen bu yöntemin sunduğu imkânlar, Humeynî'nin görüşlerinin daha sağlıklı analizine katkı sağlamıştır.

C. Araştırmanın Kaynakları

C.1. Şîî-İmâmî Kaynaklar

Bu araştırmada, Humeynî'nin Sünnîliğe yönelik düşüncelerini tespit edebilmek amacıyla öncelikle klasik Şîî-İmâmî kaynaklar merkeze alınmıştır. Zira İmâmîyye geleneğinde oluşan siyaset, itikad ve ibadet anlayışlarının temel dayanakları, doğrudan

²³ Hasan Onat, “İlahiyat Çalışmalarının Bilimselliği: Tarih Bilinci ve Süreç Algısı”, *İslâm Bilimlerinde Yöntem*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 109-116; Nuran Üçok, *Erken Dönem Mu'tezile-İmâmîyye Etkileşimi (Başlangıçtan Şeyh Sadûk'un Ölümüne Kadar)* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 4.

bu kaynaklarda yer alan rivayet, ictihad ve yorumlar etrafında şekillenmiştir. Dolayısıyla bu kaynaklara başvurmak, hem Humeynî'nin fikrî arka planını tarihsel bağlamı içerisinde analiz edebilmek hem de onun klasik Şîî mirasla kurduğu süreklilik ve ayrışma noktalarını tespit edebilmek açısından metodolojik bir zaruret arz etmektedir. Bu bağlamda Humeynî öncesine dair kaynak seçimi yapılırken tarihsel sürecin genişliği göz önünde bulundurulmuş, Usûlî geleneğin doğuşu ve gelişim seyrini yansıtan öncü âlimlerin eserlerinden istifade edilmiştir. Aynı şekilde Şîîliğe dair yapılan modern çalışmalarda temsil niteliği taşıyan, görüşleri sıkça referans verilen Şîî âlimlerin eserleri de dikkate alınmıştır. Araştırmamızda işlenen konu başlıklarının çeşitliliği ve bu başlıklarda her zaman aynı âlimin görüşlerine ulaşmanın zorluğu dikkate alınarak, her mesele özelinde ilgili görüşlere sahip olan âlimlerin değerlendirmelerine başvurulmuş, bu tercih çalışmanın içerik bütünlüğünü koruyacak şekilde yukarıda belirtilen metodolojik çerçeve doğrultusunda gerçekleştirilmiştir.

Araştırmada Şîî-İmâmî rivayet külliyyatının temelini oluşturan Küleynî'nin (öl. 329/941) *el-Kâfi fî 'ilmi'd-dîn*'i ve Şeyh Sadûk'un (öl. 381/991) *Men lâ yahduruhü'l-fakîh* adlı eserleri Humeynî'nin Sünnîliğe bakışının tarihsel dayanaklarını göstermek amacıyla doğrudan başvurulmuş kaynaklardandır. Bu iki eserden özellikle itikad ve ibadet konularında Şîî bakış açısının klasik örneklerini ve Humeynî'nin görüşlerinin klasik rivayetlerle olan ilişkisini ortaya koyması açısından istifade edilmiştir. Sadûk'un İmâmîyye inanç esaslarını sistematik biçimde ortaya koyan *el-İ'tikâdât* adlı eserinden de yararlanılmıştır.

Şeyh Müfid'in (öl. 413/1022) başlıca eserleri olan *el-İfsâh fî'l-imâme*, *Evâilü'l-makâlât*, *Tashîhu'l-İ'tikadâtü'l-İmâmîyye*, *el-Mukni'a* ve *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye* de çalışmamızda kullanılan eserlerdendir. Özellikle İmâmîyye Şîa'sı ve diğer fırkalar arasındaki farklılıkları ortaya koyması bakımından *Evâilü'l-makâlât*, iman ve İslâm, *bedâ*, Kur'an, *ric'at*, şefaât ve *takıyye* gibi konularda Humeynî'nin Sünnîliğe bakışının klasik temellerini tespit etmede önemli bir kaynak olarak kullanılmıştır.

Şeyh Müfid'in öğrencilerinden Şeyh Tûsî'nin (öl. 460/1067) eserleri de çalışmada itikad ve ibadet konularında Şîî-İmâmî düşüncenin gelişimini ve Humeynî'nin yaklaşımıyla ilişkisini değerlendirmek amacıyla başvurulmuş kaynaklar arasındadır. Onun *el-İktisâd fî mâ yete'allaku bi'l-i'tikâd*, *en-Nihâye fî mücerredî'l-fikh* ve *l-fetâvâ*, *Kitâbü'l-Gaybe*, *Misbâhu'l-müctehid* ve *silâhu'l-müteabbid* adlı eserleri

emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker, Cuma namazı, Cihad, nikâh ve *bedâ* gibi konularda istifade edilen eserlerdir.

Yaşadığı dönemin siyasi şartlarıyla birlikte ele alındığında Muhakkık Hillî'nin, (öl. 676/1277) Şîî-İmâmî ulemânın otoritesini daha da güçlendirmeye çalıştığı görülür. Bu bağlamda onun eserleri, erken dönem Şîî literatürünün sonraki yüzyıllarda sistematik biçimde geliştirilmiş ve kurumsallaşmış bir devamı olarak değerlendirilebilir. *el-Meslek fî usûli'd-dîn*, *el-Mu'teber fî şerhi'l-Muhtasar* adlı eserlerinin yanı sıra ibadetle ilgili çoğu konu da müellifin *Şerâ'î 'u'l-İslâm fî mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm* adlı eserinden istifade edilmiştir. Nitekim bu eser Şîî fıkhnın uygulamalı yönünü içerdiğinden dolayı Humeynî'nin ibadetler ve toplumsal ilişkiler bağlamındaki yorumlarının klasik kaynaklara ne ölçüde dayandığını ortaya koyması bakımından önemlidir.

İmâmiyye'nin görüşlerinin Humeynî'ye kadar uzanan tarihi sürecini ortaya koyabilmek için, önde gelen İmâmî âlimlerin çeşitli konulardaki görüşlerinden de yararlanılmıştır. Bu anlamda hicrî 8. asırda yaşayan İbnü'l Mutahhar Hillî'nin (öl. 726/1325) *el-Bâbü'l-hâdî 'aşer*, *el-Elfeyn fî imâmeti emîri'l-mü'minîn Alî b. Ebî Tâlib*, *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*, *Ecvibetü'l-mesâ'ili'l-Mühennâ'iyye* ve *Kavâ'idü'l-ahkâm* adlı eserleri özellikle imâmetin nas ve tayinle olduğu iddiası ile çeşitli fikhî konularda kullanılmıştır.

Aynı çizginin devamı olarak Muhakkık Kerekî'nin (öl. 940/1534) risaleleri üzerinde de durulmuştur. Bunlar, Şîî-İmâmî düşüncenin klasik dönemden modern döneme uzanan sürekliliğini ortaya konması açısından büyük önem arz eder. Safevîler döneminde resmî mezhepleşme sürecine doğrudan katkı sağlayan Kerekî, fakihin siyasi otoritesini temellendiren bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yönüyle onun *Resâ'ilü'l-Muhakkık el-Kerekî* adlı eseri, imâmet anlayışının fakih merkezli bir yoruma doğru evrildiğini göstermekte ve Humeynî'nin *velâyet-i fakih* doktrinine giden arka planı aydınlatmaktadır. Böylece Kerekî'nin risâleleri, Şîî siyasi ve fikhî görüşlerin dönüşümünü izah etmede ve Humeynî'nin yaklaşımını klasik mirasla karşılaştırmada önemli bir basamak teşkil etmiştir.

Aynı sürekliliğin modern döneme yansıması olarak çağdaş Şîî âlimlerin eserleri de çalışmamızda başvurulan temel kaynaklar arasında yer almıştır. Bu çerçevede Muhammed Rızâ el-Muzaffer'in (öl. 1904) *Şîa İnançları* adıyla Türkçe'ye

tercüme edilen eseri, özellikle itikadî konuların sistematik biçimde ele alınması bakımından kullanılmıştır. Kâşifü'l-Gıta'nın (öl. 1954) *Aslû's-Şîa ve usûlühâ* adlı eseri ise İmâmiyye'nin inanç ve fıkıh alanındaki temel esaslarını ortaya koyması yönüyle değerlendirilmiştir. Nasır Mekârim Şîrâzî'nin *el-Emsel fî tefsîr-i kitâbi'llâhi'l-münezzel, Yeksad ve heştâd porsîş ve pâsoh* ile *Kitâbü'n-nikâh* adlı çalışmaları, tefsirden ibadet hukukuna kadar geniş bir yelpazede Şîî yaklaşımı göstermesi açısından dikkate alınmıştır.

Âyetullah Ca'fer Sübhânî'nin *Resâil ve makâlât, el-'Akîdetü'l-İslâmiyye* ve *el-İnsâf fî mesâ'ili dâm fîhâ el-hilâf* isimli eserleri de istifade edilen metinler arasındadır. Ayrıca Muhammed Kâzım Yezdî'nin *Kitâbü'z-zekât* ve *'Urvetü'l-vüskâ*'sı, Humeynî'nin kendi hâşiyeleriyle birlikte kullanılarak modern Şîî fıkının ibadet ve muamelât boyutlarını anlamada katkı sağlamıştır. Bunun yanında Abbas Şefîi'nin *İmam Humeynî'nin Liderlik Tarzı* ve Huccetullah Ali Kerbelâyî'nin *Velâyet-i fakih; pîşîne, edille ve hudûdî ihtiyârât* adlı eserleri, Humeynî'nin düşünsel mirasının çağdaş yorumlarını ve *velâyet-i fakih* anlayışının teorik temellerini analiz etmede destekleyici kaynaklar olarak değerlendirilmiştir.

Bu eserlerin yanı sıra çalışmada İran'da kaleme alınmış güncel Farsça makalelerden de yararlanılmıştır. Hüseyinali Berezkrân'ın *Nemâz-ı Cuma* başlıklı çalışması, Şîî fıkında cuma namazının konumu ve Humeynî'nin bu ibadete yaklaşımı bağlamında değerlendirilmiştir. Hamîd Kemâlî Erdekânî'nin *Berresi-i fikhî iktidâ be ehl-i tesennün der Hameyn-i Şerîfeyn* adlı makalesi, Şîîlerin Sünnî imam arkasında namaz kılmaları meselesini ele alması bakımından önem taşımaktadır. Mürtezâ Dihgân Nejad'ın *Cihâd ve difâ' ez dîdgâh-i Mirzâ-yı Kummi ve mukâyese-i ân bâ ârâ-yı fikhî İmâm Humeynî* isimli makalesi ise cihad anlayışını klasik ve modern dönem karşılaştırması üzerinden inceleyerek Humeynî'nin yorumlarını açıklığa kavuşturmaktadır. Kudretullâh Niyâzî ve Ali Zebercedî Müşfik tarafından kaleme alınan *Hükûmet ve cem' âverî-i Zekât bâ te'kîdî ber nazarı İmâm Humeynî*, zekâtın devlet eliyle toplanması meselesini Humeynî'nin görüşleri çerçevesinde tartışmaktadır. Son olarak Mücteba Rûhânîzâde'nin *Mefhûm-i Şefâ'at der endîşe-i Şîî* başlıklı makalesi, şefaât anlayışının İmâmiyye düşüncesindeki yeri ile Humeynî'nin bu konuya yaklaşımını ortaya koyması açısından istifade edilmiştir. Bu makaleler hem klasik meselelerin çağdaş yorumlarını hem de Humeynî'nin görüşlerinin güncel

akademik literatürdeki yansımalarını tespit etmede destekleyici kaynaklar olarak değerlendirilmiştir.

C.2. Humeynî'nin Eserleri

Humeynî'nin mezhebî düşüncesinin bütüncül biçimde kavranabilmesi, onun belli başlı siyasi söylemlerine yahut devrim sonrası uygulamalarına odaklanmakla mümkün değildir. Zira Humeynî, siyasal önderliğinin yanı sıra dinî otorite kimliği de taşımaktadır. Bu nedenle çalışmamızda, onun mezhebî ve fikrî yaklaşımını temsil eden tüm eserleri incelenmiş, özellikle Sünnîlik ve Sünnîlere yönelik doğrudan veya dolaylı atıflar barındıran metinler tespit edilerek ilgili bölümlerde değerlendirilmiştir. Bununla birlikte bazı eserlerinde Sünnîliğe doğrudan atıf yer almamasına rağmen eserleri kaynaklar kısmında zikredilmiştir. Söz konusu eserler, Humeynî'nin ilmî üretim serencamını daha sağlıklı değerlendirebilmek amacıyla kronolojik bir tasnife tabi tutulmuştur. Bu bağlamda Humeynî'nin eserleri, onun ilmî ve fikrî gelişimini yansıtan tarihsel aşamalar dikkate alınarak üç ana dönemde tasnif edilmiştir.

İlk dönem olan *Müderreslik Yılları*, Humeynî'nin henüz Necef'e sürgün edilmeden önce kaleme aldığı, tasavvufî, felsefî ve klasik fıkıh temelli metinlerini kapsamaktadır. İkinci dönem olan *Beyaz Devrim ve Sürgün Yılları*, özellikle *velâyet-i fakih* doktrininin sistematik biçimde geliştirildiği, mezhebî farklılıkların siyasi bağlamda yeniden yorumlandığı eserlerin ortaya konduğu bir evredir. Üçüncü dönem ise *İran İslâm Devrimi ve Sonrası* başlığı altında ele alınmakta olup bu safha Humeynî'nin kurumsallaşan dinî otoritesine paralel olarak şekillenen hutbe, fetva ve resmî mesajlarını içermektedir. Bu dönemsel ayrım sayesinde hem Humeynî'nin mezhebî görüşlerindeki süreklilik ve dönüşüm daha sistematik biçimde analiz edilebilmiş hem de Sünnîliğe bakışındaki siyasi, itikadî ve fikhî boyutlar tarihsel bağlamlarıyla ilişkilendirilebilmiştir.

C.2.1 Müderreslik Yılları

Şerh-i duâi's-seher: (1929) Humeynî'nin tasavvufî düşüncesinin erken dönem ürünlerinden olup Ramazan sahur duasını ahlâkî ve tasavvufî bir yaklaşımla şerh

etmektedir.²⁴ Eserin içeriğinin ağırlıklı olarak ahlâkî ve tasavvufî tefekkürle sınırlı olması ve doğrudan Sünnîliğe ilişkin bir tartışma barındırmaması sebebiyle çalışmamızda yalnızca Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) kıyas metoduna başvurusu nedeniyle Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765) tarafından uyarıldığına dair zikredilen bir rivayetten yararlanılmıştır.

et-Ta'likât 'ale'l-fevâidi'r-razaviyye: (1929) Humeynî bu çalışmasında 12. yüzyıl sûfî âlimlerinden Kâzî Saîd Kummî'nin, Ali er-Rızâ (öl. 203/818) ile Yahudi Rasûl Câlût arasında geçen diyalog üzerine yazdığı *Fevâidi'r-razaviyye* adlı eserine açıklamalar getirmiştir. 1929 yılında tamamlanan bu eser, özellikle Humeynî'nin felsefî ve tasavvufî görüşlerinin erken izlerini taşıması bakımından dikkat çekicidir.²⁵

Ta'likât 'alâ Şerh-i Fusûsi'l-hikem ve Misbâhi'l-üns: (1928-1935) Dâvûd-i Kayserî'nin *Fusûsü'l-hikem* şerhi ile Molla Fenârî'nin Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* adlı eserinin şerhine yazılmış ta'likatlardan oluşmaktadır.²⁶

Misbâhu'l-hidâye ile'l-hilâfe ve'l-velâye: (1930) Humeynî'nin nübüvvet, velâyet ve hilâfet kavramlarını tasavvufî bir çerçevede ele aldığı erken dönem metinlerinden biridir. Özellikle Muhammedî ve Alevî velâyetin varlık düzenindeki tezahürlerini Şîî yoruma uygun biçimde açıklayan bu eser,²⁷ doğrudan Sünnî-Şîî ilişkilerine dair mukayeseye imkân tanıyan içerik barındırmamaktadır. Bununla birlikte eserde, *bedâ* inancı çerçevesinde yer verilen çeşitli açıklamalardan, Humeynî'nin bu konudaki görüşlerinin klasik İmâmî ulemâyla olan sürekliliğini ortaya koymak ve Sünnî yaklaşımlara yönelik eleştirilerini değerlendirmek amacıyla istifade edilmiştir.

Sırru's-Salât (1939)²⁸ ve *Âdâbü's-Salât* (1942)²⁹, Humeynî'nin namazın zâhirî ve bâtınî boyutlarını tasavvufî bir bakış açısıyla ele aldığı erken dönem eserleri

²⁴ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Şerh-i duâi's-seher* (Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 1995).

²⁵ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *et-Ta'likât 'ale'l-fevâ'idi'r-razaviyye* (Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 1999).

²⁶ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Ta'likât alâ Şerh-i Fusûsi'l-Hikem ve Misbâhi'l-Üns* (Kum: Pâsdâr-ı İslâm, ts.).

²⁷ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Misbâhu'l-hidâye ile'l-hilâfe ve'l-velâye* (Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 1997).

²⁸ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Sırru's-Salât* (Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 1999).

²⁹ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Âdâbü's-Salât* (Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2000).

arasında yer almaktadır. Her iki çalışmada da namazın ahlâkî ve mânevî yönleri ayrıntılı biçimde işlenmiş olmakla birlikte söz konusu metinler de Sünnîliğe ilişkin değerlendirme veya tartışma içermediği tespit edilmiştir. Bu nedenle çalışmamızın konusuyla ilgili bilgiler içermediğinden bu eserlerden yararlanılmamıştır.

Şerh-i çihil hadîs: (1940) Ahlak, tasavvuf ve tevhid esaslarıyla ilgili kırk hadisin tasavvufî anlamda incelenmesi ve açıklamasını içermektedir.³⁰ Çalışmamızda söz konusu eserden özellikle iman-İslâm ilişkisi, *takıyye* ve şefaat anlayışı bağlamında yer verilen açıklamalardan istifade edilmiştir.

Keşf-i esrâr: (1943) Çalışmamızda sıklıkla başvurulmuş bu eser, gerek siyaset, itikad ve ibadet alanlarında Sünnîliğe yönelik eleştirel yaklaşımı, gerekse Humeynî'nin henüz medrese öğrenimi gördüğü yıllarda kaleme alınmış olması bakımından önemli bir kaynaktır. *Keşf-i esrâr*, Humeynî tarafından Ali Ekber Hakemizâde'nin Şîî dinî kurumları ile fakihlerin otoritesini hedef alan *Esrâr-i hezâr sâle*³¹ adlı eserine bir reddiye olarak yazılmıştır. Bu eser yalnızca polemik amaçlı bir cevap niteliği taşımanın ötesinde Şîî-İmâmî düşüncenin itikadî ve siyasi esaslarını müdafaa eden kapsamlı bir risale olarak değerlendirilebilir. Humeynî, eserde özellikle dönemin laikleşme yönelimlerine, din karşıtı reformist söylemlere ve Batı merkezli taklitçi anlayışa karşı yönelttiği kapsamlı eleştirilerle öne çıkmaktadır. Bu bağlamda ulemânın toplumsal otoritesini savunmakta ve dinî ilimlerin meşruiyetini yeniden tesis etmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda hem Sünnî gelenekteki hilâfet anlayışına hem de gayrimeşru kabul edilen zalim yöneticilere yönelik sert eleştiriler içermektedir. Hilâfet kurumu yerine imâmetin ilâhî nasla tayin edildiği fikrini öne çıkaran Humeynî, bu yaklaşımıyla İmâmet inancının temel esaslarını vurgularken, fakihlerin toplum üzerindeki liderliğini esas alan *velâyet-i fakih* düşüncesinin ilk nüvelerini de bu eserde ortaya koymuştur. Bu yönüyle *Keşf-i esrâr*, Humeynî'nin devrim öncesi dönemdeki mezhebî söylemini açık biçimde yansıtan ilk kapsamlı metinlerden biri olarak değerlendirilmiştir.

Çalışmamızda bu eser, hem Sünnî-Şîî ayrışmasının teorik temellerini hem de Humeynî'nin klasik Şîî mirasla kurduğu sürekliliği tespit etmek amacıyla

³⁰ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Şerh-i çihil hadîs* (İran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2001).

³¹ Ali Ekber Hakemizâde, *Esrâr-i hezâr sâle* (Tahran: Çâphâne-i Pej mân, 1443).

kullanılmıştır. Ayrıca Humeynî'nin söylemindeki zamanla yaşanan değişimi anlamak açısından bu erken dönem metin, sonraki eserleriyle karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Bu noktada çalışmamız açısından iki hususa daha dikkat çekmek gerekmektedir. Birincisi, *Keşf-i esrâr* her ne kadar Humeynî tarafından Farsça kaleme alınmışsa da araştırmamızda eserin Arapça'ya yapılmış tercümesinden de istifade edilmiştir. İkinci olarak eserin içeriği itibarıyla İmâmiyye Şîası'nın temel esaslarını müdafaa etmekle kalmayıp, Sünnîliğe yönelik oldukça yoğun eleştiriler içermesi ve bu yönüyle mezhebî sınırları sert biçimde çizmesi, eserin bugünkü yayın politikaları bakımından taşıdığı anlamı da dikkat çekici hale getirmektedir. Nitekim eserin, Humeynî'nin tüm eserlerini derleyen resmî *Mecmuâ-i Asâr-i Hazreti İmam Humeynî* külliyyatında yer almaması, hem İran İslâm Cumhuriyeti'nin resmî web sitesi olan <http://www.imam-khomeini.ir/> üzerinde hem de dijital fikhî ve kelâmî eser arşivlerinden biri olan <https://www.noorsoft.org/> platformunda bulunmaması, söz konusu metnin Sünnî-Şîî ilişkilerine zarar verebilecek nitelikte görülerek siyasal kaygılarla arka planda tutulduğuna işaret etmektedir. Bu durum, eserin İran'ın mezhep siyaseti bağlamında nasıl konumlandırıldığını ve Humeynî'nin daha mutedil yorumlarının öne çıkarılmasına yönelik kurumsal tercihleri anlamak açısından dikkat çekici bir veri niteliğindedir.

Şerh-i Hadîs Cünûd-i Akl ve Cehl: (1944) Humeynî'nin ahlak alanındaki son çalışması olup tasavvuf, felsefe, ahlak, hadis şerhi, insanbilim ve tefsir gibi alanlardan oluşmaktadır.³²

Takrîrât-i Felsefe-i İmam Humeynî: Humeynî'nin 1944-1949 yılları arasında Kum'da okuttuğu felsefe ders notlarından Âyetullah Abdü'l-ginâ Mûsevî Erdebîlî tarafından yazıya geçirilmiş 3 ciltlik bir eserdir.³³ Çalışmamızda söz konusu eserden özellikle *ric'at* ve şefaât kavramlarına dair yapılan felsefî yorumlar ile bu kavramların İmâmiyye düşüncesindeki metafizik temellerine ilişkin açıklamalardan yararlanılmış ve Humeynî'nin bu meseleleri nasıl temellendirdiği ve klasik Şîî öğretiyiyle nasıl irtibat kurduğu analiz edilmiştir.

³² İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, *Şerh-i Hadîs "Cünûd'ü-Akl ve Cehl"* (Kum: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2004).

³³ İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, *Takrîrât-i Felsefe-i İmam Humeynî*, ed. Abdü'l-ginâ Mûsevî Erdebîlî vd. (Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2003).

Menâhicü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl: (1952) Usûl-i fıkıh ilminin lafızlar konularında kaleme aldığı Arapça bir araştırma ve ictehad eseridir.³⁴

Risâle fi't-taleb ve'l-irade: (1952) Humeynî'nin Arapça kaleme aldığı bu eser, talep ve irade konusunu ele alan kelâmî-felsefî bir risaledir. Eserde cebr-tefvîz tartışmaları, saadet ve şekâvetin mahiyeti ile fitrî meyiller gibi konular detaylı biçimde incelenmiştir.³⁵ Çalışmamızla bağlantılı şirk meselesine dair veriler ihtiva etmesi bakımından değerlendirilen bu eserde, konu doğrudan Sünnîlere atfedilmese de Humeynî, cebr ve tefvîz anlayışlarını Allah'ın ulûhiyetini zedeleyen iki aşırı uç olarak görmüş ve her iki yaklaşımı da şirkle eşdeğer kabul etmiştir.

Envâru'l-hidâye fi't-ta'lika 'ale'l-Kifâye: (1947-1953) Eser, kesin bilgi (kat') ve zan kavramlarından başlayarak berâet ve yükümlülük konularına kadar uzanan bir dizi araştırmayı kapsamaktadır.³⁶

Hâşiye ber Risâle-i irs: (1953) Molla Hâşim Horasânî'nin *Risâle-i irs* adlı eserine hâşiye olarak yazılmış bir çalışmadır. Miras hükümlerine dair fetvaları içerir. Eser, Ca'ferî mezhebi çerçevesinde miras hükümlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla düzenlenmiştir.³⁷

er-Resâilü'l-Aşera: (1955) Humeynî'nin klasik Şî kelâmı ve fıkına dair meseleleri *takıyye*, *icmali ilmin şubeleri*, *seyahat ve yolculukta namaz ve beş fayda* gibi konuları ele aldığı eseridir.³⁸ Çalışmamızda ise bu risaleler arasından bilhassa *takıyye* konusuna tahsis edilen bölümden istifade edilmiştir. Söz konusu risale, Humeynî'nin *takıyye* kavramına dair görüşlerini hem klasik Şî literatürle olan sürekliliği hem de devrim sonrası dönemdeki söylemleriyle mukayese etmeye imkân sağlamaktadır. Bu bağlamda eser, Sünnî-Şî ilişkilerinin tarihsel arka planını değerlendirmede ve Humeynî'nin fikrî dönüşümünü izleyebilmede önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

³⁴ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Menâhicü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, ed. Muhammed Fâdıl Muvahhidî Lenkerânî (Kum: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 1994).

³⁵ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *et-Taleb ve'l-İrade* (Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2000).

³⁶ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Envâru'l-hidâye fi't-Ta'likât ala'l-Kifâye* (Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 1994).

³⁷ Muhammed Hâşim Horasânî - İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Hâşiye ber Risâle-i İrs* (Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, ts.).

³⁸ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera* (Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 1420).

Ta'likat 'ale'l- 'Urveti'l-vüska: (1956) Âyetullah el-Uzma Seyyid Muhammed Kâzım Yezdî'nin fûru' fıkıh eseri *el- 'Urvetü'l-vüskâ* üzerine yazdığı ayrıntılı notları içeren bir çalışmadır. Çalışma fetva düzeyindeki incelikleriyle öne çıkmakta ve klasik Şîi İslâm hukukunun çağdaş yorumlarına önemli katkılar sunmaktadır.³⁹ Söz konusu eserden özellikle ibadetle ilgili meselelerin tahlilinde yararlanılmıştır. Ayrıca Humeynî'nin medrese eğitimi yıllarında teşekkül etmeye başlayan fıkıh anlayışını izleyebilme imkânı sunması bakımından da çalışmamıza katkı sağlamıştır.

Kitâbü't-Tahâre: (1953-1958) Fıkıh ve hadis alanlarında geniş bir araştırma içermekte ve delilleri inceleme ile eleştirme süreçlerine yer vermektedir. Kur'an âyetleri ve hadislerin anlaşılması ile fakihlerin niyet ve amaçlarının belirlenmesi konularında istifade edilen bir eserdir.⁴⁰ Çalışmamızda sahâbe, *nâsıbî* kavramı ve iman-İslâm ayrımı gibi konular bağlamında başvurulmuş bu eser, özellikle Sünnîlerin İmâmî literatürde iman çerçevesi dışında değerlendirilebildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Risâle-i necâti'l-i'bâd: (1960) Humeynî'nin merciîyetinin ilk dönemlerinde derlenmiş ameli bir risaledir. Büyük ölçüde Ebü'l-Hasan el-İsfahânî'nin *Vesiletü'n-Necât* kitabının tercümesi niteliğindedir.⁴¹ Çalışmamızda *nâsıbî* olmayan mağdur *müstaz'aflara* zekât verilebileceğine dair yaklaşım ile ölmüş müctehidi taklit meselesi açısından istifade edilmiştir.

el-Mekâsibü'l-muharreme: (1960) 1957–1960 yılları arasında Necef'e sürgün edilmeden önce kaleme alınmış iki ciltlik bir fıkıh eseridir. Eserde haram kazanç yolları beş bölümde ele alınmış, özellikle yönetim fıkıhı, zaman-mekân unsuru ve maslahat temelli yorumlara ağırlık verilmiştir. Gıybet, kumar, zalime yardım gibi birçok konu klasik rivayetlerle birlikte güncel bir bakış açısıyla incelenmiştir.⁴² Çalışmamızda söz konusu eserden, Sünnîlerin iman dairesinin dışında tutulması, Sünnîlere karşı *takıyye* ile Sünnîlerle evlenmenin caiz olup olmadığı gibi Sünnî

³⁹ Muhammed Kâzım bin Abdi'l-azîm Yezdî, *'Urvetü'l-vüska mea te'aliki el-İmâm el-Humeynî* (Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2001).

⁴⁰ İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, *Kitâbü't-tahâre* (Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2001).

⁴¹ İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, *Risâle-i necâti'l-i'bâd* (Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2001).

⁴² İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, *el-Mekâsibü'l-muharreme* (Kum: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 1415).

kimliğini ötekileştiren ve onları iman kardeşliği zemininden dışlayan yaklaşımlar bakımından yararlanılmıştır. Bu çerçevede Humeynî'nin mezhebî farklılıkları, yalnız teorik zeminde sınırlamakla kalmayıp pratik ve toplumsal boyutlarda da sınır koyucu biçimde kurguladığı açıkça ortaya konulmuştur. İlgili eser, bu yönüyle klasik Şîî görüşlerin çağdaş bir temsilini sunmakta, aynı zamanda Humeynî'nin Sünnî topluluklarla kurduğu dinî ve toplumsal ilişkilerin fikhî temellerini değerlendirme bakımından da dikkate değer bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Risâle-i Tavzîhu'l-mesâ'il: Humeynî'nin 1960'lı yıllarda fikhî konularda mukallitleri için yazdığı Farsça bir ilmihaldir. Eser *Tevzîhul Mesâil Risalesi: Tam İlmihal* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir.⁴³

C.2.2. Beyaz Devrim ve Sürgün Yılları

Cihâd-ı ekber yâ mübâreze be nefis: (1964) Humeynî'nin Necef'te sürgünde bulunduğu yıllarda ahlâkî ve irşadî konuşmalarından derlenen, nefis terbiyesi ve manevî arınma konularını içeren bir eserdir. Cihad-ı Ekber adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.⁴⁴

er-Resâ'il: (1964) *Ka'ide lâ zarar, el-İstishâb, et-Te'âdül ve't-tercîh, Fi'l-İctihâd ve't-taklîd ve fi't-takıyye* adlı risâlelerini içeren bir derlemedir.⁴⁵ Çalışmamızda bu eserin özellikle *et-Te'âdül ve't-tercîh* ve *Fi'l-İctihâd ve't-taklîd* risaleleri üzerinden Şîî rivayet anlayışı ve bu anlamda Sünnîlere yaklaşım, Sünnî fikhına bakış ve dört Sünnî mezhep hakkındaki değerlendirmeler açısından yararlanılmıştır.

Tahrîrû'l-vesîle: (1964) Humeynî tarafından 1964 yılında Türkiye'de sürgünde bulunduğu dönemde kaleme alınmış bir fetva kitabıdır. Eser, hac, cihad, *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker*, hadler, kısas ve diyet gibi klasik fıkıh bablarının yanı sıra banka, sosyal güvenlik ve cinsiyet değişimi gibi modern dönemin güncel meselelerini de içermesi bakımından dikkat çekicidir. Elli fıkıh babını kapsayan bu çalışma, pratik uygulamalara yön veren hükümleriyle amelî bir kaynak hüviyetindedir. İran'da İslâm Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından hukuk sistemini etkilemiş, pek

⁴³ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Risâle-i tavzîhu'l-mesâ'il* (Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2002). http://www.imam-khomeini.ir/fa/c78_3141/

⁴⁴ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Cihâd-ı ekber yâ mübâreze be nefis* (Kum: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2000).

⁴⁵ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *er-Resâ'il*, ed. Müctebâ Tahrânî (Müessesetü İsmâiliyân, 1983).

çok yasanın hazırlanmasında temel kaynak olarak değerlendirilmiştir.⁴⁶ Çalışmamız açısından ise ibadet bağlamında Humeynî'nin Sünnîliğe bakışını değerlendirmek adına önemli bir kaynaktır. Ayrıca devrim öncesinde kaleme alınmış olması ve devrim sonrasında uygulamaya konulan hükümleri içermesi bakımından ayrıca anlam taşımaktadır.

Velâyet-i fakih yâ hükûmet-i İslâmî: Humeynî'nin 1 Kasım 1969-20 Kasım 1969'a kadar Necef'te verdiği 13 dersten derlenmiştir. Eser, gizlice İran'a ulaştırılmış ve aynı zamanda Avrupa, Amerika, Pakistan ve Afganistan gibi ülkelere devrimci Müslümanların istifadesine sunulmak üzere gönderilmiştir. Eserin mukaddimesinde sunulan bu bilgi Sünnîlere yönelik devrim ihracı politikasını gözler önüne sermesi bakımında önemlidir. İran İslâm Devrimi'nden önce, 1977 yılında İran'da *İmam Musavî Kâşifü'l-Gitâ'dan Bir Mektup* adıyla ve *Cihâd-ı ekber* risalesiyle birlikte yayınlanmıştır. Ancak Şah rejimi döneminde yasaklı eserler arasında yer almış kitabı basmak, çoğaltmak, taşımak veya okumak suçlamasıyla pek çok kişi tutuklanmış ve işkenceye maruz kalmıştır. Tüm baskılara ve Şah rejiminin istihbarat birimi SAVAK'ın yoğun engellemelerine rağmen Humeynî'nin bu eserinde açıkladığı İslâm devleti anlayışı, kısa sürede ilim havzalarında, üniversitelerde ve devrimci gruplar arasında geniş bir kabul görmüştür. *Velâyet-i fakih* kavramına dayalı İslâm devleti fikri, 15 Hordad (1963) ayaklanmasının ve Humeynî'nin devrim hareketinin temel hedeflerinden biri olarak öne çıkmıştır. Bu eser, *el-Hükûmetü'l-İslâmiyye* adıyla H. 1389 yılında Arapça'ya çevrilmiş Türkçe'ye ise *İslâm Fıkhiında Devlet* adıyla Hüseyin Hatemi tarafından tercüme edilerek 1979 yılında İstanbul'da yayınlanmıştır.⁴⁷ Söz konusu bu eser, Humeynî'nin devrim sürecinde ortaya koyduğu siyasi düşüncenin teorik zeminini yansıması bakımından, çalışmamızın siyaset ile ilgili bölümünde temel kaynaklardan biri olarak kullanılmıştır. Ayrıca devrim öncesi ve sonrası söylemleri arasındaki süreklilik ve dönüşümün mukayeseli biçimde analiz edilmesine imkân tanınması yönüyle de önemli bir başvuru metni işlevi görmüştür.

⁴⁶ İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle* (Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2000).

⁴⁷ İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, “Velâyet-i Fakîh (Hukûmet-i İslâmî)”, *Mevsuât-i İmam Humeynî*, ed. Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî (Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2013), Mukaddime 5.

Bedâ'i'u'd-dürer fî ka'ideti nefyi'z-zarar: (1964) Fıkıh ilminin önemli kurallarından biri olan “*lâ zarar*” kaidesi üzerine Arapça olarak yazılmış araştırma ve ictehadî bir risaledir.⁴⁸

Ta'likat 'alâ Vesîleti'n-necât: (1966) Fıkıh ve amelî bir risale olan Ebü'l-Hasan İsfahânî'nin *Vesîletü'n-necât* adlı eserinin şerhidir.⁴⁹

Tenkîhu'l-Usûl: (1969) Humeynî'nin usûl-i fıkıh derslerinin notlarından derlenmiş derslerinin en kapsamlı şekilde akıcı bir üslupla yazıya döküldüğü eser olarak tarif edilmektedir. Öğrencilerinden Âyetullah İştihârdî tarafından kaleme alınmıştır.⁵⁰

Kitâbü'l-Bey': (1973) Satış ve ticaretle ilgili çeşitli konuları kapsayan fıkıh alanında beş ciltlik istidlalî bir çalışmadır.⁵¹

el-Halel fî's-Salât: (1969-1978) Eser, Necef'teki ilim hayatı sırasında ileri düzey fıkıh dersleri kapsamında kaleme alınmıştır. Humeynî'nin 1978 yılında Paris'e sürgün edilmesine kadar süren bu derslerin bir ürünü olan eser, özellikle namaz esnasında meydana gelen kusur, eksiklik ve bozulmalara ilişkin hükümleri ele almaktadır.⁵²

Tehzîbü'l-Usûl: (1965-1978) Usûl-i fıkıh derslerinin Âyetullah Ca'fer Subhânî tarafından yazıya geçirilmiş hâlidir.⁵³

Mu'temedü'l-Usûl: (1960) Usûl-i fıkıh derslerinden bir bölümün Âyetullah Muhammed Fâdıl Muvahhidî Lenkerânî tarafından Arapça olarak yazıya geçirilmiş bir derlemesidir.⁵⁴

Dîvân-ı İmâm Humeynî: Humeynî'nin 20. yüzyılın ortalarından itibaren sürgün yılları da dâhil olmak üzere çeşitli dönemlerde yazdığı bu eser, Gazeliyat, Rubaiyat,

⁴⁸ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Bedâ'i'u'd-dürer fî ka'ideti nefyi'z-zarar* (Kum: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 1994).

⁴⁹ Ebu'l-Hasan İsfahânî - İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Ta'likat 'alâ Vesîleti'n-necât* (Kum: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2001).

⁵⁰ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Tenkîhu'l-Usûl*, ed. Hüseyin İştihârdî (Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 1997).

⁵¹ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Kitâbü'l-Bey'* (Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2000).

⁵² İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *el-Halel fî's-Salât* (Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2013).

⁵³ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Tehzîbü'l-Usûl*, ed. Âyetullah Ca'fer Sübhânî (Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2002).

⁵⁴ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Mu'temedü'l-Usûl*, ed. Muhammed Fâdıl Muvahhidî Lenkerânî (Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2000).

Kasideler, Müsemmet, Terci-i Bend ve Dağınık Şiirler olmak üzere tasavvufî ve aşk temalı şiirlerden oluşmaktadır.⁵⁵

Tefsîr-i Sûre-i Hamd: (1939-1979) Fâtîha sûresinin tasavvufî ve felsefî bir tefsiridir.⁵⁶

C.2.3. İran İslâm Devrimi ve Sonrası

Humeynî'nin devrim sonrası döneme ait görüşleri, yalnızca siyasi bir lider olarak değil, aynı zamanda dinî bir merci ve mezhebî otorite olarak üstlendiği konumun doğrudan yansımalarını içermektedir. Bu sürecin en belirgin iki temel kaynağı, çok sayıda hutbe, konuşma ve mektuplarından oluşan *Sahîfe-i İmâm* derlemesi ile bizzat kendisine yöneltilen sorulara verdiği fetvalardan oluşan *el-İstiftâ'ât* adlı eseridir. Her iki derleme, Humeynî'nin devrim sonrasında kurumsallaşan İran İslâm Cumhuriyeti'nin dinî ve siyasi yapısını şekillendirmedeki etkisini ortaya koymakta, özellikle mezhebî söylemleri açısından temel kaynak niteliği taşımaktadır.

Sahîfe-i İmâm: 22 ciltten oluşan eser, Humeynî'nin konuşmalarını, mesajlarını, röportajlarını, dinî hükümlerini, şer'î izinlerini ve mektuplarını içermektedir. Bu eser Humeynî'nin hem devrim sürecindeki hem de İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonraki liderlik ve fikirlerinin ayrıntılı bir kaydını sunmaktadır.⁵⁷ Eserin en dikkat çekici yönlerinden biri, içerdiği metinlerin doğrudan Humeynî'ye ait olması ve herhangi bir yorum katılmaksızın tarihsel bağlamlarıyla birlikte sunulmasıdır. Bu özelliğiyle *Sahîfe-i İmâm*, araştırmamızda dönemin siyasal olaylarını ve mezhebî tartışmalarını birinci ağızdan izleme imkânı sunmuştur. Çalışmamızda hemen hemen her konuda istifade ettiğimiz bu eser, Humeynî'nin özellikle devrim sonrasına ait konuşma, mesaj, mektup ve fetvalarını içermesi bakımından, görüşlerindeki süreklilik ve dönüşümün tespiti açısından önemli bir eser niteliği taşımaktadır. Eserde yer alan Sünnî toplumlara yönelik mesajlar, Humeynî'nin Sünnîliğe bakışının sadece teorik düzlemde değil, siyasi pratikte de nasıl biçimlendiğini göstermektedir.

⁵⁵ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Divân-ı İmâm Humeynî* (Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2004).

⁵⁶ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Tefsîr-i Sûre-i Hamd* (Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2013).

⁵⁷ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, ed. Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni (Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 1389).

İstiftâ'ât: Taklit, taharet, namaz, oruç, zekât, humus, hac, emr-i bil ma'rûf ve nehy-i anil münker ile savunma gibi temel İslâmî konularda fetvaları içeren bu eser İslâm Devrimi'nin ardından 1981-1983 yılları arasında Humeynî'ye yöneltilmiş ve bizzat kendisi tarafından yanıtlanmış yirmi bin fetva içerisinden seçilmiş yaklaşık 2500 fetvayı kapsamaktadır. Eserin genişletilmiş on ciltlik hali de bulunmaktadır.⁵⁸ Çalışmamızda özellikle ibadet konularının ele alındığı bölümde başvurulmuş bu eser, Humeynî'nin fikhî meseleler bağlamında Sünnîliğe yönelik yaklaşımını yansıtan çeşitli fetvaları içermesi bakımından önemli bir kaynaktır. Eserde yer alan *nâsıbî*, *müstaz'af* ve *takıyye* kavramlarına dair değerlendirmeler, Sünnîlerin ötekileştirilmesine yönelik söylemlerin klasik Şîî literatürle sınırlı kalmayıp Humeynî'nin devrim sonrası görüşlerinde de sürdüğünü göstermesi bakımından çalışmada yararlanılan önemli veriler arasındadır.

Vasiyet Name-i Siyasi: (1983) Eser İslâm Devriminin devamını sağlamak ve onun en kıymetli mirası olan velâyet esaslı İslâm Cumhuriyetini korumak için bir rehber niteliğindedir.

Risâle fî ta'yîni 'l-fecr fî 'l-leyâlî 'l-mukmire: (1989) Dolunaylı gecelerde fecrin doğuşunun nasıl belirleneceğini açıklayan fikhî ve istidlâlî bir eserdir.

Menâsik-i Hac: 1980'li yılların sonlarında yayımlanan bu eser Hac ibadetine ilişkin Humeynî'nin fetvalarının bir derlemesidir.⁵⁹ Çalışmamızda söz konusu eserden özellikle Hac ibadetine dair meselelerde Humeynî'nin Sünnîlerle birlikte gerçekleştirilen ibadetlere yönelik tutumunu ve bu bağlamda geliştirdiği mezhebî yaklaşımları analiz edebilmek amacıyla yararlanılmış, böylece onun devrim sonrası dönemde şekillenen mezhebi ve politik söyleminin ibadetlere nasıl yansıdığı konusunda önemli veriler elde edilmiştir.

C.3. Çağdaş Araştırmalar

İlmî düşüncenin oluşumunda bireyin içinde yetiştiği sosyal ve kültürel çevrenin belirleyici rolü tartışmasızdır. Bu nedenle İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmalarında bir âlimin düşüncelerini yalnızca kaleme aldığı eserler üzerinden değerlendirmek yeterli

⁵⁸ İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, *İstiftâ'ât* (Kum: Câmia-i Müderrisîn Hûze-i İlmiyye-i Kum, 1994).

⁵⁹ İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, "Menâsik-i Hac", *Mevsûati İmâm Humeynî*, ed. Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni (Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2013).

olmayıp, onun hayatı ile içinde bulunduğu ilmî çevreyi, dönemin siyasi ve sosyal şartlarını da dikkate alarak incelemek zorunlu hale gelmektedir. Biz de *Âyetullah Humeynî'nin Sünnîliğe Bakışı* konulu çalışmamızda, söz konusu yaklaşımı benimseyerek Humeynî'nin görüşlerini değerlendirmeden önce onun hayatı, ilmî kişiliği ve yaşadığı tarihî bağlam üzerine inşa edilmiş çağdaş araştırmalardan istifade ettik.

Ervand Abrahamian'ın *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*⁶⁰ ve *Modern İran Tarihi*⁶¹ adlı eserleri, Humeynî'nin söylemini İran'ın modernleşme süreci ve sosyal hadiseleri ele alarak bize geniş bir tarihî bakış açısı sunmuştur. Baqer Moin'in *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*⁶² adlı eseri, çocukluktan itibaren eğitim hayatı ve ilmî gelişimi açısından biyografik ayrıntılar sağlayarak Humeynî'nin ilmî kişiliğinin oluşum sürecini anlamamıza imkân tanımıştır. Behrooz Moazami'nin *İran'da Devlet, Din ve Devrim 1796'dan Bugüne*⁶³ çalışması ise Humeynî'nin liderliğini, İran'daki uzun dönemli din-devlet ilişkilerinin sürecini değerlendirmemize katkı sağlamıştır. Arshin Adib-Moghaddam editörlüğünde yayımlanan *Âyetullah Humeyni: Politik ve Entelektüel Biyografi*⁶⁴ isimli çalışma, farklı akademik bakış açılarını bir araya getirerek Humeynî'nin fikrî yönelimlerini anlamamıza yardımcı olmuştur. Katajun Amirpur'un *Humeyni: Bir İslâm Devrimcisi*⁶⁵ eseri ise onun devrimci kişiliğini ve siyasi-ideolojik bakış açısını bir arada sunarak biyografisini tamamlamımıza katkı sağlamıştır.

Tarihsel sürekliliğin izlenmesi ve modern dönemdeki ideolojik dönüşümlerin anlaşılması açısından istifade ettiğimiz eserlere gelince bunlar, İmâmiyye Şîası'nın erken teşekkülünden modern döneme kadar geçirdiği evreleri disiplinlerarası bir yaklaşımla değerlendirmeyi mümkün kılmıştır. Böylece araştırmamızın özgün yönünü

⁶⁰ Ervand Abrahamian, *Humeynizm İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, çev. Mehmet Toprak (İstanbul: Metis Yayınları, 2002).

⁶¹ Ervand Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009).

⁶² Baqer Moin, *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*, çev. Osman Cem Öner toy (Ankara: Kesit Tanıtım, 2005).

⁶³ Behrooz Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim 1796'dan Bugüne*, çev. Bahar Bilgen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021).

⁶⁴ Arshin Adib-Moghaddam (ed.), *Ayetullah Humeyni Politik ve Entelektüel Biyografi*, çev. Mehmet Akif Koç (İstanbul: Vadi Yayınları, 2023).

⁶⁵ Katajun Amirpur, *Humeyni Bir İslâm Devrimcisi*, çev. Dilek Çınar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023).

oluşturan tarihsel süreç karşılaştırmasına sağlam bir zemin hazırlamıştır. Öncelikle S. Husain M. Jafri'nin *Origins and Early Development of Shi'a Islam*⁶⁶ adlı çalışması, Hz. Peygamber sonrası imâmet tartışmalarından başlayarak Kerbelâ ve Ca'fer es-Sâdık dönemi üzerinden Şiîliğin kurumsallaşma sürecini ele almaktadır. Bu eserden Humeynî'nin söylemlerinin arkasındaki klasik dinî dayanakların tespiti hakkında istifade edilmiş, onun Sünnîliğe yönelik eleştirilerinin hangi tarihî sürekliliklerden beslendiği anlaşılmaya çalışılmıştır.

Said Amir Arjomand'ın *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*⁶⁷ ve *Sociology of Shi'ite Islam: Collected Essays*⁶⁸ adlı eserleri İmâmiyye'nin siyasi ve sosyal dönüşümünü sosyolojik bir çerçevede incelemiş, özellikle ulemânın kurumsallaşması, Şiîliğin devlet dini hâline gelişi ve Humeynî'nin *velâyet-i fakih* teorisi gibi meseleleri gündeme taşımıştır. Bu eserler, Humeynî'nin fakih merkezli siyasi düşüncesini anlamak ve onun Sünnî siyasi gelenekten ayrılan yönlerini ortaya koymak açısından çalışmamızda referans olmuştur.

Benzer şekilde Moojan Momen'in *An Introduction to Shi'i Islam The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*⁶⁹ adlı kapsamlı çalışması, imâmet, *takıyye* ve *velâyet-i fakih* gibi başlıkları ele alarak İmâmiyye'nin doktriner sürekliliğini bütüncül biçimde ortaya koymaktadır. Bu eser, çalışmamızda Sünnî-Şiî ayrışmasının boyutlarını ortaya koymada, ayrıca Humeynî'nin ilgili kavramlara yüklediği özgün anlamların klasik doktrinle hangi noktalarda örtüştüğünü ve hangi noktalarda ondan ayrıştığını tespit etmemizde önemli bir katkı sunmuştur.

Abdulaziz Abdulhussein Sachedina'nın *The Just Ruler (al-sultan al-'adil) in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imāmite Jurisprudence*⁷⁰ adlı eseri de çağdaş literatürde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Gaybet sonrası dönemde

⁶⁶ S. Husain M. Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam* (London and New York: Longman Group Ltd ve Librairie du Liban, 1979).

⁶⁷ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

⁶⁸ Said Amir Arjomand, *Sociology of Shi'ite Islam: Collected Essays* (Leiden-Boston: Brill, 2016).

⁶⁹ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (London: Yale University Press, 1985).

⁷⁰ Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *The Just Ruler (al-sultan al-'adil) in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imāmite Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, 1988).

fakihin *nâib-i âmm* olarak konumlandırılışını ve *velâyet-i fakih*in gelişimini inceleyen bu çalışma, Humeynî'nin siyasal otorite anlayışının klasik İmâmî fıkıh geleneğiyle bağlarını anlamamızda belirleyici olmuştur. Böylece Humeynî'nin Sünnîliğe yönelik değerlendirmelerinin, itikadî boyutun ötesine geçerek siyasal düzlemde de fakih merkezli bir üstünlük iddiasına dayandığı ortaya konulmuştur.

Modern dönemde Şiîliğin ideolojik ve devrimci boyutunu anlamak için Hamid Dabashi'nin *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*,⁷¹ *İran: Ketlenmiş Halk*,⁷² ve *Şiizim Bir Protesto Dini*⁷³ adlı eserleri öne çıkmaktadır. Bu eserler, Şiîliğin tarih boyunca muhalif karakterinin modern dönemde nasıl devrimci bir ideolojiye dönüştüğünü göstermekte, özellikle *velâyet-i fakih* doktrini kavramı üzerinden Humeynî'nin düşünce dünyasını anlamaya imkân tanımaktadır. Çalışmamızda bu eserler, Humeynî'nin Sünnîliğe bakışını sadece mezhebî bir farklılaşma değil, aynı zamanda sömürgecilik ve modern ulus-devlet bağlamında şekillenen bir ideolojik söylem olarak yorumlamamızda önemli katkılar sağlamıştır.

Hamid İnayet'in *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*⁷⁴ adlı eseri, 20. yüzyıldaki İslâmî siyasal fikirleri karşılaştırmalı bir biçimde analiz etmiş, hilâfet ve İslâm devleti tartışmalarını ele almıştır. Bu kaynak, çalışmamızda Humeynî'nin modern siyasal düşünceyle kurduğu irtibatı, özellikle anayasal gelişim ve *takıyye* bağlamında değerlendirmemizi mümkün kılmıştır. Heinz Halm'ın *Şiîler*⁷⁵ adlı eseri, Şiîliğin inanç esasları ve kurumlarını genel tarihsel bir çerçevede sunarak çalışmamıza bütüncül bir perspektif kazandırmıştır. Bu eser, farklı konularda derinleşen diğer kaynakların sağladığı ayrıntıları tarihsel arka planla ilişkilendirmemize imkân tanımış ve Humeynî'nin söylemlerinin Şiî geleneğin genel seyrindeki yerini tespit etmede yardımcı olmuştur. Ayrıca Humeynî'nin doğup yetiştiği ve devrimi gerçekleştirdiği İran'da İmâmîyye'nin tarihsel gelişimini ele alan Cemil Hakyemez'in *İran'da*

⁷¹ Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran* (New York: New York University Press, 1993).

⁷² Hamid Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, çev. Emine Ayhan (İstanbul: Metis Yayınları, 2008).

⁷³ Hamid Dabashi, *Şiizim Bir Protesto Dini*, çev. Belgin Çallı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2014).

⁷⁴ Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, çev. Yusuf Ziya Cömert (Ankara: Hece Yayınları, 2008).

⁷⁵ Heinz Halm, *Şiîler*, çev. Muhammet Mertek (İstanbul: Runik Kitap, 2020).

*İmamiyye/İsnaaşeriyye Şiiliğinin Kökenleri*⁷⁶ adlı eseri de Humeynî'nin içinde bulunduğu tarihî ve toplumsal zemini anlamak bakımından başvurulacak önemli kaynaklar arasında yer almıştır.

Her ne kadar çalışmamıza doğrudan katkı sağlayan araştırmalar sınırlı olsa da Sünnî-Şîî ilişkilerine dair çalışmalar, araştırmamızda dikkate değer çağdaş kaynaklar arasında yer almaktadır. İlyas Üzümlü'nün *Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi*⁷⁷ başlıklı makalesi, Mısır merkezli takrîb hareketi üzerinden iki mezhep arasındaki yakınlaşma çabalarını ortaya koyarak Humeynî'nin birlik söyleminin arka planını anlamamızda faydalı olmuştur. Şankitî'nin *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şîî İlişkileri*⁷⁸ adlı çalışması, tarihsel karşılaşmaların mezhebî ilişkiler üzerindeki etkilerini ele alarak Humeynî'nin söylemindeki tarihî referansların kavranmasına imkân tanımıştır. Adem Arıkan'ın *Şîîlerin Takribi ve Suûdîlerin Teklifi*⁷⁹ ile Doğan Kaplan'ın *İran'da Şîî-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları*⁸⁰ adlı makaleleri ise Humeynî sonrası dönemde İran ve Suudi Arabistan'daki takrîb girişimlerini ele alması bakımından çalışmamıza güncel bir perspektif kazandırmıştır.

Etan Kohlberg'in *İmâmiyye Fıkında İmâmî Olmayan Müslümanlar*⁸¹ makalesinden Humeynî'nin Sünnîlere yönelik değerlendirmelerinin klasik İmâmî miras içindeki sürekliliğini görmek açısından yararlanılmıştır. Ahmed Kâtib'in *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık: Sünnilik-Şîilik İslam Birliği*⁸² adlı eseri, Sünnî-Şîî ayrışmasının modern dünyadaki anlamsızlığını savunan yaklaşımıyla Humeynî'nin birlik söylemiyle karşılaştırmalı bir zemin oluşturmuştur. Abdüzzâhir Sultanî'nin *İran'da Ehl-i Sünnet: İmkânlar ve Sorunlar*⁸³ eseri, günümüz İran'ındaki

⁷⁶ Cemil Hakyemez, "İran'da İmamiyye/İsnaaşeriyye Şiiliğinin Kökeni", *Bir Ülkenin Akademik Anatomisi*, ed. Orhan Karaoğlu - Nail Elhan (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2022), 123-145.

⁷⁷ İlyas Üzümlü, "Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2 (1998), 171-185.

⁷⁸ Muhammed b. el-Muhtar Şankitî, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şîî İlişkileri* (İstanbul: Mana Yayınları, 2012).

⁷⁹ Adem Arıkan, "Şîîlerin Takribi ve Suûdîlerin Teklifi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 275-292.

⁸⁰ Doğan Kaplan, "İran'da Şîî-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîî-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş, Cemil Hakyemez (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014).

⁸¹ Etan Kohlberg, "İmâmiyye Fıkında İmâmî Olmayan Müslümanlar", çev. Hanifi Şahin, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014).

⁸² Ahmed Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık Sünnilik-Şîilik İslam Birliği* (İstanbul: Mana Yayınları, 2015).

⁸³ Abdüzzâhir Sultanî, *İran'da Ehl-i Sünnet İmkânlar ve Sorunlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020).

Sünnîlerin durumu hakkında bilgiler sunarak çalışmamıza çağdaş bir bakış açısı kazandırmıştır. Sayın Dalkıran'ın *İran Safevî Devletinin Kuruluşu ile Osmanlı-İran İlişkilerinde Şiiliğin Rolü*⁸⁴ başlıklı eseri, tarihsel bir arka plan sunarak Humeynî'nin Sünnî algısındaki tarihî süreklilik ve kopuş noktalarının anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca Laurence Louer'in *Sünniler ve Şiiler: Bir İhtilafın Siyasi Tarihi*⁸⁵ eseri, mezhebî ihtilafların modern dönemde kazandığı siyasal boyutları ele almasıyla çalışmamıza bakış açısı kazandıran önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Bu çalışmaların yanı sıra çalışmamızda Hanifi Şahin'in *İlhanlılar Döneminde Şiilik*⁸⁶ adlı eseri, İlhanlılar devrindeki Sünnî-Şiî ilişkilerini ortaya koymasından bakımından temel başvuru kaynağı olmuştur. Yine yazarın *Şiî-İmâmî Kaynaklarda Ebû Hanîfe Algısı ve Yöneltilen Suçlamalar*⁸⁷ adlı makalesi, Şiîlerin Sünnî fakihlere yaklaşımını anlamak açısından kullanılmıştır. *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şiî Kaynaklarda Sünnî Algısı*⁸⁸ adlı eser ise ağırlıklı olarak dördüncü hicrî asır merkezli olmakla birlikte Şiîlerin Kur'an, Sünnet ve sahâbe algısı gibi pek çok konuyu ele almaktadır. Bu yönüyle günümüzde Şiîlerin Sünnîlere bakışını anlamada yol gösterici olmuş ve çalışmamızın şekillenmesinde belirleyici bir katkı sağlamıştır. Ayrıca *Şiî-İmâmîyye'de Hz. Ömer'e Yönelik Algı*⁸⁹ isimli çalışması, sahâbeye yönelik Şiî algısının tespitinde önemli veriler sağlamıştır. Bunun yanında Humeynî'nin sahâbeye bakışını değerlendirmek amacıyla Mehmet Salih Arı'nın *İmâmîyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*⁹⁰ ve Abdulalim Demir'in *İmâmîyye Şîa'sında Sahâbe Tasavvuru*⁹¹ adlı eserlerinden de istifade edilmiştir.

Sünnî-Şiî ilişkileriyle ilgili çalışmamıza katkı sunması bakımından tarihsel arka planın tespitinde Cemil Hakyemez'in *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şiî*

⁸⁴ Sayın Dalkıran, *İran Safevî Devletinin Kuruluşu İle Osmanlı - İran İlişkilerinde Şiiliğin Rolü* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2022).

⁸⁵ Laurence Louer, *Sünniler ve Şiiler Bir İhtilafın Siyasi Tarihi*, çev. Barış Özkul (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022).

⁸⁶ Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010).

⁸⁷ Hanifi Şahin, "Şiî-İmâmî Kaynaklarda Ebû Hanîfe Algısı ve Yöneltilen Suçlamalar", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/48 (2017), 119-140.

⁸⁸ Şahin, *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler*.

⁸⁹ Hanifi Şahin, "Şiî-İmâmîyye'de Hz. Ömer'e Yönelik Algı", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu, 3 Cilt (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınevi, 2018).

⁹⁰ Mehmet Salih Arı, *İmâmîyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011).

⁹¹ Abdulalim Demir, *İmâmîyye Şîa'sında Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: TDV Yayınları, 2022).

*İttifakı*⁹² adlı eserinden yararlanılmıştır. Ayrıca Hakyemez'in *Sünni-Şii İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri*⁹³ ve *Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi*⁹⁴ adlı makaleleri, modern dönemde iki mezhep arasındaki ihtilafli noktaları ve bu sorunların çözümüne yönelik önerileri tartışmasıyla çalışmamızda güncel yaklaşımları değerlendirme imkânı sağlamıştır.

Çalışmamızda önemli bir yere sahip olan *bedâ*, *ric'at* ve *takıyye* gibi kavramların Şîî düşüncede bir itikad esası olarak ortaya çıkışı ve şekillenmesinin arka planlarını incelemek ayrıca Humeynî'nin bu kavramlara dair görüşlerini klasik ulemâ ile karşılaştırmak amacıyla Cemil Hakyemez'in *Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri*⁹⁵ adlı makalesi ile *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*⁹⁶ adlı eserinden geniş ölçüde yararlanılmıştır. Bunun yanında tezimizin üçüncü bölümünde ibadet bağlamında Humeynî'nin Sünnîliğe bakışını anlamak için yine Hakyemez'in aynı eserinden ve *Şîî İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet*⁹⁷ başlıklı makalesinden istifade edilmiştir. Ayrıca Hakyemez'in *Günümüz İran Şiiliğinde Mehdi Beklentisinin Siyasi Boyutu*⁹⁸ ve *Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnancı ve Günümüzdeki Yansımaları*⁹⁹ başlıklı makaleleri ile *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam el-Mehdî*¹⁰⁰ adlı eseri de çalışmamızda kullanılmıştır.

Humeynî'nin siyasi düşünce yapısını anlamak açısından en önemli unsurlardan biri *velâyet-i fakih* doktrindir. Bu kavramın Sünnîlere bakış noktasındaki yansımaları ve etkilerini daha iyi kavrayabilmek amacıyla İsmail Safa Üstün'ün *Humeynî'den*

⁹² Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016).

⁹³ Cemil Hakyemez, "Sünni-Şii İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*, ed. Ahmet Emin Dağ (İstanbul: İnsamer, 2016).

⁹⁴ Cemil Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi", *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research* 28/2 (2018).

⁹⁵ Cemil Hakyemez, "Bedâ Düşüncesi ve Şîî İmamet Tartışmalarındaki Yeri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2006), 29-49.

⁹⁶ Cemil Hakyemez, *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019).

⁹⁷ Cemil Hakyemez, "Şîî İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008), 7-36.

⁹⁸ Cemil Hakyemez, "Günümüz İran Şiiliğinde Mehdi Beklentisinin Siyasi Boyutu", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018).

⁹⁹ Cemil Hakyemez, "Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnancı ve Günümüzdeki Yansımaları", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017).

¹⁰⁰ Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam el-Mehdî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016).

*Hamaney'e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*¹⁰¹ adlı eserinden, Ahmet İshak Demir'in *İmamiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci*¹⁰² başlıklı makalesi ve *İmâmiyye Şî'ası'nda İmam ve Toplum*¹⁰³ adlı eserinden, ayrıca Ahmed el-Kâtib'in *Şîâ'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîh'e*¹⁰⁴ adlı çalışmasından yararlanılmıştır. Bunun yanında söz konusu doktrinin günümüzdeki bölgesel bir tezahürü olarak değerlendirilebilecek *Şîî Hilali* anlayışına dair değerlendirmeler için Seyyid Vali Rıza Nasr'ın *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*¹⁰⁵ adlı eserinden ve Sönmez Kutlu'nun '*Şîi Uyanış' Tezi ve Tartışmaları*¹⁰⁶ başlıklı çalışmasından istifade edilmiştir.

Şunu da belirtmek gerekir ki ülkemizde Humeynî genellikle siyasi bir lider olarak ele alınmış, onun dinî ve fikrî yönü ise yeterince incelenmemiştir. Nitekim <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> verilerine göre Türkiye'de Humeynî hakkında doğrudan veya dolaylı olarak hazırlanmış toplam 86 tez bulunmaktadır; bunların 22'si doktora, 64'ü ise yüksek lisans seviyesindedir. Bu çalışmaların büyük çoğunluğu siyasi bilimler ve uluslararası ilişkiler alanında yapılmış olup sekizinin İslâmî ilimler alanında olduğu, bunların da çoğunlukla Humeynî'nin siyasi görüşlerine yoğunlaştığı görülmektedir. Bu çerçevede Gürkan Biçen'in *Bir Siyaset Teorisi Olarak Velâyet-i Fakîh: Âyetullah Humeynî Örneği*¹⁰⁷ ve Mehmet Serkan Taflıoğlu'nun *İran İslam İhtilâlinde Âyetullah Humeyni ve Velâyet-i Fakih Meselesi*¹⁰⁸ başlıklı doktora tezleri öne çıkmaktadır. Ayrıca Fatih Yoncalık'ın *Ruhullah Humeyni Dönemi İran İslam Cumhuriyeti İdeolojisinin İran'ın Güvenlik Yapılanması Üzerindeki Etkisi*¹⁰⁹,

¹⁰¹ İsmail Safa Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999).

¹⁰² Ahmet İshak Demir, "İmamiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2009), 43-75.

¹⁰³ Ahmet İshak Demir, *İmâmiyye Şî'asında İmam ve Toplum* (Rize: STS Yayınları, 2017).

¹⁰⁴ Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016).

¹⁰⁵ Seyyid Vali Reza Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future* (New York: W. W. Norton & Company, 2006).

¹⁰⁶ Sönmez Kutlu, "'Şîi Uyanış' Tezi ve Tartışmaları", *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi*, ed. Orhan Karaoğlu - Nail Elhan (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2022).

¹⁰⁷ Gürkan Biçen, *Bir siyaset teorisi olarak velâyet-i fakih: Âyetullah Humeynî örneği* (Sakarya Üniversitesi, Ortadoğu Enstitüsü, 2022).

¹⁰⁸ Mehmet Serkan Taflıoğlu, *İran İslam İhtilâlinde Âyetullah Humeyni ve Velâyet-i Fakih Meselesi* (Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009).

¹⁰⁹ Fatih Yoncalık, *Ruhullah Humeyni dönemi İran İslam Cumhuriyeti ideolojisinin İran'ın güvenlik yapılanması üzerindeki etkisi* (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022).

Kübra Durlanık'ın *Humeyni'nin Dînî ve Siyasi Söylemlerinde Ali Şeriatî Etkisinin İncelenmesi ve Basından Örnekler*¹¹⁰, ve Cihan Güler'in *Âyetullah Humeyni (1902/1989) ve İmâmet Bağlamındaki Görüşleri*¹¹¹ gibi yapılan yüksek lisans çalışmaları bulunmaktadır. Bu çalışmalar daha çok Humeynî'nin siyasi yönüne odaklanmıştır.

D. Âyetullah Humeynî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Çalışmamızın temel inceleme alanlarına geçmeden önce Sünnîlere ve Sünnîliğe yönelik görüşlerini daha iyi analiz edebilmek adına Humeynî'nin hayatına kısaca değinmek yararlı olacaktır. Bu bağlamda Humeynî'nin hayatına dair temel bilgilerin onun Sünnîliğe bakış açısının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Âyetullah Humeynî, 23 Eylül 1902 tarihinde İran'ın Kum şehrinin yaklaşık 160 kilometre güneybatısında bulunan Humeyn kasabasında dünyaya gelmiştir.¹¹² Humeynî ailesi, soylarının İmâmiyye'nin yedinci imamı olarak kabul ettikleri Mûsâ Kâzım'ın (öl. 183/799) soyundan geldiklerine inanıyordu.¹¹³ Beş aylık bir bebekken babası Seyyid Mustafa'nın bir cinayet sonucu hayatını kaybetmesi, Humeynî'nin erken dönemde güvensizlik ve mücadele ile şekillenmiş bir çocukluk yaşamasına neden olmuştur. Babasının kaybıyla başlayan bu zorlu süreçte onun en önemli destekçileri annesi ve halası olmuştur.¹¹⁴ Ancak 1918 yılında Humeynî, annesi ve halasını da kaybetmiştir. Bu süreçte ağabeyi Seyyid Murtazâ'nın himayesine giren Humeynî, ailenin mânevî ve ahlâkî değerlerini kendisine rehber edinmiştir. Çocukluk dönemindeki bu zorlu deneyimlerinin, Humeynî'nin ilerleyen yıllarda mücadelecî bir kişilik geliştirmesine katkıda bulunduğu, "Çocukluğumdan beri savaş halindeyim."¹¹⁵ şeklindeki ifadesinden anlaşılmaktadır. Bu durumun Humeynî'nin İran'daki siyasi ve dînî hareketlerin öncüsü olmasına da zemin hazırladığını söylemek mümkündür.

¹¹⁰ Kübra Durlanık, *Humeyni'nin dini ve siyasi söylemlerinde Ali Şeriatî etkisinin incelenmesi ve basından örnekler* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021).

¹¹¹ Cihan Güler, *Âyetullah Humeyni (1902/1989) ve İmâmet Bağlamındaki Görüşleri* (Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

¹¹² Hamid Algar, "Humeynî" (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/358; Moin, *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*, 9.

¹¹³ Moin, *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*, 10.

¹¹⁴ Amirpur, *Humeyni Bir İslâm Devrimcisi*, 27.

¹¹⁵ Algar, "Humeynî", 18/359.

Humeynî, yedi yaşında Kur'an'ı ezberledikten sonra Arapça derslerine başlamış ve temel eğitimini bu alanda ilerletmiştir. 1921 yılında ağabeyi Seyyid Murtazâ'nın desteğiyle dönemin önemli ilim ve eğitim merkezlerinden biri olan Erâk (Sultanâbâd) şehrine tahsiline devam etmek amacıyla gitmiştir. Erâk'ta dönemin önde gelen âlimlerinden Şeyh Muhammed Gülpâyigânî (öl. 1993), Âga-yı Abbas Erâkî (öl. 1994), Şeyh Muhammed Ali Burûcirdî (öl. 1961) ve Seyyid Ahmed Hânsârî (öl. 1952) gibi isimlerden ders almıştır. Humeynî'nin Erâk'a varışından yaklaşık bir yıl sonra Şîi ulemâsının önde gelen isimlerinden Âyetullah Abdülkerîm Hâirî (öl. 1937), bu şehre yerleşmiş ve burada önemli bir ilim merkezi oluşturmuştur. Hâirî, daha önce idam edilen anayasa karşıtı Feyzullah Nûrî, tütün fetvasıyla tanınan Hasan Şîrâzî (öl. 1895) ve meşruiyetçi Hasan Horasanî gibi siyasi açıdan aktif âlimlerden ders almış bir isimdir.¹¹⁶ Ancak Hâirî kendi döneminde siyasetten uzak bir tavır sergileyerek bu yönüyle seleflerinden ayrılmıştır. Âyetullah Hâirî'nin Erâk'tan ayrılıp Kum'a yerleşmesi ve burada dinî eğitim kurumlarını yeniden ihya etmesiyle Kum, İran'ın mânevî başkenti olma yolunda önemli bir adım atmıştır.¹¹⁷ Humeynî 1921 yılında Hâirî'nin daveti üzerine Erâk'tan Kum'a göç ederek burada dinî eğitimine devam etmiştir.

Humeynî, Kum'a yerleştiği ilk yıllardan itibaren medrese eğitiminde fıkıh derslerini öncelikli tutmakla birlikte felsefe ve tasavvuf alanlarına yoğun bir ilgi göstermiştir. Bu çok yönlü yaklaşım, onun sadece fıkıh ile sınırlı bir din âlimi olmanın ötesine geçerek daha kapsamlı bir entelektüel kişilik kazanmasında etkili olmuştur. Eğitim sürecinde aldığı dersler ve etkileşimde bulunduğu hocalar, onun düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Humeynî'nin entelektüel gelişimi üzerinde etkili olan ilk eserlerden biri, Feyz-i Kâşânî'nin tasavvufî bir perspektifle yazdığı *Tefsîrû's-Sâfi* adlı eseri olmuştur. Bu eseri Âyetullah Erâkî ile birlikte incelemesi, Humeynî'nin tasavvufa duyduğu ilgiyi pekiştirmiştir. Aynı dönemde Hacı Mirza Cevâd Âga-yı Melikî Tebrîzî'den ahlâk ve tasavvuf dersleri almış ve hocasının 1925 yılındaki vefatına kadar bu derslere devam etmiştir. Ayrıca Meşşâî ve İsrâkî felsefesine yönelik çalışmalarıyla bilinen Seyyid Ebû'l-Hasan

¹¹⁶ Amirpur, *Humeyni Bir İslâm Devrimcisi*, 42-43.

¹¹⁷ Algar, "Humeynî", 18/359; Moin, *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*, 30; Nitekim geçmişten günümüze İran'da Şîiliğin ilmî ve dinî merkezi tartışmasız biçimde Kum olmuştur. Hakyemez, "İran'da İmamiyye/İsnaaşeriyye Şîiliğinin Kökeni", 131.

Kazvîni'den ders almıştır. Bu süreçte Mirza Ali Ekber Hekim Yezdî ile de felsefe alanında önemli çalışmalar yapmıştır.

Humeynî'nin tasavvuf alanındaki derinleşmesini sağlayan en önemli isim, Mirza Muhammed Ali Şâhâbâdî (öl. 1948) olmuştur. Şâhâbâdî ile arasındaki mürid-mürîd ilişkisi Humeynî'nin tasavvufî düşüncesinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Şâhâbâdî'nin rehberliğinde İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) *Fusûsü'l-hikem*, Hâce Abdullah-ı Herevî'nin *Menâzilü's-sâ'irîn* ve Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* eserine dair incelemeler yapmıştır. Ayrıca Molla Fenârî'nin bu eserlere yazdığı *Misbâhu'l-üns* şerhi, Humeynî'nin tasavvufî ve felsefî bakış açısını geliştirmiştir. Felsefeye olan ilgisi, onu farklı alanlarda eleştirel çalışmalar yapmaya yöneltmiştir. Bunun yanı sıra şiirle de ilgilenmiştir.

Humeynî, geleneksel Şîî eğitim sistemi içerisinde yaklaşık 15-16 yıl devam eden bir süreçte henüz 32 veya 33 yaşlarında iken müctehidlik unvanını kazanmıştır.¹¹⁸ Müctehidlik iznini aldıktan sonra, diğer birçok âlimin mescitlerde vaiz ve imam olarak görev yapma tercihinine karşın Humeynî eğitim faaliyetlerine devam ederek kendi eğitim halkasını oluşturmuştur. Uzun yıllar boyunca Kum'daki ilim havzasında fıkıh, usul, felsefe, tasavvuf ve İslâm ahlakı dersleri vermiştir.¹¹⁹ Bu halkalar fıkıh alanının dışında tasavvuf ve felsefe konularında da önemli katkılar sunmuştur. Nitekim Humeynî'nin entelektüel gelişimi, özellikle tasavvuf ve mistisizm alanındaki çalışmalarıyla dikkat çekmektedir. Henüz 27 yaşında iken kaleme aldığı *Misbahü'l-Hidaye* adlı eseri, onun bu alandaki bilgisini ve tasavvufî meselelere olan ilgisini ortaya koymaktadır. Bu eser onun sadece bir din adamı olmadığını aynı zamanda İslâmî felsefe ve tasavvuf geleneğinde de yetkin bir isim olduğunu göstermektedir.¹²⁰ Bununla birlikte Humeynî'nin, aklî ve felsefî ilimlerde derin bir görüş ve yenilikçi bir yaklaşıma sahip olmasına rağmen bu tür meselelerin ictihad ve fikhî araştırmalarına karışmasına hiçbir şekilde müsaade etmediği belirtilmektedir.¹²¹

Kişisel hayatında ise Humeynî, sade ancak özenli bir yaşam tarzını benimsemiştir. Geleneksel anlayışların bazı yönlerini eleştirmiş, eski elbiseler

¹¹⁸ Moin, *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*, 40.

¹¹⁹ Hamîd Ensârî, *Hadîs-i Bidârî*, 1994, 6.

¹²⁰ Mehmet Serkan Taflıoğlu, *İran İslam İhtilâlinde Âyetullah Humeyni ve Velâyet-i Fakih Meselesi* (Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009), 66.

¹²¹ Humeynî, *el-Mekâsibü'l-muharreme*, Mukaddime 9.

giymenin tevazudan ziyade dilencilikle ilişkilendirildiğini ifade etmiştir.¹²² Bu yaklaşımı onun toplumdaki semboller ve davranış biçimleri üzerine eleştirel düşünme yeteneğini de göstermektedir.

1930’larda Humeynî, hadis, ahlak ve tasavvuf alanlarında önemli eserler kaleme aldı. Tamamı Arapça olan bu eserler arasında *Misbahu’l-Hidaye*’nin dışında *Şerh-u Duâ-i’s-Seher*, *Şerh-i Erbain* ve *Adabü’s-Salât* bulunmaktadır. Bu eserlerin bir kısmı, hocası Şahâbâdî’nin tasavvuf üzerine verdiği derslerin notlarından oluşmuş ve kısa açıklamalarla zenginleştirilmiştir. Devrimden sonra Şahâbâdî’nin derslerinde ortaçağ mutasavvıf filozofları üzerine tuttuğu notlar *Fusûsü’l-Hikem* ve *Misbahü’l-Üns* başlıklarıyla yayımlanmıştır. Ayrıca Humeynî’nin gençlik yıllarında yazdığı Farsça mistik şiirler, ölümünden sonra *Dîvân-ı Şîir* adıyla basılmıştır. Bu şiirlerden biri inançları dolayısıyla öldürülen ünlü mutasavvıf Hallâc-ı Mansûr’u övmekte ve ilâhî hakikatin cami ve medreselerde değil insanın mânevî yolculuğunda bulunabileceğini ifade etmektedir. Bu eserler ve şiirler Humeynî’nin ilmî ve tasavvufî yönünü mânevî düşünceye olan ilgisini ve yaratıcı bir düşünür olarak özgün yaklaşımını yansıtmaktadır.¹²³

Görüldüğü üzere Humeynî, klasik Şîî medrese sistemi içinde bir din âlimi olarak yetişmiş, bu sistemin temel yöntem ve disiplinlerini takip etmiştir.¹²⁴ İlmi kariyerine Kum şehrinde verdiği derslerle devam etmiş ve bu süreçte özellikle fıkıh ve usûl-i fıkıh alanlarında önemli bir otorite haline gelmiştir. Âyetullah Burûcirdî’nin Kum’daki liderlik yıllarında Humeynî fıkıh dersleri vermeye başlamış ve bu dersler zamanla geniş bir öğrenci kitlesine ulaşmıştır. 1946 yılında Ahund Molla’nın *Kifâyetü’l-Usûl* adlı eserinin bir bölümünü okutmak suretiyle başlattığı usûl-i fıkıh dersleri büyük bir ilgi görmüştür. Bu ilginin artmasında Humeynî’nin derslerinde fıkıh ilmini İslâm’ın ahlâkî, tasavvufî, felsefî, siyasi ve sosyal boyutlarıyla ilişkilendirmesinin önemli bir rol oynadığı ifade edilmektedir.¹²⁵ Bu metot klasik medrese eğitimine yeni bir soluk getirerek öğrencilerin fikhî daha geniş bir perspektifle anlamalarını sağlamış ve Humeynî’nin eğitimci olarak itibarını artırmıştır.

¹²² Algar, “Humeynî”, 18/359; Moin, *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*, 34, 40-42.

¹²³ Abrahaiman, *Humeynizm İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, 15.

¹²⁴ Amirpur, *Humeyni Bir İslâm Devrimcisi*, 50.

¹²⁵ Algar, “Humeynî”, 18/359.

Âyetullah Abdülkerim Hâirî Yezdî'nin 1937 yılındaki vefatının ardından Kum'daki ilahiyat medresesinin liderliği ve tartışılmaz bir taklit mercii pozisyonu birkaç yıl boyunca boş kalmıştır. Bu süre zarfında yüksek mertebeye sahip birçok din âlimi, medresenin yönetimini geçici olarak aralarında paylaşmıştır. Ancak bu yönetim boşluğu, dinî otorite açısından bir belirsizlik dönemine yol açmıştır. Bu dönemde Humeynî, ilk önemli siyasi incelemesi olan *Keşf-i esrâr* adlı eserini kaleme almıştır.¹²⁶ Bu eserde din adamlarına siyasi bir rol atfetmiş ve bu düşünceyle Şîî geleneğinde devrim niteliğinde bir yaklaşım sergilemiştir.

Humeynî'ye göre ulemâ doğrudan yönetimi üstlenmemeli ancak hükümeti kontrol ederek toplumsal düzen üzerinde etkili olmalıdır. Ulemânın doğrudan iktidarı ele geçirmesi fikrini ise ilerleyen yıllarda özellikle 1970'lerde daha belirgin bir şekilde dile getirecektir. Humeynî'nin *Keşf-i esrâr*'da ortaya koyduğu bu düşünce, Şîîliğin geleneksel siyasi çekimserlik tavrına tamamen aykırıydı. Ancak bu görüşün tarihten gelen bir bağlamı bulunmaktaydı ve yüzyıllardır süregelen ulemânın siyasi rolü tartışmasının¹²⁷ bir parçasıydı. Dolayısıyla Humeynî'nin bu yaklaşımı, Şîî tarihindeki önceki fikir ve tartışmaların bir devamı olarak değerlendirilebilirken aynı zamanda yeni bir dönemin habercisi olmuştur.¹²⁸

Humeynî, 1944 yılında Âyetullah Hüseyin Burûcirdî'nin Şîî dünyasında *mercii taklid* olarak kabul edilmesiyle birlikte din adamlarına siyasete karışmamaları yönünde koyduğu prensiplere uyum göstermiş ve bu dönemde siyasetten uzak kalmıştır. Burûcirdî'nin liderliği altında Kum'daki dinî eğitim sisteminde daha çok ilmî çalışmaların ön plana çıktığı bir dönem yaşanmıştır. Humeynî, bu süreçte siyasetten uzaklaşarak özellikle fıkıh, usûl-i fıkıh ve tasavvuf gibi alanlarda çalışmalarını sürdürmüştür.¹²⁹

Humeynî, hayatının erken dönemlerinde İslâm dünyasındaki fikirsel çeşitlilik çerçevesinde kendisini etkileyen farklı düşünce akımlarıyla ilişki kurmuştur. Ancak bu süreçte özellikle Âyetullah Burûcirdî'nin liderliği altında siyasete mesafeli bir duruş sergilemesi gerektiği için bu ilişkiler daha çok dolaylı ve dikkat çekmeyen bir

¹²⁶ Abrahaiman, *Humeynizm İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, 16.

¹²⁷ Ulemânın siyasi rolü hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Demir, "İmamiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci".

¹²⁸ Amirpur, *Humeyni Bir İslâm Devrimcisi*, 85.

¹²⁹ Amirpur, *Humeyni Bir İslâm Devrimcisi*, 64.

biçimde yürütülmüştür. Humeynî'nin politik duruşunun önemli bir göstergesi *Fidâiyyân-ı İslâm*'la¹³⁰ yakın ilişkilerde bulunan Âyetullah Kâşânî'yi takdir etmesidir.¹³¹ Bu bağlamda Nevvâb-ı Safevî (öl. 1956) liderliğindeki Fidâiyyân-ı İslâm hareketi, Humeynî'nin ilgi duyduğu bir akım olarak öne çıkmaktadır. Eşi tarafından aktarıldığı üzere Nevvâb-ı Safevî sık sık Humeynî'yi ziyaret etmiş ancak Humeynî, Burûcirdî'nin otoritesine duyduğu bağlılık nedeniyle hiçbir zaman resmî olarak bu hareketin bir parçası olduğunu beyan etmemiştir. Bu mesafeli duruşun temel nedeni, İslâm Fedailerî'nin kaba kuvvet kullanımına dayalı, gürültülü ve doğrudan siyasi müdahaleleri öne çıkaran yaklaşımıdır. Bu tür bir strateji Burûcirdî'nin siyasi çekimserlik ve ihtiyat prensipleriyle çelişmiş ve onun tepkisini çekmiştir.¹³²

Bu durum Burûcirdî'nin sadece Âyetullah Kâşânî'ye yönelik sert eleştirilerine değil, aynı zamanda Humeynî'ye karşı da olumsuz bir tutum sergilemesine yol açmıştır. Burûcirdî'nin bu süreçte Humeynî'yi ofisinden kovduğu belirtilir ki, bu Humeynî'nin sosyal statüsü açısından ciddi bir olumsuzluk olarak değerlendirilmiştir. Buna rağmen 1950'li yıllar, Humeynî için ilmî kariyerinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Sadece seçkin bir grup öğrenciye ders verdiği dönemin ardından, bu yıllarda Kum'daki ilahiyat merkezinde etkili bir hoca olarak büyük bir tanınırlık kazanmıştır.

Tarihçi Muhammed Şerif Râzî, 1952 yılında hazırladığı tarihsel bir âlimler çizelgesinde, Humeynî'yi Kum'un önde gelen şahsiyetlerinden biri olarak nitelendirmiştir. Şerif Râzî, onu "ilahiyat merkezinin gözlerini açmış bilge bir filozofu, ileri görüşlü bir hukukçusu" olarak tanımlamış ve derslerine duyulan yoğun ilgiyi öne çıkarmıştır. Bu dönemde Humeynî sadece Kum'da değil, Tahran ve diğer şehirlerde de dikkat çekmeye başlamıştır. Dersleri ve konuşmaları yüzlerce kişi tarafından ilgiyle takip edilmiş ve diğer hocaların derslerinden daha fazla rağbet görmüştür. Şerif Râzî, 1953 yılında onun geleceğiyle ilgili "Artık ona büyük umutlar bağlanmıştır."¹³³ yorumunu yapmıştır. Bu değerlendirmeler Humeynî'nin ilerleyen yıllarda sadece bir

¹³⁰ Nevvâb-ı Safevî, 1945'te Fidâiyyân-ı İslâm'ı kurarak Şiîlik ve İran milliyetçiliği doğrultusunda siyasi faaliyetlerde bulundu. Teşkilat şeriatın tam uygulanması, yabancı düşmanlığı, dinsizlikle mücadele gibi amaçlarla suikastlar düzenledi. Başta Ahmed-i Kesrevî'ye karşı olmak üzere çeşitli suikastlar gerçekleştirdi ve İran siyaseti üzerinde etkili oldu. Ancak 1956'da faaliyetleri son buldu. Tahsin Yazıcı, "Fidâiyyân-ı İslâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

¹³¹ Moin, *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*, 67.

¹³² Amirpur, *Humeyni Bir İslâm Devrimcisi*, 71.

¹³³ Amirpur, *Humeyni Bir İslâm Devrimcisi*, 74.

din adamı olarak değil, aynı zamanda İran tarihinin dönüm noktalarından birinde lider bir figür olacağına dair inanç olduğunu göstermektedir.

Âyetullah Hüseyin Burûcirdî'nin 1961'deki vefatının ardından Humeynî, dinî liderliğin yeni ve etkili bir figürü olarak görülmeye başlanmış ve birçok İranlı Şîî tarafından *merci-i taklîd* olarak kabul edilmiştir.¹³⁴ Bu durum onun dinî ve siyasi alanlardaki etkisini genişletmesine imkân tanıyan önemli bir fırsat sunmuştur.¹³⁵ 1962 sonbaharında hükümet belediye seçimleriyle ilgili bir düzenleme yaparak seçilenlerin Kur'an üzerine yemin etme zorunluluğunu kaldıran bir yasa çıkarmıştır. Bu durum Humeynî ve birçok Şîî âlim tarafından Bahâîler'in kamu alanında daha fazla yer almasını sağlayacak bir planın parçası olarak yorumlanmıştır. Humeynî, bu yasaya karşı kararlı bir mücadele yürütmüş, din adamlarını buna karşı çıkmaya çağırmış¹³⁶ ve nihayetinde kanunun iptal edilmesini sağlamıştır. Bu başarı onun Şah rejimine karşı muhalefet eden en önemli liderlerden biri olarak sahneye çıkmasında etkili olmuştur.¹³⁷ Humeynî, otoriter bir ortamda direnmenin toplumun farklı kesimleri tarafından meşru görüleceğini ve bu durumun hayal kırıklığına uğramış ve öfke dolu tüm kesimlerin desteğini kazanmasına olanak tanıyacağını öngörmüştür. Bu stratejik yaklaşımı, sadece dinî değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasi bir lider olarak yükselmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.¹³⁸

Ocak 1962'de Şah'ın *Beyaz Devrim* olarak adlandırdığı ve on maddelik bir reform programını ilan etmesi, özellikle ulemâ tarafından yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Şah'ın bu reformları ulemânın itirazlarına rağmen sürdürme kararlılığı, Şîî dinî otoriteler arasında ciddi bir muhalefetin doğmasına yol açmıştır. Bu süreçte Humeynî 22 Ocak 1963 tarihinde Şah'ı ve reform planlarını açıkça reddeden bir protesto metni yayınlamıştır. Şah, bu muhalefete karşılık vermek amacıyla iki gün sonra Kum'a giderek ulemâ sınıfını sert bir şekilde eleştiren bir konuşma yapmıştır. Ancak Humeynî bu çıkışı yanıtsız bırakmamış ve sekiz önemli âlimin imzasını taşıyan bir bildiriyle Şah'ın programını eleştirmeye devam etmiştir. Ayrıca hükümetin

¹³⁴ Burûcirdî'nin vefatından sonra merci-i taklîd makamının bir kaç yıl boş kaldığı da ifade edilmektedir. Moin, *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*, 73.

¹³⁵ Moin, *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*, 75.

¹³⁶ Adıb-Moghaddam, *Ayetullah Humeyni Politik ve Entelektüel Biyografi*, 40.

¹³⁷ Algar, "Humeynî", 18/360.

¹³⁸ Amirpur, *Humeyni Bir İslâm Devrimcisi*, 103, 105.

politikalarına karşı bir tepki olarak 21 Mart 1963'teki Nevruz bayramı kutlamalarının iptal edilmesi yönünde bir fetva yayınlamıştır.

Humeynî'nin Şah karşıtı mücadelesi 3 Haziran 1963 tarihindeki Aşure günü Feyziye Medresesi'nde yaptığı bir konuşmayla doruk noktasına ulaşmıştır. Bu konuşmada Şah'ı Emevî halifesi Yezîd ile kıyaslayarak ağır eleştirilerde bulunmuş ve onu uyarıcı nitelikte mesajlar vermiştir. Ancak bu konuşmadan sadece iki gün sonra tutuklanarak Tahran'daki Kasr Hapishanesi'ne götürülmüştür. Humeynî, Şah tarafından o güne kadar tutuklanan en önemli şahsiyettir.¹³⁹ Tutukluluğunun ardından serbest bırakılan Humeynî, 4 Kasım 1964'te yeniden gözaltına alınarak Türkiye'ye sürgüne gönderilmiştir. İlk olarak Ankara'ya getirilen Humeynî, 12 Kasım 1964 tarihinde Bursa'ya nakledilmiş ve burada yaklaşık bir yıl kalmıştır. 5 Eylül 1965'te Humeynî Türkiye'den Irak'ın Necef şehrine sürgün edilmiştir. Necef'te Şeyh Murtazâ Ensârî Medresesi'nde fıkıh dersleri vermeye başlayan Humeynî'nin dersleri, sadece İranlı öğrenciler tarafından değil Irak, Hindistan, Pakistan, Afganistan ve Körfez ülkelerinden gelen öğrenciler tarafından da takip edilmiştir. Bu dönem onun düşünsel gelişimi ve uluslararası tanınırlığı açısından önemli bir dönemeç olmuştur.

21 Ocak-8 Şubat 1970 tarihleri arasında Humeynî, Şeyh Murtazâ Ensârî Medresesi'nde *velâyet-i fakih* doktrini üzerine bir dizi konferans vermiştir. Bu konferanslarda on ikinci imamın gaybeti döneminde imamın siyasi ve fikhî fonksiyonlarının ulemâ tarafından üstlenilmesi gerektiğini belirten bir doktrini savunmuştur.¹⁴⁰ Bu usul Şîî imâmet düşüncesinin bir uzantısı olarak ele alınmış ve bunun naklî delillerle desteklendiği ifade edilmiştir. Humeynî, bu konferanslarla yalnızca teorik bir çerçeve sunmakla kalmamış aynı zamanda İslâm devleti kurmaya yönelik bir program ortaya koyarak devrimci bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu yaklaşım onun Şîî siyasi düşüncesindeki yerini pekiştirmiş ve İslâm Devrimi'nin ideolojik temelini oluşturmuştur.¹⁴¹

Şah'a karşı sert bir muhalif olarak Humeynî'nin prestiji, İran toplumunun geniş bir yelpazesini kapsayan farklı muhalif gruplar tarafından büyük ölçüde kabul görüyordu. Bu gruplar arasında burjuva-liberallerden dindar muhafazakârlara, sol

¹³⁹ Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim*, 217.

¹⁴⁰ Demir, "İmamîyye Şî'ası'nda İmanın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", 59.

¹⁴¹ Algar, "Humeynî", 18/360; Halm, *Şiîler*, 85.

muhalefetten farklı din adamı gruplarına kadar geniş bir çeşitlilik bulunmaktaydı. Humeynî, bu dönemde hem popüler hem de ideolojik bir figür olarak dikkat çekiyordu. Devrimin kıvılcımı, 1977 yazında Muhammed Musaddık tarafından kurulan Millî Cephe'nin bir üyesi olan liberal siyasetçi Şahpûr Bahtiyar'ın, İran Anayasası'nın yeniden yürürlüğe konulmasını talep etmesiyle ateşlendi. Bu süreçte Kum ve diğer şehirlerdeki ilahiyat öğrencileri sokaklara döküldü ve protestolar giderek yaygınlaştı. 8 Eylül 1978'de Şah rejiminin askerî güçlerinin göstericilere ateş açması sonucu yüzlerce insanın hayatını kaybetmesi, Şah'ın iktidarının sona erdirilmesi gerektiği fikrini daha da güçlendirdi. Necef'te sürgünde bulunan Humeynî, bu olayları yakından takip etti ve uzaktan yönlendirmeye çalıştı. Ancak Şah'ın girişimiyle Irak'tan sınır dışı edilerek Fransa'nın başkenti Paris'e yerleşmek zorunda kaldı. Buradan monarşinin kaldırılması ve *velâyet-i fakih* ilkesine dayalı bir İslâm Cumhuriyeti'nin kurulması gerektiğini açıkça talep etti. Bu talepler 12 Aralık 1978'de Aşure merasimlerinin ardından düzenlenen geniş çaplı bir kitle gösterisiyle karşılık buldu.¹⁴²

16 Ocak 1979'da Şah'ın İran'dan kaçmasının ardından Humeynî, İran halkının büyük bir kısmı tarafından özellikle devrim sürecindeki karizmatik liderliği ve dinî otoritesi nedeniyle adeta beklenen Mehdi figürü olarak algılanmaya başlamıştır.¹⁴³ 1 Şubat 1979 Perşembe günü, Humeynî on dört yıllık sürgünün ardından Paris'ten bindiği uçakla İran'a dönüş yapmış ve Tahran'da coşkulu bir kalabalık tarafından büyük bir sevgi gösterisiyle karşılanmıştır. Ancak yaşlı liderin uçağın merdivenlerinden indiği sırada bir gazetecinin “Ne hissediyorsunuz?” sorusuna verdiği kısa yanıt, dikkat çekici olmuştur: “Hiçbir şey.” Bu söz, onun yaşadığı sürecin ağırlığını, tefekkür halini yahut devrimin kişisel bir zaferden ziyade ilahî bir görev olduğuna dair yaklaşımını yansıtan bir ifadenin tezahürü olarak yorumlanmaktadır.¹⁴⁴

Takip eden süreçte dindar bir siyasetçi ve devrimin önde gelen isimlerinden Mühendis Mehdi Bâzargân, geçici devrim hükümetini kurdu. Humeynî, İran'a döndükten bir ay sonra Kum'a yerleşti. İslâm Cumhuriyeti'nin yeni anayasası, 2-3 Aralık 1979'da yapılan bir referandumla yürürlüğe girdi. Bu anayasa, egemenliğin halka değil, yalnızca Allah'a ait olduğunu ilan etmekte, ayrıca mehdinin Allah'ın

¹⁴² Halm, *Şiiler*, 86-87.

¹⁴³ Amirpur, *Humeyni Bir İslâm Devrimcisi*, 181.

¹⁴⁴ Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, 177.

yeryüzündeki tek meşru vekili olduğu prensibini temel almaktadır. Böylece *velâyet-i fakih* doktrini, devrimci sürecin kurumsal ve ideolojik temeli haline geldi.¹⁴⁵

Devrimde önemli bir rol oynayan Humeynî ve onun liderliğindeki İslâmi yapı, İran İslâm Devrimi'nin temel itici gücü olarak ön plana çıkmıştır. Humeynî, İran milletini ilâhî hükümlere olan bağlılıkları ve İslâmi değerleri benimsemeleri dolayısıyla yücelterek övmüştür. Ona göre halkın hareketlerinin nihai hedefi, İran'da Allah'ın hükümranlığını tesis etmek olmalıdır. Toplum içindeki seçkinliğin ölçütünü bireylerin İslâmi düşünceye olan bağlılıkları olarak tanımlayan Humeynî, halkın gösterdiği fedakârlıkların kaynağını İslâmcılık ideolojisine dayandırmıştır. İslâmsız bir cumhuriyetin anlamını yitireceğini ifade eden Humeynî, İran halkını İslâmın ilk dönemlerindeki mücahitlere benzetmiş ve onların zihniyetini İslâmcı bir mantık olarak değerlendirmiştir. Ayrıca İran milletinin devrimci kıyamını, peygamberlerin, masum imamların ve özellikle Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki kıyamıyla özdeşleştirmiştir.¹⁴⁶ Bu benzetmeler Humeynî'nin İran devrimini İslâm tarihinin kahramanlık ve fedakârlık gelenekleriyle ilişkilendirerek ona mânevî ve tarihsel bir derinlik kazandırma çabasının bir yansımasıdır.

On dört yıl boyunca ülkesinden uzakta olmasına rağmen Humeynî, İran halkının toplumsal, siyasal ve dinî motivasyonlarını kavramış ve sembolik bir lider olmakla yetinmeyerek devrimin fiili yönetimini de üstlenmiştir. Stratejik kararlar alırken zaman zaman danışmanlarına başvurduğu ve bilgi aldığı bilinse de bütün kritik kararları bizzat kendisi vermiştir. Şahla uzlaşma arayışına dair önerileri ise kesin bir biçimde reddetmiştir. Devrimin ardından Humeynî, İran İslâm Cumhuriyeti'nin politik yapısını şekillendirmede belirleyici bir rol oynamıştır. 29 Şubat 1979'da Tahran'dan Kum'a geçerek devrim sürecine oradan yön vermeye devam etmiştir. 30-31 Mart 1979 tarihlerinde İslâm Cumhuriyeti'nin ilanı için bir referandum gerçekleştirilmiş ve bu referandum yeni rejimin halk tarafından büyük bir çoğunlukla kabul edilmesini sağlamıştır. Yeni düzenin kurumsallaşması süreci, 3 Ağustos 1979'da yeni anayasa üzerinde çalışmalar yapmak üzere Meclis-i Hübreğân'ın seçimiyle devam etmiştir. Bu meclis büyük ölçüde ulemâ sınıfına dayanmakta yetmiş üç üyesinden elli beşi din

¹⁴⁵ Halm, *Şiiler*, 86-87.

¹⁴⁶ Abbas Şefii, *İmam Humeyni'nin Liderlik Tarzı*, çev. Alptekin Dursunoğlu (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2013), 192; Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 263.

âlimlerinden oluşmaktaydı. Humeynî'nin liderliğinde şekillenen bu yapı, İslâm Cumhuriyeti'nin temel ilkelerinin ve *velâyet-i fakih* doktrinine dayalı yönetim sisteminin anayasal düzeyde kurumsallaşmasının önünü açmıştır.¹⁴⁷

Humeynî tarafından İslâm devrimi tahkim edilip bu şekilde yüceltirken muhalifleri tarafından da eleştirilmektedir. Nitekim devrim öncesi dönemin görece ekonomik refah, toplumsal istikrar ve ifade özgürlüğü açısından daha olumlu olduğu savunulmakta; devrimle birlikte özgürlüklerin kısıtlandığı, yaşam standartlarının düştüğü, baskıcı bir rejimin kurulduğu belirtilmektedir. Bu eleştirilerde, basın ve yayın organlarının denetim altına alındığı, muhaliflerin cezalandırıldığı ve Humeynî'nin karizmatik liderliğinin kutsallaştırılarak topluma dayatıldığı vurgulanmaktadır. Ayrıca İran'ın, ideolojik propagandalarla hakikatlerin tahrif edildiği, Batı karşıtlığı üzerinden halkın yönlendirildiği ve dinî söylemin otoriterliğe zemin hazırladığı bir yapıya dönüştüğü ileri sürülmektedir.¹⁴⁸

Bunun hoşnutsuzluğun en önemli göstergelerinden biri de 22 Eylül 1980'de Irak'ın, İran'a karşı yaklaşık sekiz yıl sürecektir bir savaş başlatmasıdır. Humeynî, bu savaşın arkasında Amerika Birleşik Devletleri'nin olduğunu iddia ederek İran halkını devrim döneminde olduğu gibi bu yeni tehlike karşısında da direnişe çağırdı. Nitekim bu süreç, bir yandan İran'ın iç politikasının bölgesel ölçekte daha geniş bir etki sahasına yönelmesine imkân tanırken diğer yandan Humeynî'ye yeni kurduğu teokratik rejimin kurumsal temellerini pekiştirme fırsatı sunmuştur. Humeynî'nin siyasi kariyeri boyunca benimsediği sezgisel strateji yahut kendine özgü siyasi yönelim, dış tehdit algısını önceleyerek daha güçlü bir dış düşmanla mücadele söylemi üzerinden içerdeki muhalefeti etkisizleştirme yöntemine dayanmıştır. Bu yaklaşım devrim sonrası dönemde rejimin hem ideolojik meşruiyetini güçlendirmiş hem de muhalif unsurları bastırmak için işlevsel bir zemin oluşturmuştur.¹⁴⁹ Bu sayede Humeynî, savaş boyunca İran halkını ve ordusunu güçlü bir dayanışma içinde tutmayı başardı. Ancak savaşın uzaması ve ağır insani, ekonomik kayıplar nedeniyle uluslararası bir çözüm arayışı kaçınılmaz hale geldi. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin 598 sayılı kararında belirtilen ateşkes şartlarını kabul ederek daha önce

¹⁴⁷ Algar, "Humeynî", 18/361-362.

¹⁴⁸ Robin Woodsworth Carlsen, *İmam ve Onun İslâm Devrimi -Cennetin ve Cehennemin İçine Bir Yolculuk-*, çev. Bedirhan Muhib (Ankara: Endişe Yayınları, 1990), 208.

¹⁴⁹ Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, 182-183.

Saddam Hüseyin rejimini devirmek için savaşı sürdürecekleri yönündeki kararlılığını ifade etmiş olmasına rağmen Humeynî nihayetinde savaşı sonlandırmaya razı oldu. Bu kararı kendisinin ifadesiyle, “zehirli bir kadehi içmek.” olarak nitelendirdi ve İran halkının çıkarları için zorlu bir adım attığını vurguladı.¹⁵⁰

Humeynî, İslâm Cumhuriyeti’nin ilk on yılında *veliyy-i fakih* olarak devrim ideolojisini kurumsallaştırmayı ve yeni sistemin temellerini İslâmcılık ve cumhuriyetçilik üzerine inşa etmeyi hedeflemiştir. Bu çerçevede devrim karşıtı kişi ve grupların tasfiyesi yeni düzenin istikrarı için öncelikli bir politika olarak benimsenmiştir. Ayrıca İran’ın dış politikası devrimin ihracı stratejisi doğrultusunda şekillendirilmiştir. Bu strateji, tağuti olarak nitelendirilen rejimlere karşı mazlum halkların desteklenmesi ve özellikle ABD ile İsrail gibi emperyalist güçlere karşı dirençli bir duruş sergilenmesi esasına dayanmaktaydı.¹⁵¹

Humeynî, 3 Haziran 1989 tarihinde vefat etmiş ve cenazesi tarihin en kalabalık cenaze törenlerinden biri olarak kayda geçen bir merasimle defnedilmiştir. Yaklaşık 9 milyon kişinin katıldığı bu törende yoğun insan kalabalığı nedeniyle naaşı Tahran’ın güneyinde Kum’a giden yol üzerindeki mezarına ancak helikopterle taşınabilmiştir. Bu tören Humeynî’nin İran halkı üzerindeki etkisinin ve devrim sonrası dönemdeki liderliğinin simgesel bir yansıması olmuştur.¹⁵²

¹⁵⁰ Algar, “Humeynî”, 18/362; Abrahaiman, *Modern İran Tarihi*, 212-220; İran-Irak savaşı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Michael Axworthy, *Devrimci İran İslam Cumhuriyeti’nin Tarihi*, çev. Ali Karatay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020), 235-333.

¹⁵¹ Mehmet Koç (ed.), *İran Kim Kimdir?* (Ankara: İram Yayınları, 2022), 4.

¹⁵² Algar, “Humeynî”, 18/363.

1. DİN ve SİYASET BAĞLAMINDA HUMEYNÎ'NİN SÜNNİLİĞE BAKIŞI

Din-siyaset ilişkisi, tarih boyunca hem teorik hem de pratik düzlemde tartışılan, dinamik ve çok katmanlı bir olgudur. Din, toplumsal düzeni şekillendirme gücüne sahip bir inanç sistemi olarak siyasetin meşruiyet kaynağı olabildiği gibi siyasi otoritenin kontrol aracı haline de gelebilir. Dinin toplumu yöneten ve yönlendiren tüm kurumların kökeninde var olduğu tezi otoritenin sağlanmasında dinin önemini ortaya koymaktadır.¹⁵³ Din-siyaset arasındaki bu ilişki, tarihsel bağlamda bazen bir uyum içinde gelişmiş bazen ise çatışma üretmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında din-siyaset bağlamında meydana gelen tartışmalar çeşitli mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹⁵⁴

Şîilikte itikâdî bir esas olarak görülen imâmet meselesi, İslâm'da din-siyaset ilişkisinin en bariz başlıklarından birisidir. Zira Şîî düşünceye göre imâmet, toplumu dinî açıdan aydınlatan bir kurum olmanın yanı sıra ilahî iradeyle belirlenmiş bir siyasi liderliği de ifade etmektedir. Dolayısıyla Şîa'da imam sorgulanamaz bir konumdadır.¹⁵⁵ Şîîler buna rağmen Sünnîlerin din-siyaset ilişkisini eleştirerek kendi mezhebî düşüncelerinin daha rasyonel bir zemine dayandığını belirtmektedir. Onlara göre Ehl-i sünnet ulemâsının çoğunluğu, zalim yöneticilere itaati, onların zulüm ve baskılarına sabretmeyi farz olarak değerlendirmekte bu tür yöneticilere karşı isyanı ise câiz görmemektedir. Buna karşın Şîî düşüncesi, zulme ve fesada karşı çıkmayı bir zorunluluk olarak kabul etmekte ve bu nedenle Ehl-i sünnet'in yaklaşımından ayrılmaktadır. Sünnî düşünceye göre zalim yönetime karşı isyan, dinî sınırların dışına çıkmak anlamına gelirken Şîî düşünceye göre zalim bir yönetime itaat etmek ve zulme sabretmek, esasen dinden sapmak anlamını taşımaktadır.

Şîî âlimler, Sünnîlerin, ister adil ister zalim olsun İslâm'ı yönetici şahsında somutlaştırdığını, dolayısıyla yönetime karşı çıkan her kişiyi İslâm dışı olarak

¹⁵³ Emile Durkheim, *Ahlak Eğitimi*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 564.

¹⁵⁴ Ebü'l Hasan el-Eş' arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Beyrut: Daru'n-Neşr, 1426), 1-2; Ethem Ruhi Fırlı, "Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 127-130.

¹⁵⁵ Şeyh Muhammed Hüseyin Ali Kâşîfî'l-Gîtâ, *Aslû's-Şîa ve usûlüha* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990), 145; Ethem Ruhi Fırlı, *İmâmiyye Şiası* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1984), 217-218; Onat, *Emevîler Dönemi Şîî Hareketleri*, 29-30; Hakyemez, *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*, 12.

gördüğünü iddia etmektedir. Buna karşılık Şîî bakış açısında İslâm dışı olan asıl unsur, zalim yönetici olup ona muhalefet, dinî bir sorumluluk olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Şîîler, Sünnîler tarafından kendilerine yöneltilen eleştirileri de reddetmektedir. Şöyle ki Şîîlerin sapkınlık ve bozgunculuğu ortadan kaldırmak üzere bir duruş sergilemesinin Sünnîler tarafından adeta İslâm'ı ve İslâm toplumunu “yok etmek” olarak algılandığını öne sürmektedir.¹⁵⁶ Ancak Şîî düşüncenin kendi din-siyaset ilişkilerini “mazlumin yanında zalimin karşısında” şeklinde özetlemelerinin arkasında tarih boyunca devletin muhalefet tarafında yer almalarının konforu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim bu durum Şîîliğin en belirgin özelliklerinden birini ortaya koymaktadır. Çoğunluğun görüşünü hakikatin nihai ölçütü olarak kabul etme eğilimine karşı geliştirilen direniş, tarihsel süreçte maruz kalınan baskı, dışlanma ve muhalefet tecrübeleriyle birlikte ele alınmakta; bu tecrübeler, ahlâkî meşruiyet zemini üzerinde yeniden anlamlandırılmaktadır. Bu zihinsel ve inanç temelli duruş, Şîîliğin siyasal ve itikadî söylemini şekillendirmekte “mazlumiyet, direniş ve meşruiyet” ekseninde gelişen eleştirel bir hakikat anlayışının zeminini oluşturmaktadır.¹⁵⁷ Diğer bir ifadeyle tarihsel süreçte Sünnî yönetime yönelik ortaya çıkan Şîî isyanların dinî yönden meşruiyeti temellendirilmektedir.

Şîî düşünceye göre din ve siyaset birbirinden ayrı düşünülemez. Bu nedenle Şîî âlimlere göre Sünnî düşüncede Hz. Peygamber'in makam ve özellikleri sonraki halifeler düzeyine indirilmekte, oysa kendi düşüncelerinde imamın makamı ve özellikleri Hz. Peygamber'in düzeyine çıkartılmaktadır. Böylelikle Şîa, imamların siyasi liderliği için sonsuz bir meşruiyet alanı açmış olmaktadır.¹⁵⁸ Dolayısıyla Şîa, Sünnî düşüncede raşit halifelerin, sahâbenin ve tâbiînin İslâm anlayışının referans alınmasını dinî aslından saptırmak olarak görüp sonuna kadar eleştirirken söz gelimi Hz. Peygamber'in vefatından iki yüz yıl sonraki imamın sözlerini esas alan İslâm anlayışını ise mutlaklaştırmaktadır.¹⁵⁹ Öyle ki rahatlıkla Şîa'nın Hz. Peygamber'in

¹⁵⁶ Muhammed Cevâd Muğniyye, *eş-Şîa ve'l-Hâkimûn* (Beyrut: Menşûrât-ı Rızâ, 1433), 48-49; Muhammed Mescid-i Camiî, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 19-20.

¹⁵⁷ İneyet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, 37.

¹⁵⁸ Metin Bozan, “Şîi Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmamet (Teori-Pratik)”, *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/1 (2019), 3.

¹⁵⁹ Camiî, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, 51.

emirlerini esas aldığı, Sünnîlerin ise ilk dönem İslâm tarihini esas aldığı eleştirisi yapılabilmektedir.

Din ve siyaseti tek elde toplayan bir gelenekten gelen Humeynî'nin Sünnî yönetim sistemlerine bakışı elbette önemlidir. Bu aynı zamanda onun Sünnî devlet ve toplumlarla olan ilişkilerini daha kolay ve sağlıklı olarak anlamayı sağlayacaktır. Humeynî'nin din-siyaset bağlamında Sünnîliğe bakışı esas itibarıyla imâmet inancı çerçevesinde şekillenmektedir. Bu çerçevede onun Sünnîlere ve Sünnîliğe yönelik değerlendirmeleri öncelikle kavramsal açıdan sonra İslâm birliği ve vahdet söylemleri doğrultusunda incelenmektedir. Humeynî'nin imâmet teorisine dair temel yaklaşımlarından hareketle öncelikle bireysel düzlemde Sünnî toplumlara, ardından ise ilk İslâm devletlerine yönelik bakış açısı ortaya konulmaktadır. Bu çerçevede Humeynî'nin din-siyaset ilişkisi bağlamında Sünnî bireyler ve devletler hakkındaki düşünceleri detaylı bir şekilde analiz edilmektedir. Bu analiz, onun Sünnî topluluklara ve yönetimlere yönelik yaklaşımlarını daha iyi anlamamıza olanak sağlamakta ve imâmet itikadının bu gruplar üzerindeki potansiyel etkilerini ortaya koymaktadır.

1.1. İmâmet

İmâmet, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslüman toplumunun dinî ve siyasi yönetimini ve liderliğini ifade etmek amacıyla kullanılan bir terimdir.¹⁶⁰ İmâmet ve hilâfet meselesi, Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında İslâm ümmeti arasında ortaya çıkan ilk ihtilaf konularından birisi olup İslâm tarihi boyunca süregelen ve büyük önem arz eden bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle imâmet konusu nedeniyle ümmet içinde anlaşmazlıklar yaşanmış ve bu anlaşmazlıklar zaman zaman silahlı mücadeleye dönüşmüştür.¹⁶¹ Ehl-i sünnet'e göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslüman toplumu yönetme görevini üstlenen halife, dünyaya ait bir liderliği temsil

¹⁶⁰ Hasan Onat, "Şii İmâmet Nazariyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 89; Mustafa Öz - Avni İlhan, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/201; Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 129; Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 242.

¹⁶¹ el-Eş' arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 3; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 20-21; Avni İlhan, "İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1983), 137-138; Dabashi, *Şiizim*, 100-101; Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 111.

etmekte ve teorik olarak seçimle başa gelmektedir. Bu yüzden olsa gerek bu durumun zamanla veraset sistemine dönüşmesi, Ehl-i sünnet düşüncesinde dinî bir sapma olarak görülmemiştir. Bir anlamda otoriteyi sağlayana isyan doğru bulunmamıştır. Şîa'ya göre ise Hz. Peygamber'in yerine geçecek kişinin, Allah tarafından belirlenmiş olması gerektiği savunulmaktadır. Bu bağlamda Hz. Ali'nin imam olarak tayin edildiğine inanılmaktadır. Her imam, kendi halefini hayattayken belirlemekte ve otoritesini mânevî bir tayinden almaktadır. Bu otorite, toplumun kabulüne bağlı olmaksızın meşru sayılmakta, bu yönüyle halkın rızasına dayanan Sünnî halifelik anlayışından farklılaşmaktadır.¹⁶²

Sünnî literatürde imâmet ve hilâfet kelimelerinin eş anlamlı olarak kullanılmasına¹⁶³ karşın Şîi literatürde bu terimler farklı anlamlar taşımaktadır. Şîi âlimlere göre imâmet meşru devlet başkanlığını ifade ederken hilâfet ise fiili yönetimi temsil etmektedir. Bu terminoloji çerçevesinde imam meşru lideri, halife ise iktidarı fiilen elinde tutan kişiyi belirtmektedir. Şîi bakış açısına göre ilk üç halife ile Emevî ve Abbâsî devlet başkanları, meşruiyetten yoksun oldukları için imam değil, halife olarak kabul edilmektedir.¹⁶⁴ Nitekim İmâmiyye Şîası, hilâfet ile imâmet arasında özdeşlik kurulmasını reddetmekte ve bu iki makamı mahiyet itibarıyla birbirinden ayırmaktadır. Onlara göre hilâfet, ilahî bir dayanağı olmayan, tamamen beşerî ve tarihsel bir kurum olarak ortaya çıkmakta ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbe tarafından ümmete fiilî bir durum olarak dayatılmaktadır. Bu sebeple Şîa, hilâfeti bir tür saltanat düzeni olarak değerlendirmektedir. İmâmiyye inancına göre Hz. Peygamber sonrası liderlik makamı imâmet olarak adlandırılmakta ve bu makama Allah tarafından tayin olunması gerektiği belirtilmektedir. Bu anlamda imâmet, nübüvvetin devamı sayılmakta ve halkın iradesiyle belirlenemeyecek bir konumda bulunmaktadır.¹⁶⁵

Sünnîlerin aksine onlar Hz. Peygamber gibi masum olan imamın imâmetini, Kur'an ve hadislerdeki pek çok delille desteklemektedir. Özellikle Mâide Suresi'nin “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din

¹⁶² Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 147.

¹⁶³ İbn Haldun, *Mukaddime*, ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 423.

¹⁶⁴ Onat, “Şîi İmâmet Nazariyesi”, 89; Mehmet Âkif Aydın, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/203-204.

¹⁶⁵ Metin Bozan, “Risalet Misyonunun Sürekliliği Söylemi Bağlamında Şîa'da İmâmet”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 14 (2021), 135.

olarak İslâmîyet'i beğendim.”¹⁶⁶ “Sizin veliniz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren mü'minlerdir.”¹⁶⁷ ve “Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidâyete erdirmez.”¹⁶⁸ âyetleri ile “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır.” şeklindeki rivayetler, Hz. Ali'nin imâmeti için önemli deliller olarak gösterilmektedir. Bu deliller, İmâmiyye Şîası'nın imâmet anlayışını temellendiren önemli argümanlar olarak sunulmaktadır.¹⁶⁹

Şîî âlimler imâmetin bütün insanları kapsayan dinî ve dünyevî bir liderlik olduğunu vurgulamakta bu yönüyle sadece yönetimi üstlenen birisi olarak değerlendiren Sünnî anlayıştan ayrılmaktadır.¹⁷⁰ İmâmiyye Şîası'na göre imâmet hem dinî hem de dünyevî liderlik anlamına gelmektedir.¹⁷¹ Bununla birlikte İmâmiyye'de imâmet inancının oluşumu oldukça sancılı bir süreç geçirmiştir.¹⁷² Bu çerçevede Şeyh Müfîd (öl. 413/1022), imamın Hz. Peygamber'in vekili olarak genel bir liderlik pozisyonuna sahip olduğunu ve hem dinî hem de dünyevî yönetimi haiz olduğunu ifade etmektedir.¹⁷³ Nitekim Hillî (öl. 726/1325), Hz. Ali'nin imâmeti konusunu kanıtlamak amacıyla yazdığı “*el-Elfeyn fî imâmeti emîri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*” adlı eserinde, Hz. Ali'nin imâmeti için bin tane naklî delil sunmaktadır.¹⁷⁴ Muhakkık Kerekî (öl. 940/1534) ise imâmetin tanımını, Allah'ın Resûlü'nün kendi ardından dinî koruyacak, hükümlerini uygulayacak ve günahlardan masum bir kişiyi imam olarak ataması gerektiği şeklinde yapmaktadır. Kerekî'ye göre Hz. Peygamber, vefatından

¹⁶⁶ Mâide 5/3.

¹⁶⁷ Mâide 5/55.

¹⁶⁸ Mâide 5/67.

¹⁶⁹ el-Müfîd Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Şeyh, “en-Nüketü'l-i'tikâdiyye”, *Silsiletü müellefâtî's-Şeyh el-Müfîd*, nşr. Rızâ el-Muhtârî (Beyrut: Daru'l-Müfîd, 1414/1993), 10/40-42.

¹⁷⁰ Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *el-Bâbü'l-hâdî 'aşer*, ed. Mehdi Muhakkık (İran: Müessese-i çâp ve İntişârât-ı Âstân-ı Kudû Razavî, 1991), 179.

¹⁷¹ Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, “İmâmet Risâlesi”, çev. Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996), 181.

¹⁷² Said Amir Arjomand, “İmâmiyye Şîasının İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı”, çev. Ali Avcu 14/2 (2010), 535-568.

¹⁷³ el-Müfîd, “en-Nüket”, 10/39.

¹⁷⁴ Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *el-Elfeyn fî imâmeti emîri'l-mü'minîn 'Ali b. Ebî Tâlib* (Kum, 1409).

sonra imam olarak Hz. Ali'yi tayin etmiştir. Hz. Ali'nin imam olarak atanması, aklî ve naklî olmak üzere binden fazla delille desteklenmektedir.¹⁷⁵

Çağdaş dönem İmâmiyye Şiâsı tarafından da benimsenen imâmet anlayışı, klasik kaynaklardaki delillerle desteklenmeye devam etmektedir. İmâmet, Allah'ın ezeli ilmi ile tıpkı Hz. Peygamber'i nebî olarak atadığı gibi Hz. Ali'yi de atadığı ilâhî bir makam olarak kabul edilmektedir. Hz. Peygamber için sahâbe arasında iman seviyesi farklılıkları nedeniyle bu atamayı açıklamak zor olmuştur. Kur'an'ın “*Ey Resûl, Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun elçiliğini gereği gibi yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfir olan topluluğu hidâyete erdirmez.*”¹⁷⁶ âyeti bu duruma işaret etmektedir. Bu âyetin indirilmesinin ardından Veda haccı dönüşü Gadîr-i Hum mevkinde Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır.” diyerek insanlara imam olarak atamıştır. Bu olay, İmâmiyye Şiâsı'nın imâmet doktrininde ciddi bir öneme sahiptir ve Hz. Ali'nin imâmetinin ilâhî iradeyle belirlendiği görüşüne delil olarak getirilmektedir.¹⁷⁷

Klasik dönemden modern döneme kadar uzanan süreçte İmâmiyye mezhebi, Hz. Ali'nin imâmete açık bir şekilde atandığını kanıtlama çabası içerisinde olmuştur. Bu bağlamda Kur'an âyetleri ve çeşitli rivayetler, temel deliller olarak sunulmuştur. Özellikle Gadîr-i Hum mezhep literatüründe sıklıkla zikredilen bir kavram ve Hz. Ali'nin imâmetinin delillendirilmesinde kritik rol oynayan bir olaydır. İmâmiyye âlimleri, bu hadisenin Sünnî kaynaklarda da bulunduğunu ısrarla ön plana çıkartırken Sünnî anlayışa göre bu rivayet İmâmiyye'nin anladığı gibi yorumlanmamaktadır. Nitekim hadise, Hz. Peygamber'in spesifik bir olay karşısında Hz. Ali'ye desteğinin açık bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Hz. Ali'nin eleştirilmesi karşısında Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'nin haklarını teslim etmek ve onun önemli bir konumda olduğunu vurgulamak amacıyla bu olayı gerçekleştirdiği kabul edilmektedir. Bu, İmâmiyye doktrininde Hz. Ali'nin hem siyasi hem de dinî bir lider olarak önemli bir

¹⁷⁵ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Kerekî, *Resâ'ilü'l-Muhakkık el-Kerekî*, nşr. Muhammed el-Hassûn (Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'îşi en-Necefi, 1409), 1/61-62.

¹⁷⁶ Maide 5/67.

¹⁷⁷ Kâşifü'l-Gıta, *Aslû's-Şîa*, 145-146; Dabashi, *Şiizim*, 104.

yeri olduğunu gösteren belirleyici bir durumdur. Fakat Sünnî anlayışta mesele sadece eleştirilen Hz. Ali'nin hakkının teslim edilmesidir.¹⁷⁸

İmâmet nazariyesi ile ilgili İmâmî âlimlerin temel yaklaşımı Humeynî'de de görülmektedir.¹⁷⁹ Ona göre imâmet Sünnîlerin anladığı üzere insanların inisiyatifine ve seçimine bırakılacak bir mesele değildir. Humeynî, eserlerinde imâmetin sadece siyasi bir liderlik değil, aynı zamanda dinin temel inanç esaslarından biri olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda aklî ve naklî delillerle imâmetin İslâm dininin ayrılmaz bir parçası olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Humeynî'ye göre imâmet Allah tarafından tayin edilen, özel bir ilâhî liderlik ve rehberlik makamıdır. Bu liderlik, imamların masumiyetini ve üstün bilgi seviyelerini gerektirmekte böylece onlar hem dinî açıdan hem de toplumsal ve siyasi açıdan ümmete rehberlik edebilmektedir.

Humeynî sadece Sünnîlerin imâmet/hilâfet anlayışını eleştirmekle kalmayıp aynı zamanda onları hilâfet kavramının içini boşaltmakla da suçlamaktadır. Onun *halife* kelimesi üzerine yaptığı vurgular, İslâmî terimlerin anlam ve kullanımı üzerine düşündüğünü de göstermektedir. Nitekim Humeynî, *halife* kelimesini, *nebî* ve *vasî* kelimeleri ile ilişkilendirerek kullanmaktadır. Ona göre bu kullanım kelimenin kökenine ve en temel anlamına bir dönüşü ifade etmektedir. Çünkü Kur'an'da *halife*, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi veya vekili anlamındadır. Bu bağlamda Humeynî'nin *halife* kelimesine yüklediği anlam, Sünnîlerde bu kelimenin daha çok politik ve idari bir lideri ifade eden *hilâfet* terimine bir tepki olarak değerlendirilebilir. Humeynî, Sünnî anlayıştaki *halife* kelimesini Kur'an dilinden sapma olarak değerlendirmekte ve kelimenin asli anlamına geri dönülmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu anlamda Humeynî, bu terimin Sünnîler tarafından istismar edildiğini ima etmektedir.¹⁸⁰

Humeynî, imâmeti hem aklî hem de naklî delillerle savunmaktadır. Öncelikle o, imâmet konusundaki eleştirilere karşı, akıl yoluyla deliller geliştirerek yanıt vermektedir. Humeynî, Şîîlerin imâmeti yalnızca nass ile belirlediği ve akılcı düşüncüyü dışladığı yönündeki iddialara karşı, imâmetin aklî delillerle de

¹⁷⁸ Şîî İmâmiyye'nin imâmet nazariyesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Fırlı, *İmâmiyye Şiası*, 217-224; Onat, "Şîî İmâmet Nazariyesi", 89-110; Metin Bozan, *İmâmiyye Şiası'nın Oluşumu Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018); Ayrıca Gâdir-i Hum ile ilgili rivayetler için bk. Ethem Ruhi Fırlı, "Gâdir-i Hum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/279-280; Adnan Demircan, *Hz. Ali'nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gâdir-i Hum Olayı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016).

¹⁷⁹ Onat, *Emevîler Dönemi Şîî Hareketleri*, 170.

¹⁸⁰ İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, "el-İctihâd ve't Taklîd", 2/101.

savunulabileceğini öne sürmektedir. Ona göre Allah'ın, Hz. Peygamber'den sonra dinî ve şeriatı uygulayacak, koruyacak ve rehberlik edecek bir imam atamamış olması aklen kabul edilemez bir durumdur. Humeynî, Allah'ın dinini korumak ve tebliğ etmek üzere gönderdiği Hz. Peygamber'in, ölmeden önce adil bir hükümetin temellerini atmış olması gerektiğini savunmakta bu bağlamda imâmetin, İslâm'ın sürekliliği ve dinî hükümlerin doğru bir şekilde uygulanması için elzem olduğunu vurgulamaktadır.¹⁸¹

Humeynî, imam atamasının sadece Kur'an'ın hükümlerini açıklamak için değil, aynı zamanda o hükümlerin icrası ve toplumun yönetimi için mantıken gerekli olduğunu öne sürmektedir. Çünkü hem Kur'an'da hem de Hz. Peygamber'in sünnetinde ilahî hükümler beyan edilmiş ve insanlara tebliğ edilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerekli olan tebliğden ziyade hükümlerin icra edilmesidir.¹⁸² Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bunun için imam tayin etmesi gerektiğinden kendisinden sonra imam tayin etmiştir. Hz. Peygamber'in imam tayin etmemesi durumunda görevini eksik yapmış olacağını öne süren Humeynî, risâlet vazifesinin tamamlanması ve insanlığın huzura kavuşmasının adil bir düzenin kurulmasıyla tamamlanacağını söylemektedir. Ona göre halife kanun koyucu değil, kanunların tıpkı Hz. Peygamber gibi uygulayıcısı konumundadır.¹⁸³

Humeynî'ye göre Şîa mezhebinin esası olan imâmet Hz. Peygamber tarafından ortaya konulmuştur. Hz. Peygamber halkı toplayıp şartları haiz olan benim vezirimdir dediğinde sadece Hz. Ali onun bu teklifini kabul etmiştir. Nitekim bu olay neticesinde bir kişi Ebû Tâlib'e istihza ile “Şimdi artık oğlunun bayrağı altına girmelisin” demiştir.¹⁸⁴ Humeynî'ye göre bu hadise, imâmetin henüz Hz. Peygamber döneminde ortaya konduğunu hatta nübüvvetle yakın zamanda açıklandığını belirtmesi açısından önemlidir.

Humeynî'nin imâmeti delillendirdiği ikinci kısım ise naklî delillerden oluşmaktadır. Nitekim o, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi imâmet makamına atadığını öncelikle “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin*

¹⁸¹ Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 117.

¹⁸² Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 23.

¹⁸³ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 25.

¹⁸⁴ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 167.

için din olarak İslâmiyet'i beğendim"¹⁸⁵ âyetiyle delillendirmektedir. Ona göre bu âyet Sünnîlerin şahitliği ve Şîîlerin ittifakı¹⁸⁶ ile Hz. Ali'nin imâmete atanmasından sonra nâzil olmuştur.¹⁸⁷ Gadîr-i Hum hadisesi olarak bilinen bu olay neticesinde Hz. Ali imâmete nas ile atanmıştır. Eğer Allah'ın ve Resûlünün yaptığı bu atamaya uygun olarak Hz. Peygamber'den sonra imâmet makamına Hz. Ali gelseydi insanlar İslâm'ın ve İslâm devletinin ne olduğunu bilecekti diyen Humeynî, insanların Hz. Peygamber'in emrine uymadıklarını ve dinî tahrif ettiklerini iddia etmektedir.¹⁸⁸ Gadîr-i Hum olayına büyük önem veren Humeynî, burada yaşananlardan dolayı Müslümanların çoğunun gaflete düştüğünü ve bunun sonucunun tüm dünyada görüldüğünü belirtmektedir. Ona göre zalim idarecilerin ortaya attığı üzere Sünnîler zalim bile olsa yöneticeye itaat etmenin vâcip olduğuna inanmaktadır.¹⁸⁹ Gadîr-i Hum olayı ile ilgili Seyyid Kebir Hamid Hüseyin'in bir eserinin olduğunu iddia eden Humeynî, bu eserin Sünnîler tarafından toplatılıp ortadan kaldırılmaya çalışıldığını ifade etmektedir.¹⁹⁰

Humeynî'ye göre "*Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et!*"¹⁹¹ âyeti de Ehl-i sünnet'in itirafı ve Şîa'nın ittifakı ile imâmet hakkında nâzil olmuştur.¹⁹² Nitekim Allah'ın koruma garantisi ile birlikte Hz. Peygamber imâmet hakkındaki tebliğini gerçekleştirmiş ve tüm gayretini sarf etmiştir. Fakat muhalif grup Hz. Peygamber'in amelini tamamlamasına müsaade etmemiştir.¹⁹³ Bununla birlikte Humeynî, Hz. Peygamber'in münafıklardan korktuğu, kendisinden sonra Kur'an'ın zarar görmemesi ve Müslümanlar arasında ihtilaf çıkmaması için imâmet hakkında bir şey demediğini ifade ederek¹⁹⁴ çelişkiye düşmektedir.

¹⁸⁵ Mâide 5/3.

¹⁸⁶ Şîî âlimler nezdinde bu âyet, Kur'an'da nüzul sırasına göre inen son farzın velâyet-imâmet yükümlülüğü olduğu yönündeki iddiaları açısından özel bir ehemmiyet arz etmektedir. Ersin Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri -Muhammed Hâdî Ma'rîfet Örneği-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 108.

¹⁸⁷ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Keşfü'l esrâr* (Kum, 1964), 138.

¹⁸⁸ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 2/385.

¹⁸⁹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 20/120.

¹⁹⁰ Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 143.

¹⁹¹ Maide 5/67.

¹⁹² Humeynî'nin imâmeti delillendirme konusunda Sünnî kaynaklara atıfta bulunması hakkında ayrıca bk. İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 1943, 136-137, 140-145, 172, 178; Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 136, 137, 138, 139, 145-149, 172.

¹⁹³ Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 130-131; Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 134-135.

¹⁹⁴ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 134.

Humeynî, “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de.*” âyetini, imâmetin Kur’an’da yer aldığına dair bir başka delil olarak kullanmaktadır. Humeynî, bu âyette geçen *ülü’l-emr* ifadesini, imamların dinî ve siyasi liderlik rollerine işaret eden bir terim olarak yorumlamaktadır. Şîa’da *ülü’l-emr* genellikle masum ve hatasız olduğuna inanılan imamlar olarak kabul edilmekte ve bu yüzden onlara itaat etmek, direkt Allah’a itaat etmekle eş değer görülmektedir. Diğer yandan, Humeynî, bazı Sünnî âlimlerin *ülü’l-emr* ifadesini sultanlar ve yöneticiler gibi siyasi liderlere uygulamasını eleştirmektedir. Ona göre bu yorum, âyetin asıl anlamından bir sapmadır. Sünnî anlayışta genellikle *ülü’l-emr*, toplumda otorite sahibi olan ve adaletle yönetim sergileyen hükümdarlar ve yöneticiler olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle Sünnî çoğunluğa göre adil yöneticilere itaat etmek dinî bir yükümlülüktür. Humeynî, özellikle 20. yüzyılın siyasi liderleri olan Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk ve İran Şahı Rıza Pehlevî gibi kişilerin, bazı Sünnî çevrelerce *ülü’l-emr* olarak kabul edildiğini iddia etmekte ve bu anlayışı eleştirmektedir. Humeynî, bu tür siyasi liderlere itaatın, İslâm’ın özünden sapma anlamına geldiğini öne sürmekte ve bunun, İslâm tarihi boyunca örneğin Emevî ve Abbâsî halifeleri döneminde olduğu gibi İslâmî otoriteyi manipüle etmek için kullanıldığını iddia etmektedir.¹⁹⁵ Humeynî’nin bu eleştirileri, onun genel olarak dinî otorite ve siyasi otorite arasındaki çizgiyi net bir şekilde çizme çabasını yansıtmaktadır. Ona göre gerçek *ülü’l-emr*, Allah’ın emirlerini tam olarak yerine getirebilen, dinî açıdan yüksek bir anlayışa ve adaletli bir yönetim anlayışına sahip olan imamlardır.

Allah’ın dinini, Resûlünün tebliğini tamamlaması için imâmet atamasını şart koşan aksi halde dinin eksik kalacağını belirten ve bunu aklî izahlarla açıklayan Humeynî, diğer taraftan eğer Allah’ın murat ettiği, Resûlünün tebliğ ettiği ve çaba sarfettiği üzere imâmet ataması tamamlansaydı İslâm yurdunda hiçbir ihtilafın gerçekleşmeyeceğini, savaşların ve kan dökmenin meydana gelmeyeceğini söylemektedir.¹⁹⁶ Nitekim ona göre hükümet ve kaza yetkisi Allah’ın atamasıyla olur. Allah tarafından atanmayanın hükümeti geçerli değildir. Humeynî’ye göre imamların

¹⁹⁵ Humeynî, *Keşfü’l Esrâr*, 118.

¹⁹⁶ Humeynî, *Keşfü’l esrâr*, 138.

ard arda teker teker atanması Sünnî Şîî kaynaklarda mütevâtir olarak geçmektedir.¹⁹⁷ Fakat Humeynî burada bahsettiği Sünnî kaynakları zikretmemektedir.

İmâmeti çeşitli âyetlerle delillendirmeye çalışan Humeynî'nin özellikle imamların masumiyeti konusundaki görüşleri, Şîî İmâmiyye'nin klasik dönem Şîî âlimleriyle birebir aynıdır. Humeynî'ye göre bu masumiyet sadece fiziksel bir koruma veya bir meleğin müdahalesi ile açıklanamaz; bu, bireyin imanı ve Allah'ın varlığını sürekli bir şekilde idrak etmesiyle ilgilidir. Humeynî'nin ifadesine göre peygamberler ve masum imamlar, Allah'ın varlığını, güneş gibi açık ve net bir şekilde “kalp gözüyle” görebildikleri için günah işlemleri mümkün değildir. Bu, onların sadece zâhiren korunmalarının ötesinde, bâtinî bir duruş ve sürekli bir Allah bilinci ile korunma halinde olmalarını ifade etmektedir. Bu tür bir iman seviyesi, kişiyi günahlardan uzak tutan ve ona ismet sıfatını kazandıran bir korku ve saygı durumuna sokar. Humeynî ayrıca masum imamların, Allah'ın huzurunda kendilerini her zaman Allah'ın bilgisi ve kudreti ile çevrili olarak gördüklerini ifade etmektedir. Bu sürekli idrak onların fizikî, ahlâkî ve ruhî olarak günahlardan arınmış olmalarını sağlar. Bu bakış açısından imanın derinliği, onların her türlü günah ve hata yapmaktan korunmalarının temel nedenidir.¹⁹⁸ Humeynî, bazı Kur'an âyetlerinin tefsirlerinde aktarılan rivayetlerle ilgili yorumlarda, insanların eylemlerinin, Allah'ın elçisi Hz. Muhammed ve masum imamlara sunulduğunu aktarmaktadır.¹⁹⁹ Bu durum Humeynî'nin masum imamların ölümden sonra da mensupları hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia etmesi açısından önemlidir.

Humeynî Sünnîlerin, imamların gaybı bilemeyecekleri iddiasını Kur'an âyetleriyle çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre mü'minler, Hz. Peygamber'in ve imamların kendi iradeleriyle gayb hakkında bilgi sahibi olduklarını iddia etmemektedir. Onlar, Allah'ın ilâhî vahyi olmadıkça gaybı bilmeyen sıradan insanlardır. Ancak imamlar söz konusu olduğunda, Allah'ın onlara özel bir bilgilendirme yaptığı kabul edilmektedir. Bu nedenle, imamların gaybı bilme yeteneği, Allah'ın onlara vahiy yoluyla sağladığı bilgi çerçevesindedir. Bu konuda Humeynî, *“Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz; Ancak elçi olarak seçtiği başka. Allah, bu*

¹⁹⁷ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, “el-İctihâd ve't Taklîd”, 2/100.

¹⁹⁸ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Cihad-ı Ekber*, çev. Ali Nurhah (İstanbul: Akademi Yayınları, 1989), 68.

¹⁹⁹ Humeynî, *Cihad-ı Ekber*, 61.

*elçilerin her türlü durumlarını ilmiyle kuşattığı ve her şeyin sayısını belirlediği halde, rablerinin mesajlarını tebliğ ettiklerini ortaya çıkarmak için onların önlerinden ve arkalarından gözcüler gönderir.”*²⁰⁰ âyetlerini delil getirmektedir.²⁰¹

Humeynî, İslâm tarihi ve teolojisi üzerine yaptığı yorumlarda özellikle Şiîlik perspektifinden önemli şahısların görüşlerini değerlendirmektedir. *Nehcü'l-Belaga*'da yer alan Hz. Ali'nin Muâviye'ye yazdığı mektupta geçen, “Muhacir ve Ensar bir kimsede icma ederler ve onu imam diye isimlendirirlerse bu Allah'ın razı olduğudur.” ifadesi, Hz. Ali'nin ilk halifelerin seçim şeklini ve hilâfetlerini kabul ettiği yönünde yorumlanabilir. Ancak Humeynî bu tür yorumlara karşılık olarak aynı eserde yer alan Şıkkıyye Hutbesi'ne işaret etmektedir.²⁰² Şıkkıyye Hutbesi, Hz. Ali'nin hilâfetin kendisinden alınmasına ve siyasi süreçlerde yaşanan adaletsizliklere olan rahatsızlığını ve hayal kırıklığını dile getirdiği bir metindir. Bu hutbede, Hz. Ali'nin hilâfetin el değiştirmesi ve siyasi otorite konularında yaşanan haksızlıklar karşısında duyduğu üzüntü ve eleştiriler açıkça belirtilmektedir.

Humeynî'nin imâmet konusundaki yaklaşımının, farklı zamanlarda kaleme aldığı eserlerde temel bir değişikliğe uğramadığı aksine klasik İmâmiyye Şiası'nın esasları doğrultusunda tutarlı bir biçimde devam ettiği görülmektedir. 1943 tarihli *Keşf-i esrâr* adlı ilk eserinden itibaren imâmetin sadece siyasi değil, aynı zamanda dinî bir zorunluluk olduğunu savunmuş, bu anlayışı daha sonra 1960'lı yıllarda kaleme aldığı eserleri olan *el-İctihâd ve't-taklîd*, *Cihâd-ı Ekber* ve *İslâm Fıkında Devlet* gibi eserlerinde sistematik olarak sürdürmüştür. Hatta devrim sonrası görüşlerinden derlenen eseri olan *Sahîfe-i İmâm* adlı eserinde de aynı görüşleri bulmak mümkündür. Bu da Humeynî'nin imâmet nazariyesine ilişkin Sünnîliğe yönelik değerlendirmelerinin, tutarlılığını koruyan eleştirel bir yaklaşım çerçevesinde şekillendiğini göstermektedir. O, erken dönem eserlerinden itibaren Sünnî anlayışın, Hz. Peygamber'in ardından dinî ve siyasi otoritenin belirlenmesini ümmetin iradesine bırakmak suretiyle ilahî nizamı aykırı bir tavır sergilediğini savunmaktadır. Bu yaklaşım, Humeynî'nin sadece gençlik yıllarına ait söylemlerinde değil olgunluk dönemine ait teorik ve pratik siyasi görüşlerinde de aynılık arz etmektedir. Sünnî

²⁰⁰ Cin 72/26-28.

²⁰¹ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 72-73.

²⁰² Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 163.

düşüncenin *halife* ve *ülû'l-emr* kavramlarına yüklediği anlamları, Kur'ânî ve Peygamberî asıllarından saptırılmış olarak nitelendiren Humeynî, bu kavramların tarihsel süreç içerisinde meşruiyet üretme aracı haline getirildiğini ileri sürmektedir.

Humeynî'nin imâmeti delillendirmesi, ilmî ispat gayesini aşarak doğrudan toplumsal dönüşüm ve hareketlilik üretmeyi hedeflemektedir. Tebliğ ile imâlî söylemler arasındaki gerilimler ve Sünnî kaynaklara zaman zaman yapılan atıflarda görülen belirsizlikler, onun bir kelâm âlimi olmasının ötesinde devrimci bir lider hüviyetiyle de konuştuğunu ortaya koymaktadır. Humeynî'ye göre Gadîr-i Hum hadisesi, Hz. Ali'nin imâmetinin ilahî buyrukla tayin edildiğini açıkça ortaya koymakta, Sünnîlerin bu hadiseye gereken önemi vermemeleri ise ilahî iradeye karşı bir ihmalkârlık olarak değerlendirilmektedir. Bu itibarla Humeynî'nin imâmet anlayışı, klasik İmâmiyye itikadıyla tam bir uyum sergilemekte, onun Sünnîliğe bakışı da bu itikadın öngördüğü eleştirel bakışı sürdürmektedir. Humeynî, klasik delilleri modern siyasal dile uyarlayarak hem otoriteyi kutsallaştırmakta hem de ilâhî otoriteyi kurumlaştırmaktadır. Bu yaklaşım, Sünnî düşüncede öne çıkan seçim ve rıza temelli meşruiyet anlayışını geri plana itmekte ve bunun yerine ilâhî atamayı esas almaktadır. Üstelik Humeynî bu görüşünü aklî delillerle de desteklemektedir. Hayatının farklı dönemlerine ait eserlerinde de görüldüğü üzere Humeynî, Sünnîlerin seçime dayalı meşruiyet anlayışını sapma olarak nitelemekte, devrimle kurulan rejimi ise aslına dönüş şeklinde tanımlayan güçlü bir hiyerarşi üretmektedir.

Sonuç olarak Humeynî'de imâmet, başlangıçta itikadî bir esas olarak tezahür etmekte, zaman içerisinde Şîi topluluğun inanç bütünlüğünü ve siyasal meşruiyetini teminat altına alan güvenlik sağlayıcı bir düşünsel çerçeveye dönüşmekte ve nihayetinde *velâyet-i fakih* doktrini aracılığıyla kurucu bir siyaset teorisine evrilmektedir. Bu dönüşüm Sünnî meşruiyet anlayışını geçersiz kılmanın yanı sıra dinî hükümlerin kesintisiz tatbikini teminat altına alma gayesini de ifade etmektedir. Humeynî'nin imâmet anlayışı, İmâmiyye geleneği içerisinde içeriden bir yenilenme, dışarıya karşı ise meydan okuyucu bir yeniden inşa olarak temayüz etmektedir.

1.2. Ötekine Bakışın Arka Planı Olarak İmâmet Algısı

Şîilere göre imâmet, itikad esaslarından birisi olunca buna iman etmeyenlerin durumunun ne olduğunun değerlendirilmesi gerekmektedir. Tarih boyunca Şîiler,

kendilerini Müslüman çoğunluk olan yani Sünnîler²⁰³ karşısında içinde yer alan seçkin bir topluluk olarak konumlandırmışlardır. Şîa'ya göre Sünnîler, dün olduğu gibi bugün de genel anlamda Müslüman kabul edilmekle birlikte onlara göre kişiyi hakiki mü'min kılan tek yol, İmâmiyye Şîa'sına dahil olmaktır. Bu çerçevede kutsal cemaat, başlarında İmâmî ulemânın bulunduğu mü'minlerden oluşmaktadır.²⁰⁴ Dolayısıyla bu başlık altında imâmeti bir itikad meselesi olarak görmeyen ve Şîî imamlara inanmayan Sünnîlerin klasik ve çağdaş dönemde özellikle de Humeynî nezdinde nasıl görüldüğü ele alınmaktadır.

İmâmeti kabul etmeyenlerin durumuna Şîî âlimlerin nasıl yaklaştığına geçmeden önce Şîî ahbar geleneğinde bu konudaki rivayetlere bakmak gerekmektedir. Bu bağlamda Ca'fer es-Sâdık'tan "Şüphesiz Ali, Allah'ın açtığı bir kapıdır. Kim bu kapıdan girerse mü'min olur; kim bu kapıdan çıkarsa kâfir olur. Kim bu kapıdan ne girer ne de çıkarsa Allah Teâlâ'nın onun hakkında dilediğini gerçekleştireceği bir sınıfta yer alır."²⁰⁵ şeklinde bir rivayet aktarılmaktadır. Bu rivayet, Ca'fer es-Sâdık'ın Hz. Ali'yi iman ve küfrün ayrımında belirleyici bir otorite olarak gördüğünü ve onun yolunu benimsemenin iman, terk etmenin ise küfür anlamına geldiğini düşündüğünü ifade etmektedir. Bunun yanı sıra bu yoldan ne giren ne de çıkanlar için Allah'ın hükmünün belirsizliğine işaret edilmekte bu kişilerin durumunun ilâhî takdire bırakıldığı belirtilmektedir. Diğer bir rivayette ise "Şüphesiz Allah, Ali'yi kendisi ile yaratılmışlar arasında bir alamet olarak belirlemiştir. Kim onu tanırsa mü'min olur; kim onu inkâr ederse kâfir olur; kim onu bilmezse dalalet düşer; kim de onunla birlikte başka bir şeyi ona denk tutarsa müşrik olur. Kim Ali'nin velâyeti ile gelirse cennete girer; kim de onun düşmanlığı ile gelirse cehenneme girer."²⁰⁶ denilmektedir. Bu rivayet ise açıkça Hz. Ali'nin imâmet ve velâyetini kabul etmeyenlerin ebedi azaba uğrayacaklarını ifade etmektedir. Hz. Ali'nin nasla atanmış bir imam olarak tanınmasının iman, inkâr edilmesinin ise küfür olarak nitelendirildiği bu rivayet, Şîî inanç sisteminde Hz. Ali'nin merkezî konumunu ve onun imâmetini kabul etmenin kurtuluş için gerekli görüldüğünü vurgulamaktadır.

²⁰³ Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fırlı - Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 327.

²⁰⁴ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 192.

²⁰⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub b. İshak el-Küleynî, *el-Kâfî*, ed. Ali Ekber Gaffârî (Tahran: Daru'l-Kütübi'l İslâmiyye, ts.), 1/437.

²⁰⁶ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 2/388-389.

Şîî âlim Tabersî, “*Bugün, dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size İslâm’ı din olarak seçtim.*”²⁰⁷ şeklindeki âyetin tefsirinde uzunca aktardığı bir rivayette Hz. Peygamber’in Hz. Ali’nin velâyetini vurguladığını belirtmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber, Hz. Ali’yi yaratılanlar arasında kendisi ile Allah arasında bir işaret olarak gösterdiğini ifade etmektedir. Rivayet, Hz. Ali’yi tanıyanın mü’min, onu inkâr edenin kâfir, onun biatine başka bir şeyi ortak koşanın müşrik olacağını dile getirir. Ayrıca Allah’a Hz. Ali’nin velâyetiyle kavuşanların cennete, düşmanlığıyla kavuşanların ise cehenneme gireceği ifade edilmektedir.²⁰⁸ Bu rivayet, imanın temel esasının velâyetten geçtiğini açıkça ortaya koyması açısından önem taşımaktadır. Rivayette Hz. Ali’nin tanınmasının ve velâyetinin kabul edilmesinin iman için bir ön koşul olduğu vurgulanmaktadır. Bu durum Şîî inanç sisteminde velâyetin merkezî ve vazgeçilmez bir unsur olarak kabul edildiğini ve kurtuluşun bu inanç üzerinden şekillendiğini göstermektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Humeynî’nin *Kütüb-i Erbaa*’yı muteber kabul etmesi eleştiri getirmediği müddetçe doğal olarak onun bu rivayetleri kabul ettiğine işaret etmekte ve onun açıklamaları da bunu teyit etmektedir.²⁰⁹ Her ne kadar devrim sonrası bazı Şîî Âyetullahlar, imâmete inanmayanları diğer bir ifadeyle imâmeti dinin inanç esaslarından saymayanları mü’min ve Müslüman kabul ettiklerini belirtseler de on iki imamdan sonra imam olarak nitelendirdikleri Humeynî’nin ifadeleri bunun tam aksini göstermektedir.²¹⁰ Humeynî, Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’yi velâyet makamına atamadan önce imanın bilhassa Allah’a ve Resulüne inanmayı gerektirdiğini, bu dönemde velâyet ve imâmetin iman şartları arasında yer almadığını, Ancak Hz. Ali’nin velâyet makamına atanması ve Hz. Peygamber’in vefatının ardından, velâyet ve imâmetin imanın temel unsurları haline geldiğini belirtmektedir. Bu çerçevede, Allah Teâlâ’nın “*Mü’minler ancak kardeşirler, öyleyse iki kardeşinizin arasını düzeltin, Allah’a itaatsizlikten sakının ki rahmetine mazhar olasınız.*”²¹¹ âyeti, gerçek mü’minler arasındaki kardeşliği vurgulamaktadır. Hz. Peygamber’in döneminde

²⁰⁷ Mâide 5/3.

²⁰⁸ Ebû Mansûr Tabersî, *el-İhticâc* (Meşhed: Neşrû’l-Mürtezâ, 1983), 56.

²⁰⁹ Humeynî, *Keşfü’l-esrâr*, 91.

²¹⁰ Hayreddin Karaman, “İran Şer’i Bir Devlettir”, *İran İzlenimleri* (İstanbul: Objektif Yayınları, 1992), 77.

²¹¹ el-Hucurât 49/10.

münafık olmayan bireyler, sadece Allah’a ve Resulüne iman ettikleri için gerçek mü’min olarak kabul edilmekteydi. Ancak bu süreçten sonra gerçek mü’min kavramı, velâyeti kabul eden ve ona iman eden kişileri de kapsayacak şekilde daraltılmıştır.²¹² Humeynî’nin bu açıklamaları, velâyete iman etmeyen Müslümanların mü’min sayılmadığını ortaya koymaktadır. Humeynî’ye göre bir Müslüman, ahirete göç etmeden önce kendi durumunu gözden geçirip düzeltmelidir. Eğer Hz. Ali’nin takipçilerinden biri değilse ahirete bu durumda göç etmekten endişe etmelidir. Buradan anlaşılmaktadır ki Humeynî, Müslümanların fırsat ellerinden kaçmadan önce imanlarını tashih etmeleri gerektiğini yani Hz. Ali’nin velâyetini kabul etmeleri gerektiğini savunmaktadır. Aksi takdirde ahiretteki durumlarının vahim olmasından korkulmaktadır.²¹³ Humeynî’nin bu açıklamaları, velâyete iman etmeyen Sünnî Müslümanların mü’min sayılmadığı kanaatinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Humeynî, Hz. Ali’den aktardığı şu rivayete dikkat çekmektedir: “Allah, mü’minlerin kâfirleri dost edinmesini yasaklamıştır. Ancak görünürde kâfir gibi oruç tutma, iftar etme, namaz kılma ve diğer amellerde mutlak ruhsata dayalı bir uyumu övmüştür. Ümmetin zalim yöneticilerinden korktuğu için hak dine açıkça muhalefet eden bir kimsenin gizliden gizliye Allah’ın dinine uygun davranması gereklidir.” bu rivayetten, Humeynî’nin Şîî olmayan Müslümanları kâfirlerle eşdeğer gördüğü sonucuna varılabilir. Zira rivayette kâfirlere namaz kılma ve oruç tutma gibi ibadetlerde *takıyye* gereği uyulması gerektiği ifade edilmektedir. Bu durumun İslâm coğrafyasında yaşayan Sünnîlere yönelik bir değerlendirme olduğu düşünüldüğünde Hz. Ali dönemindeki sahâbenin ve dönemin siyasi liderlerinin çoğunun kâfir olarak nitelendirildiği çıkarımı yapılabilir.

Sonuç olarak Humeynî’nin devrim öncesi süreçte kaleme aldığı eserlerden aktarılan bu kısa alıntılar dahi Humeynî’nin Sünnîliğe bakışını yansıtmaları açısından önemlidir. Bu eserler Humeynî’nin söylemlerinde Sünnîliğe bakışı noktasında bir sürekliliğin var olduğunu ortaya koymaktadır. Humeynî’nin temel kabulü, hakiki mü’minliğin yalnızca Şîî imâmet anlayışıyla mümkün olduğudur. Bu, Sünnîliğin gerek itikadî gerek fikhî gerekse siyasi düzlemde dışlandığını ve hakikat dairesinin dışında

²¹² Humeynî, *el-Mekâsibü’l-muharreme*, 1/376-377; Ayrıca bk. Cihan Güler, *Âyetullah Humeyni (1902/1989) ve İmâmet Bağlamındaki Görüşleri* (Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 56-57.

²¹³ Humeynî, *Cihad-ı Ekber*, 48.

konumlandırıldığını göstermektedir. Kısaca belirtmek gerekirse kanaatimizce Humeynî'nin Sünnîliği ötekileştirme süreci, herhangi bir evrim ya da değişim geçirmemiştir. Aksine bu süreç onun düşüncesinin merkezî ve sabit bir bileşeni olarak kalmıştır. Dönemsel olarak söylemin tonu değişse de öz itibarıyla Sünnîliği eksik iman ve bâtil otorite yapılarıyla özdeşleştiren bu anlayış, onun hem dinî hem de siyasi sisteminde temel bir referans noktası olmaya devam etmiştir. Bu bağlamda Humeynî'nin ötekileştirici dili, klasik İmâmiyye doktrinini takip etmekte ve onu modern siyasi ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden üretmektedir. Bu giriş mahiyetinde bilgilendirmeden sonra Humeynî'nin önce bireysel anlamda Sünnîlere ve Sünnîliğe bakışı ardından Sünnî devletlere bakışının ele alınması konunun daha net anlaşılması için önemlidir.

1.2.1. Sahâbe

İslâmın ilk temsilcileri olan ve İslâm dininin günümüze ulaşmasında en önemli konumda bulunan sahâbenin Şîî âlimler ve Humeynî açısından ne ifade ettiğini ortaya koymak Humeynî'nin Sünnîlere ve Sünnîliğe bakışını yansıtmaya açısından önemlidir. Şîa açısından sahâbe anlayışı, Ehl-i sünnet'in sahâbe algısından temelde ayrılmaktadır. Ehl-i sünnet'e göre sahâbe, Hz. Peygamber'e olan bağlılıkları, içten teslimiyetleri ve onun risâletine verdikleri sarsılmaz destek sebebiyle İslâm dininde önemli bir konuma sahiptir. Bu itibarla sahâbe gerek Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde gerekse vefatının ardından İslâm'ın tebliği, muhafazası ve doğru anlaşılması adına gösterdikleri üstün çaba ve fedakârlıklarla dinî bir merteye kazanmışlardır. Bununla birlikte Ehl-i sünnet inancına göre sahâbe de nihayetinde beşer olup masumiyet sıfatına sahip değildir.²¹⁴ Şîî âlimler ise sahâbe ile sonraki Müslüman kuşaklar arasında hiçbir ayrım yapmamakta ve sahâbeyi de diğer insanlar gibi ele almaktadır. Onlar arasında münafıklar, fâsıklar ve sapkınlar bulunmakta ve Şîa çoğu zaman sahâbenin büyük bir kısmına bu tür ithamlarda bulunmaktadır.²¹⁵ Onlara göre sahâbe kavramı,

²¹⁴ Kadri Önemli, "Ehl-i sünnet ve Şîa'da Sahâbe Anlayışı", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2021), 242.

²¹⁵ Arı, *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, 72; Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık Sünnilik-Şîilik İslam Birliği*, 68.

dinî bir terim olarak değerlendirilmemekte ne Kur'an ne de Hz. Peygamber tarafından bu kavram için kesin bir anlam çerçevesi tanımlanmamaktadır.²¹⁶

Şîa'da ashabın önemi Hz. Peygamber'e olan konumları veya bireysel faziletleri ile değil doğrudan Hz. Ali ile olan ilişkileri çerçevesinde şekillenmektedir.²¹⁷ Bu çerçevede Şîa, ilk üç halife olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı Hz. Ali'nin meşru hakkını gasbetmekle suçlamakta ve Hz. Ali'yi Hz. Muhammed'in karizmatik otoritesinin gerçek varisi olarak kabul etmektedir.²¹⁸ Onlara göre imam bu dünyada ve ahirette Hz. Peygamber'den sonra en yüce otoritedir.²¹⁹

Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bir rivayete göre kıyamet günü Allah üç kişi ile konuşmayacak, onları arındırmayacak ve onlar için acıklı bir azab hazırlayacaktır. Bu kişiler şunlardır: 1) Kendisine yetki verilmemiş olmasına rağmen imamlık iddiasında bulunan, 2) Allah tarafından tayin edilmiş imamı reddeden, 3) Bu iki durumun İslâm'da meşru kabul edildiğine inanan kişilerdir.²²⁰ Bu rivayet, Şîa'da imâmetin sadece ilâhî atama ile gerçekleşebileceğini ve herhangi bir meşruiyet iddiasının, bu ilâhî belirleme dışında olursa kabul edilemez olduğunu vurgulamaktadır. Bundan dolayı Şeyh Müfid, İslâm tarihindeki ilk üç halifenin cennetle müjdelenmesine dair rivayetleri sened ve metin açısından eleştirmektedir. Müfid'e göre günahkâr olan ve dolayısıyla masumiyeti bulunmayan kişilerin cennetle müjdelenmeleri mümkün değildir. Bu, Şîa inancında masumiyet kavramının, imamların mânevî ve dinî liderlik statüleri için temel bir ön koşul olarak görüldüğünü göstermektedir.²²¹

Çağdaş Şîî âlimlerden Ticanî'ye göre Şîîler sahâbeye Kur'an, sünnet ve aklın belirlediği ölçüde değer vermektedir. Ne aşırı gruplar gibi tüm sahâbeyi tekfir ederler, ne de Sünnîler gibi tüm sahâbîleri adil kabul ederler.²²² Buna karşın çağdaş Selefi

²¹⁶ Demir, *İmâmiyye Şîa'sında Sahâbe Tasavvuru*, 74.

²¹⁷ Şahin, "Şîî-İmâmiyye'de Hz. Ömer'e Yönelik Algı", 496.

²¹⁸ Hamid Dabashi, *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads* (London: Transaction Publishers, 1989), 10; İmâmiyye Şîa'sının kaynaklarında ilk üç halifeye dair yer alan Şîî söylemler için ayrıca bk. Arı, *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*; Mehmet Nur Akdoğan, *Şîî Kaynaklara Göre Hz. Ömer* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017).

²¹⁹ Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 38.

²²⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub b. İshak el-Küleynî, *Usul-u Kâfi*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Dar'ül Hikem, 2008), 667.

²²¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh el-Müfid, "el-İfsâh fi'l-imâme", *Silsiletü müellefâti ş-Şeyh el-Müfid* (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414), 8/71.

²²² Muhammed Ticanî Semavî, *Gerçek Sünnet Ehli Şîa*, çev. Resul Nur (İstanbul: Asr Yayınları, 2015), 362.

yazarlardan İhsan İlahi Zahîr ise bunun aksini söylemektedir. Ona göre Şîa sahâbeden birkaç kişi hariç çoğunu küfür ile itham etmektedir.²²³ Modern dönem Şîî müelliflerin İslâm birliği düşüncesi dolayısıyla sahâbeye, özellikle ilk üç halifeye yönelik eleştirilerinin hafifletildiği belirtilmektedir. Bununla birlikte Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e yönelik temel Şîî eleştirileri ortadan kalkmamıştır. Bu temel eleştiri, her iki halifenin de Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonraki ilk meşru halife olma hakkını gasp ettikleri şeklindedir.²²⁴

Humeynî'ye gelince o, sahâbenin bozulma sürecinin Hz. Peygamber döneminde başladığını ve bu durumun onun tarafından gözlemlendiğini ifade etmektedir. Ona göre sahâbe arasında İslâm'ı çeşitli kişisel çıkarlar için benimseyenler bulunmaktadır. Bu kişilerden bazıları liderlik arzusuyla bazıları ise daha iyi bir gelecek beklentisiyle Müslüman olmuşlardır. Humeynî, imâmet Kur'an'da açıkça belirtilmiş olsaydı dahi bu tür kişilerin liderlik hırsından vazgeçmeyeceklerini ve kendi hedeflerine ulaşmak amacıyla Kur'an âyetlerini değiştirmeye teşebbüs edeceklerini öne sürmektedir. Böyle bir durumun Kur'an üzerinde kalıcı bir leke bırakabileceğini ve büyük çatışmalara sebebiyet verebileceğini belirtmektedir. Humeynî'ye göre Hz. Ali gibi İslâmı kendi çıkarları için benimsemeyenler sahâbenin çok az bir kısmını oluşturmaktadır.²²⁵ Humeynî'ye göre Hz. Peygamber vefatından sonra adaletsiz bir hükümetin kurulacağını ve dinin bu hükümet tarafından kişisel çıkarlar için kullanılacağını bizzat tahmin etmiş ve bu tür bir sapmanın İslâm toplumu içinde oluşacağına dair uyarılarda bulunmuştur.²²⁶

Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm'daki ilk ayrılık, Sakîfe'de yapılan toplantıda gerçekleşmiştir. Humeynî'ye göre bu toplantı, etkileri günümüze kadar süren ve kalıcı yaralar açacak kadar önemli bir dönüm noktasıdır. Humeynî, Sahâbe'nin bir kısmının bu toplantıda bir araya gelerek Hz. Ebû Bekir'i halife olarak seçmelerinin, Allah'ın emri ve Hz. Peygamber'in vasiyetine açık bir muhalefet teşkil ettiğini savunmaktadır. Ona göre o gün sahâbenin bir kısmı, kendi kişisel ihtirasları uğruna, hilâfeti zorla ele geçirmişlerdir. Bu olay, İslâm tarihinde izler bırakan ve farklı

²²³ İhsan İlahi Zahîr, *Şîa ve Sünnet*, çev. Muhammed Yücel (İstanbul: Küresel Kitap, 2020), 54.

²²⁴ İnayet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, 75-76.

²²⁵ Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 122; Humeynî, *Keşf-i Esrâr*, 114.

²²⁶ Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 117.

mezhepler arasındaki ihtilafların kökenlerinden biri olarak kabul edilmektedir.²²⁷ Humeynî, Müslümanlar arasındaki ihtilafların temel noktasını Sakîfe hadisesine bağlamakta ve bu hadisenin gerçekleşmemesi durumunda İslâm ümmeti içerisinde herhangi bir ihtilafların yaşanmamış olacağını öne sürmektedir.²²⁸

Humeynî, Sünnîler tarafından ifade edilen, imâmetle ilgili açık bir nassın bulunması durumunda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in (Şeyheyn) buna karşı çıkmayacağı şeklindeki iddiayı reddetmektedir. Hatta böyle birşeyin olması halinde Müslüman toplumun bunu kabul etmeyeceği fikrini eleştirmekte ve Şeyheyn'in Kur'an'ın açık nasslarına muhalefet ettiklerine dair örnekler zikrederek kendi düşüncesini savunmaktadır.²²⁹ Nitekim Humeynî, Hz. Ebû Bekir'in Kur'an'a muhalefet ettiğini ve bu durumun güvenilir Sünnî kaynaklarla sabit olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu muhalefetin en belirgin örneği, Hz. Ebû Bekir'in, "Peygamberler miras bırakmazlar"²³⁰ hadisine dayanarak Hz. Fâtıma'ya Fedek arazisinden kalan Peygamber'in mirasını vermeyi reddetmesidir.²³¹ Bu rivayet, Sünnîlerin iki ana hadis kaynağı olan *Sahihayn*'da yer almaktadır. Humeynî, Hz. Fâtıma'nın Hz. Ebû Bekir ile ölünceye kadar konuşmamış olmasını da bu durumun ciddiyetine işaret eden bir örnek olarak sunmaktadır.²³² O, Hz. Ebû Bekir'in bu tutumunu, Kur'an'ın "*Süleyman Dâvûd'un yerine geçti. Dedi ki: "Ey insanlar! Bize kuş dili öğretildi ve bize her şeyden gerektiği kadar verildi. Doğrusu bu apaçık bir lütuftur"*²³³ ve "...*Tarafından bana yerimi alacak bir halef ver; o, Ya'kub hânedanına da vâris olsun; rabbim, onu rızana erdir!*"²³⁴ âyetleriyle çelişkili olduğunu ileri sürerek eleştirmektedir. Humeynî'ye göre eğer bir peygamber olan Süleyman, babası bir başka peygamber olan Dâvûd'a varis olabiliyorsa Hz. Fâtıma da babası Hz. Muhammed'e varis olabilirdi. Bu eleştirisiyle Humeynî, ya Allah'ın kelâmını yalanlayacağımızı, ya Hz. Peygamber'in Kur'an'a muhalif konuştuğunu söyleyeceğimizi ya da Hz.

²²⁷ Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 120-124.

²²⁸ Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 121.

²²⁹ Humeynî, *Keşf-i Esrâr*, 114; Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 122.

²³⁰ Buhârî, *Megâzî*, 11; Müslim, *Cihad ve Siyer*, 51.

²³¹ Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 120-124.

²³² Humeynî, *Keşf-i Esrâr*, 115; Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 123.

²³³ En-Neml 27/16.

²³⁴ Meryem 19/5-6.

Peygamber'in neslini kazımak için bu hadisin uydurma olduğunu kabul edeceğimizi dile getirerek Hz. Ebû Bekir ve sahâbîleri açıkça itham etmektedir.²³⁵

Humeynî, Sünnî ve Şîîler'in Hz. Peygamber ve akrabalarının humustan birer pay aldıklarına dair ortak görüşte olmalarına karşın Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde bu uygulamayı sonlandırmış olmasını da eleştirmektedir. Bu eleştiri için delil olarak, Humeynî'nin Buhârî'de geçtiğini belirttiği, Hz. Fâtıma'nın Hayber savaşından kalan humustan pay istediği ve Hz. Ebû Bekir'in bu talebi reddettiği rivayetini kullanmaktadır. Bu rivayetler, *Sahihayn* gibi Sünnî hadis kaynaklarında yer almaktadır. Humeynî, Hz. Ebû Bekir'in bu eyleminin Kur'an'ın "Eğer Allah'a ve hak ile bâtılın ayrıldığı gün, iki ordunun birbiri ile karşılaştığı gün (Bedir savaşında) kulumuza indirdiğimize inanmışsanız, bilin ki ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah'a, Resûlüne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir. Allah her şeye hakkıyla kadirdir."²³⁶ âyetine açıkça muhalif olduğunu ileri sürmekte ve Sünnî Müslümanların bu duruma itiraz etmediğini iddia ederek Hz. Ebû Bekir'i ve dönemin Müslüman topluluğunu yani ashabı eleştirmektedir.²³⁷

Humeynî'nin Hz. Ebû Bekir'e ve Sünnîlere yönelik diğer bir ithamı ise zekâtın *müellefe-i kulûba* verilmesi konusundadır. *Müellefe-i kulûb*, Kur'an âyetleriyle belirlenmiş ve İslâm'a ısındırılmak amacıyla zekâtтан pay alması gereken bir gruptur. Humeynî'ye göre bunlar Hz. Peygamber'in vefatına kadar bu haktan yararlanmış ancak Hz. Ebû Bekir döneminde, Hz. Ömer'in emriyle bu uygulama sonlandırılmıştır. Hanefî mezhebinin ve Sünnîlerin önemli eserlerinden biri olan Kudurî'nin (öl. 428/1037) *el-Muhtasar*'ında belirtildiği üzere, Hz. Peygamber'den sonra *müellefe-i kulûb*, Hz. Ebû Bekir'e başvurmuşlar ve Hz. Ebû Bekir, onlara bir risale yazıp onaylaması için Hz. Ömer'e göndermiştir. Ancak Hz. Ömer'in belgeyi yırtması ve bu durum üzerine *müellefe-i kulûb* grubunun "Halife sen misin yoksa Hz. Ömer mi?" diye sorması üzerine, Hz. Ebû Bekir "Hz. Ömer" cevabını vermiş ve Hz. Ömer'in hükmü geçerlilik kazanmıştır. Bu durum, Kur'an'ın "*Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve*

²³⁵ Humeynî, *Keşf-i Esrâr*, 115; Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 123.

²³⁶ el-Enfâl 8/41.

²³⁷ Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 116; Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 123.

yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir”²³⁸ âyetine açıkça muhaliftir. Humeynî, Hz. Ebû Bekir'in bu uygulamasına sahâbenin itiraz etmediğini belirterek bu durumu eleştirmektedir.²³⁹

Humeynî, Hz. Ömer'in çeşitli konularda -özellikle de Kur'an'ın bazı hükümlerine aykırı davrandığına inanılan meselelerde- sergilediği tutumu eleştirmekte ve bu tutumun sahâbe ile sonraki dönem Sünnîler tarafından benimsendiğini ve günümüze kadar uygulanmaya devam ettiğini ifade etmektedir. Humeynî'nin, Hz. Ömer'in Kur'an'a muhalefet ettiğini öne sürdüğü birkaç önemli örnek bulunmaktadır. İlk olarak, Kur'an'da belirtilen ve müt'a nikâhı olarak bilinen uygulamanın Hz. Ömer tarafından yasaklanmasını ele almaktadır. Humeynî'ye göre Nisâ suresinin 24. âyeti²⁴⁰, müt'a nikâhının geçerliliğine dair delil olarak gösterilmektedir. Bir diğer örnek, üç talakla gerçekleşen boşamanın Hz. Ömer tarafından tek talaka indirilmesidir. Humeynî, Hz. Ömer'in bu uygulamasının Kur'an'a açıkça muhalif olduğunu ifade etmekte ve bu kararın pek çok Sünnî kaynakta yer aldığını belirtmektedir.²⁴¹

Humeynî Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'e yönelik en kritik muhalefetlerinden biri olarak kalem-kırtas hadisesini öne sürmektedir.²⁴² Humeynî'nin kısa bir özetle aktardığı bu olay, çeşitli tarihçiler tarafından ele alınmış olup Buhârî ve Müslim tarafından farklı ifadelerle aktarılmıştır.²⁴³ Humeynî'ye göre Hz. Ömer'in bu olaydaki tutumu ve olaya tanıklık eden diğer mü'minlerin tepkisiz kalması, küfür ve zındıklık kaynaklı saçmalıklar olarak nitelendirilmekte ve bu durum “*Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.*”²⁴⁴ âyetine ters düştüğü belirtilmektedir. Ona göre bu âyet, vahyin sadece

²³⁸ Tevbe 113/60.

²³⁹ Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 116-117; Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 123-124.

²⁴⁰ “Elinizin altında bulunan câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı; Allah'ın size emri budur. Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir vecibesini göz ardı etmeden) istemeniz size helâl kılındı. Onlardan karı-koca ilişkisi yaşadıklarınıza kararlaştırılmış olan mehirlerini verin. Mehir kesiminden sonra karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir.” en-Nisâ 4/24.

²⁴¹ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 120-124 Ayrıca Humeynî, Hz. Ömer'in muhalefet örnekleri için Seyyid Şerif el-Amilî tarafından kaleme alınan “الفصول المهمة” adlı esere bakılması gerektiğini belirtmektedir.

²⁴² Şîa'ya göre bu olay, Hz. Ömer'in konumunu bilmemesinin ve küfrünün en önemli göstergesi olarak kabul edilmektedir. Şahin, “Şîî-İmâmîyye'de Hz. Ömer'e Yönelik Algı”, 501.

²⁴³ Buhari, Cihad ve Siyer, 17; Müslim, Vasiyye, 21.

²⁴⁴ en-Necm 53/3-4.

Allah'tan geldiğini ve peygamberin hevasına göre konuşmadığını vurgulamaktadır.²⁴⁵ Bu ifadelerle Humeynî Hz. Ömer'i, orada bulunan sahabîleri ve sonrasında onlara tâbi olanları küfür ile itham etmektedir. Nitekim bu sebeple Sünnîlerin Kur'an'a muhalefeti önemsemediklerini ortaya koymak için Hz. Ömer'in Kur'an'a muhalefet örneklerini aktarmaktadır.

Humeynî, eğer Kur'an'da imamın adı açıkça geçmiş olsaydı bile Sünnîlerin bu hükme muhalefet edeceklerini iddia ederek niyet okumaktadır. Humeynî, bu tür yaklaşımların sadece akılsızlık olduğunu ve Allah hakkında sahih olmadığını ileri sürerek sahâbe hakkında olumsuz fikrî düşüncesini net bir şekilde ortaya koymaktadır.²⁴⁶ Bu konu üzerine açıklamalarına devam eden Humeynî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında belirttiği ifadelerde, Sünnî Müslümanların, bu iki sahâbînin Kur'an'a muhalefet etmelerine kayda değer bir önem atfetmediğini öne sürmektedir. Humeynî'ye göre Sünnîler ya bu iki sahâbînin görüşlerini benimsemişlerdir ya da itiraz etmeye cesaret edememişlerdir. Humeynî'nin iddiasına göre Kur'an açıkça bir hususu ifade etse dahi, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ve onları takip eden Müslümanlar, kişisel amaçları ve liderlik arzuları nedeniyle Allah'ın kelâmından vazgeçerlerdi. Humeynî ayrıca Hz. Ömer'in Allah, Cebail ve Hz. Peygamber'in hata yapmış olabileceğini söylemekten çekinmeyeceğini belirtmekte ve Sünnîlerin de Hz. Ömer'in sonradan ortaya koyduğu düşüncelere, diğerlerine olduğu gibi, itaat etmeye devam edeceklerini ileri sürmektedir.²⁴⁷

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer üzerinden sahâbeyi ve Sünnî Müslümanları eleştiren Humeynî, sahâbeden bazı kişileri de eleştirmektedir. Ona göre Ebû Hureyre bir fakihtir ama o, Muâviye'nin çıkarları doğrultusunda hükümler verdiği için İslâm'a zarar vermiştir. Humeynî'ye göre ulemânın zalimler ve sultanların yönetimleri altındaki kurumlara katılımı, topluma yanlış bir mesaj iletilmesine ve dolayısıyla İslâm'ın itibar kaybına yol açmaktadır. Özellikle Ebû Hureyre gibi önemli bir sahâbînin bu tür kurumlara katılımı, toplumda bu kurumların meşruiyet kazandığı izlenimini pekiştirmekte ve bu durum daha büyük bir tehlike arz etmektedir. İmamlar, İslâmî değerlerin korunması adına, bu tür kurumlara katılımdan kesinlikle sakınılması

²⁴⁵ Humeynî, *Keşf-i Esrâr*, 119; Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 125-126.

²⁴⁶ Humeynî, *Keşf-i Esrâr*, 117; Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 124.

²⁴⁷ Humeynî, *Keşf-i Esrâr*, 119-120; Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 126.

gerektiğini vurgulamışlardır.²⁴⁸ Humeynî, Hz. Âişe, Talha, Zübeyr, Muâviye gibi Hz. Ali'ye karşı iktidarı ele geçirmek gibi dünyevî bir menfaat kastıyla ayaklananların zâhiren necis olmamalarına karşın domuzlardan ve köpeklerden daha pis olduklarını ifade ederek²⁴⁹ ciddi bir şekilde tahkir etmektedir, Sünnîler için önemli bir konumda bulunan sahabîlerin bu şekilde tahkir edilmesi Sünnîlere ve Sünnîliğe bakış açısını yansıtmaları açısından oldukça önemlidir.

Humeynî, İslâm tarihindeki önemli çatışmalara ve bu çatışmaların dinî ve mezhebî yansımalarına da dikkat çekmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in liderliğinde gerçekleşen savaşlara ve Hz. Ali'nin Muâviye ile olan Sıffin Savaşı'na odaklanmaktadır. Humeynî'ye göre Hz. Ali bu savaşta Muâviye'nin hilelerine maruz kalmış ve fiili olarak yenilgiye uğramış olsa da Şîî mektebi ideolojik ve dinî olarak yenilgiye uğramamıştır. Humeynî, Hz. Ali'nin ve Şîa'nın sonunda mânevî ve fikri bir zafer kazandığını iddia etmektedir. Humeynî'nin değerlendirmelerine göre Muâviye'nin bazı Sünnî çevrelerce kabul görmesine rağmen zamanla bu kabulün azaldığını, Sünnîler arasında Muâviye'nin tartışmalı bir figür haline geldiğini belirtmektedir. Bu durum, Muâviye'nin tarihsel imajının Sünnî dünyasında da sorgulanmaya başladığını göstermektedir. Humeynî, tarih boyunca yaşanan bu savaşların sadece askeri yenilgiler ya da zaferler olarak değerlendirilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre asıl mesele, Şîa'nın İslâm'ın çehresindeki ideolojik ve dinî temsiline korunması ve sürdürülmesidir. Bu bakış açısıyla Humeynî taraftarlarına Şîî mektebinin yenilmezliğini ve tarihsel sürekliliğini anlatmakta ilk halifeler ve onlara tâbi olanların yanlış içerisinde olmaları sebebiyle yenilmeye mahkûm olduklarını belirtmektedir.²⁵⁰

Humeynî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere o, Sünnîlik içerisinde önemli bir yer tutan sahâbeyi sert bir şekilde eleştirmektedir. Ona göre sahâbe olma, Şîî klasik geleneğe uygun olarak dinî bir üstünlük kategorisi değildir. Sahâbe arasında İslâm'ı kişisel menfaatleri doğrultusunda kabul edenler bulunmaktadır. Bu kişiler, liderlik arzusu veya dünyevî çıkarlar için dinî araçsallaştırmaktadır. Bu düşünce, Hz. Peygamber'in vefatının ardından yaşanan ilk ayrılık olan Sakîfetü Benî Sâide olayının,

²⁴⁸ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 180.

²⁴⁹ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Kitâbü't-tahâre* (Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2000), 3/457; Güler, *Âyetullah Humeynî*, 81.

²⁵⁰ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 10/106-107.

dinin asıl çizgisinden sapmasına neden olduğu fikrine dayanmaktadır. Bu süreçte Humeynî, sahâbenin bir kısmının ilahî bir tayin olan imâmet hakkını gasp ettiğini ve böylece İslâm'ın asıl otorite düzenini bozan bir siyasi hareketin öncüsü olduklarını ileri sürmektedir.

Görüldüğü üzere Humeynî, devrim öncesi dönemde kaleme aldığı eserlerinde sahâbe eleştirisini doğrudan Kur'an'a muhalefet iddiası üzerinden temellendirmektedir. Hz. Ebû Bekir'in miras konusundaki tutumu, Hz. Ömer'in bazı fikhî uygulamaları ve zekâtın belirli gruplara dağıtımını durdurması gibi örnekler üzerinden sahâbenin ilahî hükümlere karşı geldiğini savunmaktadır. Humeynî, bu tutumların sadece bireysel kararlar değil, aynı zamanda İslâm'ın temel ilkelerine karşı toplumsal bir sapma olduğunu öne sürmektedir. Bu bağlamda sahâbe üzerinden yaptığı eleştiriler, tarihî bir mesele olmanın ötesinde mezhebî ve siyasi bir duruş ortaya koyduğunu göstermektedir. Nitekim o, sahâbe hakkındaki yorumlarını klasik Şîî mirastan devralmakla birlikte onları modern dönemde Sünnî otoriteyi sorgulamanın en güçlü dayanaklarından biri hâline getirmektedir. Sahâbeye dair olumsuz nitelendirmeleri, Sünnîliğin kurumsal meşruiyetini tartışmaya açan bir söyleme dönüşmektedir. Bununla birlikte devrim sonrası süreçte sahâbeye yönelik eleştirilerin daha dolaylı olarak ifade edildiği görülmektedir. Bu durum, Devrim'le birlikte Humeynî'nin söylemlerinde bir değişimin mevcudiyetini ortaya koymaktadır.

Humeynî'nin Sünnî topluluklara yönelik isimlendirmeleri ve bu toplulukları olumlu veya olumsuz olarak nasıl değerlendirdiği, Şîa tarihinde sıklıkla başvuru alan *nâsıbî* ve *müstaz'af* terimlerine atfettiği anlamlar, araştırmamız için önemlidir. Bu terimler, Humeynî'nin Sünnîlere olan bakış açısını anlamamızı sağlayacaktır. Bu sebeple aşağıda Humeynî'nin muhalifleri isimlendirme yöntemi olarak kullandığı *nâsıbî* ve *müstaz'af* kavramları detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

1.2.2. Nâsıbî

Sözlükte “bir şeyi ortaya dikmek, bir kimseye karşı kötülük ve düşmanlık beslemek ve bunu açığa vurmak” anlamına gelen *nâsıbî* terimi²⁵¹, özellikle İmâmiyye Şîası tarafından Hz. Ali, onun evlatları ve taraftarlarına karşı düşmanlık ve nefret

²⁵¹ Ebû'l-Fazl Camâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah ve Hâşim Muhammed Şazeli (Kahire: Daru'l-Maarif, 1119), 49/4434.

besleyen kişileri tanımlamak için kullanılmaktadır.²⁵² İmâmiyye kaynaklarında imâmî olmayan Müslümanlar genel olarak *ehlü'l-hilâf*²⁵³ olarak tanımlanmaktadır. İmâmiyye'ye göre bu gruplar arasında *nâsibî*ler en olumsuz grup olarak görülmektedir.²⁵⁴ İmâmetin nasıl belirlenmesi gerektiği konusunda iddialarını ortaya koyan Şîi âlimler, imâmetin seçim yoluyla gerçekleştirileceği görüşünü savunanları küçümseme ve aşağılama amacıyla *nâsibî* olarak nitelendirmektedir. Bu terim Şîa inancında imamların ilahî atama yoluyla liderlik pozisyonlarına getirilmesi gerektiğini vurgulayan dinî bir bakış açısına işaret ederken karşıt görüşü benimseyenlere yönelik eleştirel bir yaklaşım işlevi görmektedir.²⁵⁵

Klasik dönemde *nâsibî* kavramını ilk olarak açık bir şekilde tanımlayan kişi Şeyh Sadûk'tur (öl. 381/991).²⁵⁶ Ona göre *nâsibî* terimi, Hz. Peygamber'in ailesine düşmanlık besleyen kişileri ifade etmektedir.²⁵⁷ Şeyh Müfid ise (öl. 413/1022), *nâsibe* kavramını onların kestiği hayvanların yenilip yenilmeyeceği meselesi üzerinden ele almaktadır. O, Hz. Peygamber'in ailesine düşmanlık besleyen “nasb” edenleri iki kategoriye ayırmaktadır. İlki, helal kesim yapan ve Hz. Ali ile onun seçkin soyunun hakları konusunda bilgisiz olmasına rağmen onların sevilmesi gerektiğine inanan *nâsibî*lerdir. İkinci kategori ise Hz. Ali ve ailesine düşmanlıkta Hâricîlerle birlikte hareket edenlerdir. Bu grubun kestiği helal değildir ve bu yüzden onlar, kestikleri haram olan kâfirlere benzetilmektedir. Şeyh Müfid'e göre bir *nâsibî*, kesim sırasında besmele çekse bile bu, onun eyleminin hükmünü değiştirmez. Zira onların inatçı tutumları nedeniyle onlara, mürtedlere uygulanan hukuki yaptırımlar uygulanır.²⁵⁸

²⁵² Muhammed Cevâd Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 374.

²⁵³ Ehlü'l-hilâf, İmâmiyye kaynaklarında yer alan ve doğrudan Ehl-i sünnet'i ifade etmek için kullanılan en önemli kavramlardan biridir. İmâmî metinlerde İmâmî olmayan Müslümanlar, genel olarak muhalifler ya da ehlü'l-hilâf olarak tanımlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler*, 192-196.

²⁵⁴ Kohlberg, “İmâmiyye Fıkında İmâmî Olmayan Müslümanlar”, 200.

²⁵⁵ Etan Kohlberg, “Şîi Hadis”, çev. Mehmet Ali Büyükkara, *EKEV Akademi Dergisi* 2/2 (2000), 50; Mustafa Öz, “Nâsibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/393; Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri*, 411; Ayrıntılı bilgi için bk. Hilmi Kemal Altun, “Nâsibî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1198-1230.

²⁵⁶ Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler*, 210.

²⁵⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ yahdurühü'l-fakîh*, ed. Ali Ekber Gıfârî (Kum: Defter-i İntişârât-i İslâmî, 1413), 3/408.

²⁵⁸ el-Müfid Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh, “el-Mukni'a”, *Silsiletü müellefâtî's-Şeyh el-Müfid* (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414), 14/579.

Şeyh Müfid, bir *nâsıbî*yi tekfir etmeyi ve onu necis kabul etmeyi, İmâmiyye Şîa'sı için zorunlu bir ilke olarak değerlendirmekte ve bu konuda farklı düşünen bir İmâmiyye fakihinin bulunmadığını ifade etmektedir. Bu ifadeler, Şîî inancında *nasb* ve *nâsıbî* kavramlarının yalnızca dinî bir mesele olmakla sınırlı kalmadığını aynı zamanda itikadî ve siyasi boyutlarıyla da önem taşıdığını ortaya koymaktadır.²⁵⁹ Ayrıca Şeyh Müfid'in *nâsıbî* kavramını, muhaliflerinin tamamı için kullandığı görülmektedir.²⁶⁰ Bu tanımın ilerleyen süreçlerde de korunduğu ve Şîî inanç sistemlerinde sürekli olarak tekrar edildiğini söylemek mümkündür. Şîî inancında bir kişinin Ehl-i beyt'e karşı bilinen fakat açığa çıkarılmamış bir nefreti varsa bu durum onun *nâsıbî* olarak kabul edilmesi için yeterli bir gerekçe olarak kabul edilmektedir.²⁶¹ *Nâsıbî* kavramının anlamı, zaman içinde genişlemeye uğramıştır. İlk başta Hz. Ali'ye duyulan düşmanlık üzerine inşa edilen bu kavramsal çerçeve daha sonra Ehl-i beyt'in tamamını ve nihayetinde Şîa topluluğunu da kapsayacak şekilde genişletilmiştir.²⁶² *Nâsıbî* kavramının bu şekilde detaylandırılmasının, Şîîliğin mezhep sınırlarını korumak adına ne denli hassas olduklarını göstermesi açısından önemlidir.

Humeynî'nin eserlerindeki *nâsıbî* değerlendirmeleri kronolojik olarak incelendiğinde klasik dönemdeki yaklaşımlarla benzer bir tutumun sürdüğü görülmektedir. Humeynî, Ehl-i beyt'e karşı nefreti olanları *nâsıbî* olarak tanımlamakta ve klasik Şîî düşüncedeki değerlendirmelerle uyumlu bir şekilde hareket etmektedir.

Humeynî'nin *nâsıbî*ler hakkında verdiği fetvalar, onun bu konudaki sert tutumunu yansıtmaktadır. Humeynî, sosyal ve dinî ilişkiler bağlamında *nâsıbî*lere özel bir muamele öngörmektedir. Bu kapsamda Humeynî yabancılar, zenginler, zımmîler ve muhalifler dahil herkese, mendub sadaka verilebileceğini belirtmektedir. Ancak *nâsıbî* olarak tanımlanan kişilere, bu kişiler akraba bile olsalar sadaka verilmesinin uygun olmadığını vurgulamaktadır.²⁶³ Bu, Ehl-i beyt'e karşı olan tutumun, Şîa'da özellikle Humeynî'de nasıl bir ayrımcılık unsuru olduğunu ve itikadî bağlılıkla ahlâkî

²⁵⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh el-Müfid, "Evâilu'l-makâlât fi'l-mezâhibi ve'l-muhtarât", *Silsiletü müellefâtî's-Şeyh el-Müfid*, nşr. İbrahim el-Ensârî (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414), 4/285.

²⁶⁰ Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler*, 211.

²⁶¹ Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî el-Âmilî, *Mesâlikü'l-efhâm fi tenkîhi Şerâ'i'l-İslâm* (Kum: Müessese-i Maarifi'l İslâmiyye, 1413), 7/404; İmâmiyye fıkında *nâsıbî*ler hakkında hükümlere ilişkin detaylı bilgi için ayrıca bk. Kohlberg, "İmâmiyye Fıkında İmâmî Olmayan Müslümanlar".

²⁶² Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler*, 212-214.

²⁶³ Humeynî, *Tahrîrü'l-vesîle*, 2000, 2/98.

ve sosyal davranışlar arasında doğrudan bir bağ kurulduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Humeynî'nin söylemleri, mezhebî sadakat ve dinî kimlik meselelerinin, toplumsal ilişkiler ve bireyler arası muamelede nasıl bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca bir *nâsıbî*nin kestiği hayvanın, kişinin Müslüman olduğunu açıkça beyan etse dahi helal sayılmayacağını ifade etmektedir.²⁶⁴ Bunun yanı sıra Ehl-i beyt'e lanet okuyan bir *nâsıbî* ile evlenilmesinin ise câiz olmadığını açıklamaktadır.²⁶⁵ Nitekim ona göre bir Müslüman'ın bilerek ya da bilmeyerek bir *nâsıbî* ile evlenmiş olması durumunda, bu evliliğin câiz olmadığı ve boşanmanın gerekliliği vurgulanmaktadır. Eğer bir mü'min kadın veya erkek eşinin daha sonradan *nâsıbî* olduğunu öğrenirse Humeynî'ye göre evlilik bağının devam ettirilmesi uygun değildir ve boşanma zorunludur.²⁶⁶ Humeynî'nin *nâsıbî*lerle evliliğe dair bu fetvaları inanç farklılığının aile hayatı üzerinde de etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim bu tür yaklaşımlar, mezheplerin sadece ibadet değil sosyal hayatı da nasıl şekillendirdiğini göstermektedir.

Humeynî'nin *nâsıbî*lerle ilişkiler konusunda belirlediği katı kurallar yanında, *takıyye* durumunda belirli esneklikler sunduğu görülmektedir. Humeynî'ye göre *takıyye* söz konusu olduğunda, bir Sünnî imamın arkasında namaz kılınabilir ve bu durumda kılınan namaz sahih kabul edilir; bu, *nâsıbî* olsa bile geçerlidir.²⁶⁷

Humeynî'ye göre *nâsıbî*ler ve hatta Hâricîler gibi diğer grupların her ne kadar kâfirlerden daha şiddetli bir azaba çarptırılacakları belirtilmiş olsa da onların necis olduklarını gösteren herhangi bir delil bulunmamaktadır. Humeynî, Hz. Aişe, Hz. Talha, Hz. Zubeyr ve Muâviye gibi sahâbenin veya herhangi bir kimsenin Hz. Ali ve imamlara karşı dinî bir gerekçe olmadan dünyevî iktidarı ele geçirme kastıyla ayaklanması veya düşmanlık beslemesi durumunda necis olmayacağını belirtmektedir. Fakat onların domuzlardan ve köpeklerden daha pis olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁸

²⁶⁴ Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle*, 2000, 2/156.

²⁶⁵ Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle*, 2000, 2/307.

²⁶⁶ İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, "İstiftâ'ât", *Mevsûati İmâm Humeynî* (Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2017), 9/193.

²⁶⁷ Humeynî, "İstiftâ'ât", 2017, 3/351.

²⁶⁸ Humeynî, *Kitâbü't-tahâre*, 2000, 3/457; Güler, *Âyetullah Humeyni*, 81.

Görüldüğü üzere Humeynî, ashabın önde gelenlerini *nâsıbî* olarak nitelendirmekte ve onların köpeklerden ve domuzlardan daha pis olduklarını söylemektedir. Her ne kadar burada doğrudan necis olduklarını söylemese de aynı eserin farklı bölümlerinde *nâsıbî*lerin necis olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle, Humeynî'nin Hz. Aişe ve diğer önde gelen sahâbenin doğrudan necis olduklarını söylemekten kaçınmakla birlikte dolaylı yollarla onları bu şekilde nitelendirmekten çekinmediğini söylemek mümkündür. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'tan aktardığı rivayete göre kâfirlerle tokalaşmak nefreti gösterme açısından toprakla meshi gerektirir. Ama *nâsıbî* ile tokalaşınca nefretin en şiddetlisi olduğu için ve necis olduğu için elin yıkanması gerekir.²⁶⁹ Yine aktardığı rivayete göre *nâsıbî*nin artığı en pis artıktır.²⁷⁰ Ca'fer es-Sâdık'tan aktardığı bir diğer rivayete göre ise Allah yeryüzünde köpekten daha necis bir şey yaratmamıştır. Ehl-i beyt'e *nâsıbî* olanlar ise köpekten daha necistir.²⁷¹

Hz. Peygamber'den sonra Cemel, Sıffin ve Şam ehli gibi Müslümanların çoğunun açıkça Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e buğz ettiklerini ifade eden Humeynî,²⁷² bir kimsenin necis ve *nâsıbî* olarak nitelendirilebilmesi için o kişinin "cibt" ve "tağut"un, yani Hz. Ebû bekir ve Hz. Ömer'in hilâfetlerini Hz. Ali'nin imâmetine takdim etmesinin yeterli olduğunu belirtmektedir.²⁷³

Sonuç olarak belirtmek gerekirse Humeynî'nin *nâsıbî* kavramına yaklaşımı, klasik İmâmiyye âlimlerinin görüşleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Klasik dönemde Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid gibi âlimler, *nâsıbî*leri Ehl-i beyt'e düşmanlık besleyen kimseler olarak tanımlamış, bu kişilerin dinî açıdan necis kabul edilmesi ve kestiklerinin yenilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Humeynî de bu yaklaşımı sürdürmüş, *nâsıbî*lerin hem dinî hem de sosyal ilişkiler açısından dışlanması gerektiğini vurgulamıştır. Ancak Humeynî, bu klasik tanımı daha da genişletmiş, Ehl-i beyt'e açık bir düşmanlık taşımayan ama Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilâfetini Hz. Ali'nin imâmetine tercih eden Sünnî çoğunluğu dahi *nâsıbî* olarak değerlendirmiştir. Bu noktada kanaatimizce Humeynî'nin mezhebî farklılığı sadece inanç alanıyla sınırlı

²⁶⁹ Humeynî, *Kitâbü't-tahâre*, 2000, 3/406-407.

²⁷⁰ Humeynî, *Kitâbü't-tahâre*, 2000, 3/411.

²⁷¹ Humeynî, *Kitâbü't-tahâre*, 2000, 3/413.

²⁷² Humeynî, *Kitâbü't-tahâre*, 2000, 3/457.

²⁷³ Humeynî, *Kitâbü't-tahâre*, 2000, 3/439.

görmediğini bunun ötesinde onu sosyal, ahlâkî ve siyasi ayrımın da temeli haline getirdiğini söylemek mümkündür.

Humeynî'nin eserlerine dayanarak yapılan değerlendirme neticesinde onun *nâsibî* anlayışında gerek İran İslâm Devrimi öncesinde gerekse sonrasında herhangi bir değişim olmadığı bilakis bu anlayışın tutarlılık arz eden ve giderek daha sistematik bir çerçevede ifade edilen bir niteliğe büründüğü görülmektedir. Bu durum ise Humeynî'nin mezhebî kimlik inşası ve sınır çizme konusundaki yaklaşımının süreklilik gösterdiğine işaret etmektedir. Farklı dönemlerde kaleme aldığı eserlerinde *nâsibî*lerin itikadî ve fikhî olarak dışlandığı, özellikle Sünnî çoğunluğun bu kategoriye dahil edildiği göze çarpmaktadır. Humeynî'nin *takıyye* çerçevesinde verdiği fetvalar ise onun mezhep sınırlarını muhafaza ederken içinde bulunduğu şartları da göz ardı etmediğini göstermektedir. Bu yaklaşımı, onun İslâmî vahdet çağrılarının yalnızca siyasal zemine özgü bir retorikten ibaret olduğu eleştirilerini desteklemektedir. Humeynî'nin klasik Şîî yaklaşımla uyumlu fakat ondan daha geniş ve katı olan *nâsibî* anlayışı, mezhep farkını sadece bir inanç ayrılığı değil, toplumsal ve siyasal bir saflaşma olarak ele aldığını ortaya koymaktadır.

1.2.3. Müstaz‘af

Müstaz‘af sözlükte siyasi ve ekonomik açılardan zayıf kabul edilen veya zayıf olan insanları ifade eden bir kavramdır.²⁷⁴ Kelime sözlük anlamına farklı bir mana yüklenmeksizin İmâmî âlimler tarafından da kullanılmıştır. Erken dönem Şîî müfessirlerinden Ayyâşî (öl. 320/932), “Erkekler, kadınlar ve çocuklar içinden zayıf sayılanlar (yani) çaresiz kalanlar ve hiçbir kurtuluş yolu bulamayanlar müstesnadır.”²⁷⁵ âyetinden hareketle müşriklere karşı Peygamber’in ashabının zayıf ve güçsüz; yani *müstaz‘af* olduklarını belirtmekte ve mazeretleri bulunması sebebiyle cehennem ehlinden olmadıklarını söylemektedir.²⁷⁶

²⁷⁴ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Mu‘cemü müfredâti elfâzi'l-Kur‘ân*, nşr. İbrahim Şemsüddîn (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, 1434), 331; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 29/2587.

²⁷⁵ en-Nisâ 4/98.

²⁷⁶ Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes‘ûd b. Muhammed es-Sülemî es-Semerkindî el-Ayyâşî, *Tefsîrü'l-'Ayyâşî*, nşr. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî (İran: Mektebetü'l İlmiyyeti'l İslâmîyye, 1380), 3/303; Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur‘ân*, nşr. Ahmed Habîb Âmilî (Lübnan: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/303.

Zayıf toplulukları ifade etmek için kullanılan *müstaz'af* kavramı sözlük anlamında İmâmiyye Şîası'nın imamları tarafından kendilerini ve mensuplarını nitelemek için de kullanılmıştır. Nitekim Muhammed Bâkır (öl. 114/733) ve Ca'fer es-Sâdık'tan (öl. 148/765) “Biz *müstaz'afız*.” ifadesi rivayet edilmektedir.²⁷⁷ Hz. Ali taraftarı olan, Hz. Ali'nin imâmetinin gizli veya açık nas ve vasiyetle sabit olduğunu kabul eden ve imâmetin Hz. Ali'nin soyundan başka birine intikal etmeyeceği inancını benimseyen Şîa,²⁷⁸ Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfete başkalarının geçmesi ve sonrasında Emevîler'e intikal etmesi bakımından kendilerini, ezilen ve zayıf bırakılan bir toplum olarak görmeleri sebebiyle *müstaz'af* olarak nitelendirmişlerdir.

Şîi gelenekte *müstaz'af* kavramı zamanla sözlük anlamına paralel ıstılâhî bir anlam da kazanmıştır. Buna göre *müstaz'af*, Sünnî toplum içerisinde yaşayıp, imamlara karşı herhangi bir kin ve nefret beslemeyen fakat onların imâmetini de kabul etmeyen Müslümanları tanımlayan itikadî bir anlamı ihtiva etmektedir. *Müstaz'afın* bu ıstılâhî anlamını destekleyen çeşitli Şîi kaynaklı rivayetler de bulunmaktadır. Meselâ, Ca'fer es-Sâdık kanalıyla Hz. Ali'den nakledilen habere göre cennetin sekiz kapısı vardır. Bir kapıdan nebîler ve sâdık kullar, diğer kapıdan şehitler ve sâlih kullar girer. Beş kapıdan ise Hz. Ali'nin Şîası ve sevenleri girer. Son bir kapı vardır ki buradan ise Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmiş, Ehl-i beyt'e karşı kalbinde zerre kin ve nefret barındırmayan Müslümanlar (*müstaz'aflar*) girerler.²⁷⁹

İbn İdrîs el-Hillî (öl. 598/1202) *müstaz'afları* âlimlerin görüş ve ihtilaflarını anlamayan, hiç kimseye kin ve nefret beslemeyen kimseler olarak tarif etmektedir. Ona göre kendi mezhebi ve itikadı dolayısıyla hak ehline kin besleyen bir kimse *müstaz'af* değildir. Onlar *nâsıbîler*dir. Mü'min ve *müstaz'afın* dışında kalan kimseler ise kâfir olup ebedî cehennemliktir.²⁸⁰

Şîi âlimler bir kimsenin itikadî açıdan *müstaz'af* sayılabilmesi için kendisinde bazı özelliklerin bulunması gerektiğini belirtmektedir. *Müstaz'afın* bulunması gereken bu özellikler imamlarının görüşlerinden hareketle ortaya konulmaktadır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

²⁷⁷ Muhammed Huseyin Beheştî, *Kur'an'da Müstaz'af*, çev. Serdar İslâm (İstanbul: Objektif Yayınları, 1992), 15.

²⁷⁸ eş-Şehristânî, *el-Milel*, 186-189.

²⁷⁹ Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'an* (Lübnan: Müessesetü'l-âlemî li'l-metbûât, 1390), 5/59.

²⁸⁰ Abdulkadir Çuhacıoğlu, *Şîa ve İmâmet* (İstanbul: Kevser Yayınları, 2012), 51.

- *Müstaz 'af*, âlimlerin birbiriyle ihtilaflarını anlama ve kavrama kapasitesinden yoksun olmalı.

- Aklî melekeleri haiz olmakla birlikte, işin hakikatini ortaya koyacak delillerin ona karşı tam ortaya konulmamış yani hüccetlerin kendine ayân olmamış olması gerekir.

- Hz. Ali ve neslinden gelen imamların imâmetini açıkça inkâr edip, onlara kin ve nefret beslememesi yani *nâsıbî* olmaması gerekir.

- Kendisine doğrular açık bir şekilde ortaya konulduğunda inatçılık etmemesi gerekir.

Müslümanların Hz. Ali eksenli sınıflandırılmasına dayanan bu yaklaşımın rivayetlerle de desteklendiği görülmektedir. Nitekim Hz. Hasan'a nispet edilen rivayete göre insanlar üç gruptur. Birinci grup mü'minler, ikinci grup Hz. Ali ve neslinin imâmetini inkâr eden *nâsıbî*lerdir. Üçüncü grup ise ihtilaflı konulardan uzak duran, bilmedikleri konuları Allah'a havale eden, imâmete ve imamlara uymamakla birlikte, onlara kin ve nefret de beslemeyenlerdir. Bunlar *müstaz 'aflardır*.²⁸¹

Ca'fer es-Sâdık'tan *müstaz 'af* kavramının itikadî anlamına dair birçok rivayet aktarılmaktadır. O, Ehl-i Kible'den *nâsıbî* olmayan kimseyi *müstaz 'af* olarak nitelendirmekte,²⁸² insanların ihtilaflını bilen bir kimsenin *müstaz 'af* olmadığını belirtmektedir.²⁸³ Ona göre *müstaz 'aflar* hak ehlinin yolunu bulamazlar ki o yola girsinler. Yine onlar *nâsıbî* de olamayanlardır. Onlar iyi amel ve Allah'ın yasakladığı haramlardan sakınmakla cennete girerler. Fakat iyilerin mertebesine ulaşamazlar.²⁸⁴

İmâmî müfessirlerden Kummî (öl. 329/941) ve Ayyâşî (öl. 320/932), Nisâ sûresi 98. âyette geçen *müstaz 'af* kelimesini Ca'fer es-Sâdık'tan bir nakille açıklamaktadır. Ca'fer es-Sâdık'a göre *müstaz 'af* küfre bir yol bulup kafir olmayanlar, imana bir yol bulup iman edemeyenlerdir. Onlar çocuklar veya akılları çocuklar seviyesinde olan yetişkinlerdir. Bu kimselerden kalem kaldırılmıştır.²⁸⁵ Muhammed Bâkır'a da benzeri rivayetler nispet edilmiştir.²⁸⁶ Yine Ca'fer es-Sâdık, Hz.

²⁸¹ Çuhacıoğlu, *Şîa ve İmâmet*, 34-35.

²⁸² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/58.

²⁸³ el-Ayyâşî, *Tefsîrû'l- 'Ayyâşî*, 1/268.

²⁸⁴ el-Ayyâşî, *Tefsîrû'l- 'Ayyâşî*, 1/268-269.

²⁸⁵ Ali b. İbrâhim Kummî, *Tefsîrû'l-Kummî*, nşr. Tayyib Mûsevî Cezâyirî (Kum: Dâru'l-Kitâb, 1363), 1/149; el-Ayyâşî, *Tefsîrû'l- 'Ayyâşî*, 1/268.

²⁸⁶ Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî, *el-Usûl mine'l-kâfî*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Beyrut, 1980), 2/404.

Peygamber'in nübüvvetini kabul eden muvahhid müslümanlardan günahkâr olarak, İmâmî olmadan veya imamların velâyetini kabul etmeden ölenlerin bir kuyuda olacaklarını belirtmektedir. Bu kimseler yapmış oldukları iyi-kötü amelleri bakımından Allah tarafından hesaba çekilirler ve amellerine göre ya cennete ya da cehenneme giderler. Bunların durumu Allah'ın takdirine kalmıştır. Âkıl ve bâliğ olmayan Müslüman çocuklar, sefih kimseler ve *müstaz'af*lar da bu şekildedir.²⁸⁷

Görüldüğü üzere klasik dönem Şîî imâmî âlimlerin düşüncesine göre *müstaz'af* açıkça Hz. Ali taraftarı olmayan, Hz. Ali'nin düşmanlarını da desteklemeyen arada kalan zayıf Müslümanları tanımlamak için kullanılmıştır ve özel bir grubu ifade etmektedir. Bu kavram, Humeynî'de tanımlanacağı şekilde dünyada tüm ezilenleri veya ezilen Müslümanları tanımlamak gibi genel bir anlam içermemektedir.

Modern dönem Şîî İmâmî âlimlerin *müstaz'af* hakkında temelde iki farklı yaklaşımından bahsetmek mümkündür. Bu iki yaklaşımdan ilki klasik dönem âlimlerinin ortaya koymuş oldukları yaklaşım ile örtüşmektedir. Nitekim modern dönem âlimlerinden Allâme Tabâtabâî'nin (öl. 1981) *müstaz'af* yorumu buna işaret etmektedir. Hûd sûresi 11. âyetin tefsirinde insanların mü'min, kâfir ve *müstaz'af* olarak üç sınıfa ayrıldığını belirten Tabâtabâî, *müstaz'af*ların her ne kadar üçüncü sınıf olduğu belirtilse de amellerine göre ahirette ilk iki gruptan birine katılacağını ifade etmektedir.²⁸⁸ Tabâtabâî, Nisâ Sûresi'nin ilgili âyetlerinden hareketle, dinî bilgilerdeki cehâlet, eğer insanın kendisinden kaynaklanmayan bir kusur ve zayıflık sebebiyle ortaya çıkıyorsa o kimsenin Allah katında mazur olduğunu ifade etmektedir. Tabâtabâî, Allah'ın dinî konudaki cehâleti ve dinî hükümlerin uygulanmasındaki tüm engelleri ilâhî affa erişemeyecek bir zulüm olarak nitelendirdiğini fakat *müstaz'af*ları onlardan ayırdığını ve onların zayıf bırakılmaları sebebiyle özürlerini kabul ettiğini belirtmektedir.²⁸⁹

Humeynî ise *müstaz'af* kavramını iki anlamda kullanmaktadır. Bu anlamlardan ilki, klasik dönemde olduğu gibi Şîîlerin Sünnîler karşısında; ikincisi ise tüm mazlum insanların dünya egemen güçleri karşısında *müstaz'af* sayılmasıdır.

Humeynî'nin *müstaz'af* kavramını politik bir argüman olarak sıklıkla kullandığı gözlemlenmektedir. Humeynî, Kur'an'ın ifadelerine atıfta bulunarak

²⁸⁷ Kummî, *Tefsîrû'l-Kummî*, 2/260.

²⁸⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 11/18, 20/193.

²⁸⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 5/51-52.

kullandığı bu kavram üzerinden yaptığı vurgularla, zayıflık ve güçlülük kavramlarını teolojik ve sosyopolitik bir çerçevede yeniden yorumlamaktadır. Bu yaklaşımıyla Humeynî, dinî metinleri güncel siyasi ve sosyal meselelere uygulayarak, bu kavramları güncel siyasetin bir aracı olarak konumlandırmaktadır. Humeynî'ye göre Kur'an, toplumsal ve ekonomik baskı altındaki grupları sadece zayıf olarak değil, *müstaz'af* olarak da nitelendirmektedir. O, müstekbirlerin, *müstaz'af*ları gerçek güçsüzlük içinde olarak algıladıklarını ve bu yanılgı sebebiyle müstekbirlerin *müstaz'af* kavramının anlamını kavrayamadıklarını söylemektedir. Humeynî'nin değerlendirmelerine göre müstekbirlerin bu yanlış algısı, onların kendi zayıflıklarını gözden kaçırmalarına neden olmuştur. Aslında, gerçek güçlüler, zorlayıcı koşullara rağmen imanını koruyabilen ve bu zorluklara direnen *müstaz'af*lardır.²⁹⁰ Bu çerçevede, Humeynî'nin söylemleri zayıflığın ve gücün fiziksel veya ekonomik koşulların yanı sıra mânevî direnç ve inançla da ilgili olduğunu göstermektedir. *Müstaz'af*ların sahip olduğu iman gücü, onları sadece zayıf bırakılmış konumlarından kurtulmaya değil, aynı zamanda müstekbirlerin zayıflığını açığa çıkarmaya da olanaklı kılmaktadır.

Humeynî, Allah'ın *müstaz'af*ları yeryüzünün imam ve vârisleri kılacağına dair onlara söz verdiğini belirtmektedir. Ayrıca İmâmet ve verâsetin *müstaz'af*ların hakkı olduğunu ve bu hakkın müstekbirler tarafından gasp edildiğini ifade etmektedir.²⁹¹ Hz. Ali'nin hükümet tarzı korunabilmiş ve İslâm hâkim kılınmış olsaydı, halkın can ve malına saltanat, şahlık gibi kurumlar tarafından zarar verilemeyecekti iddiasında bulunmaktadır.²⁹²

Humeynî'nin çeşitli konuşmalarında, İran İslâm Devrimi'nin *müstaz'af*lar tarafından müstekbirlere karşı gerçekleştirildiğini ifade etmesi; bu devrim aracılığıyla İslâm'ın yayılması ve bu yöndeki görevlerini belirtmesi, Şiîliğin yayılması amacıyla bir politika izlendiğini de göstermektedir. Özellikle Humeynî'nin, “İnşallah İslâm İnkılabı'nın yayılmasıyla, şeytani güçler geri çekilecek, mazlum *müstaz'af*ların yönetimi kurulacak ve ahir zaman Mehdi'sinin hükümeti için gerekli hazırlıklar

²⁹⁰ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 10/121.

²⁹¹ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, *Mustaz'af-Müstekbir*, trc. Serdar İslâm (İstanbul: Objektif Yayınları, 1992), 58.

²⁹² Humeynî, *Mustaz'af-Müstekbir*, 38, 105.

tamamlanmış olacaktır.”²⁹³ şeklindeki beyanı, bu stratejinin net bir göstergesidir.²⁹⁴ Bu ifade, devrimin ihracı ve *müstaz‘af* kavramının kullanımı aracılığıyla, özellikle Şîî toplumun genişletilmesi yönündeki bir niyetin altını çizmektedir.

Humeynî’ye yöneltilen sorularda, İran halkının kendisini *müstaz‘af* olarak tanımladığı görülmekte; bu tanımlamada genellikle yoksul, düşük gelirli ve toplumun dışlanmış kesimleri kastedilmektedir. Bu bağlamda *müstaz‘af* kavramı, sadece fiziksel veya maddî yoksunlukları değil, aynı zamanda politik ve sosyal adaletsizlikler karşısında kendilerini güçsüz hisseden toplulukları da kapsamaktadır.²⁹⁵

Humeynî 7 Ekim 1978 tarihinde Paris’te yaptığı bir açıklamada, *müstaz‘af* İran halkının canına kasteden Şah rejiminin oyunlarının farkında olmanın önemine dikkat çekmektedir.²⁹⁶ O, Dünya Müslümanlarına seslenerek yardım çağrısı yapmakta ve “Kim Müslümanların dertleri ile dertlenmiyorsa Müslüman değildir.” rivayetini aktarmaktadır.²⁹⁷ Humeynî, İslâm milletin büyük desteğiyle ilerlediklerini, bunun Kur’an-ı Kerim ve İslâm öğretilerinin ışığında gelişen bir milletin uyanışı olduğunu ifade etmektedir. Humeynî, peygamberlerin tarih boyunca mazlumlara destek olup zamlımlara karşı mücadele ettiği gibi, mazlum milletin de İslâmın ve Kur’an’ın öğretilerine bağlı kalarak zorluklar karşısında daha azimli ve daha kararlı hale geldiğini dile getirmektedir.²⁹⁸

Humeynî’nin *müstaz‘af* terimine yüklediği bu anlam bütünlüğünde Sünnî çoğunluğa karşı bir Şîî azınlığı tanımlama amacı taşıdığı görülmektedir. Bu durum, Humeynî’nin, Muhammed Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık’tan nakledilen “Biz *müstaz‘afız*.” ifadesine dayanarak benimsediği söylemle de paralellik göstermektedir. Humeynî’nin bu terimi kullanımı, Şîî İmami geleneğindeki bazı rivayetler tarafından da desteklenmekle birlikte tarih boyunca *müstaz‘af* kavramının yaygın olarak kabul gören anlamından bir sapmaya da işaret etmektedir.

²⁹³ Humeynî, *Mustaz‘af-Müstekbir*, 57-58, 137, 138.

²⁹⁴ *Müstaz‘af* kavramın anlam genişlemesinin ve klasik dönemden farklı olarak modern dönemde ifade ettiği mana ve kullanım alanları hakkında ayrıca bk. İshak Doğan, *Modern Dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Kur’an’daki Siyasî Kavramlar (Tağut – Şûra – Mustaz‘af – Cahiliyye)* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020), 182-200.

²⁹⁵ Humeynî, “İstiftâ‘ât”, 2017, 4/563, 6/472, 7/80, 8/180, 257, 287.

²⁹⁶ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 3/483, 4/97, 5/76.

²⁹⁷ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 4/44.

²⁹⁸ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 7/241.

Humeynî, Şîî halkın dışında dünya genelindeki *müstaz‘af* halkların durumlarını düşünen ve onlar için dua eden,²⁹⁹ zalimleri, sadece *müstaz‘af* milletlerin müdahalesiyle bertaraf etmesini dileyen bir figür olarak da karşımıza çıkmaktadır.³⁰⁰ Humeynî’nin ifadelerine göre Kur’an’ın her sayfası, zalimlerle mücadele ve müstekbirlere karşı halkı ayaklandırma ile ilgili mesajlar içermektedir. Bu ifadelerle, tüm mazlum insanların kendilerini *müstaz‘af* görerek mücadele etmelerinin gerekliliği vurgulanmaktadır.³⁰¹ Ayrıca zalime karşı sergiledikleri tavırlar nedeniyle tüm peygamberlerin de *müstaz‘af* olarak nitelendirildiği belirtilmektedir.³⁰²

Devrime götüren süreçte İran müstekbirlerinin yönetimden uzaklaştırılıp, yerine *müstaz‘af*ların geçmesi³⁰³ başarısından bahseden Humeynî, İran halkının inancı ve azmi sayesinde bunu başardıklarını, böylece modern silahların ve şeytani güçlerin ayakta kalamayacağını tüm *müstaz‘af* milletlere de ispatladıklarını dile getirmektedir.³⁰⁴ Bu durum, Humeynî’nin devrimin sadece İran içerisinde değil, aynı zamanda uluslararası alanda da mazlum milletlere bir ilham verebileceği yönündeki beklentisini de ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Humeynî, komünizm ve emperyalizme karşı da mücadele edilmesi gerektiğini vurgulayarak, dünya genelindeki *müstaz‘af* halkları, mevcut sömürü sistemlerine direnme ve bu yapıları yıkmada konusunda da cesaretlendirmektedir.³⁰⁵

Humeynî’nin bakış açısına göre günümüz İslâm’ı geçmişten ayrılmaktadır ve küresel bir ilgi odağı haline gelmiştir. Özellikle İran İslâm Cumhuriyeti ve bu ülkede meydana gelen gelişmeler, dünya çapında dikkat çekmektedir. Bu durum, bazı çevrelerde İslâm’ın geniş bir yayılım alanı bulacağına dair endişelere yol açarken diğer yandan bu yayılımı coşkuyla karşılayanlar bulunmaktadır. Humeynî, İslâm milletlerinin yanı sıra, *müstaz‘af*lar arasında zikrettiği mazlum gayrimüslim milletlerin de İran’daki rejimin taleplerine dikkat etmesi halinde, benzer bir yönetimin kendi bölgelerinde de gerçekleşmesini arzuladıklarını ifade etmektedir.³⁰⁶ Hatta o, dünya

²⁹⁹ Humeynî, “İstiftâ‘ât”, 2017, 2/264.

³⁰⁰ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 6/468.

³⁰¹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 9/398.

³⁰² Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 9/396.

³⁰³ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 7/292, 11/100.

³⁰⁴ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 5/501.

³⁰⁵ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 3/322.

³⁰⁶ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 11/288, 13/132.

genelindeki *müstaz‘af* halkların, Papa’dan beklentilerine işaret ederek, Papa’nın Hristiyan süper güçler ile mazlum milletler arasında bir aracı gibi davranarak baba şefkati sergilemesi gerektiğini vurgulamaktadır.³⁰⁷

Görüldüğü üzere Humeynî’nin, *müstaz‘af* kavramı kullanımında, klasik dönemdeki anlamın ötesine geçilerek, belirli dinî veya mezhebî bir grupta sınırlı kalınmamıştır. Diğer yandan, Humeynî’nin Yaser Arafat ile gerçekleştirdiği bir görüşmede, *müstaz‘af* olarak tanımladığı Sünnî Filistin halkına yönelik tutumu, onun *müstaz‘af* kavramını sadece Şîî topluluklara özgü bir terim olarak değil, aynı zamanda Müslüman olup da egemen güçler karşısında dezavantajlı durumda bulunan geniş bir kesimi kapsayacak şekilde genişlettiği görülmektedir. Humeynî, İran İslâm Devrimi’nin başarısının, Filistin halkı tarafından örnek alınması gerektiğini belirterek bu durumun sadece İran’ın değil, bütün *müstaz‘af* Müslümanların mücadelesine ışıktutabileceğini vurgulamıştır.³⁰⁸ Pakistan³⁰⁹, Hindistan³¹⁰ ve Kore³¹¹ halkı için de bu tür dileklerde bulunan Humeynî, *müstaz‘af*ların müstekbirlere karşı hareketinin tüm dünyaya yayılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca o, İran İslâm Devrimi’nin birinci yıl dönümünde kendisine ulaşan tebrik mesajlarına cevaben, Suriye, Cezayir ve Küba liderlerine hitaben, özellikle dünya halklarının kanını emen Amerika’ya karşı *müstaz‘af* halkların başarılı olması yönünde temennilerde de bulunmuştur.³¹²

Humeynî’nin İslâm dünyasındaki etkisi, onun dinî ve siyasi görüşlerinin ötesinde, sosyal adalet ve *müstaz‘af*ların haklarına verdiği önemle de ilişkilendirilmektedir. İran’da yapılan referandum sonrası yaptığı konuşmalarda İran halkını “mazlum milletlerin ümidi” olarak nitelendirmesi³¹³ bu düşüncenin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Humeynî’nin “ümmetin lideri”, “dinin müceddidi” ve “Allah’ın yeryüzündeki naibi” gibi ifadelerle anılması.³¹⁴ Humeynî’nin dinî lider olarak modern dünyada nasıl bir rol model oluşturduğunun da bir göstergesi olması açısından dikkat çekicidir.

³⁰⁷ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 11/30.

³⁰⁸ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 6/180.

³⁰⁹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 7/292.

³¹⁰ Humeynî, “İstiftâ’ât”, 2017, 9/297.

³¹¹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 8/277.

³¹² Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 12/227, 229, 231, 261.

³¹³ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 6/452; Humeynî, “İstiftâ’ât”, 2017, 5/319, 6/112.

³¹⁴ Humeynî, “İstiftâ’ât”, 2017, 2/8.

Sonuç olarak klasik dönemde Şîî âlimler, *müstaz'af* kavramını Sünnîlere karşı dezavantajlı durumda olanlar ve mağdur edilenler bağlamında kullanmışlardır. Bu, özellikle İslâm tarihindeki mezhebî ayrılıklar ve çatışmaların bir yansıması olarak görülebilir. Ancak Humeynî'de bu terimin kullanımı genişleyerek Müslümanlar arasındaki mezhebî farklılıkları aşan bir boyuta ulaşmıştır. Artık *müstaz'af*, Müslüman olmayan toplulukları da içerecek şekilde, egemen güçler karşısında zayıf bırakılan veya mağdur edilen herkesi kapsar bir anlam kazanmıştır. Humeynî'deki bu genişletilmiş kullanım, müstekbir ile de ilişkilidir. Klasik dönemde müstekbirler daha çok Sünnî otoriteleri ifade ederken modern dönemde bu terim, Sünnî toplulukların yanı sıra dünya çapında egemen güçler olarak kabul edilen ve toplulukları sömürgeleştirerek dünya halklarını *müstaz'af* durumuna düşüren ABD, Avrupa, Rusya gibi güçleri de içerecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır.³¹⁵ Böylece *müstaz'af* kavramı, klasik dönemdeki dar kapsamından çıkarılarak uluslararası düzlemde hem fikrî bir mücadele vasıtası hem de İran'ın devrim ihracı siyasetinin dayanaklarından biri hâline getirilmiştir.

Humeynî'nin bireylere yönelik yaklaşımı incelendikten sonra onun ilk dönem İslâm devletlerine dair bakış açısının ele alınması da büyük önem arz etmektedir. Zira Humeynî'nin, Şîî düşünce geleneği çerçevesinde şekillenen bu tarihsel değerlendirmeleri, Sünnîliğe ve Sünnî topluluklara yönelik genel tutumunun anlaşılmasında belirleyici bir işlev görmektedir. Bu bağlamda onun ilk İslâm devletleri hakkındaki yaklaşımları, Sünnîlerle ilişkilerini anlaşılır kılmak adına dikkate değer bir inceleme alanı sunmaktadır.

1.2.4. İlk İslâm Devletlerine Bakış

Humeynî'nin *ülü'l-emr* kavramına dair görüşlerini incelemek, onun ilk İslâm devletlerine yönelik bakış açısını anlamak açısından oldukça önemlidir. Humeynî, Yüce Allah'ın “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de.*”³¹⁶ âyetini, imâmetin Kur'an'da yer aldığına dair bir delil olarak kullanmaktadır. Bu âyette geçen *ülü'l-emr* ifadesi, Şîî ve Sünnî âlimler arasında farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Humeynî, *ülü'l-emr* kavramını masum imamlar olarak

³¹⁵ Doğan, *Modern Dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Kur'an'daki Siyasî Kavramlar*, 185.

³¹⁶ en-Nisâ 4/59.

yorumlamakta ve onların, Allah'ın emirlerini tam olarak yerine getirebilen, dinî ve adaletli bir yönetim anlayışına sahip kişiler olduğunu belirtmektedir. Bu anlayışa göre *ülû'l-emr* olan masum imamlara itaat etmek, doğrudan Allah'a itaat etmekle eş değerdir.³¹⁷ Nitekim Şîa, Sünnîlerin liderlikte şûrâ ve bey'at düşüncesine karşı ümmetin ilahî ilhamla donatılmış ve masum bir imam tarafından yönetilmesi gerektiği fikrini savunmaktadır.³¹⁸ Dolayısıyla Humeynî'nin bu yorumu, onun ilk İslâm devletlerine yönelik değerlendirmelerinde de belirleyici bir rol oynamıştır. Bu bakış açısından hareketle Humeynî'nin, ilk İslâm devletlerini değerlendirirken bu devletlerin liderlerinin ve yöneticilerinin *ülû'l-emr* niteliğine sahip olup olmadığını dikkate aldığı söylenebilir. Eğer bir devletin lideri veya yöneticisi, Humeynî'nin tarif ettiği şekilde Allah'ın emirlerini yerine getirebilen ve adaletli bir yönetim anlayışına sahip olan bir masum imam değilse bu devlete yönelik eleştirilerinin de bu doğrultuda şekilleneceği anlaşılmaktadır.

Humeynî, *ülû'l-emr* kavramını değerlendirirken Sünnî âlimlerin bu kavramı sultanlar ve siyasi liderler için kullanmasını eleştirmektedir. Ona göre Sünnî yaklaşım, *ülû'l-emr*i toplumda otorite sahibi olan ve adaletle yönetim sergileyen hükümdarlar olarak tanımlamakla âyeti asıl anlamından saptırmaktadır. Bu bakış açısına göre Sünnîler, adil yöneticilere itaat etmeyi dinî bir yükümlülük olarak görmektedir. Humeynî İslâm'ın temel prensipleri olan tevhid ve adaleti vurgulayarak, her türlü yönetimi bu değerlerle ölçmektedir. Onun anlayışına göre tamamen Peygamber soyundan gelen bir yönetim anlayışı ile tevhid ve adalet değerleri garanti altına alınmaktadır. Bu nedenle o, ilâhî kanunları yeryüzünde uygulama göreviyle gönderilen Hz. Muhammed'in örnek alınması gerektiğini belirtmekte ve bu ölçütlere uymayan liderlere itaatin İslâmî düşünceyle çeliştiğini savunmaktadır. Humeynî, ilk halifeden bu yana *ülû'l-emr* kavramının yanlış kullanımı ile hakikatin göz ardı edildiğini ifade etmekte ve Hz. Peygamber'in vefatı zamanında da böyle bir grubun var olduğunu belirtmektedir. Nitekim muteber tarih kaynaklarına göre sahâbenin büyükleri Peygamber'in defin işleriyle uğraşırken Sakîfe'de toplanan bir grup Hz. Ebû Bekir'i halife seçmiş ve bu seçim sonrası insanlar arasında haktan sapma başlamıştır.³¹⁹ Bu

³¹⁷ Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 118.

³¹⁸ Dabashi, *Authority in Islam*, 8.

³¹⁹ Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 120.

görüşler doğrultusunda, Humeynî'nin *ülû'l-emr* kavramına dair eleştirileri, Sünnî yönetim anlayışlarının meşruiyetini sorgulamakta ve İslâmî değerlerle uyumlu olmayan liderlere itaatin doğru olmadığını savunmaktadır. Ancak o, başta âyetin nüzul sebebine dair nakledilen Osman b. Talha (öl. 42/662) olayı dahil umumi manada kullanılan bir âyetin kati bir delil olmaksızın peygamber soyuna nasıl tahsis edildiğini açıklamamaktadır. Öte yandan vakıada kainatın yaratılışından itibaren yöneticilerin genel manada peygamberler olmaması âyetin zâhirî anlamıyla anlaşılmaması gibi bir sonuca da götürmektedir.

Humeynî, İslâm'ın saltanat ve veliahtlık gibi kurumlara yönelik eleştirel bir yaklaşım sunduğunu ifade etmekte ve bu çerçevede Hz. Muhammed'in, mutlak otoriteyi merkeze alan yönetim yapılarına karşı olduğunu belirtmektedir. Humeynî'ye göre Hz. Muhammed'in, dönemin önde gelen liderleri olan Doğu Roma İmparatoru Heraklius ve İran Şehinşahi'na yazdığı mektuplar, bu liderlerin mutlak kontrolü bırakıp tek olan Allah'a ibadet etmeleri gerektiği yönündeki çağrılardır ve bu durum, İslâm'ın otoriter yönetim biçimlerine olan eleştirisinin bir göstergesidir. Humeynî, Hz. Hüseyin'in Yezid'in veliahtlığını ve hükümdarlığını reddedip Kerbelâ'da şehit olmasını örnek göstererek, İslâm'da saltanat ve veliahtlık gibi kurumların bulunmadığını ve bu kurumların İslâm'ın özüne aykırı olduğunu vurgulamaktadır.³²⁰ Ancak genelde Şîa'nın özelde ise Humeynî'nin İslâm'da saltanat ve veliahtlığın olmadığını öne sürerken öte taraftan Hz. Peygamber'in nesli üzerinden bir veliahtlık sistemi inşa etmesi ve bunu eleştiriye dahi açmaması oldukça ironiktir.

Humeynî, İslâm'ın saltanat ve veliahtlık gibi kurumları reddetmesini, İslâm'ın adalet ve eşitlik ilkelerine daha uygun olduğu yönündeki savunmasına dayandırmaktadır. İslâm Devleti'nin, monarşi, şehinşahlık ve imparatorluk gibi rejimlerin aksine saraylar, lüks yapılar, kapıkulları ve gösterişli unsurlar gibi saltanat gerekliliklerini barındırmadığını vurgulamaktadır. Humeynî'ye göre bu tür yapılar, ülkenin kaynaklarının israfı harcanmasına yol açmaktadır. Hz. Peygamber'in yönetim anlayışı ve yaşam biçimi, İslâm liderlerince model alınmıştır ve Emevîler dönemine kadar bu mütevazı tutum devam etmiştir. İlk iki halife, Hz. Peygamber'in yaşam tarzını birtakım sapmalara rağmen takip etmişlerdir. Hz. Osman döneminde

³²⁰ İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, *İslâm Fıkhdında Devlet*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979), 15.

bugünkü zorlukların temelini oluşturan aşırı sapmalar meydana gelmiş, Hz. Ali'nin döneminde ise yönetim yeniden düzenlenerek adil bir hükümet yapısı geri kazanılmıştır. Ne var ki bu adil yönetim biçimi kısa süre sonra yerini İslâmî olmayan yönetim şekillerine bırakmıştır. Bu tarihsel dönüşüm, Humeynî'nin İslâm'ın özgün yönetim anlayışını savunmasının temelini oluşturmuştur.³²¹

Humeynî'nin değerlendirmeleri, Emevîler döneminden günümüze kadar uzanan süreçte İslâm'ın temel prensiplerinin ve ideallerinin tam anlamıyla uygulanmasını sekteye uğratan yozlaşmış devlet yapılarına yönelik eleştiriler içermektedir. Ona göre bu yapılar, İslâmî öğretilerin esas amaçlarından sapmasına yol açmış ve dinî ideallerin gerçekleştirilmesinde önemli engeller oluşturmuştur. Humeynî, tarihsel süreç içerisinde bu sapmaların İslâm toplumlarında sürekli olarak yaşanan bir problem olarak öne çıktığını vurgulamıştır. İslâm'ın adalet, eşitlik ve mütevazılık gibi temel değerlerinin yozlaşmış yönetim biçimleri tarafından sık sık gölgede bırakıldığı bu tespitler, İslâm tarihinde dönem dönem ortaya çıkan reform hareketlerinin ve yeniden diriliş çabalarının da temel gerekçelerini oluşturmuştur. Bu durum, İslâm dünyasında gerçek anlamda bir dinî uyanış ve yenilenmenin ne denli zorunlu olduğunu da göstermektedir.³²²

Çağdaş dönemde Sünnî ve Şîî toplumlardaki totaliter rejimlerin faturasını Sünnîliğe kesen Humeynî, Mustafa Kemal Atatürk ve Rıza Pehlevî gibi liderlerin, dinî değerleri tanımayan ve mü'minlere zulmeden politikalar izlediklerini belirterek bu tür liderlere itaatin Allah tarafından emredilip emredilmediğini sorgulamaktadır. O, Atatürk ve Rıza Pehlevî gibi liderlerin bazı Sünnî çevrelerce *ülû'l-emr* olarak kabul edildiğini iddia etmektedir. Oysa Allah, adalet ve dinin korunmasını emretmekte ve adaletsizlik ve dinî reddeden liderlere itaati emretmemektedir.³²³ Humeynî, bu tür siyasi liderlere itaatin, İslâm'ın özünden sapma anlamına geldiğini öne sürmekte ve bunun, İslâm tarihi boyunca, örneğin Emevî ve Abbâsî halifeleri döneminde olduğu gibi, İslâmî otoriteyi yozlaştırmak için kullanıldığını öne sürmektedir.³²⁴

Bu tarihsel eleştirilerin ardından, Humeynî'nin devrim sonrası siyasal tavırlarında ise daha stratejik ve pragmatik bir yaklaşım göze çarpmaktadır. Nitekim

³²¹ Humeynî, *İslâm Fıkhdında Devlet*, 55.

³²² Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 11/215.

³²³ Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 118, 284; Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 257; Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 20/120.

³²⁴ Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 118.

Humeynî'nin politik yaklaşımında, devrim öncesi ve sonrası süreçlerde belirgin bir değişim görülmektedir. Devrim öncesinde Sünnî devlet yapılarını *ülû'l-emr* kavramı üzerinden eleştiren ve meşruiyetlerini sorgulayan Humeynî, devrim sonrasında ise bu kavramı pragmatik bir şekilde kullanarak İran İslâm Devleti'nin meşruiyetini ve gücünü pekiştirmeye yönelmiştir. Özellikle devrim sonrasında İran'daki Sünnî Kürtlerin rejime itaat etmelerinin Sünnî İslâm anlayışının bir gereği olduğunu söyleyebilmiştir. Bu strateji, İran coğrafyasında siyasi iktidarını sağlamlaştırma amacına hizmet etmekte ve Humeynî'nin hem ideolojik hem de siyasi pragmatizmini gözler önüne sermektedir.³²⁵

Humeynî'nin Sünnî âlimlerden beklentisi, devlet otoritesi ve dinî otorite arasındaki ilişkiyi güçlendirmek üzere şekillenmiştir. Ona göre Sünnî âlimler, İran polisiyle iş birliği yaparak iktidara karşı herhangi bir provokasyonda bulunan kişileri ifşa etmeli ve böylece devlet düzeninin korunmasına yardımcı olmalıdır. Bu bağlamda o, provokatör olarak görülen kişilere *mürted* muamelesi yapılması gerektiğini savunmaktadır.³²⁶ Humeynî'nin bu görüşü, dinî öğretilerin devlet mekanizmaları ile ne şekilde entegre edilebileceğini ve dinî otoritelerin sosyo-politik düzende nasıl bir rol üstlenmesi gerektiğini önermektedir. Bu yaklaşım Humeynî'nin İslâm yorumunun sadece dinî bir çerçevede kalmayıp aynı zamanda güçlü bir siyasi ve sosyal müdahale aracı olarak kullanılmasını da içermektedir. Bu yorumlarıyla Humeynî, kendisini *ülû'l-emr*in kapsamına dahil etmektedir.

Humeynî, İran İslâm Devrimi'ne giden süreçte sadece bir dinî lider olarak değil, aynı zamanda bir siyasi önder olarak da kendisini konumlandırmıştır. Şîa'da özel bir yere sahip olan imam Muhammed el-Mehdî'nin gaybete çekilişinden sonra Humeynî kendini bu imamın genel vekili (nâib-i âmm) olarak değil daha özel bir vekil (nâib-i hâs) olarak tanımlamıştır. Bu tanım, onun sadece dinî meselelerde değil, aynı zamanda siyasi liderlikte de ilâhî bir otoriteye sahip olduğu iddiasını içermektedir. Humeynî'nin bu rolü, Allah'ın huzurunda bulunma ve doğrudan ilâhî mesajlar alma iddialarıyla desteklenmiş, böylece onun liderliği, mistik ve ilham verici bir nitelik kazanmıştır.³²⁷

³²⁵ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 9/336-7, 360.

³²⁶ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 9/351.

³²⁷ Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim*, 218.

Humeynî'nin İslâmî devrim sonrası dönemdeki yaklaşımları, pragmatizm ile asli görüşlerinin bir arada ilerlediğini göstermektedir. Devrim sonrasında da Gadîr-i Hum olayını öne sürerek Müslümanların çoğunluğunun dinî konularda gaflette olduğunu ve bunun dünya genelindeki olumsuz sonuçlarını dile getirmektedir. Humeynî, Gadîr-i Hum'un, Hz. Ali'nin Hz. Muhammed tarafından Müslümanların lideri olarak tayin edildiği ve bu tayinin Müslümanlar arasında geniş çapta kabul görmediği bir olay olduğunu belirtmektedir. Humeynî'ye göre Sünnî âlimler, zorba yöneticilere itaat etmenin gerekliliğine inanmaktadır ve bu inanın aslında zorba yöneticiler tarafından kendi meşruiyetlerini sağlamlaştırmak amacıyla ortaya atılmış bir görüş olduğunu iddia etmektedir.³²⁸

Humeynî'nin tarihsel İslâm figürleri üzerine yaptığı değerlendirmeler, özellikle Şîilik açısından bir eleştiri ve yeniden yorumlamayı içermektedir. Hz. Osman, Muâviye ve Yezid gibi şahsiyetler, Humeynî tarafından İslâm'ın temel değerlerine ve adalet anlayışına aykırı hareket etmiş kişiler olarak değerlendirilmektedir. Humeynî, bu liderlerin tarihteki rollerini, özellikle Yezid'in Hz. Hüseyin'i Kerbelâ'da katletmesi gibi olaylar üzerinden ele alarak, bu tür davranışların İslâm'ın özüne ters düştüğünü vurgulamaktadır. Humeynî'ye göre bu tür liderlerin *ülû'l-emr* olarak kabul edilmesi, İslâmî prensiplerle ciddi bir çelişki oluşturmaktadır. İslâm'da *ülû'l-emr*, topluma önderlik etme ve yol gösterme yetkisi olan kişileri ifade etmekte ancak Humeynî, zalim ve bilgisiz kişilerin bu rolü üstlenmelerinin kabul edilemez olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda imâmet kavramını, Kur'an'da belirtilen ve İslâm'da tartışmasız bir asıl olarak görmekte ve gerçek liderlerin adaletli, bilgili ve ahlâkî özelliklere sahip olması gerektiğini belirtmektedir.³²⁹ Humeynî'nin bu yaklaşımı, Şîiliğin unsurlarından biri olan imâmetin önemini vurgulamakta ve İslâm tarihindeki çeşitli liderlerin değerlendirilmesinde dinî ve ahlâkî kriterleri öne çıkarmaktadır.

Humeynî'nin liderlik ve itaat kavramlarına yaklaşımı ise onun İslâmî hukuk ve siyasi teorilerinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda Atatürk ve Rıza Şah gibi modernleşme süreçlerinde dinî hükümleri ve uygulamaları göz ardı eden veya zayıflatan liderlere karşı oldukça eleştirel bir tutum sergilemektedir. Humeynî'ye göre

³²⁸ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 20/120.

³²⁹ Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 119.

Allah'ın ve Resûlü'nün açık hükümleri varken bu hükümleri hiçe sayan veya onlara karşı gelen liderlere itaat etmek doğru değildir.³³⁰ Humeynî, Allah'ın ahkâmına açıkça muhalefet eden yöneticilere itaat etmeyi sadece yanlış olarak değil, aynı zamanda ahmaklık olarak da nitelendirmektedir.³³¹ Bu, onun İslâmî değerler ve prensiplerden sapmaları sadece dinî bir hata olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve ahlâkî bir çöküş olarak da gördüğünü yansıtmaktadır.

Humeynî'nin bu mistik yönü, onun dinî liderliğinin yanı sıra siyasi anlamda da sıra dışı bir figür olarak algılanmasını sağlamaktadır. Onun, Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin zamanındaki gibi, hükümetin ve dinî yönetimin tek bir kişide birleştiği bir nizamın günümüzde de mümkün olduğunu savunması, onun *velâyet-i fakih* teorisinin temelini oluşturmaktadır. Humeynî, İslâm'ın ilk dönemlerindeki liderlik anlayışını modern bir devlet yapısında yeniden canlandırmayı amaçlamış ve böylece İran'da dinî ve siyasi otoritenin birleştiği bir yönetim modeli kurmuştur.³³² Bu yaklaşım, Humeynî'nin İran İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluşunda temel bir rol oynamasına ve devrim sonrasında da bu ülkenin yapısını şekillendirmesine olanak sağlamıştır.³³³ Onun liderliği altında İran, Şîî esaslarına dayanan bir devlet olarak yeniden yapılandırılmış ve bu yapı, hem dinî hem de siyasi alanlarda Humeynî'nin teolojik ve ideolojik görüşlerini yansıtan bir yönetim anlayışına dayanmıştır.

Humeynî, Hz. Peygamber'in vefatından sonra oluşan siyasi yapılanmaları ve liderlikleri sorgulamıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in vefatının ardından Hz. Ali'nin liderliği altında bir İslâm Hükümeti kurulması, Yüce Allah'ın ve Hz. Peygamber'in arzusuyla uyumlu bir yönlendirme olmuştur. Ancak Ümeyyecoğulları başta olmak üzere çeşitli muhalif gruplar, bu arzuya engel olarak, İslâm hükümetinin temel yapısının değiştirilmesine ve İslâmî prensiplere aykırı bir biçime dönüşmesine neden olmuşlardır. Humeynî, bu sürecin, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde devam ettiğini ve İslâmî esaslara ters düşen birçok kuralın yürürlüğe konulduğunu ifade etmektedir. Humeynî'nin eleştirileri, özellikle Emevî ve Abbâsî hükümet yapılarının, monarşik ve despotik rejimlere dönüşmesine odaklanmaktadır. Bu rejimlerin, İran Şehinşahları, Roma İmparatorları ve Mısır Firavunları gibi despotik yönetimlere benzeyen bir

³³⁰ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 20/120.

³³¹ Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 120.

³³² Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 25, 33.

³³³ Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 210.

yapıya sahip olduğunu ve bu yapıların İslâmî değerlere tamamen aykırı olduğunu belirtmektedir. Bu tarihsel dönüşüm, Humeynî'ye göre günümüze kadar süregelen ve İslâmî değerlerle çelişen bir yönetim anlayışını beraberinde getirmiştir.³³⁴

Bu bağlamda Humeynî, Pehlevî yönetimini de Emevî ve Abbâsî yönetimleri ile kıyaslamakta ve hepsinin gerçek anlamda İslâma aykırı olduğunu vurgulamaktadır. Humeynî'ye göre bu yönetimler sadece İslâm'ı yüzeysel olarak kabul etmişler, fakat gerçekte İslâm'ın ve Ehl-i beyt'in temsil ettiği değerlerin gerçekleşmesini istememişlerdir.³³⁵

Humeynî, Emevî Devleti ve özellikle de bu devletin kurucusu Muâviye'ye sert eleştirilerde bulunmaktadır. Ona göre Muâviye ve onun yönetimi, İslâm'ın temel değerlerine aykırı hareket etmiş, meşruiyetten yoksun, zalim ve adaletsiz idareler olarak kabul edilmelidir. Humeynî, Muâviye'yi kendi çıkarları doğrultusunda fakihleri yönlendiren, fetva üretmeye zorlayan ve bu süreçte İslâmî esasları çarpıtan bir lider olarak görmektedir.³³⁶

Humeynî, Emevî Devleti ve onun kurucusu Muâviye'ye olan eleştirisinde oldukça keskin bir dil kullanmıştır. İktidarı haksız yollarla ele geçirdiğini iddia ettiği Muâviye'yi, İslâmî değerlere tamamen zıt davranışlar sergilemekle suçlamaktadır. Humeynî, Muâviye'nin adaletsiz ve zalim yönetim biçimini, hayvanlardan daha aşağılık olarak nitelendirmekte³³⁷ ve onun kurduğu devletin İslâm devleti olmadığını savunmaktadır.³³⁸ Emevî Devleti'nin İslâmî olmayan yönetim biçimi, Humeynî'nin *ülû'l-emr* meselesine ve adil fakihin liderliğine olan vurgusunu daha da güçlendiren bir örnek teşkil etmiştir.

Humeynî'nin saltanat ve şehinşahlık gibi yönetim biçimlerine yaklaşımı, keskin ve eleştirel bir tutum sergilemektedir. Ona göre saltanat ve şehinşahlık iddiasında bulunan kişiler, İslâm'ın şirk kabul ettiği unsurları temsil etmektedir. Humeynî, tarih boyunca peygamberlerin, firavunlar, kayserler ve şehinşahlar gibi despot yöneticilere karşı durduklarını ve bu tür liderlerin İslâmî esaslara aykırı olduklarını belirtmektedir. İmamlar da benzer şekilde, bu tür yönetimlere karşı

³³⁴ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 40.

³³⁵ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 10/117-118.

³³⁶ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 103, 180.

³³⁷ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 90.

³³⁸ Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 212-213.

mücadelelerini sürdürmüş, zindanlarda kalmış ve hapsedildikleri yerlerden dahi söz ve tebliğ yoluyla direnişlerini devam ettirmişlerdir. Bu çerçevede, Humeynî Muâviye'yi de bir şah olarak tanımlamakta ve onun yönetimini, İslâm'a aykırı bir saltanat olarak eleştirmektedir. Öte yandan Hz. Hasan, Muâviye'nin saltanat düzenlerini bozmak amacıyla Şam'da savaşmış, ancak bazı grupların Muâviye'nin başarısız olmasını engellemesi üzerine farklı bir strateji benimsemiştir. Humeynî'ye göre Hz. Hasan, savaştan çekilirken Muâviye ile yaptığı sulh anlaşmasını, onu rezil etmek ve halkın gözünde gerçekleri görmesini sağlamak amacıyla kullanmıştır. Bu, Hz. Hasan'ın, halkın Muâviye'ye karşı kıyam etmesini teşvik etme çabası olarak görülmekte ve Hz. Huseyin'in daha sonra gerçekleştireceği, Muâviye'nin saltanatını yıkma girişimleri kadar değerli ve önemli olarak kabul edilmektedir.³³⁹

Humeynî'nin Abbâsî Devleti hakkındaki eleştirileri, onun İslâmî yönetim anlayışına dair tutarlı bir bakış açısını yansıtmaktadır. Humeynî'ye göre Abbâsîler de İslâm'ın temel değerlerine ve öğretilerine aykırı davranmışlar ve İslâm'ın genel imajını olumsuz yönde değiştirmişlerdir. Bu bağlamda Abbâsî yönetimini, İslâm'ın özünden sapmış ve meşruiyeti olmayan bir yönetim olarak tanımlamaktadır.³⁴⁰

Humeynî'nin eleştirileri, Abbâsîler'in esas itibarıyla siyasal ve iktisadî çıkarları önceliği buna mukabil İslâmî değerleri ikinci planda bıraktığı yönündedir. Bu yönetimin, İslâm'ın adalet ve eşitlik ilkelerine aykırı bir şekilde hareket ettiğini ve toplumdaki dinî değerleri zayıflatmış olduğunu belirtmektedir. Humeynî, bu yönüyle Abbâsîleri, tağutî ve meşru olmayan bir yönetim olarak nitelemektedir. Özellikle, Şiîlerin, zalim olarak nitelendirdiği bu tür yönetimler altında adalet arayışında bulunmalarının câiz olmadığını vurgulamaktadır. Humeynî'ye göre zulmün hüküm sürdüğü bir ortamda, zalim yöneticilerin mahkemelerine başvurmak, adaletin gerçekleşme ihtimalini zayıflatır ve bu tür bir yargı mekanizması, İslâmî prensiplerle uyumlu değildir.³⁴¹ Bu, durum Humeynî'nin, İslâm toplumunun, zalim yönetimler altında hakkını arama konusunda daha dirençli ve bağımsız bir tutum sergilemesi gerektiğine inandığını göstermektedir.

³³⁹ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 202.

³⁴⁰ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 8/3.

³⁴¹ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 108-109.

Humeynî, Hz. Ali'nin yönetimini idealize ederken ondan sonraki İslâm devletlerinin yönetim biçimlerini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Humeynî, Hz. Ali'nin hükümetini, İslâm'ın adalet ve eşitlik ilkelerine sıkı sıkıya bağlı, örnek bir yönetim olarak görmektedir. Hz. Ali'nin yönetimi, İslâmî ilkelerin doğru bir şekilde uygulandığı, toplumun tüm kesimlerine adil bir şekilde davranıldığı ve yöneticinin halkla iç içe olduğu bir dönem olarak kabul edilmektedir. Humeynî'ye göre Hz. Ali'den sonra gelen İslâm devletleri, bu yüksek standartlardan uzaklaşmış ve adaletten yoksun hale gelmiştir. Bu devletler, İslâm'ın temel değerlerini ve Hz. Peygamber ile Hz. Ali'nin ilkelerini yeterince temsil etmeyen yönetimler olarak değerlendirilmektedir. Bu sebeple, Humeynî, İslâm'ın gerçek anlamda yaşanmadığını ve bu yüzden İslâm'ın “garip” kaldığını ifade etmektedir.³⁴² Burada “garip” kelimesi, İslâm'ın özüne uygun bir yaşam biçiminin giderek daha az görüldüğü ve asıl öğretilerinden uzaklaşıldığı anlamına gelmektedir.

Bu yozlaşma eğilimi, yalnızca ilk dönem İslâm devletleriyle sınırlı kalmamış, Humeynî'ye göre Osmanlı Devleti'ne kadar devam eden bir süreklilik arz etmiştir. Humeynî, Osmanlı Devleti'ni, Kur'an-ı Kerim'e ve İslâmî esaslara olan bağlılığı ile öne çıkan bir İslâm devleti olarak tanımlamıştır. Ona göre Osmanlı Devleti uzun süre İslâm halifeliğinin bir temsilcisi olarak varlığını sürdürmüştü ve bu kimlikle tarihte önemli bir yer edinmiştir. Ancak Humeynî'nin değerlendirmelerinde Osmanlı Devleti'nin son dönemleri, özellikle dünya savaşlarından sonra yaşanan yapısal ve ideolojik bölünmelerle ele alınmıştır. Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıfladığı ve sonunda çöküş sürecine girdiği vurgulanmıştır. Humeynî, Osmanlı'nın çöküşünü, İslâmî kimliğinden ve Kur'an-ı Kerim'in öğretilerinden uzaklaşmasıyla ilişkilendirmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ve Mustafa Kemal Atatürk'ün liderliğinde gerçekleştirilen seküler reformlar, Humeynî tarafından, Osmanlı'nın İslâmî temellerinden tamamen uzaklaşması olarak değerlendirilmiştir. Atatürk'ün reformları, devlet yönetimini dinî otoritelerden bağımsız bir çizgiye taşıyarak, Türkiye'yi laik bir yönetim anlayışına kavuşturmuştur. Bu değişim, Humeynî'ye göre Osmanlı'nın İslâmî değerlere dayalı yönetim anlayışından kopuşu temsil etmektedir.³⁴³

³⁴² Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 11/305.

³⁴³ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 1/375.

Bu kopuş süreci, Batılı güçlerin Osmanlı üzerindeki etkisiyle de derinleşmiştir. Humeynî'ye göre Osmanlı Devleti, Batılı devletler açısından ciddi bir tehdit ve engel teşkil eden güçlü bir siyasal yapı niteliği taşımıştır. Bu nedenle Batılı güçler, Osmanlı'nın bölgesel etkisini zayıflatmak ve kendi stratejik çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla çeşitli müdahaleci ve yönlendirici politikalar geliştirmiştir. Bu stratejilerin temelinde, Osmanlı İmparatorluğu'nu İslâm'dan uzaklaştırma ve onun ideolojik temellerini sarsma amacı yatmaktadır. Batılı güçler, bu süreçte çeşitli siyasi, ekonomik ve kültürel müdahalelerle Osmanlı'nın içyapısını zayıflatmayı ve onu Batı yanlısı bir yapıya dönüştürmeyi hedeflemişlerdir.³⁴⁴

Humeynî'nin Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki tespitleri hem tarihî hem de ideolojik boyutları içermektedir. Ona göre Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü dönemde emperyalist güçler, devleti parçalama yönünde çeşitli girişimlerde bulunmuş ve bu süreç, Osmanlı'nın bölünmesine yol açmıştır. Humeynî, Rusya, İngiltere ve Avusturya gibi devletlerin Osmanlı ile savaşarak çeşitli toprakları ele geçirdiğini ifade etmektedir. Bu süreçte Osmanlı yöneticilerinin bir kısmının yetersiz ve yozlaşmış olmasına rağmen halk içinden çıkabilecek erdemli liderlerin, milli birlik ve direnişle emperyalizmin planlarını bozabileceğine dikkat çekmiştir. Humeynî, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı'nın çöküşünü ve topraklarının parçalanarak birçok küçük devlete dönüşmesini, başlangıçta bu devletlerin emperyalist güçlerin etkisi altında kalmalarını ele almakta zaman içinde bazılarının bu etkilerden kurtulmayı başardığını kaydetmektedir.³⁴⁵

Humeynî, Osmanlı Devleti'ni değerlendirirken bazı olumlu yönlerine temas etmekle birlikte onu Emevî ve Abbâsî hanedanlarına benzeterek çeşitli eleştirilerde bulunmaktadır. Humeynî'ye göre Osmanlı, kuruluş dönemindeki İslâmî hassasiyetlerinden uzaklaşmış ve Emevî ve Abbâsî hanedanlığı gibi giderek lüks ve gösterişe meyleden bir yapıya dönüşmüştür. Bu nedenle Humeynî açısından Osmanlı Devleti'nin sahih anlamda İslâmî bir siyasal yapı olarak kabul edilmesi mümkün değildir.³⁴⁶ Ona göre gerçek İslâmî yönetim sadece Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin dönemlerinde görülmüştür.³⁴⁷ Humeynî, bu dönemleri, İslâm'ın temel değerlerine ve

³⁴⁴ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 1/375.

³⁴⁵ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 42-43.

³⁴⁶ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 2/282.

³⁴⁷ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 3/372.

ilkelerine bağlı kalındığı, adalet ve eşitliğin üstün tutulduğu dönemler olarak idealize etmektedir. Diğer dönemlerdeki yönetimlerin, özellikle Emevî, Abbâsî ve Osmanlı dönemlerinin, bu ilkelerden uzaklaştığı ve İslâm'ın asıl öğretilerini yansıtmadığı görüşünü savunmaktadır. Bu bağlamda Humeynî Osmanlı'nın dinî yönden yozlaştığını ve İslâmî olmaktan çıktığını ifade etmektedir. Humeynî, Osmanlı Devleti'nin İslâmî bir yönetim olmadığını ele alırken aynı zamanda bu dönemde Müslümanların güçlü bir konumda olduğunu da belirtmektedir.³⁴⁸ Bu çelişkili görünümlü yaklaşımında, Osmanlı Devleti'nin siyasi ve askeri gücünü tanıırken onun dinî yönden yeterince İslâmî olmadığı eleştirisiyle birlikte değerlendirir. Osmanlı'nın geniş topraklara hükmetmesi ve Müslüman toplulukları çatısı altında birleştirmesi, Müslümanların coğrafi olarak geniş bir alanda etkili ve güçlü olmalarını sağlamıştır. Humeynî'nin bu yorumu, Osmanlı'nın İslâm dünyasında bir güç merkezi olarak önemini kabul ederken dinî yönetim anlayışı açısından eksikliklerine de işaret etmektedir.

Humeynî'nin İslâm devletleri ve yönetim anlayışı üzerine yaptığı eleştiriler, onun İslâmî prensiplere olan sıkı bağlılığını ve bu prensiplerin yönetimde nasıl uygulanması gerektiğine dair görüşlerini yansıtmaktadır. Humeynî, ilk halifeler döneminden itibaren tüm İslâm devletlerinin Kur'an'a aykırı olduğunu iddia etmekte ve bu devletlerin çoğunun gerçek İslâm anlayışından sapmış olabileceğini belirtmektedir.³⁴⁹ Onun bakış açısıyla, İslâm tarihindeki çoğu yönetim, İslâm'ın asıl hükümlerine uygun bir şekilde yönetilmediği için eleştirilmiştir.

Humeynî'ye göre İslâm, siyasi yönetim konusunda açık ve kesin hükümler koymaktadır. Bu hükümler, Müslümanların gayrimeşru güçler tarafından atanan hâkimlere ve diktatörlere itibar etmemeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Humeynî, İslâm'ın bu tür gayrimeşru otoritelere karşı durma ve onları tanımama yönünde kesin emirler verdiğini belirtmektedir. Bu, onun, diktatör rejimlerin yıkılması ve halk için ağır yükler getiren adaletten uzak bürokratik yapıların ortadan kaldırılması gerektiğine olan inancını göstermesi açısından önemlidir. Onun idealinde, gerçek ve adil bir İslâm yönetimi, hidâyet sahibi İmamlar ve bu İmamlar tarafından yetkilendirilmiş kişiler tarafından yönetilmelidir. Bu liderler, Allah'ın emirlerine uygun hareket ederek, halka

³⁴⁸ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 7/186.

³⁴⁹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 21/394-5.

gerçek anlamda adalet ve huzur getirecektir. Humeynî, sultanların ve onlara hizmet eden kadıların başvurulacak merci olmalarını engellemek, bunun yerine gerçek İslâmî ilkelere uygun liderlerin takip edilmesini teşvik etmek amacındadır.³⁵⁰

Humeynî'ye göre imamlar ve onların taraftarları, haksız ve zalim yönetimlere karşı mücadelede bulunmuşlardır; imamların yaşamları çoğunlukla zorba yöneticilerin baskısı altında geçmiş, ancak bu zulme karşı sessiz kalmayıp, *takiyye* ve endişe içerisinde olsa da dinin korunması ve doğru İslâm'ın yaşatılması adına çaba göstermişlerdir. Humeynî'nin ifadelerinde İmamların bu zorba ve zalim yöneticilere karşı mücadeleleri, sadece dinî inançların korunması için değil, aynı zamanda haksızlık ve adaletsizlik karşısında direniş göstermek adına önemli bir simge haline gelmiştir. Zalim yöneticiler, imamlardan korkmuşlardır. Çünkü onlar, uygun bir fırsat bulduklarında mevcut bozuk düzeni yıkacak ve adil bir yönetim kuracak potansiyeli taşımaktadır. Mûsâ Kâzım'ın (öl. 183/799) Hârûn er-Reşîd (öl. 193/809) tarafından tutuklanması ve hapsedilmesi, imam Ali Rızâ'nın (öl. 203/818) halife Me'mûn (öl. 218/833) tarafından gözaltına alınıp zehirlenmesi gibi olaylar,³⁵¹ İmamların, Hz. Peygamber'in soyundan gelmelerinin ötesinde, onların İslâmî hükümet ve hilâfet iddiası taşıdıkları için gerçekleşmiştir. Bu, halife Hârûn ve Me'mûn gibi liderlerin de Şiî olmalarına rağmen imamların siyasi etkilerinden korktuklarını ve bu yüzden onları etkisiz hale getirmeye çalıştıklarını göstermektedir. Özellikle, İmama Fedek topraklarının iadesi teklif edildiğinde, İmamın bütün İslâm ülkesinin sınırlarını belirtmesi ve hâkimiyetin bu sınırlar üzerinde olması gerektiğini ifade etmesi, onların tüm İslâm coğrafyasına dair bir yönetim anlayışına sahip olduklarını vurgulamaktadır.³⁵²

Humeynî'nin İslâmî yönetim ve adalet anlayışına ilişkin görüşleri, zorba ve zalim yönetimler altında yaşayan Müslümanların nasıl davranması gerektiği konusunda belirgin tavırlar sergilemektedir. Humeynî, zalim hükümetlerin sağladığı yargı hizmetlerine başvurmanın genel olarak uygun olmadığını savunmuştur. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'deki "Yûsuf da: 'Beni ülkenin hazinelerine tayin et! Çünkü

³⁵⁰ Humeynî, *İslâm Fıkhdında Devlet*, 111.

³⁵¹ Mûsâ Kâzım ve Ali Rızâ'nın Abbâsî Devleti ile olan münasebetleri hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Mehmet Ali Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 111-462.

³⁵² Humeynî, *İslâm Fıkhdında Devlet*, 185-186.

ben çok iyi korurum ve bu işi bilirim' dedi." âyetini³⁵³ yorumlayarak, zalim bir hükümette bile, kişinin haklı bir amaçla ve adaleti sağlama niyetiyle bir vazifeyi üstlenmesinin câiz olabileceğini ifade etmektedir.³⁵⁴ Yani, Yûsuf'un Mısır'daki hükümette bir pozisyon kabul etmesi gibi, bazı durumlarda kişilerin sistem içinde çalışarak daha geniş çapta iyilik ve adalet sağlamaları mümkün olabilir. Ancak Humeynî, zalim yönetimlerin yargı mekanizmalarına başvurulmasını kesinlikle yasaklamıştır. Bu tür hükümetlerin icra ve yargı güçlerine başvurmanın, İslâm Milleti için kabul edilemez olduğunu belirtmektedir. O, sultanlar, diktatörler ve onların hizmetkârı olan kadırlara başvurmanın, yani meşru olmayan güçlere itibar etmenin Müslümanlar için uygun olmadığını vurgulamaktadır. Humeynî'ye göre bu tür hükümetlerde adalet aramak, Tağut'a başvurmak olarak değerlendirilmekte ve bu yolla elde edilen haklar haram kabul edilmektedir. Buna ek olarak, Humeynî, eğer bir kişi çalınan eşyasını zorba hâkimlerin aracılığı ile geri alırsa bu eşyayı kullanamayacağı yönünde bazı fakihlerin görüşlerini aktarmaktadır. Bu fakihler, zorba hâkimler aracılığıyla geri alınan eşyanın kullanılmasının da haram olduğunu ifade etmektedir. Humeynî bu görüşü aktarmasına rağmen, kendisinin bu görüşü kabul etmediğini belirtmekte yani bu konuda farklı bir yoruma sahip olduğunu ifade etmektedir.³⁵⁵

Humeynî'nin zalim yönetimlere karşı tavsiye ettiği eylemler, onun İslâm toplumlarındaki siyasi ve sosyal dönüşüm idealinin temelini oluşturmaktadır. Zalim yönetimlerin yıkılması ve tağut hâkimiyetinin sona erdirilmesi, ona göre sadece bir tercih değil, aynı zamanda Müslümanların üzerine düşen bir ödevdir. Bu bağlamda Humeynî'nin önerdiği adımlar şunları içermektedir:

- İlişkileri Kesme: Zalim yönetimlerle olan tüm diplomatik, ekonomik ve sosyal ilişkilerin kesilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu, zalim yönetimlerin meşruiyetini ve operasyonel kapasitesini zayıflatmayı amaçlamaktadır.

- İş Birliği Yapmama: Herhangi bir iş birliği, zalim yönetimlerin güçlenmesine ve istikrar kazanmasına yardımcı olabilir. Bu nedenle, Humeynî bu tür yönetimlerle iş birliği yapılmamasını önermektedir.

³⁵³ Yusuf 12/55.

³⁵⁴ Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 214.

³⁵⁵ Humeynî, *İslâm Fıkhdında Devlet*, 110.

- Yardım ve Fayda Sağlamaktan Kaçınma: Zalim yönetimlerin yararına olacak her türlü faaliyetten kaçınılmalıdır. Bu, onların ekonomik veya politik olarak güçlenmelerini engellemeye yönelik bir stratejidir.

- Yeni Kurumlar Kurma: Mevcut yargı, mali ve ekonomik yapılar ile siyasi, eğitim ve kültür kurumlarının yerine, İslâmî kurallar çerçevesinde işleyecek yeni kuruluşlar meydana getirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu yeni kurumlar, adil ve etik değerlere dayalı bir toplum düzeninin inşası için kritik öneme sahiptir.

Humeynî, bu adımların zalim siyasi güçlerin yıkılmasına ve adil bir İslâm yönetiminin tesisi için zorunlu olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Kur'an'da tağuta, yani gayrimeşru siyasi güçlere itaat etmenin yasaklandığını hatırlatarak, bu tür güçlere karşı direnişin sadece bir hak değil, aynı zamanda bir İslâmî yükümlülük olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁶

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Humeynî'nin ilk İslâm devletlerine yönelik değerlendirmeleri, hem dinî hem de siyasi yorumlar içermektedir. Henüz medresede müderrislik yaptığı dönemde kaleme aldığı *Keşf-i esrâr* adlı eserinde görülen bu bakış açısı zamanla daha sistematik ve siyasi bir karakter kazanmıştır. Nitekim bu durum devrime giden süreçte siyasi düşüncelerini yazdığı *İslâm Fıkında Devlet* adlı eserde kendini daha net bir şekilde belli etmektedir. Devrim sonrası dönemdeki konuşmalarından derlenen *Sahîfe-i İmâm* adlı eserde ise uygulamaya dönük bir devlet aklına dönüştüğü görülmektedir. Bu tarihsel gelişim, Humeynî'nin ilk İslâm devletlerini sadece tarihî bir olay olarak değil, aynı zamanda nasıl olması gerektiğini gösteren ideal bir ölçüyle değerlendirdiğini göstermektedir.

Humeynî, Hz. Peygamber ve Hz. Ali dönemlerini ideal İslâm devleti modeli olarak yüceltirken ilk üç halifenin döneminden itibaren başlayan sapmayı, Kur'an'ın öngördüğü yönetim ilkelerine aykırı bir yönelim olarak değerlendirmiştir. Bu yorum onun *ülû'l-emr* kavramını yalnızca masum imamlarla sınırlı yorumlamasına dayanmaktadır. Ancak onun bu görüşünün tutarlı olmadığını söylemek mümkündür. Nitekim öncelikle *ülû'l-emrin* Ehl-i beyt'e tahsisine yönelik zikredilen delillerin kesinlik ifade etmediği düşünülmektedir. Tarihî açıdan ise nübüvvetin devamı olarak imâmetin zorunlu olduğu iddiası, gaybet döneminde ulemânın otoritesini izah için yeni bir merhale gerektirmiştir. Humeynî ise bu boşluğu *velâyet-i fakih* doktrini ile

³⁵⁶ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 185.

doldurmuştur. Bu noktada Humeynî, Sünnî gelenekteki şûrâ ve bey‘at gibi kurumların meşruiyetine kökten karşı çıkarak bu kurumlar üzerinden şekillenen ilk halifelik yapısını ve onun ardılı olan Emevî, Abbâsî, Osmanlı ve Türkiye yönetimlerini gayrimeşru olarak nitelendirmektedir.

1.2.5. Günümüz Sünnî Devletlere Bakış

Humeynî’nin ilk İslâm devletlerine yönelik eleştirileri, onun İslâmî yönetim anlayışının tarihî kökenlerine dair bir sorgulamayı içermektedir. Bu yaklaşım doğal bir devam olarak çağdaş Sünnî devletlere yönelik değerlendirmelerine de zemin hazırlamaktadır. Bu bağlamda Humeynî’nin günümüz Sünnî devletlerine bakışı, tarihî bir sürekliliğin devamı ve ideolojik bir karşı duruşun güncel yansımaları olarak okunmalıdır.

Humeynî’nin görüşleri, bir devletin kuruluşu ve meşruiyeti konusunda dikkat çekici bir perspektif sunmaktadır. O, bir devletin veliyy-i fakih tarafından kurulmasının zorunlu olmadığını ve bir hükümetin insanların menfaatini düşünerek Allah’ın şeriatine uygun olarak hareket etmesi gerektiğini vurgulayarak diğer İslâm devletlerinin meşruiyetine yeni bir bakış açısı getirmektedir. Ancak Humeynî aynı zamanda böyle bir devletin imamlar olmaksızın mümkün olamayacağını savunarak farklı bir yaklaşım sergilemektedir.³⁵⁷ Ona göre günümüzdeki devletlerin çoğu, adalet ve aklın temellerine dayanmayan, cebirle kurulmuş ve halkın çağdaş yöneticilerinden duyduğu korkunun, kurallara ve kanunlara dayanan bir hukuk devleti olmamasından kaynaklandığı bir düzende yer aldığına inanmaktadır.³⁵⁸

Humeynî’ye göre İslâmî devlet kavramı üzerine konuşulurken referans alınabilecek örnekler, Hz. Peygamber ve Hz. Ali dönemleridir.³⁵⁹ Zira onların yönetiminde, İslâm Devleti’nde sadece hainler, zalimler, haddini aşanlar ve başkalarının haklarına tecavüz edenler için korku bulunmakta halk için ise korku ve endişenin bir anlamı bulunmamaktadır.³⁶⁰ Humeynî, ne Osmanlı İmparatorluğu’nu ne de Suud yönetimini gerçek bir İslâmî yönetim olarak kabul etmektedir.³⁶¹ Hatta

³⁵⁷ Humeynî, *Keşfü’l esrâr*, 210.

³⁵⁸ Humeynî, *Keşfü’l esrâr*, 209.

³⁵⁹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 3/372.

³⁶⁰ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 104.

³⁶¹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 3/372.

Humeynî, Suud rejiminin İran İslâm Devrimi sürecinde kendi iktidarlarını korumak adına İran'daki Şah rejimini desteklediğini ve İslâm devrimini kendi yönetimleri için bir tehdit olarak algıladıklarını belirtmektedir.³⁶²

Humeynî, günümüzde İslâm ülkeleri dahil olmak üzere Doğu ülkelerinin adil bir şekilde yönetilmediğini savunmakta ve Avrupa'nın, bu ülkelerin kaynaklarını sömürebilmek için her türlü çabayı gösterdiğini, kendi çıkarlarına uygun liderleri bu ülkelerin başına getirdiğini ifade etmektedir. Ona göre İran'da Ahmed Şah'ın devrildiği ve yerine diktatör Rıza Han'ın getirildiği olaylar ile Türkiye'de Osmanlı Devleti'nin ardından devlet yönetimini üstlenen Atatürk'ün iktidarı da Avrupa'nın çıkarlarına uygun yönetimlerdir. Çünkü bu liderler, Avrupalı devletlerin emirlerini yerine getirmek adına kendi halklarına karşı zor kullanmaktan bile çekinmemişlerdir.³⁶³

Humeynî, 1969 yılında gerçekleşen Mescid-i Aksa'nın yakılmasına atıfta bulunarak eğer Müslümanların başında gerçek İslâmî yönetimler bulunsaydı, bir avuç Yahudi'nin Amerika ve İngiltere'nin desteğiyle bile böyle bir teşebbüste bulunamayacağını vurgulamaktadır. Ona göre bu tür olaylar, Müslümanların Allah'ın hükmünü uygulamamaları ve hakiki bir İslâm devleti kuramamaları sonucunda ortaya çıkmaktadır. İslâm ülkelerindeki yöneticiler, mü'min halkın gerçek temsilcileri olsalardı, küçük anlaşmazlıkları bir kenara bırakır, bozgunculuktan ve ayrıcalıktan uzak durur, böylece birlik içinde hareket edebilirlerdi. Humeynî, İslâm dünyasında yaşanan kaostan temel nedenini ise İslâm âlimlerinin kendilerini yalnızca fetva vermekle sınırlamaları ve devlet yönetiminden uzak durmaları olarak görmektedir.³⁶⁴ Humeynî, bu ifadeleriyle bir yandan Sünnî ve Şîî âlimlerin devlet yönetiminden uzak durmalarını eleştirirken diğer yandan ileride kuracağı İslâm devletinin yapısı hakkında da bir perspektif sunmaktadır.

Humeynî'ye göre İslâm Devleti, hukukî prensiplere dayanmakta ve diktatörlük veya tek bir kişinin halk üzerinde tahakkümü değil, adil bir yönetim anlayışı benimsenmektedir. Bu nedenle devleti yönetenlerin ya imam olması ya da imamların vekili olan fakihler olması gerekmektedir. Bu düzenleme, İslâm Devleti'nde İslâm

³⁶² Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 5/80.

³⁶³ Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 331; Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 295; Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 188-189.

³⁶⁴ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 91-92.

kanunlarının etkin bir şekilde uygulanabilmesine olanak tanır.³⁶⁵ Humeynî, devrim öncesi dönemde, İslâm beldelerinde şartların bir İslâmî yönetim için uygun olmadığını savunarak, şariat hükümlerinin ve hadlerin uygulanmadığını ifade etmektedir. Ona göre İslâm nizamı ortadan kalkmış, kargaşa ve başıboşluk hâkim olmuştur. Humeynî'ye göre sadece Kur'an'ı ezberlemek ve Cuma gecelerinde okumak, İslâm'ı korumak için yeterli değildir; gerçek bir İslâmî yönetimin olmaması, İslâm'ın kanunlarının etkin bir şekilde uygulanmasını engellemektedir.³⁶⁶

Humeynî, sadece diğer devletlerin yapısını eleştirmekle kalmayıp aynı zamanda bu devletlerin liderlerini diktatör olarak tanımlayarak bu ülkelerin halklarına ve bu zalim yöneticilere hizmet eden diğer yöneticilere karşı sivil itaatsizlik çağrısında bulunmaktadır. Ona göre bu zalim yöneticiler, İslâm'a göre halkın merci makamı olmaya uygun değildir. Humeynî'nin perspektifine göre hidâyet imamlarının ve onların yönetim ve yargılama yetkisine sahip kılınan kişilerin liderliklerine geçiş, böyle bir sivil itaatsizlik hareketi ile mümkün olacaktır.³⁶⁷ Bu çağrının tam olarak hangi İslâm ülkelerine yönelik olduğu açık olmasa da Humeynî'nin söyleminden diğer devletlerin liderlerinden ziyade bu devletlerin halklarına hitap ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum, diğer Arap ülkelerinin İslâm Devrimi'ni bir tehdit olarak algılamalarını daha anlaşılır kılabılır. Humeynî, bazı konuşmalarında doğrudan belirli ülkelerin halklarına seslenerek oradaki iktidarları gayrı meşru olarak kabul etmektedir. Örneğin, Enver Sedat'ın Mısır'dan çıkarılması durumunda Mısır halkının yanlarında yer alacaklarını iddia etmektedir. Humeynî, İran halkı nasıl İslâm'ı istiyorsa Mısırlı Müslümanların da İslâm'ı ve İslâmî bir yönetimi istediklerini savunmaktadır. Aynı şekilde Irak ve Türkiye halklarının da İslâmî bir yönetim arzusu taşıdığını ifade eden Humeynî, bu yöndeki görüşlerini dile getirirken diğer devlet yönetimlerinin tepkisini çekebilecek açıklamalardan kaçınmamaktadır.³⁶⁸

Burada özellikle Humeynî'nin Türkiye'ye ve Türk halkına yönelik bakış açısına değinmek de yerinde olacaktır. Humeynî'nin bakış açısına göre Türkiye hükümeti Müslüman bir hükümet olarak nitelendirilemez. Çünkü hükümetin dinî törenleri yoktur ve devletin dinî kuralları bulunmamaktadır. Ancak Humeynî,

³⁶⁵ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 59.

³⁶⁶ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 91.

³⁶⁷ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 111.

³⁶⁸ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 11/322.

Türkiye'nin şerefli diye nitelediği halkını Müslüman olarak tanımlamaktadır.³⁶⁹ Bu değerlendirme, Humeynî'nin İslâm anlayışı ve İslâm devleti ideali çerçevesinde Türkiye'nin yönetim yapısını eleştirme eğilimini yansıtabilir. Humeynî'nin perspektifinden, İslâm devleti, sadece Müslüman halka değil, aynı zamanda devletin yönetim organlarına da İslâm prensiplerini entegre etmelidir. Bu bağlamda onun Türkiye'ye yönelik eleştirileri, İslâm devleti modeline uyum sağlamadığı düşünülen bir yönetim anlayışına karşıdır. Humeynî Türkiye'de gördüğü Atatürk'ün heykelinin elini kaldırıp yüzünü batıya çevirdiğini dolayısıyla Türkiye'deki cumhuriyet yönetiminin Batı'nın hâkimiyeti altında olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁰ Zira o, Türkiye'nin, diğer Müslüman ülkeler gibi güçlü Batılı devletlerin baskısı ve kontrolü altında bulunduğunu, diğer Müslüman ülkelerde yaşanan sorunların Türkiye için de geçerli olduğunu savunmaktadır.³⁷¹

Humeynî'nin eleştiri okları yönelttiği devletlerin başında ise Suudi Arabistan gelmektedir. Bunun sebebinin ise tarihte yaşanmış bir takım olaylar olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle Humeynî'nin görüşlerine geçmeden önce kısaca bu tarihî arka plana değinmek faydalı olacaktır.

Sünnî-Şîî ilişkileri açısından sayabileceğimiz önemli faktörlerden biri de Suudi Arabistan ve Vehhâbîlik'tir.³⁷² İran ile Suudi Arabistan arasındaki çekişme Şîilik ile Vehhâbîlik arasındaki tarihî ve mezhebî çekişmeye dayanmaktadır. Bu, İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren şekillenen ve günümüze dek süregelen bir ihtilaf olarak varlığını korumaktadır. Selefilik'in tarihsel arka planına dayanan Vehhâbîlik, İslâm'ın ilk yüzyılından itibaren Şîiliğe yönelik dışlayıcı bir tutum geliştirmiştir. Bu yaklaşım erken dönem özellikle Selefilik'in ikinci kurucusu kabul edilen İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) Şîiliği ümmet dışı ve tehlikeli bir unsur olarak değerlendirdiği fikirlerinde açıkça görülmektedir.³⁷³ Bu dışlayıcı bakış açısı, ilerleyen yüzyıllarda Vehhâbîlik'in

³⁶⁹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 1/375.

³⁷⁰ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 1/375, 9/390.

³⁷¹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 13/83.

³⁷² Cemil Hakyemez, “Şîî-Sünnî İlişkileri ve Selefilik”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 138; Vehhâbîlik ile ilgili ayrıca bk. Mehmet Ali Büyükkara, *İhvandan Cüheyman'a Suûdi Arabistan ve Vehhabilik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

³⁷³ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*, nşr. Muhammed Reşad Sâlim (Riyad: Müessesetü Kurtuba, 1986), 3/3/377-378; Mehmet Zeki İşcan, “Selefilik'in Şîilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 158.

kurumsallaşmasıyla birlikte daha net gözükmetedir. Özellikle İran'ın Şîî kimliğinin öne çıkmasıyla bu mezhebî gerilim siyasi bir rekabet alanına dönüşmüştür. Suudi Arabistan'ın Vehhâbîliği resmî mezhep olarak benimsemesi ve buna bağlı olarak Şîî inancını reddedip mensuplarını kâfir ilan etmesi, bu tarihsel kutuplaşmanın devlet düzeyinde bir söyleme bürünmesini beraberinde getirmiştir.³⁷⁴

Mezhebî karşıtlık tarihsel süreçte yalnızca söylem düzeyinde kalmamış, zaman zaman fizikî şiddet ve katliamlara da dönüşmüştür. Vehhâbîliğin ortaya çıktığı 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl başlarında Suud ailesinin Arap Yarımadası'nda etkinliğini artırmasıyla birlikte Şîî topluluklar doğrudan hedef haline gelmiştir. Özellikle 1802 yılında Şîî nüfusun yoğun olarak yaşadığı Necef şehrinde gerçekleştirilen Kerbelâ törenlerine yönelik Vehhâbî saldırılarında binlerce kişinin katledilmesi, bu gerilimin tarihsel dönüm noktalarından biri olmuştur.³⁷⁵ Bu saldırılar, Şîîler içerisinde ikinci bir Kerbelâ olarak yer etmiş ve mezhebî çatışmayı derinleştirmiştir. Vehhâbîliğin kurucu ismi Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (öl. 1206/1792) düşünce sisteminin oluşumunda, seyahatleri esnasında karşılaştığı Şîî uygulamaların itici bir etkiye sahip olduğu belirtilmiştir. Hatta bazı araştırmacılar, Vehhâbîliğin doğrudan Şîîliğe karşı bir reaksiyon olarak doğduğunu ileri sürmüştür.³⁷⁶

Bu tarihsel düşmanlık, İran'da gerçekleşen 1979 İran İslâm Devrimi ile yeni bir boyut kazanmıştır. İran'ın devrim ihracı politikasına yönelmesi, Suudi Arabistan nezdinde yalnızca içindeki Şîî azınlıkları değil Körfez coğrafyasındaki tüm Sünnî rejimleri tehdit eden bir strateji olarak algılanmıştır.³⁷⁷ Bu tarihî süreç doğal olarak Humeynî'nin eleştiri hedefleri arasında Suudi Arabistan rejiminin öne çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Humeynî, Suudi Arabistan yönetimini İslâmî bir yönetim olarak görmemekte ve onların İsrail ve Amerika'nın himayesinde olduğunu ifade etmektedir.³⁷⁸ Özellikle 1987 yılında meydana gelen ve Kanlı Hac olarak bilinen Kâbe olaylarından sonra

³⁷⁴ Ahmet Yöner, "Şii-Sünni İlişkileri Bağlamında Günümüz Selefililiği", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 218.

³⁷⁵ Yıldırım Deniz, "Orta Doğu'da Vehhabi - Şii Mücadelesi", *TESAM Akademi Dergisi* 5/1 (2018), 75-76.

³⁷⁶ Deniz, "Orta Doğu'da Vehhabi - Şii Mücadelesi", 75-76.

³⁷⁷ Mehmet Akif Koç, "Tarihi İhtilafların Gölgesinde İran-Suudi Arabistan Rekabeti: Şii-Vahhabi İlişkilerinin Dünü ve Bugünü", *İran Çalışmaları Dergisi* 3/1 (2019), 107.

³⁷⁸ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 3/372, 5/348, 20/349.

Suudi Arabistan'ı Harameyn'in işgalcisi olarak tanımlamaktadır.³⁷⁹ Humeynî, bu olaydan bir yıl önce Suudi kralının kendisine teşekkür mektubu gönderdiğini, ancak bir yıl sonra Suudi rejiminin bu elim olayı gerçekleştirdiğini ve tüm bu olayların Suudi rejiminin planı dahilinde olduğunu iddia etmektedir.³⁸⁰ Amerika'nın emriyle Suud yönetiminin gerçekleştirdiği bu durumdan duyduğu rahatsızlığı çeşitli İslâm ülkeleri liderlerine mektuplar göndererek ifade etmekte ve Suudi rejimi aleyhine açıkça görüşlerini belirtmektedir.³⁸¹

Humeynî'nin bu söylem ve faaliyetlerinin onun İslâm ümmetinin liderliğinin kendisine ait bir hak olduğunu ortaya koyma çabası olarak görmek mümkündür. Suud ailesinin yönetimindeki Harameyn'i eleştirmesi ve zayıflatmaya çalışması, bir yandan Suudi yönetimini etkisizleştirmeye yönelik bir çaba iken diğer yandan kendi liderliğine ve İslâm ümmetinin liderliğinin kendisine ait bir hak olduğuna dair bir gösterge olarak değerlendirilebilir. Bu, Humeynî'nin İslâm dünyasında etkili bir liderlik rolü oynama amacını yansıtabilir.³⁸²

Humeynî'nin İslâm devletleri ile ilgili sert tutumuyla birlikte siyasi hedeflerine veya o dönemin şartlarına bağlı olarak söylemlerinde işbirliğine açık ve vahdet esaslı bir dil kullandığı da gözlemlenmektedir. Örneğin, Pakistan elçilerine hitap ederken İslâm krallıklarını bir şehir mahalleleri gibi niteleyerek hepsinin tevhit sancağı altında bir araya gelip küfre ve küfür nizamına karşı birlikte hareket etmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca Pakistan'ı, İran İslâm Cumhuriyeti gibi bir İslâm Cumhuriyeti olarak adlandırmaktadır. Ancak Humeynî, İslâm'ın ilk yıllarındaki azınlık Müslümanların çoğunluğa galip gelmesini, hakiki İslâmî yönetim olarak Hz. Peygamber'in ve imamların yönetimine bağlamaktadır. Bu bağlamda kendi cumhuriyetlerinin en doğru yönetim biçimi olduğunu ima etmekten geri durmamaktadır.³⁸³

³⁷⁹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 20/353.

³⁸⁰ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 20/370-1.

³⁸¹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 20/372, 373, 374, 375, 377.

³⁸² Abdulkadir Şen, *İran'ın Şii Politikaları Bağlamında Ortadoğu'daki Vekâlet Savaşları: Irak, Suriye, Lübnan ve Yemen Örneği* (Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 169; Yakın dönemde İran ve Suudi Arabistan özelinde yürütülen Sünnî-Şii yakınlaşma girişimleri hakkında daha fazla bilgi için ayrıca bk. Arıkan, "Şiiilerin Takribi ve Suûdîlerin Teklifi", 275-289.

³⁸³ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 10/485.

Humeynî, İslâm ülkelerini ve İslâmî yönetimlere sahip ülkeleri, kendi İslâm anlayışını paylaşırsa da Siyonizm ve Amerika'ya karşı birlik olmaya ve mücadele etmeye çağırılmaktadır. Aynı zamanda, bu mücadeleye katkı sunan tüm ülke yönetimlerine teşekkürlerini iletmektedir. Bu, Humeynî'nin siyasi duruşunun, İslâm dünyası içindeki ortak bir düşmana karşı birleşme ve mücadele çağrısıyla örtüştüğünü göstermektedir.³⁸⁴ Nitekim Humeynî, Müslüman ülkelerle hiçbir ilişkisi olmadığını ancak Yahudi karşıtı duruş nedeniyle İslâm hükümetlerinin yanında yer almak zorunda olduklarını açıkça ifade etmektedir.³⁸⁵ Humeynî, tüm İslâm ülkelerinin, dinî ve ahlâkî sorumlulukları çerçevesinde gelişmekte olan İslâm toplumlarını desteklemeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda maddî ve mânevî sömürgecilığe karşı ortak bir direniş sergilemenin zorunluluğuna işaret etmektedir. Özellikle Filistin ve Lübnan'ın, Amerika ve İsrail'in baskı ve müdahalelerine karşı korunmasının önemine dikkat çeken Humeynî, İslâm dünyasının siyasi liderlerini ortak bir dayanışma ve birlik çizgisinde hareket etmeye çağırılmaktadır.³⁸⁶ Müslüman devletlerin farklılıklarını bir kenara bırakarak tek bir cephe oluşturması durumunda, büyük sömürge hükümetleri tarafından zarar görmeyeceklerini vurgulamaktadır.³⁸⁷

Bu açıklamaları Humeynî'nin iç ve dış politika arasında bir denge kurmaya çalıştığını ve farklı hedeflere yönelik stratejiler geliştirdiğini ortaya koymaktadır. İran'ın iç politikasında Sünnîlere yönelik uygulamalar, onun ümmetçi ve vahdetçi söyleminin pratikteki yansımalarından ne ölçüde farklılaştığını gösteren önemli bir örnek olarak değerlendirilebilir.³⁸⁸ Nitekim Humeynî'nin devrim öncesi ümmetçi İslâmcılık anlayışından devrim sonrasında milliyetçi bir Şîî anlayışa doğru kayma eğilimi gözlemlenmektedir.³⁸⁹ Bu değişim, özellikle İran-Irak savaşı döneminde kendilerini haklı gördüğü için İran'ın safında savaşmanın gerekli olduğunu ve İslâm ümmetleri tarafından İran'ın desteklenmesi gerektiğini³⁹⁰ savunduğu bir dönemde belirginleşmiştir. Ancak bu tutumunun ardında İslâm ülkelerini eleştirirken Amerika

³⁸⁴ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 3/4.

³⁸⁵ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 1/77.

³⁸⁶ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 10/396.

³⁸⁷ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 2/323.

³⁸⁸ Şen, *İran'ın Şîî Politikaları Bağlamında Ortadoğu'daki Vekâlet Savaşları*, 148.

³⁸⁹ Orhan Karaoğlu, *Şiiliğin İran Dış Politikasına Etkileri* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 13.

³⁹⁰ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 10/472.

ile silah ve tam işbirliği anlaşması yapması gibi çelişkili durumlar da görülmüştür.³⁹¹ Nitekim Humeynî'nin ABD ve İsrail karşıtı söylemlerine rağmen İslâm Cumhuriyeti'nin bu iki ülkeden gizli şekilde silah temin ettiğini kamuoyuna açıklayan Âyetullah Muntazırî, (öl. 2009) Humeynî tarafından haleflikten azledilmek istenmiştir. Çünkü Muntazırî affedilemez bir ihlalde bulunmuştur.³⁹² Bu haliyle Humeynî'nin Müslüman yönetimlere yönelik eleştirel bir duruş sergilediği ve söylemini daha çok Müslüman halklara hitap edecek şekilde şekillendirdiği söylenebilir. Ancak pratikte izlediği politika ve eylemler, zaman içinde değişim göstermiş ve yer yer tutarsızlıklar barındıran bir görünüm arz etmiştir.

Sonuç olarak Humeynî'nin günümüz Sünnî toplulukların yaşadığı devletlere yönelik bakış açısı, tarihî bir tecrübenin ve mezhebî aidiyetin yansımasıdır. İlk dönem İslâm devletlerini Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin örneğiyle sınırlı görmesi, sonraki bütün dönemleri meşruiyet bakımından problemli kabul etmesiyle birleşmektedir. Onun söylemlerinin yalnızca mevcut devlet yapılarının meşruiyetini sorgulamakla kalmadığı aynı zamanda bu yapıların hangi temeller üzerinde yükselmesi gerektiğine dair alternatif bir model önerdiğini de göstermektedir. Bu bağlamda geliştirdiği fikirler, hem İran'ın dış politikasının yönünü belirlemekte hem de İslâm dünyasında Şiîliğin merkezi bir konuma taşınması çabasına temel oluşturmaktadır. Humeynî'nin, İslâm devletlerinin meşruiyetini adalet, ahlâk ve şeriatın etkinliği üzerinden değerlendirmesi, onu birçok Sünnî yönetimi gayrimeşru olarak nitelendirmeye sevk etmektedir. Ancak bu yaklaşım, her bir Sünnî devlete aynı düzeyde bir reddiye ile yönelmemiş, bağlama göre farklı eleştirilerle şekillenmiştir. Humeynî'nin Mısır, Türkiye, Irak ve özellikle Suudi Arabistan gibi Sünnî çoğunluklu devletlere yönelik değerlendirmelerinde tarihî tecrübeler ile mezhebî çekişmelerin belirleyici rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Türkiye'ye yönelik eleştirileri ise laik yönetim modelinin İslâmî değerlerle uyummadığı ve halkın iradesini yansıtmadığı yönünde olmuştur. Bununla birlikte Humeynî, halkı ile yöneticileri birbirinden ayırarak halkları şerefli olarak nitelendirmiş, yöneticilere karşı ise sivil itaatsizliği meşru görmüştür. Bu stratejik ayırım, onun hitabının hedef kitlesini belirlemekte ve devrimci söylemini halk nezdinde

³⁹¹ Said Havva, *Dinî ve Siyasî Yönleriyle Şiîlik*, çev. Komisyon (İstanbul: Anlatı Yayınları, 2017), 163.

³⁹² Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, 187.

meşrulaştırma amacına hizmet etmektedir. Aynı zamanda bu tutum, onun mezhebî temelli ideolojik bir önderlik inşa etme niyetini de ortaya koymaktadır.

Humeynî, kimi zaman pragmatik bir yaklaşımla Sünnî devletlerle ideolojik yakınlaşma değilse de siyasi ittifak zeminleri geliştirmeye çalışmıştır. Özellikle ortak düşman olarak tanımladığı Amerika ve İsrail karşıtlığı üzerinden Müslüman devletleri birlik içinde hareket etmeye davet etmiştir. Ancak bu davet, temelde İran İslâm Cumhuriyeti'nin liderliğini kabule dayalı bir vahdet anlayışına dayanmaktadır. Humeynî'nin vahdet söylemi, dolayısıyla eşitler arasında bir birlik değil Şîi öncülüğünde bir İslâmî düzenin parçasıdır.

1.3. İslâm Birliği ve Vahdet

Sünnî-Şîi ittifakı düşüncesi, tarih boyunca farklı dönem ve bağlamlarda çeşitli şekillerde tezahür etmiştir. Hz. Peygamber dönemine kadar uzanan bazı örneklerle³⁹³ tarihsel bir kökene sahip olmasına rağmen bu birlikteliğin toplumsal olarak ilk tezahürleri Büveyhîler döneminde görülmektedir. Büveyhîlerin hüküm sürdüğü dönemin sonlarına doğru yani 442/1051'de Bağdat'ta, Yahudilere karşı Sünnîler ile Şîiler arasında geçici bir yakınlaşma yaşanmıştır. Bu süreçte, Sünnî camilerde Şîilerin namaz kılması ve buna karşılık Sünnîlerin Şîi imamların kabirlerini ziyaret etmesi gibi karşılıklı hoşgörü ve dinî dayanışma örnekleri ortaya çıkmıştır.³⁹⁴ Takip eden yıllarda, Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067), Ali et-Tabersî (öl. 588/1192) ve İbn-i Mutahhar el-Hillî (öl. 726/1326)³⁹⁵ gibi önde gelen Şîi İmâmî âlimlerin eserlerinde Sünnîlere karşı daha ölçülü ve mutedil bir dil kullanılması ve Sünnî kaynaklardan faydalanmaları, siyasi konjoktürün de etkisiyle Sünnî-Şîi ilişkilerindeki olumlu gelişmeleri yansıtmaktadır. Bu âlimlerin, Sünnî kaynakları referans alarak yazdıkları eserlerde daha kapsayıcı ve uzlaşmacı bir yaklaşım benimsemeleri, mezhepler arası diyalog ve

³⁹³ Ramazan Tarık, *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takribü'l-Mezahib: Mısır Örneği)* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018), 86-101.

³⁹⁴ Cemil Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma (Takribü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar = Journal of Islamic Research* 28/2 (2018): 289.

³⁹⁵ Allâme Hillî'nin Sünnîlere olumlu yaklaşımı hakkında ayrıca bk. Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîilik*, 275; Bununla birlikte Allâme Hillî'nin, Sünnîlikle ilişkilendirdiği Hâşeviyye ve Müşebbihe'ye nispet edilen bazı problemleri aktarmak suretiyle esasen Hanbelî geleneği hedef aldığı daha genel düzlemde tüm Sünnî mezhepleri eleştiriye tâbi tuttuğu ifade edilmektedir. Bk. Ferhat Maden, "İbn Mutahhar el-Hillî'nin İmâmîyye Şîası Dışındaki Mezheplere Bakışı ('Ötekileştirici Dil' Üzerine Bazı Mülâhazalar)", *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (2022), 70-98.

anlayışın gelişimine katkıda bulunmuştur. Bu tür çalışmalar, her iki mezhebin ortak değerlerini ve dinî yorumlarını vurgulayarak, farklılıkların ötesinde birlik ve beraberliği teşvik etme amacı taşımaktadır. Bu durum, âlimlerin mezhepler arası uzlaşya ve birlikteliğe önemli katkılar sağladıkları bir örnek olarak değerlendirilebilir ve bu tür girişimler, geniş İslâm topluluğu içindeki anlayış ve hoşgörüyü artırmaya yönelik adımlar olarak görülebilir.³⁹⁶ Ne var ki bu tür gelişmelerin arkasında yatan siyasi dinamikler göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu yakınlaşmaların gerçek anlamda bir takrib faaliyetinden ziyade dönemin Şîî topluluklarının Sünnî otorite karşısında seslerini çıkaramayacak durumda olmalarının bir sonucu olarak değerlendirilmesi de mümkündür.

Sünnî-Şîî yakınlaşmasının önemli bir dönemi olarak Nadir Şah'ın hükümdarlığı zamanı (öl. 1160/1747) gösterilebilir. Ancak bu dönemde, yakınlaşma çabalarından ziyade, Nadir Şah'ın Şîîleri Sünnîleştirmeye yönelik girişimleri öne çıkmaktadır. Nadir Şah, İran'ın çeşitlilik gösteren dinî yapısını birleştirmek ve siyasi istikrarı sağlamak amacıyla, mezhebî farklılıkları azaltmaya yönelik politikalar izlemiştir. Bu süreçte, Şîî inançlarını Sünnî doktrinlerle uyumlu hale getirmeye çalışması, bazı çevrelerde dirençle karşılanmıştır.³⁹⁷ O, İlk dört halifeyi kabul ettiklerini, ilk üçüne sövülmeyeceğini belirtmiş ve Şîîlerde ezana ilave edilen “Aliyyen Veliyullah” kısmının okunmaması için ülkesinde ferman çıkartmış Sünnî-Şîî çatışmasını sonlandırmak için Osmanlı Devleti'ne heyet göndermiştir. Heyetlerin talep ettiği konulardan en dikkat çekenini ise İranlıların Şîî itikadını terk ederek Ehl-i sünnet'ten Câferî mezhebine mensup olduklarının belirtilmesi ve bu mezhebin Sünnî mezhepler arasında Osmanlı tarafından kabul edilmesi talebidir.³⁹⁸ Osmanlı Nadir Şah'ın Caferiliğin tanınması ve Kâbe'de rûkn meselesini kabul etmeyince o, Necef'te Sünnî-Şîî âlimleri toplayarak bu konuları onaylatmayı istemiştir. Necef'e giderken Safevî hükümdarı Şah İsmâîl'in yıktırdığı İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin kabrini ziyaret etmesi, Hz. Ali'nin türbesini altınla kaplatması gibi faaliyetleri Sünnî Şîî yakınlaşması için oldukça önemlidir. Necef Konferansı sonrası ashaba sövme fiilinin

³⁹⁶ Hakyemez, “Mezhepleri Yakınlaştırma”, 289-290.

³⁹⁷ Hakyemez, “Mezhepleri Yakınlaştırma”, 292; Dalkıran, *Osmanlı - İran İlişkilerinde Şîîliğin Rolü*, 238; Sümeyye Kılınç, *Risâletü'l-İslam Dergisine Göre Mezhepler Arası Takrib Düşüncesi* (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 20.

³⁹⁸ Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 216; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı*, 61-62.

ve Râfiziliğin terkedildiği, bu fitneye sebep olanın ise Şah İsmâil olduğu belirtilmiştir. Osmanlıya Necef konferansında alınan kararları ileten Nadir Şah'ın teklifi yine kabul edilmemiştir. Bu durum savaşa sebep olmuş ve neticesinde 1746'da İkinci Kasr-ı Şirin Anlaşması yapılmıştır. Buna göre Şiîler Sünnîlere sövmeyi terk edip dört halifeyi kabul edecekler, Osmanlı ise Şiî hacılara Sünnî hacılara gösterilen ilgiyi gösterecektir.³⁹⁹ Nadir Şah'ın siyaseten izlediği bu politika, Şiîliğin tarihsel sürecinin göz ardı edilmesine ve doğal olarak Şiî ulemânın tepkisine sebep olmuştur. Bu durum Nadir Şah'ın öldürülmesiyle son bulmuştur.⁴⁰⁰ Nadir Şah'tan sonraki süreçte ise Şiîlerin Sünnîlere yönelik özellikle sahâbe ile ilgili efsanevi rivayetleri halk arasında yaymak suretiyle tutumlarındaki sert tavır yer yer kendini göstermeye devam etmiştir.⁴⁰¹

Sünnî-Şiî yakınlaşma çabalarının özellikle söylem düzeyinde Humeynî tarafından da benimsendiği ve devam ettirildiği görülmektedir. Humeynî, İslâm'ın ve Müslümanların birliği vizyonunu güçlü bir şekilde savunmakta ve bu birliğin sağlanabilmesi için İslâmî prensiplere dayalı bir yönetimin şart olduğunu vurgulamaktadır. Humeynî'nin bu yaklaşımı, İran İslâm Devrimi'nin temel taşlarından biri olarak, İslâmî yönetim anlayışının Müslümanlar arası birlik ve dayanışma için zorunlu olduğu fikrini merkeze almıştır. Ona göre İslâm coğrafyasını emperyalistlerin başa getirdiği zalim ve kukla yönetimlerden kurtarmak ve adil bir İslâm devleti kurmak gerekir.⁴⁰²

Humeynî'nin bu söylemlerinden, imâmet inancını kabul etmeyen İslâm devletlerinin zalim ve zorba olduğu düşüncesini benimsediği anlaşılmaktadır. Ona göre Müslümanların birliği Şiî düşüncedeki imâmet anlayışı ile mümkündür. Yani İslâm birliğinden kasıt Şiî düşüncenin benimsenmesi ve tüm İslâm coğrafyasında bu düşüncenin hâkim olmasıdır. Zira Humeynî, Sünnî-Şiî ayrılığında Sünnî İslâm devlet yönetimlerini suçlamaktadır. Ona göre bu iki grup arasındaki farklılıklar Hz. Peygamber dönemine kadar uzanmaktadır. Emevî ve özellikle Abbâsî halifelerinin bu farklılıkları kullanarak ihtilaf çıkartmaya çalıştıklarını, Sünnî ve Şiîler arasında bir

³⁹⁹ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şiî İttifakı*, 63-66.

⁴⁰⁰ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şiî İttifakı*, 68.

⁴⁰¹ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şiî İttifakı*, 70; Ahmed Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık Sünnilik-Şiilik İslâm Birliği* (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 189.

⁴⁰² Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 43.

rekabet ortamı oluşturdıklarını ifade etmektedir. Şîî imamların Sünnîlerle namaz kılarak, onların cenazesine katılarak bu durumu düzeltmeye çalışmasına rağmen iktidarda olanların tefrika çıkarmasına mani olamadıklarını dile getirmektedir.⁴⁰³ Humeynî'nin bu sözlerini İran İslâm devriminin gerçekleştiği yılda Sünnî Kürt ahalisine yönelik sarf ettiği göz önüne alınacak olursa İran içerisindeki siyasi otoriteyi temin etme gayesinin olduğunu söylemek mümkündür.

Benzer söylemleri çokça bulunan Humeynî'ye göre Müslümanlar, “*Ey iman edenler! Yahudileri ve hıristiyanları veli edinmeyin.*”⁴⁰⁴ âyetini ve genel anlamda Kur'an'ı dinleseydi, birlik olurdu ve hiçbir güç Müslümanlara saldıramazdı. Nitekim Humeynî, bir milyardan fazla Müslümanın birlik olmaları durumunda iki süper gücün etkisi altında kalmayacağını vurgulamaktadır.⁴⁰⁵

Tarihsel süreçte İslâm dünyasında mezhepler arasında çeşitli gerilimler yaşanmış olsa da mezhepler üstü bir birlik arayışı hem geçmişte hem de günümüzde farklı düşünür ve liderler tarafından savunulagelmıştır. Nadir Şah ve Humeynî gibi siyasi liderlerin birlik çağrıları, çoğu zaman mezhebî farklılıkları aşmayı amaçlar gibi görünse de arka planda mezhebî bir merkezileştirme hedefi taşıdığı da gözlenmektedir. Humeynî örneğinde bu yaklaşım, Şîîliğin siyasi bir ideolojiye dönüştürülerek tüm İslâm dünyasına yayılması yönündeki stratejik bir vizyonla birleşmektedir. Bu bağlamda İslâm kardeşliği söylemi, gerçek anlamda mezhepler arası yakınlaşmayı değil Şîî merkezli bir politik yapılanmayı meşrulaştırma aracına dönüşebilmektedir.

Humeynî'nin ifadelerinden İslâm birliğine verdiği önem açıkça görülmektedir. O, Müslümanların ve Müslüman devletlerin düşmanlara karşı birlik içinde olmaları gerektiğini ve bu birlik sayesinde zalimlerin egemenliğinden kurtuluşun mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Bu birliktelik anlayışı, Humeynî'nin siyasi ve dinî liderlik vizyonunun merkezinde yer almaktadır. Ancak Humeynî'nin bu birliği savunurken Şîa'yı öncelikli olarak ele aldığı, Sünnî mezheplerin Şîilik ile daha fazla uyum sağlamasını arzu ettiği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım, onun İslâm dünyasında bir birlik arayışı içinde olduğunu ve bu birliğin oluşumunda Şîiliğe öncü bir rol atfettiğini göstermektedir. Humeynî'nin bu tutumu, Ehl-i sünnet ve Şîa arasında daha derin

⁴⁰³ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 6/94.

⁴⁰⁴ Mâide 5/51.

⁴⁰⁵ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 15/455-6.

anlayış ve işbirliği geliştirme potansiyeline sahipken aynı zamanda mezhebî kimlikler ve inançlar arasındaki doğal farklılıkları göz ardı ederek bir mezhebin diğerine üstünlüğünü vurgulama riskini de barındırmaktadır.

Humeynî'nin İslâm birliği söylemleri, sadece teorik bir ideal olarak değil, aynı zamanda Şiîliğin merkezde konumlandığı yeni bir dini-siyasi düzenin inşası bağlamında da ele alınmalıdır. Onun ümmetin vahdeti fikri, çoğunlukla *velâyet-i fakih* merkezli bir otorite anlayışına dayanmakta bu da farklı İslâmî geleneklere yönelik bir tür ideolojik bütünleştirme eğilimi doğurmaktadır. Bu durum bir yandan İslâm kardeşliği vurgularının güç kazanmasına yol açarken diğer yandan Sünnîlik başta olmak üzere diğer mezheplerin sistematik biçimde ötekileştirilmesi riskini de beraberinde getirmektedir. Humeynî'nin hem devrim öncesi hem devrim sonrası söylemleri bu gerilimi açıkça ortaya koymaktadır. Bu çerçevede çalışmamızın devamında önce Humeynî'nin İslâm kardeşliği ve Sünnîleri ötekileştirmeye dair söylemlerini, ardından İran İslâm Cumhuriyeti özelinde şekillenen kurumsal takrib faaliyetlerini ve son olarak *velâyet-i fakih* kurumu ve etkilerini inceleyerek Sünnî-Şiî ekseninde şekillenen birlik söyleminin imkânlarını ve sınırlarını ele almaya çalışacağız.

1.3.1. İslâm Kardeşliği Söylemleri

Humeynî'nin İslâm birliğine dair en dikkat çeken yönü amaçları farklı olsa da her dönemde yapmış olduğu kardeşlik vurgusudur. Bu kardeşlik vurgusunun her ne kadar İslâm birliği hassasiyeti olarak görülse de temeldeki amacının devrim öncesinde kitleleri devrim hareketine mobilize etmek, devrim sonrasında ise yeni kurulan İslâm Cumhuriyetinin siyasi otoritesini sağlamlaştırmak olduğu söylenebilir.

Humeynî, devrim öncesi süreçte *velâyet-i fakih* teorisini açıkladığı *İslâm Fıkında Devlet* adlı eserinde Müslümanların birliği için bir İslâm devletinin gerekli olduğunu sıklıkla ifade etmekte ve bir devlet teşkili için kardeşlik vurgusunu ön planda tutmaktadır.⁴⁰⁶ Nitekim o, Müslümanların tamamını İslâm sancağı altında saymaktadır.⁴⁰⁷ Necef'te sürgünde bulunduğu yıllarda geliştirdiği devrimci söyleminde Batı dünyasını temel karşıt olarak konumlandırmıştır. Bu bağlamda

⁴⁰⁶ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 43.

⁴⁰⁷ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 166-167.

Humeynî, Batı'ya karşı mücadelede Müslümanları bir araya getirecek en güçlü ideolojik zeminin İslâm olduğunu belirtmektedir. O, Şîî fikhî gelenek içinde yer almakla birlikte söyleminde mezhebî ayrımlardan özellikle kaçınarak evrensel ve mezhep üstü bir İslâmî dil inşa etmeye özen göstermektedir. Humeynî'nin bu yaklaşımında yaşadığı coğrafyanın çoğunlukla Arap ve Sünnî bir nüfusa sahip olması büyük öneme sahiptir. Onun Filistin meselesi gibi bütün Müslümanları ilgilendiren konularda gösterdiği reaksiyon da Humeynî'nin inşa etmeye çalıştığı dilin bir parçasıdır. Bu sayede eserlerinin Arapça'ya çevrilmesiyle birlikte hem Arap Şîîler hem de Sünnî kitleler nezdinde karşılık bulması mümkün olmuştur. Humeynî'ye göre Batı'nın temsil ettiği ortak tehdide karşı İslâm ümmetinin kaybettiği izzeti yeniden kazanabilmesi ancak İslâm'ın metafizik ve bütüncül gücünün merkeze alınmasıyla mümkündür.⁴⁰⁸

Devrim gerçekleşikten sonra Humeynî, halka yönelik birçok konuşma yapmıştır. O, devrimin gerçekleştiği yılda Şîîlerin Sünnîlerle bir ve kardeş olduğunu ifade etmekte tefrika çıkarmaya çalışanların ise cahil kimseler olduğunu belirtmektedir.⁴⁰⁹ Humeynî, milletler ve mezhepler arasında hiçbir fark olmadığını, birbirleri üzerinde imtiyazlarının bulunmadığını ve kardeş olduklarını belirterek, bu durumun İran Anayasasında da net bir şekilde ortaya koyulacağını ifade etmekte özellikle Şîî olmayanların da İran anayasası için yapılacak referanduma katılmalarını ve destek vermelerini istemektedir. Referandumun yaklaştığı dönemde Sünnî bölgelerde çıkan protestolara yönelik halkın sakin olması gerektiğini, Sünnîlerle kardeş olduklarını ve anayasada aralarında hiçbir fark olmaksızın siyasi-ictimai haklarının verileceğini beyan etmektedir.⁴¹⁰ Yine Kum'da Türkmen bölgelerinin kalkınması hakkında önde gelenlere yönelik yaptığı konuşmasında İran İslâm Devriminin bereketlerinden birinin de Sünnî ve Şîî ulemânın tek bir çatı altında toplanması olduğunu belirtmektedir. O, farklı etnik ve mezhebe sahip olan kardeşleriyle tüm zorlukları birlikte üstlendiklerini ifade etmektedir.⁴¹¹ Ayrıca düşmanların tüm ayırma çabalarına rağmen Sünnîlerle kardeş olduklarını ve birlik

⁴⁰⁸ Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, 424-426.

⁴⁰⁹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 6/133.

⁴¹⁰ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 6/430, 462.

⁴¹¹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 9: 416.

olmanın vâcib olduğunu belirtmektedir. Ona göre Sünnîler ve Şîîler vahdeti muhafaza ederse İran sömürgecilerin boyunduruğu altına girmez. Bu durumu “İslâm’da Şîîler ve Sünnîler arasında asla bir ayrım yoktur. İmamlarımız bize bir olmamızı ve toplumlumuzu bir arada tutmamızı emrettiler. Sünnî kardeşlerimiz düşmanın söylemlerine aldanmamalıdır. Biz hepimiz kardeşiz ve bu ülke bizimdir.” sözleriyle de açıkça ortaya koymaktadır.⁴¹²

İran İslâm Devriminin Sünnî-Şîî birlikteliği için önemli bir vesile olduğunu birçok konuşmasında dile getiren Humeynî, Tahran’da Cuma imamlarına yönelik yaptığı konuşmasında bu durumu yinelemektedir. O, Ehl-i sünnet ve Ehl-i Şîa’nın İslâm için birlikte çalışması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu konuda Cuma namazlarının önemli bir yere sahip olduğunu belirten Humeynî, Cuma namazlarında insanların bilinçlendirilmesi ve İslâm’ın ahkâmının yayılmasının gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu gibi toplantılara hem Sünnî hem Şîî kardeşlerin katılmasının ve problemleri dile getirmesinin çok iyi bir eylem olduğunu belirtmektedir.⁴¹³ Nitekim yine Vahdet Haftası münasebetiyle Tahran’da gerçekleştirilen toplantıya Sünnî ve Şîî kardeşlerinin katılmasının çok önemli olduğunu vurgulayan Humeynî, Allah’ın nimeti ile kardeş olduklarını ve Sünnî ve Şîîlerin bir olduklarını belirtmekte ayrıca bu birlik halinin baki kalmasını ümit etmektedir.⁴¹⁴

Humeynî’nin bu şekilde İslâm kardeşliğini dile getirmesini ve özellikle bunda İran İslâm Devriminin katkısını sıklıkla vurgulamasını İran İslâm Cumhuriyeti iç siyasetini düzenleme gayesi ve toplumu yönetimin yanında yer almaya ikna etme çabası olarak görülebilir. Nitekim Buşehr Cuma imamlarına yönelik konuşmasında, siyasetin din ile ayrılması meselesinin Emevîlerle başlayıp, Abbâsîlerle kuvvetlenen bir süreç olduğunu ve günümüzde de bu durumun topluma empoze edilmeye çalışıldığını belirtmektedir. İran coğrafyasında özellikle Sistan ve Bahterân gibi bölgelerde Sünnî-Şîî çatışmasının çıkarılmaya çalışıldığını fakat Sünnîlerin dahi bu duruma karşı çıktıklarını belirtmektedir. Ayrıca ayrılıkçılık yapan herkese karşı Sünnî ve Şîîlerin birlikte hareket etmesini tavsiye etmektedir.⁴¹⁵

⁴¹² Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 6/83; Sünnîlerle ilgili kardeşlik söylemleri için ayrıca bk. Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 16/418-9.

⁴¹³ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 13: 438-9.

⁴¹⁴ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 15/469.

⁴¹⁵ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 16/419-20.

İslâm'da ırk, dil, etnik köken, grup veya bölge olmadığını belirten Humeynî, tüm Müslümanların kardeş ve eşit olduğunu, İslâm'ın tüm haklarından yararlanacağını ifade etmektedir. O, Sünnî-Şîî çatışmasını körükleyen kişi ve gruplara karşı birlik olunması gerektiğini vurgulamakta ve ayrıca Sünnîlerin, bu tür çatışmaları teşvik edenleri kınamaları gerektiğini belirtmektedir. İran coğrafyasında bu ayrılıkçı söylemleri gündeme getirenlerin ise cezalandırılması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴¹⁶ Nitekim 1981 yılında İran'da gerçekleşen ayaklanmaların İslâm itikadına sahip olmadıkları halde Sünnî veya Şîî görünümlü bazı kimseler tarafından tefrika amaçlı organize edildiğini, bu durumun etnik kökenli ortaya çıktığını belirten Humeynî, halkı itidalli olmaya ve devlete karşı tuzak olan eylemlerden uzak durmaya çağırmaktadır. Ona göre bu hareketlerin tümü, İslâm'ı araçsallaştırarak İran İslâm Cumhuriyeti'ni zayıflatmayı ve itibarsızlaştırmayı hedefleyen girişimlerdir.⁴¹⁷

Humeynî'ye göre Sünnîler, dinî ya da mezhebî bir azınlık olarak değerlendirilmemelidir. Onun defalarca vurguladığı gibi mezhebî azınlıklara yönelik tutum olumlu olacak zira İslâm onları muhterem kabul etmekte ve tüm haklarını güvence altına almaktadır. Humeynî, Sünnîlerin mecliste vekil sahibi olma hakkına sahip olduğunu, siyasi ve toplumsal faaliyetlerini özgürce sürdürebileceklerini, mezhebî işlerini serbestçe yürütebileceklerini ifade etmektedir. Ona göre Sünnîler İran vatandaşıdır ve diğer İranlılarla eşit haklara sahip olarak İslâm Cumhuriyeti'nin himayesi altında güven içinde yaşayacaklardır.⁴¹⁸

Sonuç olarak Humeynî'nin İslâm kardeşliğine dair söylemlerinin, farklı tarihsel ve siyasal bağlamlarda şekillendiğini söylemek mümkündür. Mezheplerüstü bir birlik fikri varmış gibi gözükse de bu birliği belirli sınırlar dahilinde yönlendirmektedir. Necef'te sürgünde bulunduğu yıllarda yaptığı konuşmalar, özellikle Batı karşıtı bir zemin üzerine inşa edilmiştir. Bu dönemde kullandığı kavram ve üslup, mezhebî farklılıkları arka plana iterek ümmetin ortak düşmanına karşı birleşmesi gerektiği fikrini öne çıkarmaktadır. Humeynî, bu söyleminde İslâm'ın evrensel ve birleştirici gücünü vurgularken Şîîliğe özgü vurgulardan bilinçli şekilde uzak durmaya çalışmaktadır.

⁴¹⁶ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 9/312, 351.

⁴¹⁷ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 14/297.

⁴¹⁸ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 5/292.

İran İslâm Devrimi'nin ardından ise bu söylem, devrimle kurulan rejimin meşruiyetini ve toplumsal tabanını güçlendirme amacıyla daha da yoğunlaşmıştır. Devrim sonrasında yapılan konuşmalar, anayasa referandumu, Vahdet Haftası gibi uygulamalar aracılığıyla Sünnîlerin sisteme dahil olmasını sağlamayı hedefleyen bir kapsayıcılıkla şekillenmektedir. Bu dönemde İslâm kardeşliği vurgusu, ahlâkî, dinî ve siyasi bir araç işlevi de görmektedir. Mezhep farklarını aşmayı amaçlayan bu söylem hem ulusal birlik duygusunu güçlendirmekte hem de Şîîliğin kurumsal üstünlüğünü arka planda tutarak siyasi bir strateji olarak kullanılmaktadır. Bu yönüyle Humeynî'nin kardeşlik anlayışının, idealist bir ümmet tasavvurundan ziyade, siyasi şartların zorunlu kıldığı bir dil olarak kendini göstermektedir.

1.3.2. Sünnîleri Ötekileştirme

İran tarihine bakıldığında, Şîîliğin resmî mezhep olarak teşkilatlandırılması ve Sünnîliğin kamusal alandan dışlanması, özellikle Safevîler döneminde (1501-1722) kurumsal bir din siyaseti olarak belirginleşmektedir. 1501 yılında Şah İsmâîl'in Tebriz'de Şîîliği devletin resmi mezhebi ilan etmesiyle başlayan bu süreç yalnızca mezhebî bir tercih değil, aynı zamanda Sünnîliğin meşruiyet zemininden uzaklaştırılması anlamına gelmektedir.⁴¹⁹

Safevîler döneminde Şîîliğin devlet dini olarak ilan edilmesiyle birlikte İran'daki din politikası dört cephede yürütülen sistemli bir dönüşüm sürecine girmiştir. Bu sürecin temel ayaklarından biri, Sünnîliğin bastırılması ve kamusal alandan tasfiyesi olmuştur. Şah İsmâîl'in Tebriz'de gerçekleştirdiği bu eylem, basit bir mezhep tercihi olmanın ötesinde Sünnîliği siyasal ve dinî meşruiyet alanının dışına iten bir başlangıç olarak değerlendirilmelidir. Halefleri tarafından sürdürülen bu politika, halk tasavvufu ve mehdîci akımlarla birlikte Sünnîliği de hedef almıştır. Ancak geniş kitlelerin dinî zihniyeti üzerindeki etkisi Şah Abbas dönemine kadar sınırlı kalmıştır. Safevîlerin Şîîliği tahkim etme stratejisi, Sünnîliği yalnızca farklı bir mezhep olarak

⁴¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şîîliğin Seyri* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 171-252; Habip Kartaloğlu, *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022); Şîîlerin Sünnîleri ötekileştirmesi bağlamında İlhanlılar dönemi (1256/1353) Şîîlerinin, Sünnî hilâfetin düşüşüne etkileri hakkında bk. Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, 82-99; Hanifi Şahin, "Abbasilerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şîî-Sünnî İlişkileri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 17-42.

değil potansiyel bir tehdit ve öteki⁴²⁰ olarak konumlandırmıştır. Bu ötekileştirme, 17. yüzyılın sonlarına doğru dinî hiyerarşinin devlet destekli takibatlarıyla daha kurumsal bir mahiyet kazanmıştır.⁴²¹

Takip eden yüzyıllarda uygulanan bu dışlayıcı yaklaşım, Sünnîliğe karşı ideolojik ve kurumsal bir mücadeleye dönüşmüş, Şîîliğin tahkimi amacıyla yürütülen politikalar, Sünnîliği bir sapma, hatta tehdit olarak konumlandırmıştır. Bu tarihsel arka plan, modern İran İslâm Cumhuriyeti'nde de izlerini sürdürmektedir. Devrim sonrasında Şîîliğin resmi mezhep oluşu geçmişteki ötekileştirici tutumların yeni biçimlerle sürdürülmesine zemin hazırlamaktadır. İşte bu tarihî arka plan çerçevesinde Humeynî'nin söylem ve metinlerinde yer alan Sünnîlik tasavvurunu analiz etmek sadece bireysel görüşlerinin değil, aynı zamanda kurumsallaşmış bir dini-politik mirasın güncel yansımalarını da anlamak açısından önem arz etmektedir. Nitekim Humeynî'nin siyasi gayelerde Sünnî-Şîî kardeşliğine yönelik söylemleriyle çelişen birçok ötekileştirici uygulamaları ve ifadeleri bulunmaktadır.

Humeynî'nin, Sünnîlere yönelik ötekileştirici tutumunun yansımaları en başta İran İslâm Cumhuriyeti Anayasasında kendini göstermektedir. O, olumlu bir tablo çizerek anayasada Sünnî, Şîî ve diğer azınlıklar dahil olmak üzere bütün İran halkının haklarının düşünüldüğünü belirtmektedir. Fakat İslâm'da Müslim gayr-i müslim ayrımı varken Humeynî'nin İran anayasasında devletin resmi mezhebinin Ca'feriyye olarak belirlenmesi başlı başına Sünnîleri ötekileştirici bir durum olarak karşımıza çıkmakta ve bu durum bizzat kendisinin kardeşlik söylemleriyle çelişmektedir.⁴²²

Humeynî'nin devlet yönetimindeki ötekileştirici tutumunun hem devrim öncesi hem devrim sonrası bazı ilmî eserlerine de yansıdığı görülmektedir. 1943 yılında Ali Ekber Hakemizâde'nin *Esrâr-ı hezârsâle* adlı eserine karşı Şîîliği savunma gayesiyle kaleme aldığı *Keşf-i esrâr* adlı eseri bunu net bir şekilde ortaya koyan örnekler içermektedir. O, Şîîlerin Hz. Peygamber hakkında olmayan olağanüstülüklerin imamlar hakkında söylendiğini belirten Sünnîlere karşı budala,

⁴²⁰ Burada şunu ifade etmek gerekir ki Şîa'da Sünnî âlimler tarafından ötekileştirilmiştir. Hatta Sünnî âlimler Şîa'yı Râfıza olarak nitelendirmişlerdir. Şîî âlimler de Râfıza terimini övgü içeren bir isme dönüştürmeye çalışmışlardır. Bk. Etan Kohlberg, "İmâmiyye Şiası Geleneğinde 'Râfîzî' Terimi", çev. Halil İbrahim Bulut, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2004), 117-124; el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 16; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, nşr. Nuaym Hüseyin Zerkûr (Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 1436), 65.

⁴²¹ Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 107-109.

⁴²² Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 14/290.

ahmak, hayasız, arsız vb. ifadeler kullanmakta ayrıca Sünnîlerin doğruları öğrenmesi için Allâme Hillî'nin (öl. 726/1325) ve Allâme Meclisî'nin (öl. 1110/1698) eserlerini okumalarını tavsiye etmektedir. Devamında ve eserinin farklı yerlerinde Sünnîleri, fitne çıkarmaya çalışan yalancı ahmaklar, imamlara karşı kin ve nefret besleyenler olarak nitelendirmektedir.⁴²³

Humeynî, Şîa'nın Emevîler döneminde ortaya çıktığı ve şekillenmesini Ca'fer es-Sâdık'tan sonra aldığını söyleyen kişiye afyon kullanmış cahil adam şeklinde ifadeler kullanmaktadır.⁴²⁴ Bu onun Şîa'ya yönelik yapılan en ufak eleştirilere bile tahammül gösteremediğini ve ilmî cevaplar vermek yerine hemen saldırıya geçtiğini göstermektedir. Buna örnek bir reaksiyon olarak Humeynî, Şîiliğin, Mecûsîlik ve Fars kültürünün hâkim olduğu coğrafyada çıkması hasebiyle Mecûsîlikle irtibatlandırılmasına karşılık putperestliğin Arap toplumunda hâkim olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda Humeynî, Şîiliği savunma gayesiyle ırkçı kötü ve kendince aşağılayıcı nitelemelerden de kaçınmamaktadır.⁴²⁵

Humeynî'nin devrim sonrası yazdığı eserlerinde de ötekileştirici ifadelerinin bulunduğu hatta kimi zaman Sünnîleri mü'min kategorisinde saymadığı görülmektedir. Ona göre “*Mü'minler ancak kardeşirler, öyleyse iki kardeşinizin arasını düzeltin, Allah'a itaatsizlikten sakının ki rahmetine mazhar olasınız.*”⁴²⁶ âyetindeki kardeşlik Hz. Peygamber döneminde münafıklar haricindeki Allah'a ve Resûl'üne iman eden mü'minler için geçerlidir. Onun vefatından sonra ise gerçek mü'minler velâyeti kabul ve tasdik edenlerdir.⁴²⁷ Bu anlamda Şîiler yani Allah'a Rasûlüne ve velâyete iman edenler birbirleriyle kardeşirler ama Şîiler ile Sünnîler kardeş değildir. Çünkü Sünnîler velâyete iman etmezler. Hatta bu sebeple yani Sünnîlerin mü'min sayılmaması sebebiyle onlar hakkında gıybet de câizdir. Ona göre mezheplerinin usulüne ve imamlarından gelen haberlere bakıldığında Sünnîlikten, Sünnîlerden ve imamlarından *teberrî* etmek gereklidir. Çünkü Sünnîler ve Şîiler arasında bir kardeşlik yoktur.⁴²⁸ Humeynî'nin verdiği bir fetvada “*Bir kimsenin*

⁴²³ Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 120-121, 123; Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 127, 128.

⁴²⁴ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 137.

⁴²⁵ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 42, 45, 47-48.

⁴²⁶ el-Hucurât 49/10.

⁴²⁷ Humeynî, *el-Mekâsibü'l-muharreme*, 1/377.

⁴²⁸ Humeynî, *el-Mekâsibü'l-muharreme*, 1/378.

bulduğu eşyaları üzerinde sahibine dair bir alamet varsa ister kafir olsun ister Sünnî olsun...” şeklinde bir ifade kullanması, kafir ile Sünnî’yi yakın kategorilerde değerlendirmesi onun Sünnîlere ötekileştirici dilini göstermesi açısından önemlidir.⁴²⁹

İslâm kardeşliği ve kurumsal anlamda takribi uzun süre destekleyen Sünnî âlim Şeyh Ebü’l Hasen en-Nedvî zamanla Sünnî-Şîî kardeşlik çalışmalarından bir fayda sağlanamayacağı kanaatini benimsemiş ve ahir ömründe Şîa ve Humeynî hakkında ağır ithamlarda bulunmuştur.⁴³⁰ Onun bu kanaate ulaşmasına Humeynî’nin yukarıda zikrettiğimiz ifadelerinin sebep olduğu varsayılabilir. Humeynî’nin Hafız Esed tarafından 1982’de gerçekleştirilen Hama katliamına sessiz kalması, hatta Suriye İhvan’ının açıklamalarına göre Suriye rejimine silah desteği sağladığı iddiası⁴³¹ onun İmâmiyye’ye göre bile sapık kabul edilen Nusayrîlerin tarafını tutup Sünnîleri ötekileştirmesini göstermesi açısından önemlidir.

Humeynî’nin erken dönem eserleri ile devrim sonrası fetvaları, Sünnîliğe yönelik belirgin bir ötekileştirme eğilimi sergilemektedir. 1943’te kaleme aldığı *Keşf-i esrâr*’da kullandığı üslup, basit bir eleştiri sınırını aşarak Sünnîleri tahkir edici ve dışlayıcı nitelemelerle tasvir etmektedir. Böylece kapsamlı bir tenkitin ötesinde Sünnîliğin bâtil bir zeminde konumlandırılması hedeflenmektedir.

Devrim sonrasında kaleme alınan fikhî metinler ve verilen fetvalar da benzer bir çizgiyi sürdürmektedir. Mü’min vasfı, imâmet inancının kabulüyle sınırlandırılmaktadır. Bu yaklaşım Sünnîlerin hem itikadî hem de siyasi anlamda noksan sayıldığını ortaya koymaktadır. Anayasa’da Ca’feriyye mezhebinin resmî mezhep statüsüne kavuşturulması, söz konusu dışlayıcılığın kurumsallaşmasına zemin hazırlamış diğer mezhepler ise yalnızca kültürel mevcudiyetle sınırlı bırakılmıştır.

Sonuç olarak Humeynî’nin söyleminde kardeşlik vurgusu ile mezhep merkezli ötekileştirme dilinin eşzamanlı olarak dile getirildikleri görülmektedir. Bağlam, zaman ve siyasi ihtiyaçlara bağlı olarak bu iki söylem arasında stratejik geçişler yapılmaktadır. Tüm bu bilgilerden hareketle Humeynî’nin, mezhep temelli siyasi görüşünü kimi zaman geri planda tutarak Sünnîlere ve Sünnîliğe yönelik hem

⁴²⁹ Humeynî, “İstiftâ’ât”, 2017, 1/80.

⁴³⁰ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik, 2020), 152.

⁴³¹ Şen, *İran’ın Şîî Politikaları Bağlamında Ortadoğu’daki Vekâlet Savaşları*, 297-298.

birleştirici hem de ötekileştirici unsurlar taşıyan çok yönlü bir söylem benimsediğini söylemek mümkündür.

1.3.3. Kurumsal Takrib Faaliyetleri

Sözlükte “yaklaştırmak” anlamına gelen takrib, terim anlamıyla başta Ehl-i sünnet ve Şîa olmak üzere İslâm mezhepleri arasındaki ayrılıkların giderilmesi ve İslâm kardeşliğinin yeniden tesis edilmesi anlamına gelmektedir.⁴³² Çünkü mezhepler, tarihsel süreç boyunca karşılıklı etkileşim ve iletişim içerisinde bulunmuşlardır. Bu etkileşim, mezheplerin düşünsel yaklaşımlarını ve söylemsel yapılarını doğrudan biçimlendiren önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır.⁴³³

Genel anlamda takrib faaliyetleri daha çok Osmanlı Devleti’nin zayıflaması, İslâm beldelerinin çoğunun işgal edilmesi ve özellikle 1924’te hilâfetin kaldırılmasından sonra başlamıştır. İlk olarak düzensiz bazı toplantılar yapılmışsa da olumlu neticeler alınamamıştır.⁴³⁴ Bu toplantılar arasında önemli bir yeri haiz olması açısından 1931 yılında gerçekleştirilen Kudüs İslâm Kongresine özellikle Sünnî-Şîî ilişkilerini ve birlikteliğini ortaya koyması bakımından değinmek gerekir. Bu toplantıya 22 ülkeden 145 delege katılmış, toplantı sonrasında ise Müslümanlar arasındaki birliğe vurgu olması açısından Sünnî ve Şîîlerden oluşan on bin civarında cemaate Şîî âlim Kâşifülgâtâ Cuma imamlığı yapmıştır. Şîî âlim, hutbede İslâm kardeşliğinin önemine değinmiştir.⁴³⁵

Tarihsel süreçte Sünnî ve Şîîleri teorik ve pratikte yakınlaştırma çabalarının en önemli adımlarından biri 1945 yılından itibaren İmâmî âlim Muhammed Takî el-Kummî’nin girişimleriyle Mısırda, “*Cemaatü’l-Takrîb Beyne’l-Mezahibü’l-İslâmiyye*” adında bir kurum oluşturulmasıdır. Bu kurumda Kâşifülgâtâ, Hibetü’l-dîn eş-Şehristanî, Abdülhüseyin Şerefüddin, Muhammed Salih el-Mazenderanî, Cevad Muğniye, Abdülhüseyin er-Reştî, Sadreddin es-Sadr ve Burûcirdî gibi Şîî âlimler,

⁴³² Ramazan Tarık, *İslâm Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takribü’l-Mezahib: Mısır Örneği)*, 19.

⁴³³ Mehmet Kalaycı, “Şîîlik-Sünnilik İlişkisinin Kapsamı Ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 309.

⁴³⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Tarık, *İslâm Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takribü’l-Mezahib: Mısır Örneği)*, 163-167.

⁴³⁵ Ramazan Tarık, *İslâm Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takribü’l-Mezahib: Mısır Örneği)*, 172.

Abdölmecid Selim, Mahmut Ŗeltöü (1983-1963), Muhammed Ebü Zehre (1898-1974) ve Muhammed el-Medeni gibi Sünnî âlimler bulunmaktadır.⁴³⁶ Bu kurum 1949-1972 yılları arasında Sünnî, Zeydî ve İsnâaşerî yazarlardan oluşan *Risaletü'l-İslâm* adlı bir dergi de çıkarmıştır.⁴³⁷ *Cemaatü't-Takrîb* 1960'lardan sonra önemini kaybetmeye başlamıştır. Bu kurumun zayıflamasının en önemli sebepleri hiç şüphe yok ki Şîî âlim Burûcirdî'nin 1961, Sünnî âlim Mahmut Ŗeltöü'nün ise 1963 yılında vefat etmeleridir.⁴³⁸

Burada dikkat çeken husus İran'da ve Şîî toplumun genelinde merci-i taklîd olarak kabul edilen ve Humeynî ile fikri ayrılıkları bulunan Burûcirdî'nin⁴³⁹ vefat etmesi ile Humeynî'nin merci-i taklîd makamına ulaşması ve Humeynî'nin Şîî liderliğini üstlendikten sonra kurumsal anlamda takrib faaliyetlerinin sekteye uğramış olmasıdır. Nitekim 1979 İran İslâm Devrimi neticesinde Mısırda diplomatik ilişkilerin kesilmesiyle bu kurum tamamen önemini yitirmiştir. Ayrıca bu müessesenin kurucusu Takî el-Kummî'nin de devrim sonrası Paris'e sürgün edilmesi,⁴⁴⁰ Humeynî'nin kurumsal anlamda takrib faaliyetlerini sonlandırdığını göstermektedir.

Humeynî'nin kurumsal düzeyde takrib faaliyetlerine zaman zaman engel teşkil eden tutumları, onun bu alana tamamen kayıtsız kaldığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira hem teorik düzlemde hem de pratikte mezhepler arası yakınlaşma çerçevesinde değerlendirilebilecek çeşitli görüş ve uygulamaları mevcuttur. Bu bağlamda İran'da yapılan bir araştırmaya göre Humeynî'nin takrib konusundaki görüşlerini beş temele dayandırmak mümkündür. Bunlar;

1. İnsan Fıtratı: İnsan fıtratı gereği iyiyi güzeli kemali ve dostluğu arzulaması.⁴⁴¹

⁴³⁶ Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma", 299.

⁴³⁷ Dergi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sümeyye Kılınç, *Risâletü'l-İslâm Dergisine Göre Mezhepler Arası Takrib Düşüncesi*.

⁴³⁸ Tarık, *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma*, 281; Hüseyin Ongan Arslan, "Yirminci Yüzyılda Şiilik ve Sünniliği Yakınlaştırma (Takrib) Hareketleri", *İslam Cumhuriyeti'nde 40 Yıl: İran'da Toplum, Siyaset ve Değişim*, ed. Özüm Sezin Uzun - Hakan Güneş (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020), 271.

⁴³⁹ Amirpur, *Humeyni Bir İslâm Devrimcisi*, 71-76.

⁴⁴⁰ Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma", 299.

⁴⁴¹ Meliha Nikrûş Rüstemi, "Mebâniy-i takrîb der endîşe-i İmam Humeyni" 63 (2020 1399), 83.

2. Kur'an: Kur'an'da “Allah'ın ipine sımsıkı sarılın”⁴⁴² gibi birçok âyet insanların birlikte olmalarını kardeş olmalarını vurgulaması.⁴⁴³ Humeynî “Mü'minler ancak kardeşler.”⁴⁴⁴ âyetine işaret ederek tüm Müslümanların, mü'minlerin kardeş olduğunu ve bunun Allah'ın en önemli nimetlerinden biri olduğunu vurgulamaktadır. Burada Humeynî'nin takrib düşüncesine dikkat çekilmek istense de yaptığımız incelemede Humeynî'nin bu söylemleri İran halkına yönelik söylediği ayrıca İran İslâm Cumhuriyeti'nin bu sayede devam edeceğini belirttiği karşımıza çıkmaktadır.⁴⁴⁵ Buna mukabil dünyanın neresinde olursa olsun Müslümanların yardım çığlığına da cevap vermekle mükellef olduklarını belirtmektedir. İslâm İran için gelmemiştir. İslâm âlem için gelmiştir.⁴⁴⁶

3. Sünnet:

4. Hz. Peygamber'in ve imamların hayatı:

Bu iki maddede ortak bir söylem karşımıza çıkmaktadır. İnsanlar Hz. Peygamber'in ve imamların hayatlarını, sözlerini mütaala etmelidir. Bu sayede insanlar Hz. Peygamber ve imamların insanları vahdete çağırdığını görebilirler. Humeynî'ye göre Müslümanlar arasındaki ihtilaflar Kur'an ve sünnet düşmanlarının fitnesidir-komplosudur.⁴⁴⁷

5. Akıl: Humeynî, İslâm ve aklın insanlara birlik içinde olmalarını emrettiğini ifade etmektedir. Ona göre eğer Müslümanlar birlikte hareket ederlerse hiçbir ülke onlara galip gelemes. Bu düşüncesini, İslâm devletlerinin birleşmesi konulu bir vaazında dile getirmiştir.⁴⁴⁸

Humeynî'nin takrib konusundaki bu görüşleri göstermektedir ki Humeynî, söylem açısından takribe vurgu yapmış fakat eylem açısından net bir tavır ortaya koymamıştır. Kurumsal anlamda bir takrib faaliyeti yürütmemiştir. Belki de Humeynî, eşit şartlar altında Sünnilerle görüşmekten ziyade tüm müslümanları peşinden sürükleyecek bir pozisyon almayı yeğlemiştir.

⁴⁴² Âl-i İmrân 3/103.

⁴⁴³ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 7/101, 15/437-8; Rüstemi, “Mebâniy-i takrîb der endîşe-i İmam Humeynî”, 89.

⁴⁴⁴ Hucurat 49/10.

⁴⁴⁵ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 16/173.

⁴⁴⁶ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 19/230; Rüstemi, “Mebâniy-i takrîb der endîşe-i İmam Humeynî”, 93.

⁴⁴⁷ Rüstemi, “Mebâniy-i takrîb der endîşe-i İmam Humeynî”, 94.

⁴⁴⁸ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 15/452-3.

Humeynî'nin, Necef'ten Kum'a geçtiği 1945'li yıllarda Sünnî-Şîî kardeşliği ve birlikteliği için çaba sarf ettiği aktarılmaktadır. Müslümanların zayıf düşmelerini ayrışmalarına bağlayan Humeynî, özellikle empyalist güçlere karşı Müslümanların birliğini sürekli dillendirmektedir.⁴⁴⁹ Nitekim o, İran İslâm Devrimi sonrası kurduğu İran İslâm Cumhuriyeti devletini tüm İslâm ülkelerine kabul ettirmek ve siyasi gayelerle Müslümanlarla ilişkilerinin olumlu seyretmesini istiyordu. Bu sebeple kurumsal herhangi bir faaliyeti bulunmasa da devrim sonrası bazı düzenlemeler yapmıştır. Ramazan'ın son Cuma gününü *Dünya Kudüs Günü*, Hz. Peygamber'in (s.a.v) doğum gününü de *Vahdet Günü* ilan etmiştir.⁴⁵⁰ Ayrıca İran Anayasasında "Gerçekten bu, tek bir din topluluğu olarak sizin ümmetinizdir; ben de sizin rabbinizim. Şu halde bana kulluk edin."⁴⁵¹ âyeti gereğince bütün Müslümanların bir ümmet olduğu, İran İslâm Cumhuriyeti'nin genel siyasetinin de İslâm milletlerinin dostluk ve birleşmesi üzerine olduğu, İslâm dünyasının siyasi, iktisadi ve kültürel vahdetinin gerçekleşmesi için devamlı gayret göstermesi gerektiği vurgulanmaktadır.⁴⁵² Anayasanın genel esaslarının 12. maddesinde ise İran'ın resmi dininin İslâm, mezhebinin ise Ca'feriyye olduğu ve bu maddenin asla değiştirilemeyeceği belirtilmektedir. Aynı maddede İslâm mezheplerinden Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve Zeydiyye'nin saygın olduğu, mezhep mensuplarının dinî konuların icrasında serbest oldukları, dinî öğretimde, eğitimde, şahıs ve aile hukukunda ve bunlara bağlı davalarda mahkemelerde resmiyetlerinin olduğu vurgulanmaktadır. Diğer mezhep mensuplarının haklarını korumak şartıyla herhangi bir mezhebin yoğunlukta olduğu bölgelerde ise mevzuatın o mezhebe göre olduğu belirtilmektedir.⁴⁵³ Devrim sonrası Humeynî liderliğinde oluşturulan anayasada görüldüğü üzere diğer mezheplere haklarının verileceği açıkça belirtilmekte ve Müslümanlar arasında bir kardeşlik tesis edilmesi arzu edilmektedir.

Bu bilgiler neticesinde Humeynî'nin özellikle devrim öncesi İran halkını devrime hazırlamak ve birleştirmek, devrim sonrası süreçte de İran'ın iç bütünlüğünü temin etmek gibi siyasi gayelerle Sünnî-Şîî kardeşliğine vurgu yaptığını söylemek

⁴⁴⁹ Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma", 300.

⁴⁵⁰ Kaplan, "İran'da Şîî-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları", 167.

⁴⁵¹ Enbiyâ 21/92.

⁴⁵² *İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası*, çev. Ömer Okumuş (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980), 23.

⁴⁵³ *İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası*, 23, 24.

mümkündür. Onun önce dinî lider sonra hem dinî hem siyasi lider olduğu dönemlerde takrib ile ilgili söylemden başka kurumsal bir faaliyetinin olmadığı bilakis var olan takrib faaliyetlerinin etkisiz hale gelmesine sebep olduğu söylenebilir. Nitekim Humeynî, takrib söylemleriyle İran'ın Sünnîler üzerindeki etkisini arttırmak istemiştir. İran İslâm devrimi sonrası ise İran İslâm Cumhuriyeti sadece Şîîlerin savunucusu haline gelmiş, devrim İran Şîî devrimine dönüşmüştür.⁴⁵⁴

Humeynî'nin kurumsal bir takrib faaliyetinin bulunmamasını farklı şekilde yorumlamak da mümkündür. O, mezhebî bir birlikteliğin mümkün olmadığını düşünerek sadece söylem bazında Sünnî-Şîî kardeşliğini sıkça dile getirmiş, kurumsal bir faaliyette bulunmamıştır. Bu anlamda o mezheplerin birbirlerine yaklaşmasının mümkün olmadığına inandığı için tüm farklılıklara rağmen farklı mezheplere mensup olan Müslümanların özellikle emperyalist güçlere karşı ümmet bilinciyle birlikte hareket etmesini istemektedir. Bir diğer ihtimal ise İslâm devriminin yarattığı ideolojik ve siyasi sinerjiyle İran İslâm Cumhuriyeti'ni örnek bir İslâm devleti olarak sunmuş ve bu sebeple eşit düzlemde veya edilgen bir pozisyonda Sünnîlerle bir takrib faaliyetine ihtiyaç duymamıştır. Bunun yerine İran'ı İslâm dünyasında merkezî bir konuma yerleştirmeyi amaçlamıştır. Nitekim onun söylem ve fiilî uygulamaları arasındaki farklılık da bu bağlamda anlaşılmalıdır. Konuşmalarında kardeşlik vurgularını öne çıkarmış, ancak uygulamada daha çok sembolik adımlarla yetinmiştir. Ramazan'ın son Cumasını *Dünya Kudüs Günü* ilan etmesi veya Hz. Peygamber'in doğumunu *Vahdet Haftası* olarak belirlemesi bu sembollerin en dikkat çekici örnekleridir. Keza İran Anayasası'nda diğer mezheplere kısmen tanınan haklar da bu sembolik çerçevenin kurumsal bir yansıması olmuştur. Ne var ki bu adımlar, eşit zeminli bir mezhep yaklaşmasını değil, İran merkezli bir İslâmî birlik tasavvurunu yansıtmaktadır.

Humeynî'nin vefatından sonra rehberiyet makamına gelen Ali Hameney önce İslâmî birlik düşüncesinin yeniden revize edilmesi gerektiğini belirtmiş ve bunu 1989'daki İslâmî Birlik Konferansı'nda söylemiştir. Hamaney'in bu girişimleriyle, İslâmî birlik anlamında Humeynî'nin takipçisi olarak⁴⁵⁵ kabul edilmesi ise kanaatimizce uygun değildir. Zira Hamaney, Humeynî'nin yapmadığını yapmış

⁴⁵⁴ Karaoğlu, *Şiiliğin İran Dış Politikasına Etkileri*, 48, 50-51.

⁴⁵⁵ Tarık, *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma*, 300.

söylemden eyleme geçmiştir. Nitekim bu durum onun ilk icraatlarından biri olarak 1991 yılında doğrudan kendine bağlı el-Mecmau'l-Âlemî li't-Takrîb beyne'l-Mezahibi'l-İslâmiyye (Uluslararası İslâm Mezheplerini Yakınlaştırma Kurumu) adında bir kurum kurulmasıyla daha net görülmektedir. O, ayrıca 1992 yılında Camiatü'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye/Dânişgâh-i Mezâhib-i İslâmî adında Müslümanlar arasında işbirliğini arttırma gayesiyle bir üniversite de kurmuştur.⁴⁵⁶

1.4. Velâyet-i Fakih ve Etkileri

Modern dönem Şîlîği Sünnîlikten ayıran en belirgin unsurlardan biri, Şîi ulemânın hiyerarşik bir yapıya sahip olmasıdır.⁴⁵⁷ Bu yapının yakın dönemde ortaya koyduğu en önemli doktrin ise *velâyet-i fakih* anlayışıdır. Yüzyıllar süren tarihsel bir süreçte gelişen *velâyet-i fakih* doktrini, siyasi otoritenin Hz. Peygamber'den imamlara, oradan da fakihlere intikal ettiğini savunarak yalnızca Şîi fakihleri meşru otorite kabul eden ve günümüz İran İslâm Cumhuriyeti yönetiminin temelini oluşturan bir kavramdır.⁴⁵⁸ *Velâyet-i fakih* doktrini, gaybet inancının tarihsel bir uzantısı olarak özellikle toplumsal ve siyasal zorunlulukların etkisiyle usûlî düşünce geleneği içerisinde şekillenmiştir. Usûlî ekolün ictihad kurumuna ve müctehidin otoritesine dair geliştirdiği teorik çerçeve, dinî ilimlerde yetkin kabul edilen fakihleri ilmî ve siyasi düzlemde Şîi topluluğun vazgeçilmez liderleri konumuna taşımıştır.⁴⁵⁹ *Velâyet-i fakih* anlayışı, teorik söyleminde Mehdi'nin zuhurunu hızlandırmaya yönelik hazırlayıcı bir misyonla ilişkilendirilmiş olsa da uygulamada bu iddianın tam anlamıyla karşılık bulmadığı görülmektedir. Zira on ikinci imam Muhammed el-Mehdi'nin bir dizi işlevinin zamanla dinî otoriteyi temsil eden fakihler tarafından üstlenilmesi, onun acilen zuhur etmesini gerektirecek pratik gerekçeleri büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Bu bağlamda imâmet kurumu adeta dünyevîleşmiş ve insanî bir idare formuna indirgenmiştir. Günümüzde İmâmiyye Şîası'na mensup birçok âlim, Mehdi'nin nihai misyonunu yani kıyâmet öncesinde adaleti tesis etme görevini

⁴⁵⁶ Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma", 300.

⁴⁵⁷ Mazlum Uyar, *Başlangıcından Günümüze Şîi Politik Düşüncesi* (İstanbul: İyidüşün Yayınları, 2020), 316.

⁴⁵⁸ Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e İran İslam Cumhuriyeti*, 21.

⁴⁵⁹ Hanifi Şahin, "Mehdi Tartışmalarının Şîi Siyasi Düşüncesine Yansımaları", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018), 548-549.

teolojik bir umut olarak sürdürse de bu beklentinin reel siyasette belirleyici bir işlevi bulunmamaktadır. Nitekim İran'daki mevcut Şîi ulemâ sınıfı da diğer siyasi otoriteler gibi toplumsal düzeni sabote etmek suretiyle Mehdi'nin zuhûrunu hızlandırmak yerine, mevcut toplumsal koşulları iyileştirme yönünde ciddi bir çaba göstermektedir.⁴⁶⁰

İmâmiyye Şîası'nda imamların otoritesinin fakihlerce devralınma süreci, on ikinci imam'ın 260/874 yılında gaybetiyle doğrudan temsilin sona ermesiyle başlamıştır. Gaybetü's-suğrâ'da dört sefir⁴⁶¹ aracılığıyla sürdürülen özel vekâletin gaybet-i kübrâ ile birlikte sona ermesi üzerine oluşan otorite boşluğunda imamın sahip olduğu şekliyle mutlak siyasi kudret ve velâyet iddiası açıkça reddedilmiştir. Bununla birlikte toplumsal düzenin sürdürülebilmesi amacıyla sınırlı düzeyde otorite kullanımının aklî bir gereklilik olduğu kabul edilmiş ve bu durum fakihler tarafından şerî bir temele dayandırılarak meşrulaştırılmıştır.⁴⁶² Özellikle Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044) gibi âlimlerin halkın fakihlere başvurmasını meşru görmesiyle fakihlerin toplumsal rehberlik rolünü üstlenmesine zemin hazırlanmıştır.⁴⁶³ Gaybet döneminde ortaya çıkan pratik ihtiyaçlar, fakihlerin imamın dinî ve toplumsal yetkilerini tedricen üstlenmesini beraberinde getirmiştir. Özellikle imamların uzakta yaşayan müntesiplerine yerel fakihlere danışmalarını tavsiye eden rivayetler,⁴⁶⁴ bu süreci meşrulaştırmıştır. Şeyh Müfid (öl. 413/1022) ve Tûsî (öl. 460/1067) gibi erken dönem fakihler, imamın hissesi hariç diğer yetkiler üzerinde ihtiyatlı bir şekilde tasarrufta bulunmuşlardır. Ancak zamanla özellikle Muhakkık Hillî (öl. 676/1277) ve Muhakkık el-Kerekî (öl. 940/1533) gibi fakihler, dinî vergilerin toplanması hukuki cezaların uygulanması gibi yetkilerin de fakihlerce kullanılabileceğini savunmuşlardır.⁴⁶⁵ Kerekî'nin *nâibu'l-hâs* olarak gördüğü fakihin yetkileri Şehid es-Sânî (öl.966/1558) tarafından *nâibu'l-âmm* olarak daha da genişletilmiştir.⁴⁶⁶

⁴⁶⁰ Hakyemez, “Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnancı”, 107.

⁴⁶¹ Hasan el-Askerî'nin vefatı sonrası dört sefir dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam el-Mehdî*, 106-134.

⁴⁶² Sachedina, *The Just Ruler*, 5.

⁴⁶³ Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 139.

⁴⁶⁴ Bu tür rivayetlere örnek olarak imam'ın “Hadislerimizi rivayet edenlere başvurun; çünkü onlar sizin üzerinizdeki hüccetimidir; ben de onların üzerindeki Allah'ın hüccetiyim” ifadesine yer verilen tevki'i zikredilebilir. Humeynî, *İslâm Fıkhdında Devlet*, 97.

⁴⁶⁵ Demir, “İmamiyye Şîası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, 50-55.

⁴⁶⁶ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 190; Ali Kerbelâyî, *Velâyet-i Fakih; Pişîne, Edille ve Hudûdî İhtiyârât* (Kum: Defter-i Neşr-i Maarif, 2020), 79.

Safevîler döneminde şahların imam soyundan geldiklerini iddia etmeleri nedeniyle fakihlerin otoritesi sınırlı kalmıştır.⁴⁶⁷ Bununla birlikte Kaçarlar döneminde (1786/1925) fakihlerin imamlardan devraldığı yetkileri pratikte kullanmaları mümkün hale gelmiştir.⁴⁶⁸

On dokuzuncu yüzyılda usûlî düşüncenin ahhârî ekole⁴⁶⁹ karşı zaferi fakihlerin otoritesini daha da güçlendirmiştir. *Velâyet-i fakih* kavramını ilk defa kullanan⁴⁷⁰ Molla Ahmed Nerâkî (öl. 1245/1829) müctehidin *velâyet-i âmmeye* sahip olduğunu ve bu otoritenin cihad gibi imam'ın bizzat bulunmasını gerektiren istisnalar dışında neredeyse her alana teşmil edilebileceğini ileri sürmüştür.⁴⁷¹ Bu bağlamda fakih yalnızca dinî hüküm çıkaran değil, aynı zamanda toplumun siyasi ve hukuki lideri olarak da meşruiyet kazanmıştır. Bu gelişme fakihlerin hem teorik hem pratik düzlemde devlet yöneticileriyle hareket etmelerine olanak tanımıştır.⁴⁷²

İmamların yetkilerinin fakihlerce devralınması sürecinin zirve noktası, Humeynî'nin 20. yüzyılda geliştirdiği *velâyet-i fakih* doktrindir.⁴⁷³ Nitekim o, fakihlerin, siyasi yetkiler de dahil olmak üzere imamın tüm yetkilerini kolektif olarak üstlenebilir bir konuma geldiği bir dönemde bu yetkilerin fakihler arasında paylaştırılması yerine içlerinden birinin bu yetkiyi tek başına kullanmasını esas almıştır.⁴⁷⁴ Humeynî, daha önceki Şîî âlimlerin ileri sürdükleri, hükümdarların ve yöneticilerin eylem ve politikalarında Şîî fakihler tarafından yönlendirilmesi gerektiği

⁴⁶⁷ Mazlum Uyar, “Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi”, *Dini Araştırmalar* 2/6 (2000), 78.

⁴⁶⁸ Demir, *İmâmiyye Şî'asında İmam ve Toplum*, 139.

⁴⁶⁹ İmâmiyye Şî'ası içerisinde usûlî ve ahhârî düşünce ekolleri için bk. Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şî'asında Düşünce Ekolleri -Ahhârîlik-* (İstanbul: Ayışığı Kitapları yayınları, 2000); Habip Kartaloğlu, “İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 193-216; Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013); Habip Kartaloğlu, “Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016), 75-90.

⁴⁷⁰ Demir, *İmâmiyye Şî'asında İmam ve Toplum*, 143.

⁴⁷¹ Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Oteritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 220-221.

⁴⁷² Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 232.

⁴⁷³ Velâyet-i fakih teorisi ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Sachedina, *The Just Ruler*; Üstün, *Humeynî'den Hamaney'e İran İslam Cumhuriyeti*; Demir, “İmamiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”; İrfan Abdulhamîd Fettâh, *İmâmiyye Şîa'sında Velâyet-i Fakih Teorisi Araştırma Tahlil Tenkit*, çev. Seyit Bahcivan (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012); el-Kâtib, *Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*; Kerbelâyî, *Velâyet-i Fakih; Pişine, Edille ve Hudûdî İhtiyârât*; Uyar, *Başlangıcından Günümüze Şîî Politik Düşüncesi*, 291-396.

⁴⁷⁴ Demir, “İmamiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, 73; Arjomand, *Sociology of Shi'ite Islam: Collected Essays*, 381.

yönündeki görüşlerini daha da ileri taşıyarak fakihın doğrudan yöneticinin yerine geçerek bizzat yönetmesi gerektiğini savunmaktadır. Fakihin bilgisi dışında kalan son derece teknik meselelerin söz konusu olması durumunda bu görevler o alanın uzmanlarına devredilebilir. Ancak tüm toplumsal ve siyasi meselelerin nihai denetimi mutlaka adil bir fakihin elinde bulunmalıdır.⁴⁷⁵

Görüldüğü üzere *velâyet-i fakih*in kurumsal düzeyde yasalaştırılması bizzat Humeynî tarafından gerçekleştirilmiştir.⁴⁷⁶ Bununla birlikte *velâyet-i fakih* teorisi, İran'daki İmâmiyye ulemâsı arasında mutlak kabul görmemiş, özellikle geleneksel dinî otorite anlayışına bağlı bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir. Ancak devrim sonrası oluşan siyasi atmosferde bu görüşlerin açıkça ifade edilmesi zorlaşmıştır. Resmî ideolojiye muhalefet eden birçok dinî lider çeşitli baskılara maruz kalmıştır. Bu durum zamanla sistem içi eleştirel seslerin azalmasına ve *velâyet-i fakih*in kurumsal düzeyde daha az sorgulanır hale gelmesine neden olmuştur.⁴⁷⁷

Velâyet-i fakih kavramı Humeynî tarafından İslâm'ın liderlik yapısını, özellikle Şiîliğin itikadî çerçevesinde yeniden tanımlamak için kullanılmıştır. Humeynî'ye göre Hz. Peygamber ve on iki imamdan sonra adil bir fakihin liderliği, İslâm toplumunun doğru yolda ilerlemesi için zorunludur. Bu liderlik anlayışı, *ülû'l-emr* kavramıyla bağlantılı olarak dinî yasaları uygulayacak ve toplumun İslâmî prensiplere göre yönetilmesini sağlayacak bir yapıyı ifade etmektedir. Humeynî, *velâyet-i fakih* kavramını, İslâm'ın sürekliliğini ve geçerliliğini korumak amacıyla savunmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber ve imamlardan sonra Allah tarafından yeni bir lider tayin edilmemişse İslâm'ı terk etmek veya sadece geçmişteki bir döneme ait olduğunu kabul etmek yerine yaşayan ve yetkin bir fakihin rehberliğinde İslâm'ı sürdürmek gerekir.⁴⁷⁸ Bu, Humeynî'nin İslâm toplumlarında dinî ve siyasi liderlik boşluğunu doldurma çabasının bir parçasıdır. Humeynî'nin adil fakih teorisi, Şiî kaynaklardan yapılan alıntılarla desteklenmekte ve adil bir fakihin, imamların yokluğunda onların vekâleten yerine geçebileceğini ileri sürmektedir.⁴⁷⁹

⁴⁷⁵ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 196.

⁴⁷⁶ Sachedina, *The Just Ruler*, 227-228.

⁴⁷⁷ Hakyemez, "Günümüz İran Şiîliğinde Mehdi", 518.

⁴⁷⁸ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 61.

⁴⁷⁹ Humeynî, *Keşfü'l Esrâr*, 182.

Bu görüşe göre bir devletin İslâmî olması için adil bir fakih tarafından yönetilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Humeynî, Hz. Ali'nin iktidara geçişinin engellenmesini, İslâm'ın doğru anlaşılmasını önleyen bir tarihsel trajedi olarak değerlendirmekte ve bu durumun, İslâm dünyasındaki belirsizlikleri ve yanlış anlaşılmaları artırdığını ifade etmektedir.⁴⁸⁰ Humeynî'nin bu tezleri, İslâm'ın ne olduğu, İslâmî yönetimin nasıl olması gerektiği ve İslâm Devleti'nin amaçlarının ne olduğu gibi konularda bilgi eksikliğini gidermeye yönelik bir çerçeve sunmaktadır.

Humeynî'nin İslâmî liderlik ve yönetim anlayışı, İslâm ülkelerinde dinî nizamın sağlam bir şekilde uygulanmasının zorunluluğuna dayanmaktadır. Ona göre İslâm milletinin dinî bir yönetim altında idare edilmesi ve toplumsal işlerin düzenli bir biçimde yürütülmesi esastır. Bu yükümlülüğün ihmal edilmesi, zalimane kuralların hüküm sürmesine ve çeşitli toplumsal sorunların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Humeynî, dinî liderler ve ulemânın rolünü eleştirel bir bakışla değerlendirmektedir. Ona göre birçok âlim, İslâmî hedefleri unutmuş ve zamanla eskiyip anlamını yitirmiş durumdadır. Humeynî, ulemânın “fakihler, resûlün emanetçileridir” ifadesiyle, kendi meşruiyetlerini ve güvenilirliklerini vurguladıklarını, ancak pratikte Kur'an âyetlerini ve İslâmî esasları göz ardı ettiklerini iddia etmektedir. Özellikle gaybet döneminde fakihlerin vali olduğuna dair rivayetlerin sadece fetva verme anlamında değerlendirilmesini eleştirmekte ve bu tür tevillerin, İslâmî hükümlerin tam anlamıyla uygulanmamasına yol açtığını savunmaktadır. Humeynî, “emîn” olarak nitelendirilen dinî liderlerin, İslâmî hükümlerin ihlal edilmesine ve toplumda bozguncuların cezasız kalmasına engel olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca bu liderlerin, ülkenin vergi ve gelirlerinin ziyan olmasına ve suistimal edilmesine karşı da tedbirler alması gerektiğini belirtmektedir.⁴⁸¹ Bu yaklaşımıyla Humeynî, dinî liderliğin toplumsal ve ekonomik adaleti sağlama yönünde de aktif bir rol üstlenmesi gerektiğini öne sürmektedir.

Humeynî'nin *velâyet-i fakih* kavramı, Şîa içindeki imâmet anlayışını devlet yönetimine taşıyan önemli bir dinî ve politik anlayıştır. Humeynî'ye göre Gâip İmam'a vekâlet eden ulemânın yetkileri yalnızca dinî meselelerle sınırlı değildir; bu ulemâ, aynı zamanda devlet yönetiminde de yetkili ve sorumludur. Bu görüş, İslâm

⁴⁸⁰ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 193.

⁴⁸¹ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 91-92.

Devleti'nin liderinin, gaip imamın baş temsilcisi olarak görev yaptığı ve bu yetkinin ilâhî bir süreçle kendisine verildiği düşüncesine dayanmaktadır. Humeynî'nin bu yaklaşımı, Şîa'da önemli bir yenilik olarak kabul edilmiş ve İran İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bu yana politik sistemde belirleyici bir rol oynamıştır. Mevcut rehber Ali Hamaney'in ifadeleri, bu düşüncenin yalnızca bir grup ulemâ tarafından icat edilmiş olmadığını, aksine Allah tarafından belirlenmiş ve Kur'an'ın esaslarıyla uyumlu olduğunu vurgulamaktadır. Hamaney, *velâyet-i fakih* kavramını dinî açıdan meşrulaştırırken bu liderliğin sadece bir idari ya da siyasi rol olmadığını, aynı zamanda bir dinî ve mânevî sorumluluk taşıdığını ifade etmektedir.⁴⁸²

Humeynî'nin *velâyet-i fakih* anlayışı, Şîî inancını modern bir devlet yapısı içinde yeniden şekillendirerek dinî ve siyasi otoritenin tek bir liderde merkezileşmesini dinî temellerle güçlendirmektedir. Bu kavram, liderin sadece dinî bir otorite olarak değil, aynı zamanda siyasi bir lider olarak da ilâhî iradenin bir yansıması olduğunu öne sürmektedir. Humeynî'ye göre bu liderin, Hz. Peygamber ve imamlardan sonra İslâm toplumunu yönetme ve İslâmî yasaları uygulama yetkisi bulunmaktadır.⁴⁸³ Humeynî'nin bu teorisi, liderin ordu toplama, vali ve diğer yöneticileri atama, vergi toplama ve toplanan bu vergileri Müslümanların işlerinde kullanma gibi geniş yetkilere sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Bu yetkiler, İslâm toplumunun ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde kullanılmalı ve İslâm'ın ilkelerine uygun bir şekilde yönetilmelidir.⁴⁸⁴

Humeynî, kendisini İran İslâm Devrimi'ne giden süreçte hem dinî hem de siyasi bir lider olarak konumlandırmıştır. Şîa'da özel bir yere sahip olan imam Muhammed el-Mehdî'nin gaybete çekilişinden sonra Humeynî kendini bu imamın genel vekili olarak değil daha özel bir vekil olarak tanımlamıştır. Bu tanım, onun sadece dinî meselelerde değil, aynı zamanda siyasi liderlikte de ilâhî bir otoriteye sahip olduğu iddiasını içermektedir. Humeynî'nin bu rolü, Allah'ın huzurunda bulunma ve doğrudan ilâhî mesajlar alma iddialarıyla desteklenmiş, böylece onun liderliği, mistik ve ilham verici bir nitelik kazanmıştır.⁴⁸⁵

⁴⁸² Karaoğlu, *Şiiliğin İran Dış Politikasına Etkileri*, 28.

⁴⁸³ Karaoğlu, *Şiiliğin İran Dış Politikasına Etkileri*, 38.

⁴⁸⁴ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 62.

⁴⁸⁵ Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim*, 218.

Velâyet-i fakih teorisinin tüm Şîî ulemâ nezdinde ortak bir kabul görmediği de belirtilmelidir. Nitekim Ahmed el-Kâtib'e göre İran'da uygulanan *velâyet-i fakih* ilkesi, Irak'taki Şîî âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenmemiştir. Kâtib, bu âlimlerin daha çok meşveret esasına dayalı bir yönetim biçimini, yani demokrasiye yakın bir şûrâ sistemini savunduklarını belirtmektedir. Ona göre çağdaş Şîîler, bu yaklaşıma yönelerek *velâyet-i fakih* sınırlarını aşabilir ve Sünnî Müslümanların da katılımıyla ortak bir siyasi düşünce inşa edebilirler. Böylece İmâmiyye'nin siyasi ideolojisinden uzaklaşılması, Şîî toplulukları şûrâ temelli Sünnî yönetim sistemlerine yaklaştırabilir.⁴⁸⁶

Humeynî'nin *velâyet-i fakih* doktrini, Şîî siyasi düşüncesine dair tarihsel bir sürekliliğin çağdaş siyasal bir açılımla yeniden yorumlanmasıdır. Bu görüş ilk olarak İran'daki devrimci hareketin ideolojik temelini oluşturmak üzere 20. yüzyılın ortalarında Humeynî tarafından sistemli bir şekilde ortaya konmuştur. Gaybet döneminde imamın yokluğunda doğan liderlik boşluğunun dinî alanın dışında siyasi ve toplumsal açıdan da doldurulması gerektiği fikri, Humeynî'nin dikkatini çeken temel meselelerden biri olmuştur. Bu bağlamda on iki imam sonrasında İslâm toplumunun saptırılmadan yönetilebilmesi için adil ve yetkin bir fakihin liderliğini zorunlu gören Humeynî, fakihin fetva makamı olmanın ötesinde toplumu yöneten bir otorite olması gerektiğini savunmuştur. Bu anlayış, teorik bir teklif olmaktan öteye geçmiş, İran İslâm Cumhuriyeti'nin anayasasında kurumsallaşarak somut bir yönetim modeli haline gelmiştir.

Velâyet-i fakih sadece Şîî inancında değil, aynı zamanda Sünnî-Şîî ilişkilerinde ve bölgesel siyasetlerde de belirleyici bir etki doğurmuştur. Humeynî'nin bu doktrini, Şîîliği dinî bir gelenek olmaktan çıkarıp siyasal bir doktrin haline getirmiş, böylece Sünnî devletler nazarında ideolojik bir tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur. Zira Humeynî'nin liderlik anlayışı, klasik anlamda sadece İran halkına değil tüm İslâm ümmetine hitap eden evrensel bir velâyet iddiasını içermektedir. Bu da onun, başta Suudi Arabistan olmak üzere birçok Sünnî devlete karşı eleştirel bir tutum geliştirmesine ve bu devletlerin gayrimeşru yönetimler olarak görülmesine yol açmıştır. Humeynî'nin bu evrenselci yaklaşımı, sadece iç politikada değil dış politikada da Şîîliğin bir yayılma aracı haline geldiği ve *velâyet-i fakih*in etkilerinin

⁴⁸⁶ Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık Sünnilik-Şiilik İslam Birliği*, 267.

bölgesel stratejilere yansıdığı yeni bir dönemin kapısını aralamıştır. Bu noktada *velâyet-i fakih*in sınır aşan etkilerinin daha ayrıntılı biçimde değerlendirileceği Devrim İhracı ve Şîi Hilali konularını ele almaya çalışacağız.

1.4.1. Devrim İhracı

İran İslâm Devrimi'nin önderi Humeynî'nin, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmanın sağlanması gerekliliğine dair görüşlerini sıkça dile getirdiği gözlemlenmektedir. Ancak onun pratikteki bazı açıklamaları ve uygulamaları, genel birlik ve vahdet söyleminin ötesinde Müslüman topluluklar içinde Şîi inancının etkisini artırmaya yönelik bir strateji izlediğini göstermektedir. Nitekim söylemlerinde ve politikalarında Şîi doktrinini yayma çabasının belirgin olduğu dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda İran İslâm Cumhuriyeti 1979'dan itibaren İslâm devrimini ihraç etmeyi dış politikasının önemli unsurlarından biri olarak benimsemiştir.⁴⁸⁷ Bu konuda Mâlîki mezhebine mensupken Şîiliği seçen Muhammed Ticanî Semavî, Şîilerin kardeşleri olan Sünnîlere dostane ve şefkatle yaklaştıklarını, onların hidâyete ve kurtuluşa ermelerini umduklarını belirtmektedir. Çünkü Şîilere göre bir insanın hidayetine aracı olmak bütün dünyadan daha değerli bir eylemdir.⁴⁸⁸

Humeynî'nin devrime giden süreçte özellikle Safevîler döneminde yaşamış olan Şîi âlim Muhakkık el-Kerekî'nin (öl. 940/1533) görüşlerinden etkilenmiş olduğunu ifade etmek mümkündür. Safevîler, İmâmiyye mezhebini resmi devlet dinî olarak benimseyerek Sünnî bölgelerde Şîiliğin yayılmasına öncülük etmişlerdir. Bu dönemde Kerekî gibi önde gelen Şîi din âlimleri sadece dinî ve sosyal rollerle sınırlı kalmayıp aynı zamanda milli liderler olarak siyasi sahnede de etkin roller üstlenmişlerdir. Kerekî'nin savunduğu bu yaklaşım, yüzyıllar sonra Humeynî'nin *Velâyet-i fakih* düşüncesine ve doğal olarak İran devrimine ilham kaynağı olmuştur. Safevîler döneminde başlatılan bu süreç Humeynî döneminde de devrim ihracına giden sürecin dinî ve ideolojik temellerini oluşturmuştur.⁴⁸⁹

Humeynî'nin İslâm'ın siyasi hükmüne dair ifadeleri, İslâmî yönetim anlayışının temel prensiplerini yansıtmaktadır. Bu hüküm, Müslümanların gayrimeşru

⁴⁸⁷ Louer, *Sünniler ve Şîiler*, 91.

⁴⁸⁸ Semavî, *Gerçek Sünnet Ehli Şia*, 82.

⁴⁸⁹ Uyar, *Şîi Ulemânın Oteritesinin Temelleri*, 125; Karaoğlu, *Şiiliğin İran Dış Politikasına Etkileri*, 38.

güçlere ve onların atadığı hâkimlere başvurmaktan kaçınmalarını, böylelikle İslâm'a aykırı diktatörlüklerin yıkılmasını ve adaletsiz teşkilatların son bulmasını hedeflemektedir. Humeynî, gerçek adaletin yalnızca imamlar ve onların yetki verdiği kişiler tarafından sağlanabileceğini vurgulayarak halkın bu doğru yola yönelmesini teşvik etmektedir. Buradaki asıl amaç, sultanların ve onlara hizmet eden hâkimlerin yargı mercii olarak kabul edilmemeleri ve halkın onları takip etmemesidir. Humeynî, İslâm Milleti'ne bu kişilerin gerçek merci olmadığını bildirmekte ve Allah'ın insanlara sultanlara ve diktatörlere itaat etmeme emrini hatırlatmaktadır.⁴⁹⁰ Humeynî'nin bu yaklaşımı İslâm toplumunda adaletin ve yönetimin gerçek mercilerine yönelik bir dönüşü teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda Humeynî zalim yönetimlerle mücadele etmek için çeşitli stratejiler önermekte bu öneriler ise onun Şiî devrim düşüncesinin temel yönlerini yansıtmakta ve otoriter fakat gayrimeşru siyasi güçlere karşı net bir tavır almayı gerektirmektedir. Humeynî'nin önerilerini şu şekilde sıralamak mümkündür;

1. Zalim yönetimlerle her türlü diplomatik ve ticari bağı kesmek, onların meşruiyetini ve etkisini zayıflatmak.
2. Ekonomik, siyasi veya askeri işbirliğinden kaçınarak, bu rejimlerin sürdürülebilirliğini azaltmak.
3. Bu tür yönetimlere herhangi bir destek sağlamayı reddetmek, onların güçlenmesini engellemek.
4. İslâmî prensiplere dayalı alternatif yapılar kurarak, mevcut sistemin yerini alacak sağlam ve adil bir düzenin temellerini atmak.⁴⁹¹

Ayrıca Humeynî'nin devrim öncesi kaleme aldığı *İslâm Fıkında Devlet* adlı eserinde dile getirdiği düşünceler de onun İslâmî yönetim anlayışına dair bir bakış açısı sunmaktadır. Humeynî, eseri yazdığı dönemde 170 milyonu Şiî olmak üzere yaklaşık 700 milyon Müslüman⁴⁹² olduğunu belirterek bu büyük nüfusun uygun bir şekilde

⁴⁹⁰ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 111.

⁴⁹¹ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 185.

⁴⁹² Humeynî'nin zikrettiği bu nüfus dağılımı yaygın kanaatin dışındadır. Nitekim yapılan bir çalışmaya göre yaygın kanaat dünya çapındaki Müslüman nüfusun yaklaşık %90'ı Sünnî, %8-10'u ise Şiî mezhebine mensuptur. Bölgesel dağılım açısından bakıldığında İran nüfusunun yaklaşık %90'ının, Irak'ın %60'ının, Azerbaycan'ın %70'inin, Bahreyn'in %55-60'ının ve Lübnan'ın %25'inin Şiî olduğu tahmin edilmektedir. Bunun yanı sıra, Kuveyt, Tacikistan, Pakistan, Afganistan ve Türkiye gibi ülkelerde de belirli oranlarda Şiî-Ca'ferî nüfus bulunmaktadır. Adem Arıkan, "İslam Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 359.

yönetilmediğini ifade etmektedir. Özellikle Şîî ulemâ tarafından yönlendirilen ve onları takip eden Müslüman topluluklar için güvenilir ve adil bir devlet yapısının kurulmasının zorunlu olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁹³ Bu bağlamda Humeynî'nin yaklaşımı, Şîî itikadı ve siyasi liderliğe dayanan bir yönetim modelini desteklemektedir. Ona göre bu model Şîî itikadına ve fıkıh kurallarına sıkı sıkıya bağlı olarak Müslümanların dinî ve dünyevî ihtiyaçlarını karşılamayı hedeflemektedir. Humeynî'nin bu ifadeleri, İslâm dünyasında daha etkili ve adil bir yönetim sistemi kurma ihtiyacını vurgulamakta özellikle Şîî nüfusun çıkarlarını korumak ve onlara hizmet etmek için kendi yönetim modellerini geliştirme çağrısında bulunmaktadır. Bu durum ise İslâmî yönetim anlayışında liderlik ve yönetim sorumluluğunun sadece politik liderlerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda dinî liderlerin de bu süreçte aktif roller üstlenmeleri gerektiğini göstermektedir.

Görüldüğü üzere Humeynî'nin İran İslâm Devrimi öncesinde ortaya koyduğu vizyon, bir İslâm devletinin nasıl işlemesi gerektiğine dair net bilgiler sunmaktadır. Buna göre öncelikle İran'ın iç siyaseti üzerinde yoğunlaşarak ülkenin siyasi yapısını İslâmî prensiplerle yeniden şekillendirmeyi hedeflemektedir. Bu dönüşümün ardından Humeynî'nin amacı, İslâm ülkelerindeki siyaseti de etkileyerek daha geniş bir coğrafyada İslâm devletlerinin kurulmasını ve siyasi yapılarının Şîî inancına göre düzenlenmesini teşvik etmektir.⁴⁹⁴

Humeynî'nin yaklaşımı, sadece İran'da değil, tüm İslâm dünyasında İslâmî bir uyanış yaratma arzusunu yansıtmaktadır. Bu bağlamda otoriter ve Batı yanlısı rejimlere karşı çıkarak gerçek İslâmî yönetimin, adaletin ve bağımsızlığın tesis edilmesini öngörmektedir. Nitekim Humeynî'nin bu çabaları, İran İslâm Devrimi'nin başarısıyla sonuçlanmasına ve İslâm dünyasında geniş çaplı bir etki oluşturmaya vesile olmuştur. Bu da onun hem ulusal hem de uluslararası düzeyde İslâmî siyaset üzerinde önemli bir figür haline gelmesini sağlamıştır. Humeynî, tüm Müslümanları gayrimeşru siyasi güçlere karşı kıyama çağırmakta İslâm'ın esasına göre hareket etmelerini istemektedir. O, bu çağrısını Kur'an'ın Tağut'a itaati yasaklamasına ve peygamberlerin örnek mücadelelerine dayandırmaktadır. Humeynî'ye göre imamlar ve onları takip eden Şîa'nın zalim yönetimlerle mücadelesi, bu direnişin dinî ve

⁴⁹³ Humeynî, *İslâm Fıkıhında Devlet*, 178.

⁴⁹⁴ Şen, *İran'ın Şîî Politikaları Bağlamında Ortadoğu'daki Vekâlet Savaşları*, 214.

tarihî meşruiyetini pekiştirmektedir. Humeynî'nin bu önerileri, İslâmî bir devrimin temel hedeflerini ve yöntemlerini açıkça ortaya koymaktadır ki bunlar da zulme karşı durmak, adaleti savunmak ve halkın haklarını koruyan bir yönetimi tesis etmektir.⁴⁹⁵

Humeynî devrim sonrası süreçte İran İslâm Cumhuriyeti'nin örnek bir vizyon geliştirmesi için toplumun her kesiminden insanların katkısının gerekli olduğunu belirtmektedir. Ayrıca kurulan bu cumhuriyetin tüm İslâm ülkeleri için bir model teşkil etmesini ve benzer bir yapılanmanın diğer İslâm ülkelerinde de gerçekleşmesini umduğunu açıkça ifade etmektedir.⁴⁹⁶ Değerlendirmeler ışığında, İran devriminin etkilerinin, özellikle Körfez ülkeleri olmak üzere, bölgedeki Şîî ve Sünnî topluluklar üzerinde hızla hissedildiği belirtilmektedir. Devrimin ve lideri Humeynî'nin Şîî kimliği, doğal olarak Şîî nüfusun yoğunlukta olduğu bölgeler üzerinde daha derin ve doğrudan bir etkiye sahip olsa da Sünnî bölgeler de bu devrimden etkilenmiştir.⁴⁹⁷

Devrim ihracı politikası, İran'ın bölgesel etki alanını genişletme aracı olarak ön plana çıkmıştır. İran, özellikle Lübnan, Suriye, Irak, Yemen, Afganistan ve Pakistan gibi devlet otoritesinin zayıf olduğu ve Şîî nüfusun varlığıyla dikkat çeken ülkelerde, mezhebî kimliğini stratejik bir araç olarak kullanmıştır. Bu ülkelerdeki otorite boşlukları, İran'ın yerel aktörlerle ilişki kurarak onları mezhebî bir ortak paydada birleştirmesine ve bu aktörleri İran'ın çıkarlarını destekleyen yapılar haline getirmesine olanak sağlamıştır. Bu politika, İran'ın dinî ve siyasi nüfuzunu bölgesel olarak artırmasını hedeflemektedir.⁴⁹⁸

Humeynî, İran İslâm Devrimi'ni yüzyılın en önemli hareketi olarak değerlendirmekte ve bu sürecin İslâm milleti ile vatanı için büyük zorluklar barındırmasına rağmen gelecek yüzyılda İslâm dünyasının kaderini değiştirme potansiyeline sahip olduğunu ifade etmektedir. Ona göre özellikle Doğu ve İslâm ülkeleri, Batı'nın ve entrikacı Doğu'nun baskılarından ancak tevhid bayrağı altında yürütülecek bir özgürlük ve bağımsızlık mücadelesi ile kurtulabilecektir. Bu çabaların, içinde bulunulan dönemi İslâm dünyasının aydınlanma yüzyılı olarak tanımlama imkânı sunduğunu dile getiren Humeynî, İslâm ülkelerinin kendi kaderlerini belirleme

⁴⁹⁵ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 185.

⁴⁹⁶ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 7/146; Ayrıca bk. Zeynalabdin Nağıssoy, *İran İslam Devriminden Sonra İran Dış Politikasının Ana Hatları: 1979-1997* (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 53.

⁴⁹⁷ Şen, *İran'ın Şîî Politikaları Bağlamında Ortadoğu'daki Vekâlet Savaşları*, 164.

⁴⁹⁸ Karaoğlu, *Şiiliğin İran Dış Politikasına Etkileri*, 96.

ve küresel güç dengelerinden bağımsız bir yol çizme yönündeki gayretlerinin giderek daha fazla önem kazanacağını vurgulamaktadır.⁴⁹⁹ Nitekim İran devriminin ardından yeni devrimci kadronun, doğrudan mesajlar yerine imalar yoluyla Humeynî'nin İslâm ümmetinin liderliği hakkına sahip olduğu düşüncesini yaymaya başladığını söylemek mümkündür. Çünkü devrimin henüz ilk yıllarında Mekke ve Medine'nin yönetiminin Suudi Arabistan tarafından gasp edildiği vurgusu ön plana çıkarılmıştır.⁵⁰⁰

Humeynî liderliğindeki devrimcilerin, propaganda faaliyetlerinde öne çıkan isimler aracılığıyla Suudi Arabistan'ın, Amerika'nın kontrolünde olduğunu ve İslâm'ın iki kutsal kentini işgal ettiğini ifade etmektedir. Aynı zamanda kendilerini İslâm ümmetinin tüm değerlerinin gerçek savunucuları olarak lanse ederken Irak rejimine destek veren Suudi Arabistan'a karşı intikam almaya yönelik faaliyetlerde bulundukları görülmektedir.⁵⁰¹ Nitekim Humeynî'nin yalnızca Saddam Hüseyin'e karşı mücadele etmesi ya da İran'ın sınırlarını aşan bir hedef belirlemesi, onun mistik ve devrimci yönüyle açıklanamaz. Çünkü Humeynî Şiîliğin özünde bir protesto ve itiraz dinî olduğunu, iktidarla tam anlamıyla bütünleştiği takdirde bu özelliğini kaybedeceğini biliyordu. Bu nedenle yaşadığı sürece Şiîliğin mücadelecisi ve devrimci yönünü korumaya çalışmıştır.⁵⁰²

Humeynî, birçok konuşmasında devamlı olarak devrimin ihracı için zemin hazırlamanın önemini vurgulamaktadır. Sürekli olarak İslâm ülkelerinin Batı'nın etkisi altında kukla devletler olarak kaldığını belirten Humeynî, Müslüman halkların bu türden yönetimlerden kurtarılmasının zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Humeynî'nin söylemleri, İslâm coğrafyasında daha bağımsız ve özgün bir siyasi yapılanmanın teşvik edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Humeynî, İslâm dünyasının liderlerine, cumhurbaşkanlarına, krallarına, bakanlarına ve meclis temsilcilerine yönelik eleştirilerini sıkça dile getirmektedir. Bu liderlerin, makam sevgisi nedeniyle sömürgeci devletlerin dayattığı kurallara uyduklarını vurgulamaktadır. Ayrıca İslâm devletlerinin, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması ve batının baskısı altında küçük devletlere bölünmeleri sonrasında ciddi endişeler taşıdığını ve bu durumun Batıya olan korkularından kaynaklandığını

⁴⁹⁹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 10/364.

⁵⁰⁰ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 3/372, 5/348, 20/349.

⁵⁰¹ Şen, *İran'ın Şiî Politikaları Bağlamında Ortadoğu'daki Vekâlet Savaşları*, 169.

⁵⁰² Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, 194.

belirtmektedir.⁵⁰³ Görüldüğü üzere Humeynî'nin bu ifadelerini, İslâm coğrafyasında daha geniş bir uyanış ve bağımsızlık çağrısı dolayısıyla devrim ihracı olarak nitelendirmek mümkündür.

Humeynî, İslâm düşmanlarının Kur'an'a ve İslâm'ın özgürleştirici hükümlerine yönelik açık ve gizli saldırıları karşısında İslâm devletlerinin kendi iç çekişmeleri ve ihanetleri nedeniyle sessiz kalmalarını da eleştirmektedir.⁵⁰⁴ Bu bağlamda Humeynî'nin İslâm devletlerinin mevcut yönetim yapılarının değiştirilmesi gerektiğini açıkça ifade ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Humeynî, İran İslâm Devrimi'nin örnek alınması gerektiğini savunmakta ve yaşamını herkese hizmet etmeye adanmış olduğunu söylemektedir. Bu vesileyle İslâm ümmetinin liderliğini üstlenme çabasına girmektedir.⁵⁰⁵ Bu görüşler İslâm coğrafyasında daha etkin, adil ve bağımsız yönetimlerin kurulmasının diğer bir ifadeyle İslâm beldelerine Şîî devleti anlayışının ihraç edilmesinin hedeflendiğini göstermesi açısından önemlidir.

İslâm devletleri hakkındaki eleştirilerine devam eden Humeynî'nin değerlendirmelerine göre emperyalist güçler tarafından İslâm ülkelerinin merkezine ekilen fitne tohumları, yalnızca Arap milletini hedef almakla kalmayıp, tüm Ortadoğu için ciddi tehlikeler ve zararlar barındırmaktadır. Bu bağlamda Siyonizm, İslâm dünyasını işgal etmeyi, üstünlük sağlamayı ve İslâm ülkelerinin bereketli toprakları ile zengin doğal kaynaklarını sömürgeleştirmeyi hedeflemektedir. Humeynî, emperyalist güçlerin yıkıcı etkilerine karşı koymada İslâm devletlerinin özveri, istikrar ve birliğinin kritik önemine vurgu yaparak⁵⁰⁶ İran İslâm Devrimi'nin Müslümanlar arasında örnek olarak sunulmasını teşvik etmektedir. Bu bağlamda devrimin temsil ettiği direniş ve bağımsızlık, Humeynî'nin söyleminde, emperyalist sömürgecilik karşısında İslâm dünyasının birleşik bir cephe oluşturabilmesi için bir ilham kaynağı olarak gösterilmektedir.

Devrim ihracı konusunda Humeynî'nin doğrudan Türkiye ile ilgili söylemleriyle de karşılaşmak mümkündür. Nitekim o, öncelikle 8 Mart 1979 tarihinde Türkiye'deki Müslümanlara hitaben yaptığı konuşmada cesaret ve umut mesajları vermektedir. "Herkes selam veriyorsunuz ve onlara işinizi takip etmelerini

⁵⁰³ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 1/377.

⁵⁰⁴ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 2/487.

⁵⁰⁵ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 10/472.

⁵⁰⁶ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 3/2.

söylüyorsunuz; Cesaretiniz kırılmasın,” diyerek başladığı konuşmasında, İran’daki zorluklara rağmen başarıya ulaşıldığını hatırlatmakta “Bizim burada hiçbir şeyimiz yoktu, onların her şeyi vardı, biz bunları aştık.” ifadesiyle ise azmin ve inancın önemine vurgu yapmaktadır. Humeynî, Türkiye’deki Müslümanlara umutsuzluğa kapılmamalarını, Allah’a ve imanın gücüne güvenmelerini öğütlemektedir. “Tevhidi bulun. Size yakın olan grupları birbirine bağlayın. Allah işleri düzelterektedir.” diyerek, birlik ve beraberliğin önemini belirtmekte ve bu birliğin Allah’ın yardımıyla zorlukların üstesinden gelmeyi sağlayacağını ifade etmektedir.⁵⁰⁷ Bu söylemleriyle Humeynî’nin Türkiye’deki Müslüman halkı idareye karşı kıskırttığı açıktır.

Humeynî’ye, “İran’daki olayların kapsamının Türkiye’yi de içine alacak şekilde genişleyeceğini düşünüyor musunuz?” şeklinde yöneltilen bir soruya verdiği yanıtta, İran’daki hareketin evrensel bir İslâmî nitelik taşıdığını vurgulamaktadır. “İran’ın kutsal hareketi İslâmî bir harekettir ve dünyadaki tüm Müslümanların bundan etkilendiği açıktır.” diyerek İran’daki devrimin sadece ulusal bir mesele olmadığını, aynı zamanda küresel bir İslâmî uyanışın parçası olduğunu belirtmektedir.⁵⁰⁸ Bu ifadesiyle İran’daki hareketin yalnızca sınırları içinde kalmayıp tüm Müslüman topluluklar üzerinde etkili olabileceğini ve bu etkinin Türkiye gibi diğer İslâm ülkelerinde de hissedilebileceğini ima etmektedir.

Humeynî’nin BBC muhabiriyle yaptığı konuşmada, “İran’da yarattığınız savaş ve hareketin, Türkiye gibi yerlerde ve diğer ülkelerde cihada neden olacağını düşünüyor musunuz?” sorusuna verdiği yanıt, hareketin ulusal sınırlar ötesindeki etkisine dair önemli bir perspektif sunmaktadır. Humeynî, “Bu bizimle ilgili değil. Milletimiz tüm İslâm ülkelerinde etki sahibi olup milletlere Doğu’nun ve Batı’nın pençesinden kurtuluşu düşündürmektedir.” şeklinde cevap vererek İran’daki hareketin temel amacının sadece İran içindeki değişiklikler olmadığını belirtmektedir.⁵⁰⁹ Bu ifadeyle İran hareketinin, İslâm dünyasındaki diğer milletleri de etkileme kapasitesine ve Doğu ile Batı’nın hegemonyasından kurtuluş yollarını düşündürme potansiyeline vurgu yapmaktadır. Bu yaklaşım İran’ın İslâmî hareketini daha geniş bir İslâmî uyanışın ve bağımsızlık arayışının bir parçası olarak konumlandırmaktadır.

⁵⁰⁷ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 6/349.

⁵⁰⁸ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 5/305.

⁵⁰⁹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 5/417.

Humeynî'nin açıklamaları, İslâm tarihine dair derin bir eleştiri içermekte ve bu eleştirileri güncel İslâmî politikalar üzerinden tartışmaktadır. Humeynî, Gadir-i Hum olayından sonra Müslümanların çoğunun gaflette bulunduğunu belirterek tarih boyunca İslâm topluluklarının gerçek anlamda bir İslâmî yönetimden uzak kaldığını ima etmektedir. Ayrıca her zorbaya itaatin vâcip olduğu yönündeki görüşleri eleştirerek bu tür yorumların İslâmî değerlerle çeliştiğini ve siyasi otoritelere körü körüne itaat anlayışının yanlış olduğunu vurgulamaktadır.⁵¹⁰ Humeynî'nin bu eleştirileri, özellikle Şîî anlayışını savunarak İslâm dünyasında daha geniş bir Şîî devlet yapısının benimsenmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu bağlamda Şîî inancı ve politik yapısının, İslâm devletlerinde daha etkili bir yönetim modeli olarak yaygınlaşması gerektiğini savunmaktadır. Humeynî'nin bu ifadelerini, İslâm dünyasındaki siyasi ve dinî yapının yeniden şekillendirilmesi gerektiğine dair güçlü bir çağrı olarak değerlendirmek mümkündür.

Tarihî süreklilik dikkate alındığında Humeynî'nin yaklaşımı Şîîliğin kurumsal meşruiyetini ikame etme çabası olarak görülebilir. Onun devrim ihracı doktrini, İslâm Devrimi sonrasında İran dış politikasının temel stratejisi haline gelmiş ve özellikle ilk on yılda devrimci siyasetin meşrulaştırıcı ilkesi olarak benimsenmiştir. Bu doktrin, İslâm devrimini sadece İran'a özgü bir dönüşüm değil tüm Müslümanlara yönelik evrensel bir kıyam olarak değerlendiren bir anlayışa dayanmaktadır. 1980-88 İran-Irak Savaşı sürecinde ise bu fikir, tağutî rejimlere karşı verilen mücadele ile somutlaştırılmış ve ideolojik bir savaşın aracı haline getirilmiştir. Öte yandan devrim ihracı düşüncesi, Humeynî'nin *velâyet-i fakih* doktriniyle temellendirilmiş, böylece meşru siyasal otoriteyi yalnızca Şîî rehberliğin temsil edebileceği savunulmuştur. Bu anlayış doğrultusunda Sünnî devlet anlayışı dolayısıyla Sünnî devletlerin mevcut yönetimleri gayrimeşru olarak görülmüş ve dönüşümleri zaruri sayılmıştır. Humeynî'nin söylemlerinde bu devletler ya emperyalist aktörlerle işbirliği içindedir ya da halkı bilinçsiz kitleler olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda devrim ihracı, ideolojik bir strateji olmanın yanı sıra Sünnîliğe yönelik eleştirel bir tavrın ifadesi olarak da okunmalıdır.

⁵¹⁰ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 20/120.

1.4.2. Şîî Hilali

Şüphesiz Humeynî sonrası dönemde devrim ihracı stratejisinin en çarpıcı ve tartışmalı sonuçlarından biri, Şîî hilali olarak adlandırılan anlayışın ortaya çıkmasıdır. Nitekim Sönmez Kutlu Şîî hilali kavramını, Şîa'ya mensup topluluklar arasında gelişen, siyasi bilinçlenmeyi ve mevcut iktidar yapılarında söz sahibi olmayı hedefleyen bir uyanış ve muhalefet hareketi olarak değerlendirmektedir.⁵¹¹ Veli Nasr ise Şîî uyanış olarak da adlandırdığı bu kavramı “Şîî kimliğini koruma ve teşvik etme arzusu” şeklinde tanımlamaktadır.⁵¹² Bu anlamda Şîî hilali, Humeynî'nin ortaya koymuş olduğu *velâyet-i fakih* doktrininin ve kurmuş olduğu İran İslâm Cumhuriyeti'nin devrim ihracı politikasının bir sonucu olarak İran'ın bölgesel nüfuzunu pekiştirme aracı olarak da değerlendirilmelidir. Nitekim Şîî hilalinin ortaya çıkışı, devrimci söylemin mezhebî sınırları aşarak siyasi bir gerçekliğe dönüşmesinin sembolü haline gelmiştir.

İran İslâm Devrimi, yalnızca İran'ın monarşik yapısına son vermekle kalmamış aynı zamanda Orta Doğu'nun mezhebî-siyasi dengelerini etkilemiştir. Devrimin lideri Humeynî'nin zulme uğrayanların kurtarıcısı⁵¹³ iddiasıyla şekillenen söylemi, sadece İran'a yönelik değil, aynı zamanda ümmet çapında yankı bulan bir etki yaratmıştır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere bu dönemde devrim ihracı doktrini, İran'ın dış politikasında belirleyici hale gelmiş ve Humeynî sonrası dönemde Şîî hilali söylemiyle bölgesel düzeyde görünürlük kazanmıştır. Dolayısıyla Humeynî liderliğinde gerçekleşen İslâm devrimi Sünnî-Şîî birlikteliğini olumsuz etkilemiştir. Bunun sebebi İran içinde ve dışında mezhebî hassasiyetlerin artması ve Sünnî Müslümanların Şîî uyanış hareketini bir tehdit olarak algılaması yatmaktadır.⁵¹⁴

Şîî Hilali söylemi, ilk olarak ABD'nin müdahalesi sonrası Irak'ta belirginleşen mezhep çatışmaları bağlamında ortaya çıkmıştır. Ancak zamanla bu yapının Irak'la sınırlı olmadığı, bölgesel düzeyde mezhep temelli bir yayılımı ifade ettiği anlaşılmıştır. Veli Nasr'a göre Sünnî-Şîî güç mücadelesi Orta Doğu'nun son otuz yılını anlamak için bir anahtar işlevi görmektedir. Şîîler, İslâm dünyasında genel nüfusun

⁵¹¹ Kutlu, “‘Şîî Uyanış’ Tezi ve Tartışmaları”, 209-210.

⁵¹² Nasr, *The Shia Revival*, 184.

⁵¹³ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 6/452; Humeynî, “İstiftâ'ât”, 2017, 5/319, 6/112.

⁵¹⁴ İnayet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, 82.

yüzde onunu oluştursalar da Pakistan'dan Lübnan'a uzanan coğrafyada dikkate değer bir yoğunluk sergilemektedir.⁵¹⁵

İran İslâm Devrimi bu marjinal pozisyonu tersine çeviren bir rol oynamıştır. Veli Nasr, devrimin yalnızca ideolojik değil, aynı zamanda örgütsel, ekonomik ve ahlâkî bir destek sunduğunu ifade etmektedir. İran, sadece bir model değil, aynı zamanda bir merkez olarak görülmüştür. Devrimci söylem, ezilen Şîî topluluklara hak arayışı konusunda cesaret aşılamıştır.⁵¹⁶ Bu durum Şîî kimliğin siyasal alanda yeniden inşasını beraberinde getirmiştir.

Pakistan, bu dönüşümün erken örneklerinden birini sunmaktadır. 1979'da on binlerce Pakistanlı Şîî, Sünnî fıkha dayalı İslâmî vergilerden muafiyet talebiyle İslamabad'a yürüdüğünde Humeynî'nin desteğiyle bu taleplerini kabul ettirmiştir. Humeynî'nin, Pakistan generali Ziyau'l-Hak'a yönelik Şah'a yaptıkları üzerinden tehditi devrimin yalnızca söylemde kalmadığını doğrudan müdahaleye açık bir dış politikaya dönüştüğünü göstermektedir. İran'ın devrim sonrası desteği, Pakistan'la sınırlı kalmamıştır. Lübnan'daki Emel Hareketi, Irak'taki el-Dava el-İslâmiyye, Afganistan'daki Hizb-i Vahdet, Pakistan'daki Tahrîk-i Caferiyye, Bahreyn'deki el-Vifâk ve Suudi Arabistan'daki Hizbullah-ı Suûdî gibi Şîî odaklı siyasal yapılarla somutlaşmıştır. Bu yapılar mezhep merkezli taleplerini Humeynî sonrası İran'ın sunduğu destekle meşrulaştırmış ve kurumsallaştırmıştır.⁵¹⁷ Veli Nasr'ın verdiği bu bilgiler, İran İslâm Cumhuriyeti'nin devrimi sadece ülke içinde değil mezhep temelli bölgesel bir proje olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

İran'ın bu süreçteki rolü, özellikle Saddam'ın devrilmesinden sonra daha da belirginleşmiştir. Irak'ta yaşanan rejim değişikliği, ilk kez Arap coğrafyasında bir Şîî devletin doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu ise hem Irak içindeki hem de dışındaki Şîî topluluklarda bir umut dalgası oluşturmuştur. Veli Nasr'a göre Irak'ta başlamış olan bu süreç, hızlıca bölgesel politik bir dinamığa dönüşmüştür. Irak'taki Şîî liderler, ABD'nin önerdiği yeni siyasal sistemde aktif rol almış ve bu siyasal katılım diğer ülkelerdeki Şîîler için de örnek teşkil etmiştir.⁵¹⁸

⁵¹⁵ Bayram Sinkaya, “Şîî Ekseni Tartışmaları ve İran”, *Avrasya Dosyası* 13/3 (2007), 39.

⁵¹⁶ Kutlu, “‘Şîî Uyanış’ Tezi ve Tartışmaları”, 211-212.

⁵¹⁷ Seyyid Vali Reza Nasr, “Regional Implications of Shi'a Revival in Iraq”, *The Washington Quarterly* 27/3 (2004), 9; Nasr, *The Shia Revival*, 138-139.

⁵¹⁸ Kutlu, “‘Şîî Uyanış’ Tezi ve Tartışmaları”, 214.

İran, Saddam sonrası Irak'ta doğrudan stratejik bir aktör haline gelmiştir. 1980'li ve 90'lı yıllarda İran'a sığınan ve burada İran Devrim Muhafızları tarafından eğitilen 100 binden fazla Iraklı Şîî, 2003 sonrasında ülkeye dönerek güvenlik, bürokrasi ve siyaset gibi alanlarda etkin görevler üstlenmiştir. İran, bu süreçte Irak'a enerji desteği sağlamış, ekonomik yardımlar sunmuş ve siyasi ilişkileri üst düzeye taşımıştır.⁵¹⁹ Bu kurumsal yakınlaşma, Şîî hilali söyleminin fiili bir zemine oturduğunu göstermektedir. Ancak bu gelişmeler doğal olarak bölgedeki Sünnî yönetimlerde ciddi kaygıya neden olmuştur. Mısır Cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek'in "Şîîler, genellikle yaşadıkları ülkelere değil İran'a bağlıdır." şeklindeki ifadesi, Şîî hilali'nin Sünnî merkezli devletler nezdinde ulusal güvenliğe yönelik bir tehdit olarak algılandığını ortaya koymaktadır.⁵²⁰ Aynı şekilde Ürdün kralı Abdullah'ın 2004 yılında Bağdat'tan Tahran'a uzanan radikal Şîî hilalinden bahsetmesi de bu duruma işaret etmektedir.⁵²¹ Şîî hilali böylece hem sosyal hem de siyasi olarak Sünnî-Şîî karşıtlığına neden olmuştur.

Veli Nasr'a göre bu mezhep merkezli kutuplaşma, sadece bölgesel değil küresel düzeyde de yankı bulacak bir çatışma potansiyeli taşımaktadır.⁵²² Sünnî-Şîî çatışmasının, modern Ortadoğu'nun geleceğini belirleyecek temel çatışma eksenini olduğunu ifade eden Nasr, bu süreci kaçınılmaz ve tarihî olarak belirtmektedir. Ona göre bu mücadele, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren devam eden bir iktidar kavgasının bugüne yansımalarıdır.⁵²³ İran'ın dış politikadaki stratejik yönelimi de bu tarihî bağlamla doğrudan ilişkilidir.

İran, Ortadoğu'da bölgesel bir güç olarak konumlanma hedefi doğrultusunda hareket etmektedir. Bu hedefi, sahip olduğu jeopolitik konum, zengin doğal kaynaklar, genç ve eğitimli nüfus, kültürel birikim ve tarihsel miras gibi faktörlerle meşrulaştırmaya çalışmaktadır. İranlı siyasiler bu rolü üstlenmeyi kendileri açısından doğal ve tarihî bir hak olarak saymaktadır. Ancak Nasr'ın belirttiğinin aksine bölgesel etkinliği tesis etmek için sadece İslâm devrimleri yoluyla bir Şîî hilali inşa etme

⁵¹⁹ Seyyid Vali Reza Nasr, "When the Shiites Rise", *Foreign Affairs* 85/4 (2006), 62-63.

⁵²⁰ Nasr, "When the Shiites Rise", 67.

⁵²¹ Kutlu, "'Şîî Uyanış' Tezi ve Tartışmaları", 228-229.

⁵²² Sönmez Kutlu, *Güncel Dinî-Siyasî Meseleler Üzerine Yazılar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 206-207.

⁵²³ Kutlu, "'Şîî Uyanış' Tezi ve Tartışmaları", 218-219.

stratejisi izlenmediği de belirtilmektedir. İran, yalnızca Irak'ta değil, bölge genelinde Şîi müttefiklerini yönetim kademelerinde daha görünür kılmayı hedeflemektedir. Bununla birlikte bu yaklaşımın doğrudan Şîilik temelli bir dış politika kurgusunu ifade etmediği belirtilmektedir.⁵²⁴

Nasr, her ne kadar Şîi uyanışın özü itibarıyla şiddet içermediğini ve iktidardan pay alma mücadelesi olduğunu savunsa da bu sürecin Sünnî aşırılıkçılığı körükleyeceğini ve çatışmayı daha da derinleştireceğini belirtmektedir. Ona göre bu çatışma süreci hem radikalizmi hem de toplumsal kutuplaşmayı arttıracaktır. Dolayısıyla Şîi hilali, mezhepçi bir gelecek tahayyülünün yansımasıdır.⁵²⁵

Siyasi, coğrafi ve politik anlamlar içerdiği belirtilse de Şîi hilali söyleminin çıkış noktası, Şîiliğin tarihî süreçte ötekiliğine karşı geliştirilmiş mezhebî bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, Şîiliğin uzun süre dışlandığı Sünnî siyasi geleneklere ve Sünnî toplumlara karşı Şîiliği yeniden yayma politikası olarak değerlendirilebilir.

Görüldüğü üzere Şîi hilali, İran İslâm Cumhuriyeti'nin kurucu unsuru olan *velâyet-i fakih* doktrini çerçevesinde şekillenen devrim ihracı söylemiyle doğrudan bağlantılıdır. Humeynî'nin *velâyet-i fakih* doktrini İran halkının yanı sıra tüm ümmeti muhatap alan siyasi bir sorumluluk anlayışı taşımaktadır. Dolayısıyla Şîi hilali, İran İslâm Cumhuriyeti'nin bölgesel bir uzantısı hatta dış politika aracıdır. Bu bağlamda Şîi hilali anlayışının Şîileri ayaklandırmak ve Sünnîlere karşı hem dinî hem siyasi mücadeleye teşvik etmek gayesi taşıdığını söylemek mümkündür.

⁵²⁴ Müslüm Reyhanoğulları - Nurettin Özgen, "Suriye Krizi ve İran'ın İnşacı Politikaları: 'Şii Hilali' Üzerine Bir Değerlendirme", *Ege Coğrafya Dergisi* 32/1 (2023), 129.

⁵²⁵ Kutlu, "'Şii Uyanış' Tezi ve Tartışmaları", 220.

2. İTİKAD BAĞLAMINDA HUMEYNÎ'NİN SÜNNÎLİĞE BAKIŞI

Ehl-i sünnet ve Şîa günümüz İslâm dünyasının en ciddi bölünmesini temsil eder. Temelde Hz. Peygamber'den sonra imam/halifenin kim olacağı noktasında siyasi bir veçhesi olan bu ayrışmanın tarihsel süreçte sadece siyasi düzlemde kalmadığı, itikadî meselelerden amelî uygulamalara kültürden mimariye hayatın bütün yönlerini kuşattığı dikkati çekmektedir. Eğer aradaki farklılıklara odaklanılacaksa bugün bir Sünnî ile Şîî'nin namazından orucuna, abdestinden evliliğine, devlet yönetiminden Cuma namazına kadar birçok hususta çeşitli farklılıklar görmek mümkündür.

Ehl-i sünnet ve Şîilik arasındaki ihtilaf noktalarını ele alan polemik literatürü ile ortak paydalara vurgu yapan takrîbü'l-mezâhib literatürü oldukça geniş bir birikime sahiptir.⁵²⁶ Ancak çalışmamızın odağı Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki farklılıkları ya da ortak noktaları incelemek olmadığından Şîî perspektifi genelinde ve özellikle Humeynî'nin Sünnîliğe bakışı olduğu için burada tüm itikad meselelerini kapsamlı bir biçimde ele almak amaçlanmamaktadır. Bu bağlamda ikinci bölüm, Humeynî'nin Sünnî inançtan ayrıştığı ya da eleştiriler yönelttiği belirli meseleler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu doğrultuda Ehl-i sünnet ve Şîa arasında itikadî düzeydeki her farklılığın burada ele alınmadığı vurgulanmalıdır. Ayrıca klasik ve çağdaş Şîî âlimlerin Ehl-i sünnet'e yönelik eleştirilerde bulundukları itikadî konular, Humeynî'nin eserleri, fetvaları veya demeçlerinde bir tenkit olarak yer almıyorsa araştırma kapsamına dahil edilmemiştir.

Şîa, Allah'ın varlığı ve birliği, Hz. Peygamber'in hak peygamber olması, ahiret hayatı, öldükten sonra dirilme, hesap verme, cennet ve cehennem gibi temel inanç konularında Ehl-i sünnet'le aynı düşünceye sahiptir. Bu konularda Ehl-i sünnet ile Şîilik arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Her ne kadar Şîiliğin Ehl-i sünnet'ten ayrıldığı temel nokta imâmet meselesi⁵²⁷ olsa da tarihsel süreçte itikadî konularda da

⁵²⁶ Bu literatürün bir kısmı şunlardır: Üzümlü, "Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi"; Arıkan, "Şîîlerin Takribi ve Suûdîlerin Teklifi"; Kaplan, "İran'da Şîî-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları"; Hakyemez, "Sünnî-Şîî İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri"; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı*; Hakyemez, "Mezhepleri Yakınlaştırma"; Tarık, *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma*; Ramazan Tarık, "Türkiye'de Takrîbü'l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2019), 605-620.

⁵²⁷ Ali Özek, "İmamîyye-İsnââşeriyye Şîası ve Tefsir Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, ed. Ethem Ruhi Fırlıklı (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 219-220; Kâtib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık Sünnilik-Şîilik İslam Birliği*, 20.

bu ayrımın yansımalarını görmek mümkündür. Zira Şîî halk için zaten önemli bir inanç esası olan imâmet, Humeynî'nin geliştirdiği *velâyet-i fakih* teorisiyle birlikte daha görünür hale gelmiştir. Bu teori, Humeynî'ye ve diğer Şîî ulemâya kayıtsız ve şartsız itaat ile teslimiyeti beraberinde getirmiştir.⁵²⁸

Bu başlıkta başlangıçta imâmet eksenli gelişen ayrışmanın itikadî meselelere yansıyan boyutu ele alınacaktır. Nitekim gerek Şîa'nın gerekse Humeynî'nin temel itikadî meselelerle ilişkili iman ve İslâm kavramı, şefaât, *bedâ*, Kur'an, hadis, *takıyye* gibi birçok meselede Sünnîlerden farklı düşündüğü ve onlara eleştiri yönelttiği görülmektedir. Çalışmanın odak noktası Humeynî'nin Sünnîliğe bakışı olduğundan yalnızca onun Sünnîlik ve Sünnîlere yönelik değerlendirmelerini yansıtan başlıklar üzerinden bir inceleme yapılmaktadır.

2.1. İman ve İslâm

İman ve İslâm ile mü'min ve müslüman arasındaki farkın temeli esasen Kur'an'a dayanmaktadır. Nitekim Yüce Allah, Kur'an'ın bazı âyetlerinde iman ve İslâm'ın arasını ayırmaktadır. Bu ayrım Ahzâb sûresinin "*Müslüman erkekler, müslüman kadınlar; mü'min erkekler, mü'min kadınlar; ibadet ve itaat eden erkekler, ibadet ve itaat eden kadınlar; özü sözü doğru erkekler, özü sözü doğru kadınlar; sabreden erkekler, sabreden kadınlar; gönlünü ibadete vermiş erkekler, gönlünü ibadete vermiş kadınlar; (Allah için) yardım yapan erkekler, yardım yapan kadınlar; oruç tutan erkekler, oruç tutan kadınlar; iffetlerini koruyan erkekler, iffetlerini koruyan kadınlar; Allah'ı çokça anan erkekler, çokça anan kadınlar; işte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır.*"⁵²⁹ âyetinde olduğu gibi bazı âyetlerde sadece bir derece farkına işaret etmektedir. Ancak Hucurât sûresinde yer alan "*Bedevîler, "İman ettik" dediler. Şunu söyle: "Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah'a ve resulüne itaat ederseniz yaptığınız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.*"⁵³⁰ âyetinde olduğu gibi bazı âyetlerde ise bu ayrımın tamamen bir mahiyet ayrımına işaret ettiği görülmektedir. Yani ilk âyette mü'min ve müslüman Allah'ın mükafaat vereceği

⁵²⁸ Hasan Onat, "Yirminci Asırda Şîilik ve İran İslâm Devrimi", *Milletler Arası Tarih ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, ed. Ethem Ruhi Fırlı (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 149.

⁵²⁹ Ahzâb 33/35.

⁵³⁰ Hucurât 49/14.

grupta sayılırken ikinci âyette ise Müslüman tamamen kerhen yapılan bir boyun eğmeye denk düşmektedir.

İman ve İslâm kavramları mezheplerin birbirlerini tanımlamada kullandıkları bir zemin oluşturduğunda bu konunun titizlikle ele alınması gerekmektedir. Zira bu kavramların birbirinden bağımsız veya birleşik olarak yorumlanması, sadece dinî bir mesele olmaktan çıkarak Müslüman bireylerin toplumsal ve ahlâkî statülerini de etkilemektedir. Mezhebî bağlamda değerlendirildiğinde bu kavramların bir mezhebin başka bir mezhep mensubunu statü bakımından daha aşağıda görmesinin bir aracı haline getirilebildiği gözlemlenmektedir. Birinci âyetteki anlam örgüsünde, mü'min olanın Müslüman olandan derece bakımından daha üstün olduğu ima edilirken ikinci âyetteki anlam örgüsünde mü'min, karşısındaki Müslüman grubu din dairesinin dışındaki bir kitle olarak tanımlayabilmektedir. Dolayısıyla Şîî âlimlerin Sünnîleri bu kavramlar ekseninde değerlendirip değerlendirmediklerine bakmak yerinde olacaktır.

Klasik dönem Şîî âlimlerinin bu kavramları hangi düzlemde kullandığı konunun seyrini anlayabilmek açısından oldukça önemlidir. Şîîlerin on iki imamından altıncısı kabul edilen Ca'fer es-Sâdık, iman ve İslâm kavramlarını, kapsamlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini açıklamaktadır. İlk olarak İslâm ve iman arasındaki hiyerarşik ilişki Ca'fer es-Sâdık'ın ifadeleriyle net bir şekilde ortaya konulmaktadır. O, "İman, İslâm'ı kapsar, ancak İslâm, imanı kapsamaz." ifadesiyle, iman kavramının daha derin ve kapsamlı bir içeriğe sahip olduğunu vurgulamaktadır. İslâm, Allah'a ve Hz. Peygamber'e olan zâhirî bir teslimiyeti ifade ederken iman, bu teslimiyetin bâtinî bir yansımasıdır. Yani iman, kişinin kalbinde yerleşen bir hidâyet ve inançtır. Bu anlamda İslâm, toplumdaki sosyal düzen ve hukukun korunmasına yönelik olan yönü, iman daha derin mânevî ve ahlâkî değerleri kapsayabilir, ancak imanın özü İslâm'dan daha yüksektir. İkinci olarak Ca'fer es-Sâdık, iman ile İslâm'ın birbirleriyle ilişkisini açıklarken her iki terimin de belirli ortak yönleri olduğunu fakat bu yönlerin farklılık gösterdiğini ifade etmektedir. Ona göre İslâm, toplumsal düzeni sağlayan kurallar, canın korunması ve miras paylaşımı gibi pratik meseleler üzerinde yoğunlaşırken iman, kişisel bir inanç ve ahlâkî bir sorumluluk olarak öne çıkmaktadır.⁵³¹ Ca'fer es-Sâdık'ın görüşleri, Şîa'ya göre İslâm ve iman arasındaki ilişkiyi aydınlatmaktadır. İman, bireyin ruhsal ve ahlâkî gelişiminde merkezi bir rol oynarken İslâm, toplumsal

⁵³¹ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 2/25-26.

bir düzenin ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak nakledilen ifadelerden onun bu kavramı mezhebî düzlemde kullandığına dair bir çıkarım yapmak mümkün değildir. Dolayısıyla o, Şîa'sını mü'min, muhaliflerini ise müslüman olarak tanımlamak gibi bir eğilimde değildir. Şeyh Sadûk'a göre İslâm, şehâdeteyni kabul ve ikrar etmektir. İman ise dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve organlarla gerçekleştirilen eylemlerden oluşmaktadır. Bu nedenle iman amellerle artmakta terk edilmesi durumunda ise eksilmektedir. Bu bağlamda her mü'minin Müslüman olduğu, ancak her Müslüman'ın mutlaka mü'min sayılmadığı vurgulanmaktadır.⁵³² Benzer bir yaklaşım Şeyh Müfid'de de bulunmaktadır. Ona göre İslâm ve iman kavramları birbirinden farklıdır. Her mü'min, aynı zamanda Müslümandır. Ancak her Müslüman, mutlaka mü'min değildir.⁵³³ Nitekim Farsça yazılan ilk mezhepler tarihi kaynağı olarak belirtilen *Beyânü'l-Edyân* adlı eserde de Şîî düşünceyi benimseyenlerin yani zâhir ve bâtına iman edenlerin mü'min diye isimlendirildiği zâhire iman edip bâtına ihtilaf edenlerin ise sadece Müslüman diye isimlendirildiği aktarılmaktadır.⁵³⁴

Genel anlamda İslâm terimi, iman ile eş anlamlı kabul edilebilir ancak bu terim, özellikle velâyeti reddeden kimseler üzerinde ve yalnızca şehadetlerin dış vurulması bağlamında kullanılmaktadır. Ayrıca mü'min kavramı velâyeti tasdik eden bireyler için de geçerli bir tanım olarak ortaya çıkmaktadır.⁵³⁵

Humeynî'ye gelindiğinde ise iman ve İslâm kavramlarının farklılığından ziyade bu kavramların tamamen mezhebî bir düzlemde kullanılması dikkat çekmektedir. Humeynî, iman ile İslâm arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi velâyet makamına atamadan önce, iman sadece Allah'a ve Resulüne inanmayı zorunlu kılmaktaydı. Bu dönemde velâyet ve imâmet, iman şartları arasında yer almıyordu. Ancak Hz. Ali'nin atanması ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra, velâyet ve imâmet imanın temel rükünleri haline

⁵³² Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *El-Mukni' ve'l-Hidâye* (Tahran: Müessesetü Matbuâtı Diniyye, 1958), 10; Ahmet İshak Demir, *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği* (Rize: STS Yayınları, 2011), 38.

⁵³³ el-Müfid, "Evâilü'l-makâlât", 4/48.

⁵³⁴ Ebü'l Meâlî Muhammed b. Ni'met Alevî Fakîh'i Belhî, *Beyânü'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejuh, Kudretullah Pîşnamazzâde (Tahran: İntişârât-i Bünyad-i Mevkûfât-i Doktor Mahmûd Efşâr, 1376), 74; Eser hakkında ayrıca bk. Doğan Kaplan, "Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânü'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2013), 45-91.

⁵³⁵ Muhammed Hasan b. Bâkır, *Cevâhirü'l-keâm fî şerhi Şerâ'i'u'l-İslâm* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1983), 6/59.

gelmiştir. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın "Mü'minler ancak kardeşirler, öyleyse iki kardeşinizin arasını düzeltin, Allah'a itaatsizlikten sakının ki rahmetine mazhar olasınız."⁵³⁶ âyeti, gerçek mü'minler arasındaki kardeşliği vurgulamaktadır. Allah Resulü'nün döneminde münafık olmayanlar, yalnızca Allah'a ve Resulüne inandıkları için gerçek mü'minler olarak kabul ediliyorlardı. Ancak bu süreçten sonra, gerçek mü'min kavramı, aynı zamanda velâyeti kabul eden ve ona inananları kapsamaya başlamıştır.⁵³⁷ Bu anlayış Humeynî için İslâm inancında velâyet ve imâmetin önemini ve bu kavramların, mü'minlik tanımında ne denli merkezi bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan iman ve İslâm gıybet konusu üzerinden ele alınmakta ve Sünnîlerin gıybeti konusu tartışılmaktadır. Ca'fer es-Sâdık bir rivayette "Gıybet, kardeşin hakkında Allah'ın örtmüş olduğu bir şeyi söylemektir." demektedir. Bu rivayetten hareketle Humeynî, "Bizim (Şiîliğin) dışımızdaki bireyler, Müslüman olsalar dahi, bizim kardeşimiz olarak değerlendirilemezler." demektedir. Ona göre Sünnîlerin gıybetini yapma konusunda gelen rivayetleri inceleyen bir kimse muhaliflerin gıybetinin haram olduğuna dair bir delilin mevcut olmadığını kolayca anlayabilir. Aksine, bu rivayetlerden anlaşılan, gıybetin haramlığının, hak ehli olan imamlara bağlılık gösteren mü'minlerle sınırlı olduğudur. Ayrıca bazı rivayetlerin genel olarak kabul edilmesi ve sınırları belirleyen rivayetlerin bu genel hükümlere üstün tutulmasının göz ardı edilmesi durumunda bile muhaliflerin saygınlığı olmadığı açıktır. Humeynî, bu durumun mezhebin temel ilkelerinden biri olarak kabul edildiğini ve mütehassıs âlimlerin de bunu vurguladıklarını söylemektedir. Aynı şekilde Humeynî'ye göre farklı konulardaki birçok rivayet, muhaliflerin aşağılanması ve eleştirilmelerinin câiz olduğunu ortaya koymaktadır. İmamlar da muhalifleri eleştirme ve lanetleme konusunda oldukça açık ifadeler kullanmışlardır. Nitekim Muhammed Bâkır'a nispet edilen bir rivayette, muhaliflerin-Sünnîlerin iftira ve itham edilmesine dair bir durum olduğunda "Onlardan el çekmek daha güzeldir." demektedir. Devamında ise "Bütün insanlar, bizim Şiîlerimiz hariç, azgınlara çocuklarıdır." ifadesini kullanarak, muhaliflere iftira ve ithamda bulunmanın câiz olduğunu ima etmekte ancak bunun yerine onlardan uzak durmanın daha iyi olduğunu belirtmektedir.

⁵³⁶ Hucurât 49/10.

⁵³⁷ Humeynî, *el-Mekâsibü'l-muharreme*, 1/376-377; Ayrıca bk. Güler, *Âyetullah Humeyni*, 56-57.

Bu yaklaşım, muhaliflere karşı tavrın nasıl şekilleneceğine dair önemli bir yaklaşım sunmaktadır.⁵³⁸

Gıybet meselesi bir yana Humeynî, Kur'an'da müşrikler için kullanılan necis⁵³⁹ ifadesini Sünnîler bağlamında değerlendirirken meseleyi iman ve İslâm kavramları üzerinden ele almaktadır. Humeynî'nin din anlayışına göre iman ve İslâm kavramları arasındaki ilişki, necis olma meselesine dair yaklaşımı da şekillendirmektedir. Humeynî, İslâm'ı zâhirî bir kabul olarak ele almakta imanı daha derin ve mânevî bir bağlanma olarak tanımlamaktadır. Bu ayrım, bir kişinin necis olup olmadığına ilişkin hükümleri de etkilemektedir. Humeynî, bir kimsenin zâhirî anlamda İslâm'ı kabul etmesiyle onun Müslüman sayılacağını ve İslâm'ın temel hükümlerine tâbi olacağını belirtmektedir. Ancak iman sahibi olmamak yani Ehl-i beyt'in velâyetini kabul etmemek, bireyin bâtinî anlamda necis olacağına işaret etmektedir. Dolayısıyla, bir kişinin necis sayılıp sayılmayacağı, İslâm'ı sadece zâhirî olarak mı kabul ettiği yoksa imanı bâtinî bir bağlılıkla mı yaşadığına göre değişiklik göstermektedir.

Humeynî'nin görüşüne göre her kâfir necis sayılır; ancak İslâm'ı zâhirî olarak kabul eden ve İslâm'ın temel ibadetlerine riâyet edenler, zâhirî anlamda Müslüman kabul edilir ve bu nedenle necis sayılmazlar. Ancak iman sahibi olmayanlar yani Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in velâyetini kabul etmeyenler, bâtinî anlamda necis olabilirler. Humeynî, özellikle Sünnîler gibi İslâm'ı kabul eden fakat Şîî imamların otoritesini tanımayanların, zâhiren Müslüman olduklarını kabul etmekle birlikte bu kişilerin bâtinî anlamda kâfir ve dolayısıyla necis olacağını ileri sürmektedir. Humeynî'nin bu görüşü, Muhammed Bâkır'a ait bir rivayete dayanmaktadır: "Allah Teâlâ, Hz. Ali'yi, kendisiyle kulları arasında bir alamet kıldı. Onu tanıyan mü'min, onu inkâr eden kâfir, onu bilmeyen sapkın, ona denk bir şey koyan ise müşrik olur."⁵⁴⁰ Bu rivayete göre Hz. Ali'nin velâyetini kabul etmeyenler bâtinî anlamda kâfir sayılmakta ve yukarıdaki âyetle birlikte düşünüldüğünde necis oldukları kabul edilmektedir. Humeynî, bu yaklaşımı takip ederek iman sahibi olmayanların mânevî temizlikten yoksun

⁵³⁸ Humeynî, *el-Mekâsibü'l-muharreme*, 1/379-380.

⁵³⁹ "Ey iman edenler! Bilin ki Allah'a ortak koşanlar pislîğe batmışlardır; artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar. Eğer yoksulluktan endişe ederseniz, unutmayınız ki Allah size - dilerse- kendi lutfuyla bolluk verir. Allah bilmekte hikmetle yönetmektedir." Tevbe 9/28.

⁵⁴⁰ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 1/437.

olabileceğini savunmaktadır.⁵⁴¹ Humeynî'nin iman ve İslâm bağlamında necislik konusuna yaklaşımı, Şîî İmâmîyye'nin dinî sınırlarını ve toplumsal düzenini belirgin bir şekilde yansıtmakta olduğu gibi Sünnîlerin, Şîîler nezdinde bulunduğu konumu da net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Humeynî'nin ayrıca Furkân suresi 70. âyetini⁵⁴² izah kabilinden söyledikleri de Sünnîleri mü'min sayıp saymadığını ortaya koymak açısından önemlidir. O, âyetteki "tövbe edip inanarak erdemli işler yapan" ifadesinin bilhassa Ehl-i beyt Şîası'na atıfta bulunduğunu ve diğer insanların bu nimetten mahrum olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Hz. Ali ve onun vasîlerinin velâyetine iman etmeyenlerin, Allah'a ve Resulü'ne olan inançlarının tam anlamıyla kabul edilmeyeceğini vurgulamaktadır.⁵⁴³ Nitekim onun bu açıklaması inanç sisteminin temel unsurlarından biri olarak velâyeti öne çıkardığını ve Ehl-i beyt'in özel bir konumda olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca tövbe ve erdemli işlerin, yalnızca Ehl-i beyt Şîası tarafından gerçekleştirildiğinde, Allah'ın bağışlama ve merhametinin tecelli edeceğini ifade etmektedir. Bu görüş, Humeynî'nin Sünnîler ile Şîîler arasında teolojik bir ayrım yaptığına işaret etmektedir.

Klasik dönemde iman ve İslâm kavramları arasında yapılan ayrımın, çoğunlukla kavramsal ve ahlâkî düzeyde şekillendiği, mezhebî ötekileştirmeyi doğrudan hedefleyen bir araç haline getirilmediği görülmektedir. Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen rivayetlerde ve Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid gibi önemli İmâmîyye âlimlerinin açıklamalarında, iman bâtinî ve ahlâkî bir hakikat olarak tanımlanmaktadır. İslâm ise şehadetle belirlenen zâhirî bir statü olarak kabul edilmektedir. Ancak bu ayrım, klasik dönemde Şîîlerin kendilerini mü'min, Sünnîleri ise Müslüman şeklinde dışlayıcı bir tutumla tanımladığına dair belirgin bir söylem bulunmamaktadır.

Humeynî'nin yaklaşımında ise klasik dönem âlimlerin bu ayrımı ideolojik ve fikhî boyutlarıyla yeniden yorumlanmaktadır. İman kavramını doğrudan velâyet inancına bağlamayan Humeynî'ye göre velâyeti kabul etmeyen kimseler zâhiren Müslüman olsalar bile bâtinî anlamda iman dairesinin dışında yer almaktadır. Bu durum onların necis sayılmasına ve gıybet yasağının dışında tutulmalarına yol

⁵⁴¹ Humeynî, *Kitâbü't-tahâre*, 2000, 3/429-430.

⁵⁴² "Ancak tövbe edip inanarak erdemli işler yapanın durumu başkadır; Allah böylelerinin kötü hallerini iyiye çevirecektir. Allah çok bağışlayıcı, çok merhametlidir". Furkân 25/70.

⁵⁴³ Humeynî, *Şerh-i çihil hadîs*, 575.

açmaktadır. Dolayısıyla Humeynî, klasik dönemdeki teorik ayrımı mezhebî aidiyeti belirleyen bir noktaya çekmektedir. Ancak Humeynî'nin bu yaklaşımı da mezhep içinde bir tutarlılığı göstermektedir. İlgili rivayetlerin kullanım biçimi, Kur'an âyetleriyle kurduğu ilişki ve velâyeti merkeze alan inanç sistemi dikkate alındığında Humeynî'nin yorumları, Şîî geleneğinden sapma değil onu çağdaş koşullara uyarlayan bir söylem olarak değerlendirilmelidir. O, Hucurât suresinde “*Hz. Peygamber'e zoraki boyun eğen bedevileri*”⁵⁴⁴ tanımlamak üzere kullanılan İslâm kavramını “Şîî olmayan” mü'minleri tanımlamak üzere kullanmaktadır. Bu durum onun siyasi düzlemde sürekli vurguladığı vahdet söylemine rağmen inanç açısından Sünnîlerin iman kavramının dışında değerlendirildiğine işaret etmektedir.

Bu çerçevede Humeynî'nin iman ve İslâm kavramlarına yaklaşımı klasik dönem Şîî âlimlerin görüşlerinden kopuk olmayan fakat bu görüşleri siyasi ve mezhebî bir bakış açısıyla yeniden yorumlayan bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Onun Sünnîleri iman kavramının dışında konumlandırması, dinî olduğu kadar toplumsal sonuçları da olan bir söyleme işaret etmektedir. Her ne kadar zâhirî anlamda Sünnîleri İslâm dairesi içinde kabul etse de bâtınî iman açısından onları dışlaması, onun Şîîliğe yüklediği iman merkezli mezhep kimliğini net biçimde ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Humeynî, klasik dönem Şîî söyleminin sınırlarını muhafaza etmekle birlikte mezhepler arası ayrımı daha belirgin ve daha siyasal bir zeminde yeniden tanımlamaktadır.

2.2. Şirk

Şirk, sözlük anlamı itibarıyla “ortak olmak”, “ortaklık” ve “ortak koşmak” anlamına gelirken terim olarak “Allah'ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya O'na ibadet edilmesinde bir ortak, denk ya da benzerinin bulunduğuna inanmak” anlamına gelmektedir.⁵⁴⁵

Şîî anlayışa göre ibadet, kulun kendisini yaratan ve terbiye eden bir varlığa boyun eğmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle Şîa'ya göre bir kimsenin bir varlığa boyun eğmesi, eğer o varlığın yaratıcı olduğuna dair bir inanç taşııyorsa ibadet

⁵⁴⁴ Hucurât 49/14, 15, 16, 17.

⁵⁴⁵ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât - Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 133; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 293-294; Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/193.

olarak kabul edilmemektedir. Dolayısıyla bir kimsenin başka bir kişiye saygı göstermesi veya ona boyun eğmesi, bu kişi, saygı gösterilen varlığı Allah'tan bağımsız bir yaratıcı olarak görmediği sürece ibadet sayılmaz. Aksi halde her türlü boyun eğiş ibadet olarak kabul edilir ve bu durumda ebeveynlere, nimetleri sağlayanlara ya da fazilet ve hikmet sahibi kişilere gösterilen saygı ve itaat yasaklanmış olur ki bu durum akıl ve mantığa aykırıdır. Çünkü akıl sahibi insanlar, her zaman kendi içlerinden çıkan faziletli ve erdemli kişilere saygı göstermişlerdir. Şîa'ya göre İbn Teymiyye ve ona tâbi olan Vehhâbîlerin, İmâmiyye Şîası'nın imamlarına ve peygamberlerine ibadet ettiklerine dair iddiaları ise asılsız ve iftira niteliğindedir. Şîîler, peygamberlerle ve imamlarla tevessül ederken onların Allah'ın nimetlerine vesile olduklarına inandıkları için bunu yapmaktadır.⁵⁴⁶

Şîîlik, imamlara Allah'a ait nitelikler atfettiği için tarihin farklı dönemlerinde çeşitli kesimler tarafından şirke düşmekle itham edilmiştir. Nitekim Sünnîler içerisinde bir grup olarak Vehhâbîlerin kabir ziyareti ve tasavvuf gibi meselelere yaklaşımının son derece olumsuz olduğu malumdur. Dolayısıyla Vehhâbîler, masumiyet başta olmak üzere tamamen imamlara atfedilen kudsiyet üzerinde yükselen Şîîliğe yönelik şirk ithamlarında bulunmuşlar, bazen de Şîîlik ile Mecûsîlik arasında ilişki olduğuna gönderme yapmışlardır.⁵⁴⁷ Bu nedenle bu bölümde Humeynî'nin, Şîîliğin şirkle itham edilmesine karşı verdiği cevaplar ve Sünnîlere yönelik tutumu incelenecektir.

Humeynî'nin Mecûsîlikle irtibatlandığı şirk kavramı, özellikle Arap toplumunun tarihî ve inançsal uygulamalarına yönelik eleştirileriyle dikkat çekmektedir. Humeynî, Mecûsîlik, Mezdekiyye gibi akımları şirkle ilişkilendirerek İran coğrafyasında bu tür inanışlara sahip olanların, İran Şahları tarafından öldürüldüğünü belirtmektedir.⁵⁴⁸ Humeynî, özellikle putlara, heykellere, yıldızlara ve zamana (Dehriyye) tapma şeklindeki şirki Araplara atfetmekte bu yolla Şîîliğin

⁵⁴⁶ Muhammed Cemîl Hamûd, *el-Fevâidi'l-behiyye fî şerh-i Akâidi'l-İmâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, ts.), 1/171.

⁵⁴⁷ Musa el-Musâvî, *Şîa ve Şîîlik Mücadelesi*, çev. Kemal Hoca (İstanbul: Sebil Yayinevi, 1995), 22; Abdullah Muhammed el-Garîb, *Ve câe devru'l-Mecûs* (Mektebetü Rıdvân, 2005); Ebu Basir et-Tartusi, *Şirk ve Riddet Taifesi Şîa*, çev. Orhan Panaltı (Konya: Neda Yayınları, 2013); Zahir, *Şîa ve Sünnet*, 18-19; Örneğin, 1802 yılında Vehhâbî kuvvetleri Kerbela'ya bir baskın düzenleyerek iki binden fazla Şîîyi katletmişlerdir. Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 61.

⁵⁴⁸ Humeynî, *Keşfü'l-esrâr*, 42.

Mecûsîlikle özdeşleştirilmesi söylemine karşı bir savunma mekanizması geliştirmektedir.⁵⁴⁹

Vehhâbîlerin Şiîlerin Allah'tan başkasından yardım talep ettikleri iddiasına da cevap veren Humeynî, nebî veya imam gibi Allah'tan başkasından bir şey istemenin hükmü konusunda, niyetin ve inancın önemine vurgu yapmaktadır. Eğer bir kişi, nebî veya imamdandır, onların Allah gibi bağımsız bir şekilde Rab ve ihtiyaç giderici olduklarına inanarak bir talepte bulunursa bu durumun şirk olarak kabul edileceğini ifade etmektedir. Ancak eğer kişi bu tür bir inanç taşımadan, yani onları Allah'ın kendilerine bahşettiği kudretle vesile kılarak bir talepte bulunuyorsa bu durumun şirk olmadığını belirtmektedir.⁵⁵⁰

Humeynî'nin yaklaşımına göre bir peygamberin veya imamın, cinlerden olağanüstü bir şey talep etmesi de şirk değildir. Humeynî, bir kimsenin Allah'tan başkası aracılığıyla bir şey istemesi durumunda, bunu şirke dönüştüren unsurun o aracıyı bağımsız bir güç veya Rab olarak kabul etmek olduğunu ifade eder. Eğer kişi, talep ettiği varlığı Allah'ın izniyle bir vesile olarak görüyorsa bu şirk sayılmaz.⁵⁵¹

Humeynî, Fâtıma-i Masume mescidinde olduğu gibi yerle aynı seviyede yapılan türbe/mezar üzerine secde konusunda, kişinin secde ederken kabir sahibini Rab olarak kabul etmesi durumunda bu eylemi şirke düşüren bir davranış olarak nitelendirmektedir. Ancak secde Allah için ve Allah'a itaat amacıyla yapılırsa bunun şirk değil, aksine tevhidin bir göstergesi ve Allah'a itaatin bir işareti olduğunu ifade etmektedir. Humeynî ayrıca Kerbelâ toprağına secde edilmesi nedeniyle Şiîlerin Sünnîler tarafından itham edilmesine de karşı çıkmaktadır. Ona göre Şiîler ve İranlılar Kerbelâ toprağına Hz. Hüseyin'i rab olarak kabul ettikleri için secde etmemekte, bilakis bu eylemi Allah için yaparak daha fazla ecir kazanmayı amaçlamaktadır.⁵⁵² Bu açıklamalarıyla Humeynî, secdenin amacının ve niyetinin önemine dikkat çekmekte ve bunun şirk olup olmadığının, secde edilen nesneye atfedilen anlamla belirleneceğini vurgulamaktadır. Nitekim Humeynî, Kerbelâ toprağına secde etmenin şirk olduğu iddiasına karşı çıkmakta ve Sünnîlerin bu görüşünü eleştirmektedir. Ayrıca Sünnîlerin toprak, taş, halı gibi nesnelere secde etmeye izin verdiklerini belirterek bu mantığa

⁵⁴⁹ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 45, 47-48.

⁵⁵⁰ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 54.

⁵⁵¹ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 55.

⁵⁵² Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 77-78.

göre tüm Müslümanların müşrik olması gerektiğini öne sürmektedir. Bu argümanını güçlendirmek için Ebû Hanîfe'nin çöp ve pislik üzerine secde etmeye cevaz verdiğini,⁵⁵³ bu durumda onun da müşrik olması gerektiğini belirtmektedir.⁵⁵⁴

Ayrıca Humeynî, türbe inşa etme pratiğinin sadece Şîilere mahsus olmadığını, diğer Müslüman toplulukların da (Sünnîler dahil) türbe ve benzeri yapılar inşa ettiğini ifade etmektedir. Türbelerin yapımı ve ziyaret edilmesi konusundaki eleştiriler ve ithamların, özellikle Vehhâbîler tarafından Şîilere yöneltildiğini ancak bunun doğru olmadığını savunmaktadır.⁵⁵⁵ Humeynî, bütün Müslüman grupların, mezheplerin ve milletlerin bu tür yapılar inşa ettiğini ve bu pratiğin İslâm dünyasında yaygın olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵⁶ Humeynî, türbelerin yapılması konusunda Sünnî ve Şîî kaynaklarda birçok rivayet olduğunu söylemekte akabinde Şeyh Tusî'den bir rivayet naklederek Hz. Ali ve neslinin kabirlerinin cennet bahçelerinden bir bahçe olduğunu ifade etmektedir. Bu tür rivayetlerle, türbelerin mânevî önemini ve değerini vurgulamakta, ziyaretlerin de bu anlayış çerçevesinde meşru olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁵⁷

Humeynî, Vehhâbîlerin başını çektiği ve özellikle Şeyh Tantavî gibi Mısır ulemâsının devam ettirdiği “Şefaât şirkidir.” söylemini de eleştirmekte ve şefaatin varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Humeynî'ye göre şefaât, ilâhî bir amele doğrudan müdahale olarak görülmediği sürece şirk değildir. Şefaatin, peygamber veya imamların, Allah'tan günahkâr kulların bağışlanmasını talep etmeleri anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu, Allah'ın izniyle gerçekleşen bir eylem olarak kabul edilmeli ve Allah'ın şefaâtçiye verdiği bir rütbe olarak değerlendirilmelidir.⁵⁵⁸

⁵⁵³ Sünnî fıkıh kaynaklarına göre Ebû Hanîfe'nin güçlü görüşü secde edilen yerin pis olması durumunda namazın bozulacağı şeklindedir. Ancak Ebû Yusuf, Ebû Hanîfe'den pislik üzerine secde etmenin câiz olduğu yönünde bir fetva aktarmıştır. Bu durumun açıklaması, Ebû Hanîfe'ye göre secde farzının burun ucunu yere koymakla yerine getirildiği şeklindedir. Burun ucu, dirhem miktarının altında bir alan kapladığı için secdenin geçerliliği açısından bu durum mülâhaza edilmektedir. Şemsü'l-eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Mebisût*, ed. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008), 1/363.

⁵⁵⁴ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 78.

⁵⁵⁵ Benzeri ifadeler için ayrıca bk. Üstad Cafer Sübhanî, *Vahhabîlik*, çev. Hasan Kanaatlı (İstanbul: Kevser Yayınları, 2009), 56-57.

⁵⁵⁶ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 82.

⁵⁵⁷ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 85.

⁵⁵⁸ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 93.

Vehhâbîlerin şirk kavramını yanlış anladıklarını belirten Humeynî'ye göre Peygamber'e saygı göstermek ve onun doğumunu kutlamak, şirke neden olan bir davranış değildir. Humeynî, bu tür eleştirileri yapanların Müslümanlar arasında ayrılık çıkarmaya çalıştıklarını savunmaktadır. Örneğin, Kutlu Doğum haftası gibi etkinliklerde Hz. Peygamber'e saygı ve sevgi göstermek, Allah'ın ona verdiği değeri hatırlatmak anlamına gelmekte ve bu da İslâm'ın bir gereği olarak kabul edilmektedir. Humeynî, eğer Hz. Peygamber'e saygı göstermek şirk olarak kabul edilirse o zaman Allah'ın bile bu şirke dahil olacağını belirterek bu tür bir yaklaşımın mantıksız olduğunu savunmaktadır. Zira Allah, Hz. Peygamber'in saygınlığını o kadar yüceltmıştır ki, namazlarda onun adı geçer ve bazı yerlerde onun adı anılmadığında namaz geçersiz olmaktadır. Ona göre bu kutlamalar Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliği pekiştirmelidir. Ayrıca Hz. Peygamber'e vefatından sonra da saygı gösterilmesi ve adının anılması, ibadetlerin bir parçasıdır ve bu da bir şirk değil, tevhidin ve itaatin göstergesidir.⁵⁵⁹

Sünnîler olarak nitelendirmese de Humeynî, cebr⁵⁶⁰ ve tefvîz⁵⁶¹ konularında aşırıya gidenleri şirkle itham etmektedir. Cebr, insanların iradesini tamamen yok sayarak her şeyin Allah tarafından zorunlu kılındığını savunan bir yaklaşım olarak kabul edilmektedir. Humeynî, bu yaklaşımın Allah'ı yüce makamından indirip yaratılmış varlıkların düzeyine çektiğini ve bu sebeple cebr anlayışını savunanların kafir olduğunu belirtmektedir. Tefvîz ise her şeyin kontrolünü Allah'a bırakmak anlamına gelmektedir. Humeynî, bu yaklaşımı da Allah'ın yaratılmışlarla olan ilişkisinin yanlış anlaşılması olarak değerlendirmekte ve bu anlayışı savunanların müşrik olduğunu ifade etmektedir. Bu iki aşırı uç, Allah'ın ulûhiyetini ve yaratılmışların hakikatini tam olarak kavrayamayan bir düşünce yapısına işaret etmekte ve bu nedenle Humeynî bu yaklaşımları şirkle eşdeğer tutmaktadır.⁵⁶²

Sünnîlerin de benimsemiş olduğu Saltanat yönetimi de dahil çeşitli siyasi yönetimleri de içerisinde şirk barındırmakla itham eden Humeynî, saltanat ve

⁵⁵⁹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 15/440-441.

⁵⁶⁰ Kulların bütün fiillerini ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle gerçekleştirdiğini ifade eden kavram, kelâm literatüründe cebr olarak adlandırılmaktadır. Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 55.

⁵⁶¹ İnsanların iradî fiillerinin gerçekleştirilmesinin tamamen kendi iradelerine bırakıldığına dair anlayış, kelâm literatüründe tefvîz terimi ile ifade edilmektedir. Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 308.

⁵⁶² Humeynî, *et-Taleb ve'l-İrâde*, 37.

şehinşahlık gibi kurumların İslâm'a aykırı olduğunu ve tarih boyunca peygamberlerin firavunlar, kayserler ve şehinşahlar gibi despot yöneticilere karşı mücadele ettiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu tür yöneticiler, Allah'ın hükümlerini reddederek kendi egemenliklerini kurmaya çalışmakta ve bu durum, İslâm'da şirk olarak kabul edilen bir davranış olarak karşımıza çıkmaktadır. Humeynî, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in Muâviye ve Yezid'in saltanatına karşı mücadelelerini de bu bağlamda değerlendirmektedir. Ona göre bu tür mücadeleler, saltanat düzeninin İslâm'a aykırı ve şirk unsurları içeren bir yapı olduğunu göstermektedir.⁵⁶³ Bu yüzden, şah rejimini şirk ve küfre hizmet olarak tanımlamakta ve bu rejime destek verenlerin de aynı şekilde tağuta hizmet ettiklerini ve şeriate aykırı davrandıklarını ifade etmektedir.⁵⁶⁴

Humeynî'nin şirk kavramına yaklaşımı, klasik dönem Şîî ulemânın değerlendirmeleriyle büyük ölçüde örtüşmekle birlikte siyasi ve toplumsal bağlamların etkisiyle söylemsel düzeyde bazı farklılıklarda içermektedir. Klasik dönem âlimleri, imamlara gösterilen tazimi, ibadet değil tevessül ve teberrük kapsamında değerlendirerek Sünnîlerin şirk ithamlarını reddetmişlerdir. Aynı çizgide yer alan Humeynî de imamların ve peygamberlerin Allah'tan bağımsız kudrete sahip olmadıklarını vurgulamaktadır. Dolayısıyla imamlardan şefaata talebinin veya Kerbelâ toprağına secde gibi sembolik eylemlerin şirk sayılamayacağını ifade etmektedir. Humeynî'nin bu yaklaşımı hem klasik dönem âlimlerinin görüşlerine bağlılığı hem de çağdaş ithamlara karşı savunmacı bir tutumu içermektedir.

Humeynî'nin özellikle 1943 tarihli *Keşf-i esrâr* adlı eserinden itibaren şirk bağlamındaki söylemlerinin, yalnızca savunmayla sınırlı kalmadığını aynı zamanda karşı tarafı özelde Vehhâbîleri genelde ise Sünnîleri itham içeren bir yapıya evrildiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda kabir ziyareti, tevessül, türbe inşası gibi geleneksel Şîî uygulamaların Vehhâbîlerce şirkle suçlanmasına karşı Humeynî, hem aklî hem de tarihî argümanlarla bu iddiaları çürütmeye çalışmaktadır. Sünnîlerin de aynı uygulamalara sahip olduğunu belirterek tutarsızlıklarını ifşa etmeye çalışmaktadır. Bu noktada klasik Şîî ulemânın çoğunlukla savunucu diline kıyasla Humeynî'nin daha polemikçi ve meydan okuyucu bir üslup benimsediği görülmektedir.

⁵⁶³ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 202.

⁵⁶⁴ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 3/109.

Son olarak Humeynî'nin şirk konusundaki yaklaşımının zamanla değişip değişmediği sorusu önemlidir. 1943 tarihli *Keşf-i esrâr* adlı eserinde Şiîliği şirkten tenzih etme çabası belirgin iken 1969'da yazılan *İslâm Fıkında Devlet* adlı eserlerinde bu söylem siyasi çerçevede genişlemiştir. 1982'de yayımlanan *Sahîfe-i İmâm* külliyyatındaki hitaplarında ise şirk kavramı, sadece itikadî sapmaları değil, aynı zamanda emperyalist güçleri ve halkı aldatan rejimleri tanımlamak için de kullanılmıştır. Bu süreç, Humeynî'nin şirk anlayışının dinî temelli başladığını ancak giderek siyasi bir söylem aracı hâline geldiğini göstermektedir. Bununla birlikte söz konusu dönüşüm, görüşlerinde bir çelişki değil daha çok söylemsel bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

2.3. Bedâ

Allah'ın varlığı ve birliği, tüm İslâm âlimlerinin en çok üzerinde durdukları konulardan biridir. Bu bağlamda Şiî âlimler de tevhid ilkesine büyük bir önem vermişlerdir. Allah'ın varlığını ispat etmede kullanılan deliller ve izlenen yöntem bakımından Şiî âlimlerle diğer İslâm âlimleri arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁵⁶⁵ Tevhid konusunda, İmâmiyye Şîa'sının ve özellikle Humeynî'nin Sünnîlerden ayrıldığı nokta, Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişiklikler meydana geldiğini iddia ettikleri *bedâ* inancıdır. Bu bağlamda burada Şiî âlimlerin, özellikle Humeynî'nin *bedâ* konusuna yaklaşımını ve bu inanç üzerinden Sünnîler hakkındaki değerlendirmeleri ele alınacaktır.

Bedâ sözlükte, zâhîr olmak, bir şeyin ortaya çıkması, zihinde bir düşüncenin belirmesi gibi anlamlara⁵⁶⁶ gelirken terim olarak Allah'ın belli bir şekilde gerçekleşeceğini haber verdiği olayın iradesinin değişimi sonucunda daha sonra farklı bir şekilde gerçekleşmesini ifade etmektedir.⁵⁶⁷

⁵⁶⁵ Avni İlhan, “Şîa'da Usulü'd-Din”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, ed. Ethem Ruhi Fırlı (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 409.

⁵⁶⁶ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusü'l-Muhît* (Kahire, 1978), 4/297; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/234; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, 2009), 47.

⁵⁶⁷ Ignaz Goldziher, “Bedâ”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1979), 2/433; Avni İlhan, “Bedâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/290; Yusuf Benli, “Bedâ Fikrinin İmâmi-Şiî Literatüre Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler – 1 - Reddiyeci Yaklaşımına Göre-”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/3 (2005), 212; Yusuf Benli, “Bedâ Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmâmî

Bedâ düşüncesinin Şîî inanç tarihinde üç temel gelişim evresinden geçtiği ifade edilmektedir. İlk evre, Muhammed b. el-Hanefiyye'yi (öl. 81/700) mehdî ve lider olarak kabul eden ve çoğunluğu Kûfe merkezli olan Keysâniyye fırkasının görüşleriyle şekillenmiştir. İkinci evre ise Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'in, imâmetin kendisine intikal etmesi beklenirken babasından önce vefat etmesiyle ortaya çıkan krizle ilgilidir. Bu durum yaklaşık bir asır sonra Ali el-Hâdî'den (öl. 254/868) sonra imam olması beklenen oğlunun vefatıyla benzer şekilde tekrar etmiştir. Üçüncü ve son aşama ise İmâmiyye Şîası'nın *bedâ* anlayışını yalnızca sözlükteki "ortaya çıkarma" ve *nesh* anlamlarına indirgemesiyle oluşmuştur. Böylelikle bu görüş, diğer Müslümanlar tarafından da kabul edilebilecek bir çerçevede yeniden yorumlanmıştır.⁵⁶⁸

Bedâ kavramının ikinci evresi, Şîî İmâmiyye'nin imâmet inancı ile doğrudan bağlantılı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. İmâmiyye Şîa'sının Kur'an'dan delillerle de desteklediği *bedâ* kavramı, esasında Ca'fer es-Sâdık'a dayanmaktadır. Aktarılan bir rivayete göre Ca'fer es-Sâdık, yaşamının son dönemlerinde oğlu İsmâil'i imam olarak tayin etmiştir. Fakat İsmâil, babası daha hayatta iken vefat etmiştir. Bu beklenmedik durum, Ca'fer es-Sâdık tarafından *bedâ* teorisiyle izah edilmiştir. Bu anlamda *bedâ*, Allah'ın bilgisinin zaman içinde değişebileceği ve O'nun iradesinin insanlık durumlarına göre yeni baştan şekillenebileceği anlamına gelmektedir.⁵⁶⁹

Benzer bir durum, onuncu imam Ali el-Hâdî döneminde de ortaya çıkmıştır. Ali el-Hâdî, önce oğlu Muhammed'i kendisinden sonra imam olacak kişi olarak ilan etmiş, ancak Muhammed babasından önce vefat etmiştir. Bunun üzerine Ali el-Hâdî, diğer oğlu Hasan el-Askerî'ye (öl. 260/874) vasiyet etmiş ve ona "Ey oğlum! Allah'a karşı şükürde bulun, zira O senin hakkında yeni (hayırlı) bir iş ortaya koymuştur."⁵⁷⁰ demiştir. Bu gelişme, özellikle imamın gayb bilgisine sahip olduğu yönündeki inançla

Yaklaşımlar – 2", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 615-635; Hakyemez, "Bedâ Düşüncesi", 30; Mehmet Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 114; Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 249.

⁵⁶⁸ Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, 103; Bu çalışmanın kapsamı gereği *bedâ* kavramının ilk gelişim evresi olan Keysâniyye dönemi ayrıntılı biçimde ele alınmayacaktır. Konu hakkında daha fazla bilgi için bk. Hakyemez, "Bedâ Düşüncesi", 32-34; Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, 103-106.

⁵⁶⁹ Ebû Muhammed b. el-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, nşr. es-Seyyid Muhammed Sâdık (İstanbul: Matbaatü't Devle, 1931), 55; Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, 116.

⁵⁷⁰ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 1/326.

ilişkili tartışmaları yeniden gündeme getirmiştir. Bazı İmâmî gruplar, bu olay karşısında Allah'ın daha önce Muhammed b. Ali'yi imam olarak takdir ettiğini, ancak daha sonra bu kararı değiştirerek Ali el-Hâdî'yi imam olarak tayin ettiğini düşünmüşlerdir. Onlara göre bu durum, Allah'ın iradesinde beklenmeyen bir tecelli olarak yorumlanan *bedâ* kavramının bir yansımasıdır. İmâmet hakkında yaşanan bu gelişmeler, bazı Şîî âlimlerin imâmet gibi ilahî belirlemeye dayalı bir konuda Allah'ın takdirinde bir değişiklik meydana geldiğini kabul etmekte fikrî güçlük yaşamalarına yol açmıştır. Zira bu hadise, imamların nass ile tayin edildikleri inancı bağlamında ciddi şüpheler doğurmaktadır.⁵⁷¹

Şîî İmâmî âlimler *bedâ* inancı nedeniyle muhalifleri tarafından eleştirilmişlerdir. Bu eleştirilere karşılık Şîî âlimler, *bedâ* kavramını *nesh* ile ilişkilendirerek söz konusu inancın vahyin değişmezliğine aykırı olmadığı yönünde savunmalarda bulunmuşlardır. Nitekim Şeyh Müfid (öl. 413/1022), *bedân*ın diğer İslâm mezheplerindeki *nesh* anlayışı ile aynı olduğunu savunmaktadır. Ona göre *bedâ* ve *nesh* arasındaki ayrım sadece sözcüklerin kullanımındadır. Her iki kavram da Allah'ın iradesinin zaman ve koşullara bağlı olarak değişebileceği ve hükümlerin bu doğrultuda güncellenebileceği anlamına gelmektedir.⁵⁷²

Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067), İmâmiyye'nin *bedâ* anlayışının kendi dönemine kadarki gelişimini özetlemektedir. O, *bedân*ın, Mu'tezilî âlimlerin anladığı şekilde ilâhî hükmün değişmesi anlamında bir *nesh* olarak yorumlanabileceğini ifade etmektedir. Ancak bu sadece neshin câiz olduğu konularla sınırlıdır. Eğer *bedâ*, gerçekleşmiş ya da gerçekleşecek bir durum hakkında haber vermeye dair ise bu takdirde anlamı şartların değişmesine işaret etmektedir. Çünkü Tûsî'ye göre *bedâ* kelimesi sözlükte “zuhur” anlamına gelmekte olup Yüce Allah'ın fiilleri bizim zannımızın aksine farklı bir şekilde tezahür edebilmektedir. Bu durum, şartlarını bildiğimiz yahut bilmediğimiz bir olayın farklı bir şekilde ortaya çıkması olarak anlaşılmalıdır.⁵⁷³

⁵⁷¹ Hakyemez, *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*, 107-108.

⁵⁷² el-Müfid, “Evâilü'l-makâlât”, 4/80; Bedâ-nesh ayrımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri - Muhammed Hâdî Ma'rîfet Örneği*-, 283-286.

⁵⁷³ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *Kitâbü'l-Gaybe* (Kum: Müessese-i Maarifi'l İslâmiyye, 1425), 429-430.

Tûsî, İsmâil b. Ca'fer (öl. 138/755-56) hakkındaki rivayetin de bu çerçevede anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre burada kastedilen, Allah'ın bu konuda önceden bir hüküm verip sonra bundan vazgeçmesi değil halkın İsmâil b. Ca'fer'in imam olacağına dair taşıdığı zannın, onun vefatıyla boşa çıkmasıdır. Nitekim insanlar, Ca'fer es-Sâdık'tan sonra İsmâil'i imam olarak kabul etmekteydiler ancak İsmâil'in vefatı üzerine bu kanaatlerini terk ederek Mûsâ b. Ca'fer'in imâmetini benimsemişlerdir. Benzer şekilde Ali el-Hâdî'nin oğlu Muhammed'in imam olacağını düşünenler de onun erken ölümüyle bu düşüncenin temelsiz olduğunu anlamışlardır. Tûsî'ye göre bu tür örneklerde Allah'ın söz konusu şahıslar hakkında önceden kesin bir tayini bulunmadığı, dolayısıyla onların vefatıyla birlikte gerçeğin zuhur ettiği anlaşılmıştır. Aksi halde yani Allah'ın bir kararı bildirip sonradan bunu değiştirmesi anlamındaki bir *bedâ*, Tûsî'ye göre Allah hakkında düşünülemez.⁵⁷⁴

Muhakkık Hillî (öl. 676/1277) ise *bedâ* kavramı üzerine yaptığı değerlendirmelerde, Allah'ın bilgisinin değişmesi anlamındaki *bedân*ın mümkün olmadığını açıkça vurgulamaktadır. *Bedân*ın tanımı, Allah'ın önceden bir bilgiye sahip olmaması ve bir olayın gerçekleşmesiyle yeni bilgilere erişmesi anlamına gelmektedir. Ancak Hillî, Allah'ın sonsuz bilgisine işaret ederek böyle bir durumun Allah'ın ilâhî nitelikleriyle çeliştiğini belirtmektedir. Ona göre Allah'ın herhangi bir şeyi bilmeden önce o şeyin bilgisinin olmaması, yani Allah'ın bilmemesi gerektiği anlamına gelir ki bu, ilâhî bilginin tam ve eksiksiz oluşuyla bağdaşmaz. Bu nedenle Hillî, *bedâ* kavramının Allah'ın sıfatlarıyla çeliştiğini ve dolayısıyla imkânsız olduğunu savunmaktadır.⁵⁷⁵

Çağdaş Şîî âlimlerinden Şîrâzî de *bedâ* kavramını, Allah'ın bilgi ve iradesinde beklenmedik değişiklikler olarak değil, insanların ve peygamberlerin algılarında meydana gelmekte olan değişiklikler olarak açıklamaktadır. Allah'ın ilmî ve iradesi mutlak ve değişmezdir. Fakat bu bilgi bazen peygamberler veya insanlar tarafından eksik algılanabilmektedir. Ehl-i sünnet âlimlerinin eleştirilerine cevap olarak Şîrâzî, *bedân*ın Allah'ın bilgisinde bir eksiklik veya değişiklik anlamına gelmediğini, aksine insanların ve peygamberlerin olayları farklı algılamalarından kaynaklanmakta olan bir

⁵⁷⁴ et-Tûsî, *Kitâbü'l-Gaybe*, 201-202; Ayrıca bk. Hakyemez, *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*, 120-122.

⁵⁷⁵ Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî, *el-Meslek fî usûli'd-dîn* (Meşhed: Merkezi'l-Buhûsi'l-İslâmîyye, 1994), 169.

durum olduğunu belirtmektedir. Şiîler, Allah'ın "silme ve sabit kılma levhası"ndan bilgi almakta olduğunu ve bu bilgilerin doğası gereği değişebilir olduğunu savunmaktadır. Bu değişimler, şartların ve engellerin farklılaşmasından kaynaklanmakta olup Allah'ın mutlak ilmiyle çelişmemektedir. Şîrâzî, ayrıca *bedâ* ve *nesh* kavramlarını karşılaştırarak, şeriat hükümlerinin değişebilirliğini kabul edenlerin yaratılış olaylarındaki değişiklikleri de kabul etmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda *bedâ* kavramının, Allah'ın ilminde değil, insanların algılayışında meydana gelmekte olan değişiklikler olduğunu savunmaktadır.⁵⁷⁶

İmamların nass ile tayin edildikleri inancı bağlamında ciddi şüpheler doğuran ve bu sebeple İmâmîyye mezhebinin itikadî konulardaki en karmaşık meselelerinden biri olan *bedâ* konusunda Humeynî'nin yaklaşımı önemlidir. Humeynî'nin bu konudaki görüşleri hem itikad hem de siyaset bağlamında analiz edilmeyi gerektirmektedir. Bu sayede Şîî düşünce yapısındaki *bedâ* anlayışını ve Sünnîlik ile olan itikadî farklılıklarını daha iyi kavramak mümkün hale gelecektir.

Humeynî'ye göre *bedâ*, ortaya çıkarmak anlamına gelmektedir. O, "*İşledikleri kötülükler önlerine apaçık konacak, alay edip durdukları şeyler onları çepeçevre kuşatacaktır.*"⁵⁷⁷ âyetinden hareketle *bedân*ın bir şeyin zâhir olması anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.⁵⁷⁸ O, Allah'ın bazı durumlarda belli hikmetlere dayanarak belirli gerçeklikleri ortaya çıkardığını, ancak bu gerçeklikleri insanın algılamasından uzak tuttuğunu belirtmektedir. Humeynî, Allah'ın bir şeyi açığa çıkardığı zaman insanların genellikle Allah'ın niyetinin belli bir amaç doğrultusunda olduğunu düşündüğünü, ancak gerçekte Allah'ın bu beklenen sonucu gerçekleştirmediğini, dolayısıyla aslında bu sonucu irade etmediğini belirtmektedir. Humeynî, Allah'ın bu şekilde hareket etmesini, ilâhî hikmetin bir yansıması olarak açıklamaktadır.⁵⁷⁹ Nitekim *bedâ* kavramı Allah'a atfedildiğinde kullanımı itibariyle bazı durumlar câizken bazıları câiz değildir. Ezeli ve ilâhî olan Allah'ın iradesi, diğer zatî sıfatlar gibi mutlak ve değişmez niteliktedir. Bilgi ve kudret de dahil olmak üzere varlığın her derecesinde etkin ve geçerli olan bu irade, her şeyi kuşatan kapsamlı bir

⁵⁷⁶ Nasır Mekârim Şîrâzî, *Yeksad ve heştâd porşeş ve pâsoh* (Tahran: Darü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 2007), 107-111.

⁵⁷⁷ "وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَخَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ" Zümer 39/48.

⁵⁷⁸ Humeynî, *Misbâhu'l-hidâye ile'l-hilâfe ve'l-velâye*, 55.

⁵⁷⁹ Humeynî, *Keşfü'l-esrâr*, 99.

düzenin bilgisine sahiptir. Bu, Allah'ın iradesinin, varlığın her mertebesinde mükemmel bir düzeni bilmesi ve bu bilgiyle her şey üzerinde etkili olabilmesi anlamına gelmektedir.⁵⁸⁰

Humeynî'ye göre *bedâ*, nebilerin ve resullerin bilmediği, yalnızca Allah'ın bildiği bir ilimdir.⁵⁸¹ *Bedâ*, irade ve takdirin özelliklerinden biridir ve doğal iradeyi inkâr edenler *bedâ*ya inanamazlar. Bu bağlamda *bedâ* kavramı Allah'ın mutlak bilgi ve iradesinin bir tezahürü olarak kabul edilmektedir.⁵⁸²

Humeynî *bedâ* kavramını tarihte yaşanmış olaylardan ve temsilden faydalanarak izah etmeye çalışmaktadır. Nitekim Humeynî'nin *bedâ* kavramına dair açıklamalarından biri, belirli olayların diğer olaylarla nasıl bağlantılı olduğunu ifade etmektedir. Yani Humeynî'ye göre *bedâ*, belirli koşullar altında olayların nasıl farklı sonuçlara yol açabileceğini göstermektedir. Eğer bir olay gerçekleşmezse bir durum için sabit bir hüküm geçerli olmaktadır. Ancak o olaya bağlı başka bir olay meydana gelirse farklı bir hüküm ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Humeynî Avrupa'da savaş olmadığı takdirde İran'da gıdanın bol ve ucuz olacağını, ancak savaş çıkması durumunda gıdanın hem azalacağını hem de pahalılaşacağını belirtmektedir. Benzer şekilde Kerbelâ olayı yaşanmamış olsaydı, Hz. Hüseyin'in geniş bir hükümlanlık kurma ihtimali olabileceğini ancak bu hadise gerçekleştiği için böyle bir sonucun mümkün olmadığını ifade etmektedir. Humeynî'ye göre bu örnekler, Allah'ın her şeyi baştan sona bilmekte olduğunu, her bir durumun ve müdahalenin ilâhî bilgi ve irade çerçevesinde değerlendirildiğini göstermektedir. Allah'ın ilmi, zaman ve mekân sınırlamalarından bağımsız olarak tüm olasılıkları kapsamakta ve her an için en uygun hükmü belirlemektedir.⁵⁸³

Bedânın, Allah'ın iradesiyle ilgili olduğunu vurgulayan Humeynî, taklitçiler ve bağnazların *bedâ*ya inanmayacaklarını belirtmektedir. O, *bedânın*, sebep ve sonuçlar zincirinde ve olayların şehadet aleminden önce meydana geldiği yerlerde geçerli olmadığını belirtmektedir. *Bedânın* peygamberlik, velâyet, Hz. Muhammed'in son peygamberliği gibi temel hakikatler ve prensipler için geçerli olmadığını ifade

⁵⁸⁰ Humeynî, *Misbâhu'l-hidâye ile'l-hilâfe ve'l-velâye*, 55.

⁵⁸¹ Humeynî, *Misbâhu'l-hidâye ile'l-hilâfe ve'l-velâye*, 31; Humeynî, *Ta'likât alâ Şerh-i Fususi'l-Hikem ve Misbâhi'l-Üns*, 119.

⁵⁸² Humeynî, *Misbâhu'l-hidâye ile'l-hilâfe ve'l-velâye*, 56.

⁵⁸³ Humeynî, *Keşfü'l-esrâr*, 99-100.

etmektedir. Ona göre peygamberler zincirinde ya da Muhammedî velâyet zincirinde son bulma ilkesinde *bedâ* iddiası, akıl eksikliğinden, küstahlıktan ve mutlak cehâletten kaynaklanmaktadır.⁵⁸⁴

Bedâ düşüncesinin Sünnîler ve Şîîler arasında ihtilaflı bir konu olduğunu belirten Humeynî,⁵⁸⁵ *bedân*ın Sünnîlerin iddia ettiği gibi Allah'ın bir konuda bir karar alması ve sonra bu kararından vazgeçmesi anlamına gelmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Hatta bu durumun muhal olduğunu ifade etmektedir. O, Şîî âlimlerin bu düşünceye inananı kâfir saydıklarını söylemektedir. Şîa'dan hiç kimsenin *bedâyâ* bu anlamı vermediğini iddia etmekte, hatta Allah'ın takdisi ve tenzihi noktasında İslâm mezhepleri arasında Şîa'nın bulunduğu konum açısından iftihar ettiklerini belirtmektedir. Hatta Humeynî, *bedâ* düşüncesi üzerinden özellikle Sünnîler tarafından Şîa'ya yöneltilen tenkitleri yersiz bulmakta ve bunların insanları aldatmaya yönelik olduğunu iddia etmektedir.

Humeynî, bu konuda Şîa hakkında iki iddianın olduğunu belirtmektedir; Birincisi “Allah Kaim'in kıyamını hicrî 70 yılına tayin etmişti. Fakat insanlar Hz. Hüseyin'i öldürünce Allah öfkeleni ve hicrî 140 senesine erteledi. İnsanlar durumu yayınca da Allah va'dini insanların bilmediği bir tarihe erteledi.” iddiasıdır. İkincisi ise “İmam Ca'fer es-Sâdık, İsmâîl'i imam olarak nasb etmişti. Fakat İsmâîl imâmete aykırı amellerde bulununca oğlu Mûsâ'yı nasb etti. Bu ona sorulduğunda ise “İsmâîl hakkında Allah için *bedâ* vaki oldu.” diye cevap verdi.” iddiasıdır. Humeynî, bu iddialar doğrultusunda Şîîliğe yönelik olarak bu inançla her insanın ulûhiyet iddiasında bulunabileceği yönünde bir söylem ileri sürüldüğünü belirtmektedir. Ancak Humeynî'ye göre bu tür iddia ve ithamlar insanları yanıltmaya yönelik girişimlerden ibarettir.⁵⁸⁶ Nitekim Humeynî'nin görüşlerini incelediğimizde böyle bir *bedâ* düşüncesine sahip olmadığını söylemek mümkündür. Şîî araştırmacılara göre Humeynî, *bedâyâ*, ilâhî iradenin mutlak olması ve bu iradenin bazı durumlarda değişebileceği şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre ilâhî irade ve hikmet, *bedân*ın temelini oluşturmakta ve bu olgu, Allah'ın hükmünün hikmetine uygun olarak gerçekleşmektedir. Bu bağlamda ilâhî irade ve hikmetin bir parçası olarak *bedâ*, ilâhî

⁵⁸⁴ Humeynî, *Misbâhu'l-hidâye ile'l-hilâfe ve'l-velâye*, 56.

⁵⁸⁵ Humeynî, *Misbâhu'l-hidâye ile'l-hilâfe ve'l-velâye*, 54.

⁵⁸⁶ Humeynî, *Keşfü'l-esrâr*, 98.

hükümlerin bir tezahürü olarak kabul edilmelidir. Çünkü Allah dilediği her şeyi yapma gücüne sahiptir ve dilediği her şeyi bir anda yaratabilir. O'nun dilediği şey, dilediği şekilde olur. Allah, dilediği her şeyi yaratır ve dilediği her şeyi belirler. “Kuşkusuz Allah dilediğini yapar.”⁵⁸⁷ Allah'ın kudreti ve iradesi, her türlü engelden ve eksiklikten münezzehtir. O'nun gücü ve iradesi, hiçbir şekilde sınırlanamaz.⁵⁸⁸

Humeynî, Ca'fer es-Sâdık'ın İsmâil'i imam olarak atamasından sonra onun imâmetinden vazgeçip Mûsâ Kâzım'ı atamasını da açıklamaktadır. Ona göre Ca'fer es-Sâdık'ın başlangıçta İsmâil'in imamlığına ve velâyet mirasına inanıp sonrasında *bedâ* kavramının ve hakikatin açılmasıyla Mûsâ Kâzım'ın gerçek imam ve Muhammedî velâyetin mirasçısı olduğunu öğrendiği iddiası, cehâlet ve kötü niyetle ileri sürülmüş asılsız bir iftiradır. Bu tür yanlış inançların ortaya çıkmasının nedeni, bazı âlimlerin inançların özünü ve temelini anlamadan, rivayetleri sorgulamadan kabul etmeleridir.⁵⁸⁹ Ona göre Ca'fer es-Sâdık bilmediğimiz gizli bir maslahattan dolayı Allah'ın emri ile insanlara İsmâil'in imam olduğunu beyan etmiş sonra imamın Mûsâ olduğunu söylemiştir. Cahil kimseler Allah'ın görüşünü değiştirdiğini iddia etmiştir. Fakat Allah İsmâil'in imâmetini söylemede bir maslahat görmüş sonra ilâhî iradesine bağlı olarak asıl görüşünü izhar etmiştir. İşte bu *bedâ*nın ilk anlamıdır. Buna ek olarak İsmâil hakkında *bedâ* ile ilgili zikri geçen rivayet âlimlerimizce merdud kabul edilmiştir. Çünkü 12 imamın isimleri Hz. Peygamber zamanından beri bellidir.⁵⁹⁰

Bedâ kavramı, İmâmiyye Şîasi'nin teşekkül sürecinden itibaren sadece dinî değil, aynı zamanda Sünnî-Şîî ilişkileri açısından da tartışmalı bir konu olmuştur. Humeynî ile klasik Şîî ulemâ arasındaki temel fark, *bedâ* kavramının ele alınış çerçevesinde kendini göstermektedir. Klasik âlimler *bedâyı* daha çok kelâmî bakış açısıyla yorumlamaya çalışırken Humeynî bu kavramı, siyasi ve mezhebî kimliği ön plana çıkartacak şekilde kullanmaktadır. Bununla birlikte Allah'a izafe edilen *bedâ*nın, O'nun zatî sıfatlarıyla çelişmeyecek biçimde anlaşılması gerektiği yönünde ortak bir hassasiyetin bulunduğu da görülmektedir. Ancak Humeynî, Kerbelâ olayı ya da

⁵⁸⁷ Hac 22/18.

⁵⁸⁸ Tûranî vd., “Tebyîn ve berresî-i bedâ ez nazar-ı Molla Sadrâ ve İmam Humeynî”, *Neşriyye-i pejûheşnâme-i metin* 65 (2014), 81-82.

⁵⁸⁹ Humeynî, *Misbâhu'l-hidâye ile'l-hilâfe ve'l-velâye*, 57.

⁵⁹⁰ Humeynî, *Keşfü'l-esrâr*, 99.

İsmâîl'in imâmeti gibi tarihî örnekler üzerinden *bedâyı* açıklarken zaman zaman klasik anlayıştan uzaklaşmaktadır.

Bedâ düşüncesi, tarihsel süreçte Şîî inancının iç dinamiklerini şekillendiren bir unsur olmanın ötesinde, Şîa'nın Sünnîliğe yönelik eleştirel söylemini inşa etmede de işlevsel bir rol oynamıştır. Humeynî, bu kavram üzerinden Sünnîlerin *bedâyı* Allah'ın bilgisinde değişiklik olduğu şeklinde anladıklarını ve bu yorumla Şîa'ya yönelik iftirada bulunduklarını ileri sürmektedir. Ona göre bu iddialar, halkı yanıltmaya yönelik bir propaganda niteliği taşımakta ve Şîa'nın ulûhiyet tasavvurundaki tenzihî tavrı görmezden gelmektedir. Bu bağlamda Humeynî'nin *bedâyı* hem Şîîliğe yöneltilecek eleştirileri çürütmek hem de Şîa'nın ilah anlayışını savunmak adına kullandığı görülmektedir. Ancak bu savunma yöntemi çoğu zaman karşı söylemi cehâletle niteleyen dışlayıcı bir dile dönüşmekte ve vahdet düşüncesi ile çelişmektedir.

Sonuç olarak *bedâ* anlayışının İmâmiyye'nin teşekkül sürecinden itibaren çeşitli evrelerden geçtiği söylenebilir. Nihayetinde Humeynî'nin *bedâ* yorumu, hem Şîî mezhep kimliğini yeniden üretme hem de Sünnî eleştirilere karşı savunmacı ama baskın bir söylem geliştirme çabası olarak değerlendirilmelidir.

2.4. Nübüvvet

Nübüvvet meselesinde Ehl-i sünnet ile Şîa arasında temel bir ayrım bulunmamaktadır. Hatta Ehl-i sünnet ile Şîa nübüvvetin mahiyeti ve işlevi konusunda temelde aynı anlayışı paylaşmaktadır. Her iki mezhep tarafından da Hz. Peygamber'in, Allah'ın şeriatini tebliğ etme ve insanları ilahî hakikate yönlendirme vazifesi olduğu kabul edilmektedir. Ancak Sünnîler bu iki görevin Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte sona erdiğini savunmaktadır. Buna karşılık Şîa teşri işlevinin peygamberle birlikte tamamlandığını kabul etmekle birlikte hidayet etme ve ilahî şeriatı koruma görevlerinin imamlar aracılığıyla devam ettirildiğini ileri sürmektedir.⁵⁹¹

Nübüvvetin mahiyeti ve işlevi konusunda Sünnîlik ile Şîîlik arasında ciddi bir farklılık bulunmamakla birlikte özellikle Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetine dair yaklaşımlarda dikkat çekici ayrışmalar söz konusudur.⁵⁹² Hz. Peygamber'in risaletinin en büyük mucizesi olan Kur'an-ı Kerîm hakkında Şîî gelenekte farklı yorumların ve

⁵⁹¹ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 147.

⁵⁹² Fırlalı, *İmâmiyye Şiası*, 213-216.

tartışmaların mevcut olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda aşağıda öncelikle genel anlamda Şîa'nın, özelde ise Humeynî'nin Kur'an'a ilişkin değerlendirmeleri ile Sünnî yaklaşıma yönelttiği eleştiriler incelenecektir. Ardından Kur'an'dan sonra en önemli dinî delil kabul edilen Hz. Peygamber'in sünneti/hadisleri ekseninde, Humeynî'nin Sünnî hadis anlayışına bakışı ve bu konudaki değerlendirmeleri ele alınacaktır. Zira Sünnîlik ile Şîiliğin tamamen farklı hadis külliyatlarını benimsedikleri, literatürde genel kabul gören bir husustur. Nitekim İmâmiyye Şîası, Sünnîlerin “*Kütüb-i Sitte*”sine karşılık olarak “*Kütüb-i Erbaa*”yı en sahih hadis külliyatı olarak kabul etmektedir.

2.4.1. Kur'an

Kur'an hem Sünnîler hem Şîiler için yegâne kutsal kitaptır. Bununla birlikte Kur'an hakkında Şîilerin Sünnîlere yönelttiği çeşitli eleştiriler ve iddialar bulunmaktadır. Nitekim Kur'an'ın tahrif edildiğine dair ciddi bir tartışma söz konusudur ve bazı Şîî âlimler bu tahrifte Sünnîlerin katkısının olduğunu iddia etmektedir.⁵⁹³ Buna göre Sünnîler Kur'an'dan Ehl-i beyt'i öven ve ilk halifeleri eleştiren kısımları çıkartmışlardır. Böyle bir tahrif iddiası ilk olarak klasik dönem Şîî âlimlerinden Fazl b. Şâzân'ın (öl. 260/874) eserinde karşımıza çıkmaktadır.⁵⁹⁴ Fakat bu söylem klasik dönem Şîî âlimlerin çoğunda görülmemektedir. Şeyh Sadûk, elimizde bulunan Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde insanların elinde bulunan ve okunan Kur'an olduğunu ve kendisinde hiçbir eksiklik ve fazlalığının olmadığını belirtmektedir. O, “Kim bize Kur'an bundan daha fazladır söylemini nispet ediyorsa bilin ki o yalancıdır.” demektedir.⁵⁹⁵

Şeyh Müfid ise Kur'an'ının eksik veya fazla olduğu yönünde çeşitli rivayetlerin var olduğunu kabul ederek Kur'an'ın eksik olduğu iddiasının mümkün

⁵⁹³ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet Şîa Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 168; Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler*, 77; Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında Kur'an'ın tahrifi meselesine ek olarak Kur'an'ın cem'i konusu da tartışmalı bir alanı teşkil etmektedir. Ancak Humeynî'nin bu konuya dair görüşlerine ilişkin bir bilgi mevcut olmadığından, bu mesele burada ele alınmamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Yılmaz - Ersin Çelik, “Muhammed Hâdî Ma'rîfet'in Görüşleri Bağlamında Şîî/İmâmî Gelenekte Kur'an'ın Cem'i Meselesine İki Farklı Yaklaşım”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2020), 73-98.

⁵⁹⁴ Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân el-Ezdî en-Nisâbü'rî Fazl b. Şâzân, *el-İzah fi'r-reddi ala sairî'l-fırak* (Beyrut: Müessesetü'l-Tarihi'l-Arabî, 2009), 209-216.

⁵⁹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, ed. Assâm Abdü's Seyyid (Kum: el-Mü'temeri'l-âlemî lielfiyeti Şeyh el-Müfid, 1992), 84.

olabileceğini belirtmektedir. Ona göre Hz. Ali'nin mushafında yer alan, Kur'an'ın gerçek anlamına dayanan tefsir ve yorumları çıkarılmıştır. O, bunların indirilen ve sabit olan şeyler olduğunu fakat Kur'an'ın mûcizevî kelâmından sayılmadığını belirtmektedir. Ona göre Kur'an'ın yorumu da Kur'an'dır. Kur'an'da fazlalık olmasının aklen mümkün olduğunu söyleyen Müfid, buna inanmadığını belirtmektedir. Yani ona göre Kur'an'da herhangi bir eksiklik veya fazlalık yoktur.⁵⁹⁶

Klasik dönem Şîîlerin Kur'an metnini kabul etmediklerine dair önemli kanıtlar bulunmaktadır. Hatta Şîîler arasında Kur'an'dan Hz. Ali'nin düşmanları tarafından nelerin çıkarıldığına dair ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Ancak zamanla Kur'an'a bir şeyin eklenmediği konusunda fikir birliği oluşmuştur. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın Allah'ın kelâmını yansıttığı, ona hiçbir beşerî ilavenin yapılmadığı kabul edilmekle birlikte Hz. Ali'yi yücelten ve onun imâmetine işaret eden bazı âyetlerin düşmanları tarafından metinden çıkarıldığı kanaati hâkim olmuştur.⁵⁹⁷

Çağdaş döneme gelindiğinde ise Şîî yazarların, kendilerine yöneltilen tahrif iddialarını yalnızca savunmakla kalmayıp aynı zamanda bu iddialara karşı yazdıkları çok sayıda eserde Sünnîleri tahrifle suçladıkları görülmektedir. Bu duruma örnek olarak Cevâd el-Belâğî'nin *Alâü'r-rahman* adlı tefsirinin mukaddimesi verilebilir. Daha sonra Ebü'l Kâsım el Hûî'nin (öl. 1992) eserinde de Ehl-i sünnet'e yönelik tahrif eleştirilerinin arttığı gözlemlenmektedir. Günümüzde Şîî âlimlerin Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasını reddetmek üzere kaleme aldıkları eserlerin önemli bir kısmında, benzer tahrif iddiasını Ehl-i sünnet'e yöneltmeye yönelik bölümlerin yer aldığı söylenebilir. Örneğin, Rasûl Ca'feriyan'ın *Ükzûbetü tahrifi'l-Kur'ân* adlı eseri ile Hâdî Ma'rîfet'in *Siyânetü'l-Kur'ân mine't-tahrif* adlı eserleri bu duruma iyi birer örnek teşkil etmektedir.⁵⁹⁸

Tarihsel süreçte Şîa ve Ehl-i sünnet arasındaki önemli tartışma konularından biri olan Kur'an'ın tahrif edilmesi konusunda Humeynî'nin ne düşündüğü önemlidir. Öncelikle Humeynî'nin Kur'an özelinde Sünnîlere yönelttiği eleştirilerin sağlam bir zeminde anlaşılabilmesi için onun Kur'an tasavvurunu ortaya koymak gerekmektedir. Humeynî'ye göre Kur'an, dinsizliğe karşı dine davet eden bir kitaptır. Hakikatte

⁵⁹⁶ el-Müfid, "Evâilü'l-makâlât", 4/80-82.

⁵⁹⁷ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 172.

⁵⁹⁸ Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri -Muhammed Hâdî Ma'rîfet Örneği-*, 194.

Câhiliyye inançlarını ortadan kaldırmak için gelmiştir. Bu sebeple Kur'an'ın, cüz'i konuları Hz. Peygamber'e bırakıp külli konuları içermesi doğal bir sonuçtur.⁵⁹⁹ Ayrıca Humeynî, hem Sünnî hem de Şîîler için Kur'an'ın Allah'tan geldiği zaruri bir bilgi olduğuna göre Kur'an'da ne varsa onun kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁰⁰

Humeynî'nin Kur'an özelinde Sünnî eleştirisinin arka planında Şîa'ya isnad edilen Kur'an'ın tahrifi düşüncesinin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim o, tarihsel süreçte Şîa'ya isnad edilen tahrif düşüncesi hakkında yorum yapmaktan uzak kalmamıştır. Ona göre Kur'an'da asla tahrif yoktur. Sünnî ve Şîî bazı kaynaklarda tahrif düşüncesinden bahsedilse de ulemâ tarafından bu düşünce reddedilmiştir.⁶⁰¹ Humeynî'nin bu yaklaşımında bile tahrif düşüncesini Sünnî ve Şîîlerin ortak bir problemi gibi yansıttığı gözden kaçmamaktadır. Oysa tahrif meselesinin tarihsel süreçte Sünnî dünya içerisinde tartışmasının dahi olmadığı bilinen bir gerçektir. Hatta Humeynî, bu hususta daha da ileri giderek Sünnîlerin Kur'an'a muhalif bir tutum sergilediğini ortaya koymak için tarihsel bazı olaylara atıf yapmaktadır. O bu konuda özellikle Hz. Ömer'in *müellefe-i kulûb*, müt'a ve üç talak bir talak sayması gibi te'vile dönük uygulamalarını Kur'an'a aykırı bulmakta ve Sünnîlerin bunları savunageldiklerinin altını çizmektedir. Humeynî, faraza imamın adı Kur'an'da zikredilse bile Sünnîlerin buna muhalefet edeceğini belirtmekte ve tarih boyunca Şîî gelenekte farklı tonlarda dillendirilen imamların isimlerinin Kur'an'da varlığı yokluğu meselesine farklı bir perspektiften yaklaşmaktadır.⁶⁰² Dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta ise Humeynî'nin modern dönemdeki birçok Şîî âlimde görüldüğü üzere tahrif düşüncesini şiddetle redderken garip bir şekilde bu düşünceye dair rivayetler aktaran Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinden istifade etmektedir.⁶⁰³

Humeynî Kur'an'da herhangi bir tahrif olmadığını eserlerinde açıkça belirtmektedir. Hatta eserinde Kur'an'ın tahrif edildiğine dair 2000 rivayet aktaran Nûrî et-Tabersî'yi (öl. 1320/1902)⁶⁰⁴ eleştirmektedir. Ona göre Tabersî, akla mantığa uygun olmayan hikayeler anlatmaktadır. Tabersî'nin iyi bir insan ve araştırmacı

⁵⁹⁹ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 121.

⁶⁰⁰ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 14/449.

⁶⁰¹ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 136.

⁶⁰² Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 117; Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 124.

⁶⁰³ Abdullah Muhammed Garîb, *el-Humeynî beyne't-tetarruf ve'l-İ'tidâl*, 1986, 32-33.

⁶⁰⁴ Tabersî'nin ilgili eseri için bk. Mirzâ eş-Şeyh el-Muhaddis Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî, *Faslü'l-hitâb fî isbât-i tahrîf-i rabbi'l-erbâb* (Beyrut: İntişârü'l-Arabî, 2021).

olduğunu belirtmekten geri durmayan Humeynî, onun zayıf ve tuhaf rivayetlere, akıl ve sağduyunun kabul etmediği şeylere olan ilgisinin faydalı konuşmalardan daha fazla olduğunu söylemektedir. Ayrıca Humeynî, Tabersî ve benzeri görüşleri savunanların ifadelerinin hakikat olması varsayıldığında yani Kur'an'da Ehl-i beyt'in faziletleri ve Hz. Ali'nin imâmetinden bahsediliyor olsaydı, neden Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Selmân, Ebû Zer, Mikdad ve diğerlerinin hilâfet tartışması yaşandığı dönemde âyetlerle delil getirmediğini sorgulamaktadır.⁶⁰⁵ Sadece buradan hareketle Kur'an'da Hz. Ali'nin imâmeti ile ilgili âyetlerin bulunmadığını yani Kur'an'ın tahrif edilmediğini belirtmektedir.⁶⁰⁶

Humeynî, Kur'an'ın tahrif iddiasının bazı gulat fırkaların söylemlerinden ibaret olduğunu belirtmektedir. Ona göre Kur'an'ın üçte ikisinin çıkarıldığı, bu üçte ikiden birinin Ehl-i beyt'i övdüğü diğerinin halifeleri eleştirdiği şeklindeki yorumun doğru olmadığını ifade etmektedir. Humeynî, Kur'an'ın ne bir eksik ne bir fazla olmaksızın Allah Resulü'nün kalbine indirildiğine ve bu Kur'an'ın, Peygamber Efendimiz döneminde Müslümanların elinde mevcut olup okunan Kur'an olduğuna dair kesin bir inanca sahip olduklarını söylemektedir. Kur'an'ın tahrif edilmesi, Müslüman liderler ve diğerlerinin ona karşı gösterdikleri güçlü bağlılık ve koruma çabaları nedeniyle düşünülemez. Bu dönemde birçok Müslüman Kur'an'ı ezbere biliyordu. Bunun bir delili de Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın iki halifeye karşı delillerini ve eleştirilerini sunarken Kur'an'ın tahrif edildiğine dair hiçbir iddiada bulunmamış olmalarıdır. Böyle bir durum olsaydı bu, en önemli delillerden biri olarak kullanılırdı. Humeynî, Hz. Ali'nin isminin Kur'an'da birçok âyette geçtiği iddiasına dair bir değerlendirme yaparak bu iddianın hakikate uygun olması durumunda Hz. Peygamber'in bunu tebliğ etmekten imtina etmeyeceğini belirtmektedir. Ona göre böyle bir durum vuku bulmuş olsaydı bu hususun Kur'an'da açıkça yer alması ve Müslümanların elinde bulunan Kur'an nüshalarında mevcut olması gerekirdi.⁶⁰⁷

Kur'an'ın tahrifi meselesi, klasik Şîî düşüncede tartışmalı bir zemin arz ederken Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfîd gibi âlimler bu konuda farklı eğilimler

⁶⁰⁵ Humeynî'nin bu söylemi Şîî âlimlerin ve hatta kendisinin imâmeti âyetlerle delillendirme çabasıyla çelişmektedir. Bu bağlamda Humeynî'nin kendi görüşleri içerisinde tutarsızlıklar barındırdığı görülmektedir.

⁶⁰⁶ Humeynî, *Envâru'l-hidâye fi't-Ta'likât ala'l-Kifâye*, 1/243-247.

⁶⁰⁷ Humeynî, *Tenkîhu'l-Usûl*, 3/130-132.

göstermiştir. Şeyh Sadûk mevcut Kur'an'ın eksiksizliğini vurgularken Müfid daha ihtiyatlı bir yorum benimseyerek Kur'an'daki bazı tefsirlerin ihmal edildiğini belirtmektedir. Bu çerçevede Kur'an'ın lafzında değil manasında tahrifin mümkün olabileceği düşüncesi izlenimi vermektedir.

Humeynî, bu gelenek içinde şekillense de devrim sonrası dinî ve siyasi sorumluluğu gereği, tahrif fikrine daha net bir biçimde karşı çıkmıştır. Onun bu tutumu, Şiîliğe yöneltelen tarihî eleştirilerden biri olan “Kur'an'ın tahrif edildiği” iddiasını bertaraf etme çabasının da bir sonucudur. Humeynî'nin Kur'an konusundaki yaklaşımları, farklı dönemlerde kaleme aldığı eserlerde de benzerlikler göstermektedir. Devrim öncesi ve sonrası dönemlerde kaleme alınan metinlerde, Kur'an'ın birliğine dair vurgu, savunmacı bir dille yapılmakta ve Kur'an'a dair Sünnî uygulamalara yönelik eleştiriler tarihsel göndermelere dayanmaktadır. Özellikle Hz. Ömer'in üç talak, *müellefe-i kulûb* gibi uygulamaları üzerinden Kur'an'a aykırılık vurgusu, onun bu meseleleri sadece tefsir alanında değil, siyasal tarihin muhasebesi bağlamında da değerlendirdiğini göstermektedir. Böylece Kur'an konusundaki eleştiriler, mezhepler arası yorum farklılıklarından çok siyasi gayeler üzerinden kurulmaktadır.

Humeynî'nin Kur'an'a dair tahrif iddialarına karşı tavrı, dönemin Sünnî-Şiî ilişkileri açısından da okunmalıdır. Devrim sonrası dönemde, bir yandan İran İslâm Cumhuriyeti'nin mezhebî çoğulculuğu yönetme arzusu, diğer yandan İslâm birliği söyleminin siyasi bir hedef olarak öne çıkması, onun Şiî gelenek içindeki bazı radikal eğilimlerden mesafe almasını zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda Humeynî, Kur'an'ın tahrif edildiğine dair rivayetleri “akla uygun olmayan hikayeler” olarak değerlendirerek hem mezhep içi gâî eğilimlere hem de mezhep dışı Sünnî eleştirilere karşı dengeleyici bir dil kurmuştur. Ancak bu tutumuna rağmen Sünnî uygulamalara yönelik eleştirilerini devam ettirerek bu dengeyi pragmatik bir zemine oturtmuştur.

Sonuç olarak Humeynî'nin Kur'an tasavvuru, klasik Şiî düşüncenin mirasını devralmakla birlikte yaşadığı zamanın gereklerine göre yeniden şekillenmiştir. Klasik dönem ulemânın Kur'an'a dair ihtiyatlı yaklaşımı, Humeynî'de daha belirgin bir tahrif karşıtlığına dönüşmüştür. Ancak bu karşıtlığın dinî bir savunma olmasının ötesinde Şiîliğin meşruiyetini ön plana çıkartan siyasi bir hamle olduğu söylenebilir.

2.4.2. Hadis

İmâmiyye Şîası, Sünnî âlimler gibi Kur'an'dan sonra hadise büyük önem vermişlerdir. Şu kadar var ki onlara göre hadis, Hz. Peygamber'in yanı sıra mâsum kabul edilen on iki imamın sözleri, fiilleri ve onaylarıdır ve bu kaynaklar arasında bir fark yoktur.⁶⁰⁸ Çünkü İmâmiyye inancına göre Hz. Peygamber'e gelen ruh onun vefatından sonra imamlara intikal etmiştir.⁶⁰⁹ Bu sebeple olsa gerek Şîîlerin kabul ettiği hadislerin çoğunluğu imamlara dayandırılmıştır.⁶¹⁰ Sünnîliğe göre vahiy dönemi Hz. Peygamber'in vefatıyla sona ererken buna karşılık Şîî inancında vahiy dönemi, *gaybet-i kübra*'ya (329/941) kadar devam etmektedir. Şîîlere göre bu süreç Hz. Peygamber'in varlığının imamlar aracılığıyla devam etmesi şeklinde kabul edilmektedir.⁶¹¹

Burada ele alacağımız konu Şîî âlimlerin özellikle Humeynî'nin, hadislerin tercih edilmesi ve kabul edilmesi sürecinde Sünnî hadis kaynaklarına veya Sünnîliğe atıf yapılarak onların kabullerine muhalif bir tercih usulünün benimsenmesi gerçeğidir.

İmâmiyye Şîa'sının Sünnî hadislere dair eleştirisinin *Kütüb-i erbaa* olarak isimlendirilen eserlere dahi yansıdığı müşahade edilmektedir. Zira *el-Kâfî*'de Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen bir rivayette, kendisine Ehl-i beyt imamlarına dayandırılan iki rivayet arasında çelişki bulunduğu ne yapılması gerektiği sorulduğunda Sâdık, "Kitap ve Sünnete uygun olan ve Sünnîlerin görüşüne aykırı olan rivayete uyulur." şeklinde cevap vermektedir. Ayrıca kendisine iki fakihin Kitap ve Sünnet'ten hüküm çıkardığı ve rivayetlerden birinin halkın görüşüne uygun, diğerinin ise aykırı olduğu durumlarda nasıl hareket edilmesi gerektiği sorulduğunda, "Sünnîlere muhalefet etmekte kurtuluş vardır." ifadesini kullanmaktadır. Bu açıklamaların ardından iki rivayetin de Sünnî görüşe uygun olması durumunda ne yapılacağı sorulduğunda Sâdık, "Sünnî hâkim ve kadıların hangisine daha meyilli olduklarına bakılır, bu durumda onların meylettiği rivayet terk edilir ve diğerine uyulur." cevabını vermektedir. Son olarak Sünnî hâkimlerin her iki rivayete de meyilli olması hâlinde nasıl bir yol

⁶⁰⁸ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 173.

⁶⁰⁹ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 1/273.

⁶¹⁰ Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik, 2017), 57.

⁶¹¹ Şahin, *Şîîlerin Gözüyle Sünnîler*, 93.

izlenmesi gerektiği sorusuna ise “Bu durumda imamını karşılayıncaya kadar bekle, zira şüpheli durumlarda beklemek, helâk tehlikesine atılmaktan daha hayırlıdır.” şeklinde yanıt vermektedir.⁶¹² Şîî gelenekte, Sünnîlerle çelişen bir haberin tercih edilmesi, kimi durumlarda, özellikle de *takıyye* veya Sünnî yönetimlerin baskısı gibi şartlar altında hakikate ulaşmanın bir yöntemi olarak görülmüştür. Hürri el-Âmilî (öl. 1104/1693) de bu konuda mütevâtir düzeyinde rivayetlerin bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre bu rivayetler, *takıyye* ile hareket edilmesi ve Sünnîlerin görüşüne aykırı olanın tercih edilmesi gerektiğini içermektedir.⁶¹³

Şîa’ya göre Hz. Peygamber’in vefatından sonra hadis uydurma faaliyetleri başlamıştır. Bu dönemde Hz. Ali’nin velâyetine aykırı hareketlerde bulunduğu gerekçesiyle ilk halifeler ve onlara tâbi olan sahabîlerin rivayetlerine güvenilemeyeceği görüşü yaygındır. Bu olumsuz durum Şîî gelenekte dinî bilgiye ulaşmak isteyenleri, güvenilir kaynak olarak yalnızca Hz. Ali’ye ve ondan sonra gelen masum imamlara yönlendirmektedir. Dolayısıyla Şîî gelenek, dinî meselelerde bilgi edinme arayışında bu belirli otoriteleri tek kaynak olarak kabul etmektedir.⁶¹⁴

Humeynî’nin hadis bağlamında Sünnîlere ve Sünnîliğe bakışı hakkında öncelikle şunu belirtmek gerekir ki o, özellikle dört halife döneminden sonra Emevî iktidarını benimseyen ve bu iktidar altında yaşayan ravileri, sultanların lehine hadis uyduranlar olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu gibi raviler ve hadis uyduranlar gerçek hadis ehli değildir.⁶¹⁵

Humeynî’ye göre Hz. Peygamber’in sünnetlerini doğru bir şekilde yaymak isteyen bir kimse, tüm ilâhî hükümleri tam anlamıyla bilmelidir. Bu kişinin doğruyu yanlıştan ayırabilmesi, mutlak ve mukayyet olanı, genel ve özel olanı ayırt edebilmesi, akli çıkarımlar ve genellemeleri kavrayabilmesi gerekmektedir. Ayrıca *takıyye* esnasında ortaya çıkan rivayetleri, *takıyye* amaçlı olmayanlardan ayırabilmeli ve bu konuda belirlenmiş kıstasları bilmelidir. Sadece hadis nakleden ve ictihad mertebesine

⁶¹² el-Küleynî, *el-Kâfî*, 1/68.

⁶¹³ Muhammed b. el-Hasen b. Ali el-Hürri el-Âmilî, *el-Fusûlü’l-Mühimme fî Usûlü’l-Eimme* (Kum: Müessesesi-i Maarifi’l İslâmî İmam Rızâ, 1998), 1/541.

⁶¹⁴ Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 70.

⁶¹⁵ Humeynî, *İslâm Fıkhdında Devlet*, 75.

ulaşmayan muhaddisler ise bu incelikleri bilmekten acizdir ve bu sebeple Hz. Peygamber'in gerçek sünnetini doğru bir şekilde teşhis edemezler.⁶¹⁶

Humeynî, hadis tercihi konusunda ise Şîî kaynaklı olup çelişen haberler karşısında Sünnî kaynaklara başvurulması gerektiğini ve Sünnîlerin aksine olan haberin tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. O, imamlardan nakledilen rivayetlerde Sünnîlere muhalefet etmenin ve Sünnîlere uygun olan hadisleri terk etmenin önemine vurgu yapıldığını belirtmektedir. Humeynî, bu bağlamda “Eğer o ikisini (haberleri) Allah'ın kitabında bulamazsanız, onları Sünnîlerin haberleriyle karşılaştırın. Onların haberlerine uygun olanı bırakın, onlara muhalif olanı alın.” rivayetini aktarmaktadır. Bu rivayet, birbiriyle çelişen iki haber arasında Sünnîlere muhalefet etmenin tercih edilmesi gereken bir kriter olduğuna işaret etmektedir. Bu tür haberlerin bazılarının senedi incelenmiş ve bazılarının görünürde sahih olduğu kabul edilmiştir.⁶¹⁷ Ayrıca o, bu tür haberlerin içeriğinin âlimler arasında yaygın bir şekilde bilinen ve fıkıh alanında genel kabul gören bir uygulama olduğunu belirtmektedir. Bu yöntem, fakihler tarafından da yaygın olarak benimsenmiş bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır.⁶¹⁸

Humeynî, Şîî bir fakihin olmadığı yerde Sünnî fakihe danışılmasını ve onun dediğinin aksinin yapılmasını tavsiye eden bir rivayet aktarmaktadır. Ali Rızâ'ya nispet edilen rivayet de Ali b. Esbât, Ali Rızâ'ya “Yeni bir mesele ortaya çıkıyor ve bunu bilmem gerekiyor, fakat bulunduğum şehirde sizin taraftarlarınızdan (Şîî) fetva alabileceğim kimse yok.” diye sorduğunda, Ali Rızâ “O şehirdeki bir fakih (Sünnî âlim) ile görüş, sana bir şey hakkında fetva verirse onun aksini al; çünkü hak ondadır.” cevabını vermektedir. Humeynî'ye göre bu rivayet, zaruret durumunda ve hakikate ulaşmanın başka bir yolu olmadığına geçerli bir ilkedir. Ali Rızâ yolların kapalı olduğu durumda izlenecek bir yolu göstermektedir. Ancak bu rivayetten hareketle, Sünnîlere uygun bir haberin, Şîî kaynaklardan gelmesi durumunda reddedilebileceği anlamı çıkarılamaz. Bu sadece belirli şartlar altında, hakikate ulaşmanın mümkün olmadığı hallerde uygulanacak bir yöntemdir.⁶¹⁹

⁶¹⁶ Humeynî, *İslâm Fıkıhında Devlet*, 74.

⁶¹⁷ İmâm Rûhullah Müsevî Humeynî, “et-Te‘âdül ve’t-tercih”, *er-Resâil*, ed. Müctebâ Tahrânî (Kum: Müessesetü İsmâiliyân, 1385), 80-81.

⁶¹⁸ Humeynî, “et-Te‘âdül ve’t-tercih”, 1385, 82.

⁶¹⁹ Humeynî, “et-Te‘âdül ve’t-tercih”, 1385, 82.

Tam bu noktada Şîî âlimlerin genel olarak benimsediği ve Humeynî'nin de iştirak ettiği bu yaklaşımın, ümmetin vahdeti meselesi karşısında nasıl konumlandığı merak uyandırmaktadır. Ümmetin birliğini her fırsatta vurgulayan Humeynî'nin, Hz. Peygamber'den gelen rivayetler konusunda Sünnîlere muhalefeti bir yöntem olarak kabul etmesi, belirgin bir çelişkiyi beraberinde taşımaktadır. Bu durum, Humeynî'nin İslâm ümmetinin birlik ve beraberliği ile hadislerin güvenilirliği arasında nasıl bir denge kurmaya çalıştığına dair soru işaretlerini artırmaktadır.

Humeynî Sünnîlere muhalefet etmenin emredilmesinin nedenini açıklamak amacıyla Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen, "Ali, Allah'a ancak ümmetin ona karşı çıkacağı ve onun emrini geçersiz kılmak isteyeceği bir dinle ibadet ederdi. Onlar (Sünnîler), bilmedikleri bir şeyi Hz. Ali'ye sorarlardı. O fetva verince de halkı şaşırtmak için kendi aralarından ona karşıt bir şey uydururlardı." rivayetini aktarmaktadır. Ancak Humeynî'ye göre bu her zaman geçerli değildir; sadece belirli şartlar ve durumlar altında geçerli olabilir. Bu rivayet, Sünnîlere her durumda muhalefet edilmesi gerektiğini değil, çelişen iki rivayet durumunda ve belirli bağlamlarda böyle bir tutumun benimsenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ca'fer es-Sâdık'ın diğer bir rivayetinde "Benden işittiğin bir şey insanlara (Sünnîlere) benziyorsa bu *takıyye* ile söylenmiştir; benden işittiğin bir şey insanlara benzemiyorsa o zaman bunda *takıyye* yoktur." ifadesi yer almaktadır. Humeynî bu rivayetin, Sünnîlere muhalif olan her şeyin terk edilmesi gerektiği anlamına gelmediği şeklinde açıklamaktadır. Ona göre bu rivayet, yalnızca belirli durumlarda, *takıyye* amaçlı olarak söylenmiş sözlerin ayırt edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Yani Sünnîlerin görüşlerine muhalefet edilmesinin genel bir kural olmadığını, belirli şartlar altında uygulanabilecek bir yöntem olduğunu belirtmektedir.⁶²⁰

Humeynî, sadece hadis tercihinde değil, tüm İslâmî hükümlerin doğruluğunu ortaya koymada da Sünnî kaynaklara bakılması ve Sünnîliğin iyi bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre *takıyye*, haberlerin farklılık göstermesine neden olan önemli sebeplerden biridir. İmamların çoğu, Şîîlerin canlarını ve namuslarını korumak amacıyla *takıyye* uygulamalarını zorunlu kılan sıkıntılı dönemlerde yaşamışlardır. Bu

⁶²⁰ Humeynî, "et-Te'âdül ve't-tercîh", 1385, 82; Humeynî'nin aktardığı diğer rivayetleri görmek için ayrıca bk. Humeynî, "et-Te'âdül ve't-tercîh", 1385, 83, 84; İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, *et-Te'âdül ve't-tercîh* (Tahran: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 1996), 12, 18-19, 81, 129, 171.

nedenle, imamlardan, toplumun genel görüşlerine ve onların yöneticilerinin fetvalarına uygun bazı kararlar çıkmıştır. Bu durum, gerçek hükümlerin *takıyye* nedeniyle verilenlerle karışmasına ve rivayetlerin birbirine zıt hale gelmesine neden olmuştur. Humeynî'ye göre bu nedenle bir fıkıh âliminin, doğruyu yanlıştan ayırt edebilmesi için imamların çağdaşı olan toplumun genel görüşlerine ve Sünnîlerin düşüncelerine vakıf olması gerekmektedir.⁶²¹

Humeynî, hadis tercihi konusunda Sünnîlerin yöntemine de eleştiriler yöneltmektedir. Şîa'ya yönelik, "Siz, bir kişiden sahih olmayan bir haber işittiğinizde, onun diğer görüşlerine veya haberlerine önem vermiyorsunuz." şeklindeki eleştiriyi cevaben Humeynî, bu durumun mutlak olarak doğru olmadığını ifade etmektedir. Aksine Sünnîlerin, güvendikleri bir kişiden yanlış bir haber duyduklarında dahi bu kişinin diğer görüşlerini veya haberlerini almaktan vazgeçemediklerini, bu tutumun eleştiriyi hak ettiğini belirtmektedir. Humeynî, Şîa'nın sahih olmayan bir haber karşısında mutlak bir red tavrı sergilemediğini, bu tür bir eleştirinin Şîi yaklaşıma uygulanamayacağını savunmaktadır.⁶²²

Diğer taraftan Humeynî, Sünnîlerin *Kütüb-i Sitte*'sine karşılık, Şîîlerin *Kütüb-i Erbaa*'sını muteber kaynaklar olarak kabul etmektedir. Şîi gelenekte bu dört temel hadis kitabı, güvenilir ve sahih kabul edilen rivayetleri içermekte ve Sünnîlerin *Kütüb-i Sitte*'sine karşı bir denge oluşturmaktadır.⁶²³

Humeynî'nin hadis anlayışı, klasik dönem Şîi ulemâsının rivayet kabul kriterleriyle önemli benzerlikler taşısa da onun söylemlerinde yer yer pragmatik ve ideolojik temelli farklılaşmalar gözlemlenmektedir. Klasik ulemâ, Sünnî hadis kaynaklarına temkinli yaklaşmış, *takıyye* gibi gerekçelerle çelişkili rivayetleri yorumlamaya çalışmıştır. Bu noktada Sünnîlere muhalefeti bir tercih kriteri olarak öne çıkarma eğilimi, klasik dönemde daha çok ictihadî bir hassasiyetle ele alınırken Humeynî'de bu yaklaşım zaman zaman siyasi ve mezhebî bir meşruiyet zemini olarak kullanılmaktadır.

Humeynî'nin rivayet değerlendirmeleri, fikhî bağlamın yanı sıra Şîi kimliğin muhafazası ve inşası açısından da bir işlev görmektedir. O, özellikle 1940'lı ve 1960'lı

⁶²¹ Humeynî, *et-Te'âdül ve't-tercih*, 1996, 12.

⁶²² Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 328; Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 293.

⁶²³ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 91.

yıllarda kaleme aldığı eserlerinde, Sünnî hadis anlayışını eleştirirken Şîî imamların otoritesine mutlak anlamda vurgu yapmaktadır. Bu dönemde henüz İran'da devrim gerçekleşmemişken Humeynî'nin geleneksel Şîî anlayışı tahkim etmeye yönelik bir söylem geliştirdiği görülmektedir. Ancak 1969 sonrası devlet kurma fikrinin olgunlaştığı eserinde hadis tercihinin mezhep inşası kadar, siyasi bir farklılaşma aracı olarak da işlevselleştirildiği dikkat çekmektedir. Hadisler konusundaki bu yaklaşım, Humeynî'nin yaşadığı dönemin mezhebî ve siyasi gerilimleri içinde anlam kazanmaktadır.

20. yüzyılın ortasında, İran'da hem mezhebî birlikteliğin sağlanması hem de Sünnî söylemlere karşı ideolojik bir duvar örülmesi gerektiği düşünüldüğünde, Sünnîlere muhalefeti esas alan rivayet tercihleri bu bağlamda yorumlanmalıdır. Dolayısıyla Humeynî'nin hadis usulüne dair görüşleri, yalnızca dinî sahada değil politik bir stratejiyle de ilişkilidir. Bu strateji, onun Şîî inancını yeniden tahkim etme sürecinde Sünnîliği dışlamaktan ziyade, ona karşı bir mukabele zemini inşa etme çabası olarak okunabilir. Ancak bu yaklaşımlar, onun vahdet vurgulu söylemleriyle çelişmektedir. Zira rivayetlerde Sünnî görüşlerine zıt olanların tercih edilmesi gerektiği anlayışı, ümmetin ortak mirası olarak kabul edilen Hz. Peygamber'in sünneti üzerinden bir birlik inşasını zorlaştırmaktadır.

Humeynî'nin hadis tercihinin hem klasik geleneğin devamı hem de yaşadığı dönemin politik ihtiyaçlarına göre biçimlenen bir dönüşüm olarak değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım, onun hem dinî lider hem de siyasi figür olarak taşıdığı ikili kimliğin bir yansımasıdır.

2.5. Meâd

Allah'ın kullarını öldükten sonra yeniden diriltmesi ve dünyada yaptıklarının hesabını vermeleri anlamına gelen meâd inancı konusunda Ehl-i sünnet ile Şîa arasında önemli bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁶²⁴ Bununla birlikte Sünnîler ve Şîîler arasındaki itikadî farklılıkların, uhrevî meselelere de yansısı beklenen bir durumdur. Zira inanç esaslarındaki ayrılıklar, doğal olarak bu inançların sonuçlarının şekillendiği ahiret hayatına dair bazı farklılıkları da beraberinde getirmektedir. Bu

⁶²⁴ Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Şîa İnançları (Akâidü'l-İmâmiyye)*, çev. Abdülbâkîy Gölpınarlı (İstanbul: Zaman Yayınları, 1978), 107; Fırlı, *İmâmiyye Şiası*, 226; Kâşifü'l-Gıta, *Aslî's-Şîa*, 157; Keskin, *Şîa İnanç Esasları*, 153.

başlık altında Sünnîler ve Şîîler arasındaki ahiret anlayışındaki tüm ihtilaf noktalarına yer verilmemekte, sadece Humeynî'nin Sünnîlere yönelik yaklaşımını yansıtan *ric 'at* ve şefa'at konuları ele alınmaktadır.

2.5.1. Ric'at

Sözlükte “dönmek” veya “geri gelmek” anlamlarına gelen *ric 'at* terimi, özel anlamda yalnızca Şîî inancında kullanılmaktadır. Şîa'ya göre *ric 'at*, bir imamın ortadan kaybolduktan veya öldükten sonra yeniden geri dönüp görünmesidir. İmâmiyye Şîası'na göre kıyamet öncesinde gerçekleşecek bu olay, en erdemli kimseler (imamlar) ile onlara zulmeden en kötü kişilerin yeniden dünyaya döndürülerek işledikleri amellerin doğrulanması ve bu iyilik ya da kötülüklerin kendilerine doğrudan gösterilmesi şeklinde tezahür edecektir.⁶²⁵

Ric 'at inancı, Şîa'nın Sünnî doktrinden ayrıştığı temel inanç unsurlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Zira Sünnî gelenekte *ric 'at* anlayışı benimsenmemektedir.⁶²⁶ Bu inanç ilk kez gulat fırkalar tarafından Muhammed b. el-Hanefiyye'nin vefatının ardından ortaya çıkan söylemler çerçevesinde gündeme gelmiş, hicrî üçüncü asrın sonlarında teşekkül eden İmâmiyye Şîası tarafından da sahiplenilmiştir.⁶²⁷ Zamanla bu inanç daha da gelişmiş, Onikinci İmam'ın zuhuruyla ilişkilendirilerek İmâmiyye mezhebinin gaybet inancıyla bütünleştirilmiş ve *ric 'ate* inanmanın gulat mezheplerden biri olmayı gerektirmeyeceği belirtilmiştir.⁶²⁸

Şeyh Sadûk, *ric 'at* konusundaki inançlarını ifade ederken bu inancın hak olduğunu savunmaktadır. Nitekim ona göre “*Sayıca binleri buldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkanları görmedin mi? Bunun üzerine Allah onlara “ölün!” dedi. Sonra kendilerine hayat verdi. Şüphesiz Allah'ın insanlar üzerinde büyük*

⁶²⁵ Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Şîa İnançları*, 63-64; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, 229; Mahmûd Abdülhamîd el-Askalânî, *Akâidü's-Şîa* (Daru'l-İmân, 2004), 72.

⁶²⁶ Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Şîa İnançları*, 64; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, 229.

⁶²⁷ Erken dönem gulat fırkaları, aşırılıkla damgalanmalarına rağmen Şîîliğe özgü ayırt edici inançların şekillenmesinde önemli bir rol oynamışlardır. Onların düşünceleri, reddedilmiş erken Arap fikirlerinin izlerini taşısa da İmâmiyye Şîası'nın teşekkülünde etkili olmuştur. Ric'at gibi bazı fikirler bu katkıların dinî ve kültürel yansıması olarak değerlendirilebilir. Marshall G. S. Hodgson, “Erken Dönem Şîa'sı Nasıl Mezhebe Dönüştü?”, çev. Sıddık Korkmaz, *İstem* 18 (2011), 298; Şîa'nın gulat olarak nitelendirilen erken dönem fırkaları hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şîa* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020); Yusuf Koçak, *Erken Dönem Şîilikte Gnostik Tezahürler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022).

⁶²⁸ Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, 79-86.

lütufları vardır ama insanların çoğu şükretmezler.”⁶²⁹ âyeti *ric‘ate* delâlet etmektedir.⁶³⁰ Sadûk, insan şahsiyetinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilen ve gözle görülemeyen mânevî unsurun ölümünden sonra bu dünyada başka bir bedene geçmesi şeklinde tarif edilen *tenâsüh* inancını⁶³¹ ise reddetmektedir. Ona göre *tenâsüh* batıldır ve bu inancı benimseyen kişi ise kâfirdir. Çünkü *tenâsüh* inancı, cennet ve cehennem varlığını inkâr etmek anlamına gelmektedir.⁶³² Şeyh Müfid’e göre de İmâmiyye mezhebi, kıyamet gününden önce birçok ölünün dünyaya geri dönmesinin (*ric‘at*) vâcip olduğu hususunda ittifak etmiştir. Bununla birlikte *ric‘atin* mahiyeti ve anlamı konusunda mezhep mensupları arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.⁶³³

Çağdaş dönem Şîî âlimlerinden Nâsır Mekârim Şîrâzî ise “*Sonra ölümünüzün ardından sizi dirilttik ki şükredesiniz.*”⁶³⁴ âyetinin dolaylı olarak *ric‘atin* imkânına işaret ettiğini belirtmektedir. Şîrâzî’ye göre bir olayın meydana gelmesi, benzer durumların da vuku bulabileceğine işaret etmektedir. Ona göre Ehl-i sünnet müfessirlerinden bazıları, *ric‘at* inancını kabul etmediklerinden dolayı, bu âyetteki ölüm kavramını zâhirî anlamından farklı bir şekilde tevil etmişlerdir.⁶³⁵

Görüldüğü üzere Şîî âlimler, Sünnîlerden farklı olarak *ric‘at* inancını benimsemişlerdir. Bu inanç, Şîî düşünce sisteminin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Humeynî de bu bağlamda benzer görüşleri savunmakta ve *ric‘at* inancını açık bir şekilde desteklemektedir.

Ric‘atin İmâmiyye Şîa’sının zorunlu bir inancı olduğunu belirten Humeynî, bu konuda yeterli delilin bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak *ric‘at* esnasında yeni bir bedenin yaratılacağı veya ilk bedenin geri getirileceği ve rücu‘ edenlerin temiz ruhlarının bu bedene gireceğine dair kesin bir delil bulunmamaktadır. Bu nedenle rücu‘ olayı misali bir temessül şeklinde gerçekleşebilir ve bu, Hz. Hüseyin’in rücu‘u için de geçerlidir. Zira rücu‘un gerçekleşeceğine dair deliller mevcut olsa da rücu‘un nasıl

⁶²⁹ el-Bakara 2/243.

⁶³⁰ Şeyh Sadûk, *el-İ’tikâdât*, 60.

⁶³¹ Ali İhsan Yitik, “Tenâsüh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/441.

⁶³² Şeyh Sadûk, *el-İ’tikâdât*, 63.

⁶³³ el-Müfid, “Evâilü’l-makâlât”, 4/46.

⁶³⁴ el-Bakara 2/56.

⁶³⁵ Âyetullah Nâsır Mekârim Şîrâzî, *el-Emsel fî Tefsîr-i Kitâbi’l-lâhi Münazzel* (Kum: Medreset’ü İmâm Ali b. Ebî Tâlib, 2001), 1/229-230.

olacağına dair kesin bir kanıt bulunmamaktadır. Bu nasıllık ise mezhebin zorunlu bir inancı olarak kabul edilmemektedir.⁶³⁶

Humeynî'ye göre nefsin kendisine uygun bir beden oluşturması inkâr edilemez bir hakikattir ve birçok âyet ile hadis bu gerçeği desteklemektedir. Ona göre *tenâsühü* reddetmeye dayanarak *ric'ati* inkâr etmek mümkün değildir. Zira rücu', *tenâsühle* karıştırılmamalıdır. Örneğin, Hz. Hüseyin geri döndüğünde bedeninin önce nutfе, sonra cenin, ardından nefsinin bu bedene girmesi gibi bir süreç yaşanmayacaktır; bu şekilde bir durum elbette söz konusu değildir.⁶³⁷

Tenâsüh savunucuları, görüşlerini Şîa mezhebinin zorunlu bir inancı olan *ric'at* ile ilişkilendirmiş olsalardı daha mantıklı bir yaklaşım olurdu. Çünkü rücu', karşıt görüşte olanların "ruh ve nefsin bir bedene geri dönmesi" olarak tanımlanabilecek bir olgudur.⁶³⁸ Humeynî, bedenden ayrılan bir nefsin başka bir bedene bağlanmasının tamamen imkânsız olduğunu savunduklarını belirtmektedir. Bu durum, ister aynı bedene ister başka bir insani bedene geri dönüş şeklinde olsun, fark etmez. Aynı şekilde, bu ruhun bir hayvan bedenine girmesi de mümkün değildir; tüm bu senaryolar aynı derecede imkânsızdır. Dolayısıyla *tenâsühü* savunanlar, rücu veya cismanî ahiret kavramlarını *tenâsühün* doğruluğunu desteklemek amacıyla delil olarak sunsalardı, görüşlerinin mantıklı bir temeli olabilirdi.⁶³⁹

Humeynî, aktardığı bilgiye göre ruhun ölümden sonra bedenle olan ilişkisinin devam ettiğini belirtmektedir. Zira beden ruhun mekânı, gelişim yeri ve varoluşunun ortaya çıktığı maddesel temelidir. Bu sebeple, bu dünyada ölümlerin diriltilmesinin bir sakıncası yoktur. Ayrıca dirilişin, bedenın fiziksel veya bu dünyada görünen misali bir bedenle gerçekleşen bir temessül şeklinde olması da mümkündür. *Ric'at* meselesinde de benzer bir durum söz konusudur. Yani bu durum her iki yolla da doğrulanabilir.⁶⁴⁰

Ric'at inancı, İmâmiyye'nin kıyamet öncesi adaletin tecellisi fikriyle bütünleşmiş Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfid gibi âlimler tarafından itikadî bir zorunluluk çerçevesinde temellendirilmiştir. Bu âlimler *ric'ati* cismanî bir dönüş olarak

⁶³⁶ Humeynî, *Takrîrât-i Felsefe-i İmam Humeynî*, 3/195.

⁶³⁷ Humeynî, *Takrîrât-i Felsefe-i İmam Humeynî*, 3/172.

⁶³⁸ İslâm Mezheplerinde ruh ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).

⁶³⁹ Humeynî, *Takrîrât-i Felsefe-i İmam Humeynî*, 3/193.

⁶⁴⁰ Humeynî, *Ta'likât alâ Şerh-i Fususi'l-Hikem ve Misbâhi'l-Üns*, 175.

tanımlamakla birlikte *tenâsühe* karşı net tavır almışlardır. Onlara göre *ric‘at*, ebedi âlemdeki mükâfat ve cezaya hazırlık mahiyetinde bir ara merhaleidir. Klasik dönemde *ric‘at*, Şiîliğin gulat unsurlarından ayrıştırılması gereken meşru bir inanç olarak savunulmuştur. Bu bağlamda kelâm ve tefsir ilmi ile desteklenmiştir. Ancak yine de mahiyet bakımından farklı yaklaşımlar ortaya çıkmış, özellikle rücu’un nasıl gerçekleşeceğine dair ortak bir görüş birliği oluşmamıştır. Humeynî ise bu mirası devralarak modern dönemin şartlarında *ric‘at* inancını muhafaza etmiş, onu ne *tenâsühle* özdeşleştirmiş ne de sembolik bir anlatı olarak görmüştür. Onun *ric‘at* vurgusu, Sünnîliğe yönelik bir sınır çizme işlevi de taşımaktadır. Zira Humeynî, Sünnî gelenekte yeri olmayan bu inancı sahiplenerek hem Şiî inancına sadakatini göstermekte hem de Sünnîlerin eleştirilerine karşı mezhebin iç bütünlüğünü vurgulamaktadır. Dolayısıyla Humeynî’nin *ric‘ate* dair yaklaşımı, sadece itikadî bir konu değil, aynı zamanda mezhebî farkların korunmasına yönelik bir duruş olarak da okunmalıdır.

2.5.2. Şefaât

Şefaât günahkâr mü’minin affedilmesi, günahı olmayanların ise derecelerinin yükseltilmesi için izin verilen kimselerin Allah nezdinde aracılık yapması şeklinde tanımlanmakta⁶⁴¹ olup bu konuda Ehl-i sünnet ve Şîa arasında temelde bir farklılık yoktur. Müslümanlar içerisinde şefaât ile ilgili asıl ihtilaf şefaatin tövbe etmeden ölen müslümanları kapsayıp kapsamadığı problemidir. Bu konuda Ehl-i sünnet ve Şîa âlimleri bu kişilere şefaât edileceği konusunda ittifak etmişlerdir.⁶⁴² Klasik dönemde şefaât konusunda ihtilaf, Mu‘tezile ve Hâricîlerde görülmektedir. Onlara göre şefaât asilere değil ibadet ehline aittir. Bu anlamda Mu‘tezile İmâmiyye’den farklı düşünmektedir.⁶⁴³

Klasik dönem Şiî âlimlerinin önde gelenlerinden Şeyh Müfid, İmâmiyye’nin Hz. Peygamber’in kıyamet gününde ümmetinden büyük günah işleyenlere şefaât edeceği konusunda ittifak ettiğini belirtmektedir. Ehl-i sünnet’ten farklı olarak

⁶⁴¹ A. j. Wensinck, “Şefâât”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1979), 11/382-383; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri*, 287.

⁶⁴² Yusuf Şevki Yavuz, “Şefaât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/415.

⁶⁴³ el-Müfid, “Evâilü’l-makâlât”, 4/47.

İmâmiyye'nin Hz. Ali başta olmak üzere bütün imamların Şîa'dan günah ehli olanlara şefa'at edeceğine dair ittifak ettiğini söylemektedir. Bu şefa'at sayesinde Yüce Allah kullarından hata edenlerin hatalarını silecek ve onları temize çıkartacaktır. Şeyh Müfid'e göre ise Mürchie'nin çoğu ve ashâbu'l-hadisten bir kısmı da Hz. Peygamber'in şefa'ati konusunda İmâmiyye ile aynı fikirdedir. Allâme Hillî'ye göre de İslâm âlimlerinin ittifakıyla Hz. Peygamber'in şefa'at hakkı vardır ve bu hak âyetlerle sabittir.⁶⁴⁴

Şîa, Hz. Peygamber döneminden günümüze değin şefa'atin varlığı üzerinde ittifak edildiğini belirtmektedir. Onlara göre ilk büyük ihtilaf ve şefa'ati inkâr etme İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ile başlamıştır. Daha sonra Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792) bu düşüncüyü benimsemiş ve Arap yarımadasında bu düşüncesini yaymıştır. Mekke ve Medine'ye hâkim olan bu anlayış sebebiyle şefa'at konusunda Müslümanların çoğu tekfir edilmektedir.⁶⁴⁵ Görüldüğü üzere Şîa'nın şefa'at konusunda eleştirilerine konu olan grup Vehhâbîlerdir. Fakat onları Ehl-i sünnet çatısı altında görmeleri sebebiyle eleştirilerini genelleştirerek Ehl-i sünnet'e yöneltmektedir.

Şefa'at konusundaki bu bilgilendirmeler ışığında Humeynî'nin şefa'at konusuna nasıl yaklaştığını ve Sünnîleri nasıl değerlendirdiğini görmek önem arz etmektedir.

Humeynî şefa'at konusunda “O'nun izni olmadıkça katında hiçbir kimse şefa'at edemez.”⁶⁴⁶ âyetini referans göstermektedir. Ona göre bu âyet, Allah'ın öfkesine düşen ve onun velâyet korunağından çıkanlara hiç kimsenin şefa'at edemeyeceğini ifade etmektedir. Aynı şekilde Humeynî, imamlardan nakledilen rivayetleri de şefa'at ekseninde yorumlamaktadır. Nitekim Câfer es-Sâdık'a nispet edilen “Kim benden yüz çevirir ve bana muhalif olursa ne ben ondanım ne de o bendendir.” rivayetini velâyet dairesinden çıkan ve Allah'ın merhamet bayrağı altından kovulan kişi için kurtuluş umudu olmadığı ve şefa'atin ona nasip olmayacağı yönünde açıklamaktadır.⁶⁴⁷ Öte yandan Humeynî, Mûsâ Kâzım'dan aktardığı “Oğlum, namazını hafife alan kimse bizim şefa'atimizi elde edemez.” rivayetini namaz kılmayanların Hz. Peygamber'in ve onun Ehl-i beyt'inin şefa'atinden mahrum kalacağı şeklinde izah etmektedir.⁶⁴⁸

⁶⁴⁴ Mücteba Rûhanî Zade, “Mefhum-u Şefa'at der endîşe-i Şîi”, *Neşriyye-i Şîa Şinâsî* 14 (2007), 167.

⁶⁴⁵ Rûhanî Zade, “Mefhum-u Şefa'at der endîşe-i Şîi”, 180-181; Sübhanî, *Vahhabîlik*, 231-243.

⁶⁴⁶ el-Bakara 2/255.

⁶⁴⁷ Humeynî, *Şerh-i çihil hadîs*, 109.

⁶⁴⁸ Humeynî, *Şerh-i çihil hadîs*, 427.

Humeynî, şefaatin Kur'an ve Sünnetle sabit olduğunu kabul etmekle birlikte şefaathet ve velâyet arasında ilişki kurarak hem şefaathet edenlerin hem de şefaathet edilenlerin kapsamını daraltmaktadır. Ona göre şefaathet kelimesi *şef* kökünden olup bir şeyi iki yapmak, çiftleşmek anlamına gelmektedir. Allah'ın şefaathet etmesi; yani velâyetin ışığının şefaathete nail olan kişinin ışığına katılması ve onların çift olması demektir. Allah'ın velisinin ışığı, mü'min kulun ışığıyla birleşir ve onu yanına çeker. Ancak Humeynî, kulun kendi başına bir ışığa sahip olmaması halinde şefaathetin de mümkün olmayacağını ifade etmektedir.⁶⁴⁹ Nitekim şefaathet ahirette keyfi bir iş değildir, şefaathetçi ile şefaathet edilen arasında bir uygunluk olmalıdır. Bu yüzden, tevhid ve velâyet ışığından yoksun olanlar, şefaathet ışığına erişemezler.⁶⁵⁰ Tam bu noktada kulun bir nura sahip olmasının ne anlam ifade ettiğı sorusu akla gelebilir. Ancak bir başka açıklamasında Humeynî, imamlardan birine tâbi olmanın şefaathete sebep olan velâyet nurunun ortaya çıkmasına vesile olacağını açıklamak suretiyle bu soruya cevap vermekte, şefaathet için temel şartın velâyete inanmak olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁵¹ Dolayısıyla velâyete inanmayan bir kimse ne kadar zulüm işlemiş olursa olsun yine de şefaathetten faydalanabilir diye bir durum söz konusu değildir. Zira Humeynî, açık bir şekilde Hz. Ali'nin Şîa'sı olmadan ölenlerin şefaathetten mahrum kalmaktan korkmaları gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁵²

Şefaatheti velâyetle ilişkilendiren Humeynî, bunun ne zaman gerçekleşeceği hususuna da değinmektedir. Ona göre şefaathet, son nefes anında da gerçekleşebilir; yani mü'minin ruhu bedenden çıkarken sahip olduğu ışık, Allah'ın velisinin ışığı ile hemen birleşebilir. Bu iki ışık, berzah boyunca da birleşebilir ki, imanın ışığı parlar hale gelir; ya da kıyamet gününde belki bir durakta veya daha sonra cehennemde de bu birleşme gerçekleşebilir. İnsanlar, ne olduğunu tam olarak bilmedikleri bir şefaathete karşı, ilâhî yasalara karşı kibirli olmamalıdır. Çünkü Yüce Allah şefaathete izin vermeyebileceğı gibi yıllar sonra da izin verebilir. Hatta Humeynî şefaathetin insanın kendisine şefaathet edecek mübarek imamların isimlerini dahi unuttuğı bir zamanda bile meydana gelebileceğini belirtmektedir.⁶⁵³

⁶⁴⁹ Humeynî, *Takrîrât-i Felsefe-i İmam Humeynî*, 3/268.

⁶⁵⁰ Humeynî, *Şerh-i Hadîs "Cünûd'ü-Akl ve Cehl"*, 374.

⁶⁵¹ Humeynî, *Takrîrât-i Felsefe-i İmam Humeynî*, 3/608.

⁶⁵² Humeynî, *Cihâd-ı ekber*, 30.

⁶⁵³ Humeynî, *Takrîrât-i Felsefe-i İmam Humeynî*, 3/271.

Humeynî, Vehhâbîlerin başını çektiği ve özellikle Şeyh Tantavî gibi Mısır ulemâsının devam ettirdiği şefaatin şirk olduğuna dair söylemi eleştirmekte ve şefaatin varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre ölülerden şefaata talep etmek şirk değildir. Şefaatchiler bu dünyadan göçtükten sonra ölü değillerdir. Şefaatin, başkasının ilâhî bir işe müdahil olması anlamına geldiği ve şirk olduğu eleştirisine karşılık Humeynî; şefaatin ilâhî bir amel olmadığını, hakikatte nebî veya imamın bir kimsenin günahlarının bağışlanması için dua etmesi olduğunu ifade etmektedir. Şefaata Allah'ın izniyle gerçekleşen bir iş olup Allah'ın şefaatchiye vermiş olduğu bir rütbedir.⁶⁵⁴

Humeynî, şefaatin ilâhî iradeye aykırı olduğu ve Allah'ın kendi kararından dönmesini gerektirdiğini -ki bu da ulûhiyet makamına aykırı olduğundan *bedâyî* gerektirir- söyleyenlere şiddetle karşı çıkmaktadır. Humeynî, ezeli kararın şefaata, dua ve tevbenin kabulüne bağlı olduğunu belirtmektedir. Bunun da ilahî kararın değişmeyeceğini göstermekte olduğunu vurgulamaktadır. Söz konusu iddiayı ileri sürenlerin idraklerinin gabi çocuk mertebesinde olduğundan avama yönelik gibi cevap verilebileceğini belirten Humeynî, şefaata hakkındaki bu iddiaların, Allah'ın tevbeyle veya duayı kabul etmemesi anlamına da geleceğini belirtmektedir.⁶⁵⁵

Yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla Humeynî'nin şefaata hakkındaki Sünnî eleştirisinin külli bir eleştiri olmaktan ziyade Selefi/Vehhâbî düşüncedeki bazı şefaata karşıtlarını hedef aldığını söylemek mümkündür. Bunun yanında Humeynî'nin şefaata açıklamaları onun şefaati hem şefaata eden hem edilen açısından Şîa'ya mensup kişilerle kısıtladığı, Sünniliği şefaata kapsamının dışında tuttuğu izlenimini ortaya çıkarmaktadır.

Burada şefaata meselesi ile irtibatlı olan bir diğer konu ise dünyadayken mü'minin Allah'ın dışında ölü veya dirilerden yardım talep etmesidir. Nitekim bu konu hakkındaki eleştirilere değinen Humeynî, Allah'tan başkasından yardım talep etmenin şirk olmadığını ifade etmektedir. Ona göre kişi yardıma vesile olanı rab kabul etmediği müddetçe problem yoktur. Zira Humeynî, âlemin nizamının bunun üzerine kurulu olduğunu, insanların ihtiyaçlarını gidermede birbirlerine ihtiyaç duyduğunu ve ihtiyaçlarını birbirlerinden talep ettiğini belirtmektedir. Eğer bunu şirk sayarsak âlem şirk üzere kurulmuş demektir. Peygamberlerin de geçimini sağlamak için diğer

⁶⁵⁴ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 93.

⁶⁵⁵ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 94.

insanlardan talep ettikleri bazı ihtiyaçları için yardım isteği vardı. Şirk ve küfrün ilâhî amellerin Allah’tan başkasından istenmesi olduğunu belirten Humeynî,⁶⁵⁶ Hz. İbrahim’in cinlerden olağanüstü bir şey talep etmesinin şirk mi olduğu sorusunu yöneltmektedir.⁶⁵⁷

Peygamber veya imam olsun farketmez ölülerden bir şey talep etmenin şirk olduğu iddiasına da cevap veren Humeynî, aynı açıklamayı yapmaktadır. Buna göre Rab olduğuna inanmadan ölülerden de yardım talep etmek mümkündür. Nitekim ona göre ölülerden yardım talep etmenin dirilerden yardım talep etmekle bir farkı yoktur. Humeynî kendilerinin Hz. Peygamber ve imamların ruhlarından yardım talep ettiklerini açıkça belirtmektedir. O, ruhun ölümden sonra baki olduğunu ayrıca kamil bir ruhun dünyayı kuşatmasının yadsınamayacağını ifade etmektedir.⁶⁵⁸

Humeynî bu konuda İbn Teymiyye, Muhammed b. Abdülvehhâb ve tâbilerinin ilim ve akıl yolunu kaybettiklerini, onların din ve medeniyette hiçbir haklarının olmadığını ifade etmektedir.⁶⁵⁹

Humeynî’nin şefa‘at anlayışı, klasik dönem Şî‘i ulemânın yaklaşımından hem biçim hem de içerik bakımından önemli ölçüde etkilenmiş olmakla birlikte onu aşan bazı özgün yorumlar da içermektedir. Şefa‘atin velâyet nuruyla doğrudan ilişkilendirilmesi, klasik anlayıştaki ahiret merkezli aracılığın ötesine geçmektedir. Böylece Humeynî, şefa‘ati yalnızca bir kurtuluş ümidi değil, aynı zamanda imanî birlikteliğin zorunlu bir neticesi olarak değerlendirmektedir.

Selefi/Vehhâbî çizgideki şefa‘at karşıtı görüşleri açıkça eleştiren Humeynî, aynı zamanda şefa‘ati sadece velâyet dairesine dahil olanlara mahsus kılarak Sünnî bireyleri bu kapsamın dışına itmektedir. Dolayısıyla onun şefa‘at tasavvuru, itikadî bir mesele olmanın yanı sıra Şî‘iliğin sınırlarını tayin eden bir konumlandırma olarak belirlemektedir. Şefa‘atin Allah’ın izniyle gerçekleştiğini kabul etmekle birlikte bu izni belirleyen yegâne unsurun velâyet nuru olduğu görüşü, Sünnîlerin imanlarının kurtuluşa yetmeyeceği yönündeki kanaati ortaya koymaktadır. Bu durum ise Humeynî’nin İslâm birliği söylemiyle çelişen bir görünüm sergilemektedir. Her ne

⁶⁵⁶ Humeynî, *Keşfü’l esrâr*, 54.

⁶⁵⁷ Humeynî, *Keşfü’l esrâr*, 55.

⁶⁵⁸ Humeynî, *Keşfü’l esrâr*, 56 Humeynî ölümden sonra ruhun yaşadığını ispat etmek için İslâm öncesi ve sonrası çeşitli filozofların görüşlerinden örnekler vermektedir. Daha sonrasında ise konuyu âyetlerle delillendirmeye çalışmaktadır. Bk. Humeynî, *Keşfü’l esrâr*, 57-63.

⁶⁵⁹ Humeynî, *Keşfü’l esrâr*, 64.

kadar doğrudan tüm Sünnîleri dışlayıcı bir söylemden kaçınıyor görünse de şefaatin yalnızca Şîî velâyet inancına bağlı olanlara tahsis edilmesi, bu kavramın Sünnîliğe karşı ötekileştirici bir söylem aracı olarak işlev kazanmasına yol açmaktadır.

Genelde Şîîlerin özelde ise Humeynî'nin Ehl-i sünnet'e bakışını yansıtan itikadî meseleler elbette yukarıda zikredilenlerle sınırlı değildir. Bunların dışında Sünnî toplumun içerisinde onlardan biri gibi olmayı ifade eden *takıyye*, imamlara muhabbet besleyene *tevellî*, onlara düşman olanlardan ise *teberrî* etme ve Sünnîleri hidayete davet etmek yani *emr-i bil-maruf nehyi anil-münker* de onların Sünnî topluma bakışını yansıtan bazı başlıklar olarak öne çıkmaktadır.

2.6. Takıyye

Takıyye kavramı, bir kişinin ibadet ve davranışlarında kendi inançlarına aykırı hareket etmesi anlamına gelmektedir.⁶⁶⁰ İmâmiyye Şîa'sının önde gelen âlimlerine göre *takıyye* uygulaması hüküm açısından vâcip, câiz ve haram olmak üzere üç farklı kategoriye ayrılır.⁶⁶¹ Bu ayırım, belirli durum ve koşullarda Şîî bireylerin kendi güvenliklerini korumak veya büyük bir zararı önlemek için inançlarını açıkça ifade etmeme pratiğini dinî olarak nasıl değerlendirdiklerini göstermektedir. Bu, Şîî inancında önemli bir savunma mekanizması olarak işlev görmekte ve âlimler tarafından çeşitli dinî ve sosyal açılardan yorumlanmaktadır. Şîî âlimler, *takıyye*nin Hz. Ali dahil olmak üzere tüm imamlar tarafından uygulandığını ifade etmekte ve bu nedenle bütün Şîîler için yerine getirilmesi gereken bir sorumluluk olduğunu kabul etmektedir.⁶⁶²

Takıyye inancı, *bedâ* ve *ric'atta* olduğu gibi bazı kaynaklarda Muhammed el-Hanefiyye'ye (öl. 81/700) nispet edilmekle birlikte⁶⁶³ erken dönem fırak müelliflerinin aktarımlarına göre bu inancı ilk defa gündeme getiren kişinin Muhammed Bâkır (öl. 114/733) olduğu ifade edilmektedir.⁶⁶⁴ Bununla birlikte *takıyye*nin, On İkinci İmam'ın gaybetinden sonra Şîî inancı hâline geldiği belirtilmektedir. Bu dönem, Şîîliğin

⁶⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 54/4901; Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 301.

⁶⁶¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikadât-il-İmâmiyye (Şîî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 127; el-Müfid, "Evâilü'l-makâlât", 4/118; el-Kerekî, *Resâ'ilü'l-Muhakkak el-Kerekî*, 2/51.

⁶⁶² Rahman, *İslam*, 264.

⁶⁶³ Jafri, *Shi'a Islam*, 299-300.

⁶⁶⁴ Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, 43.

mezhebî yapıya bürünüp siyasi muhalefeti benimsediği bir kırılma noktasıdır. İlâhî nasla imam tayini fikri, bu süreçte hilâfet anlayışına eklenerek akîdevî bir temel kazanmıştır. *Takıyye*, Şiîliğin gelişmesinde koruyucu bir mekanizma işlevi görmüş, maddî ve fikrî desteklerin gizlice aktarılmasını sağlamıştır.⁶⁶⁵ Nitekim Şiîlerin tarihsel süreçte yaşadıkları siyasi mağlubiyetler ve imâmet inancını teolojik olarak temellendirme gayretleri, *takıyyenin* hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren çoğu Şiî mezhep tarafından dinin temel prensiplerinden biri olarak kabul edilmesine ve inanılması gereken esaslar arasında sayılmasına zemin hazırlamıştır.⁶⁶⁶

İmamların hayatta oldukları dönemde *takıyyenin* önemi ve uygulanmasının gerekliliğine dair birçok rivayet aktarılmıştır. Ancak *takıyyenin* mahiyetine ilişkin teorik tartışmalar, İmâmiyye Şîası'nın müstakil bir mezhep kimliği kazanmasıyla birlikte şekillenmeye başlamıştır.⁶⁶⁷ Bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde İmâmiyye geleneğinde *takıyyenin* mahiyeti ile Humeynî'nin bu konudaki yaklaşımı ele alınacaktır.

Nefsin muhafazası diğer bir ifadeyle canın korunması *takıyye* yapmanın vâcib olduğu konuların başında gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'den müşriklerin dinden dönmek üzere sahâbeye uyguladıkları baskıdan söz eden “*Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâra saparsa -kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere- kim kalbini inkâra açarsa işte Allah'ın gazabı bunlaradır; bunlar için çok büyük bir azap vardır.*”⁶⁶⁸ âyeti bu konuda delil olarak kullanılmaktadır. Bu âyetin iniş sebebi de göstermektedir ki müşriklerin işkencesinden kurtulmak için imanını gizleyip onların istediği şeyi söyleyen kimse imanını kaybetmez. Ancak âyetin, bu açık hükmüne rağmen Ca'fer es-Sâdık'tan gelen “*Takıyyesi olmayanın dinî yoktur*”⁶⁶⁹, “*Takıyye benim ve babalarımın dinidir.*”⁶⁷⁰ gibi rivayetler İmâmiyye mezhebinde *takıyyenin* sadece inanmayanlara karşı değil kendi

⁶⁶⁵ Musa Musevi, “Takıyye”, çev. Doğan Kaplan, *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 280-281.

⁶⁶⁶ Mehmet Dalkılıç, “Eleştirel Açıdan Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takıyye”, *İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 126; Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, 46-47.

⁶⁶⁷ Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, 52.

⁶⁶⁸ en-Nahl 16/106.

⁶⁶⁹ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 2/217.

⁶⁷⁰ Muhammed b. el-Hasen b. Ali el-Hürr el-Âmilî, *Tafsîlü vesâ'ilî's-Şî'a ilâ tahsîli mesâ'ilî's-Şerî'a* (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt Aleyhisselâm, 1989), 16/210.

mezhebinden olmayan özellikle Sünnîlere karşı da yapılması gereken bir tavır olarak genişletildiğini göstermektedir.⁶⁷¹ Diğer bir ifadeyle Sünnîlere karşı yapılan bu *takıyye* uygulaması, onların Sünnîleri müslüman olarak görüp mü'min olarak görmediklerine dair yukarıda söz ettiğimiz yaklaşımı desteklemektedir. Zira İslâm'da kâfirlere karşı yapılan *takıyye* uygulaması Şîîler tarafından Sünnîlere karşı da yapılabilmektedir.

*Takıyye*nin hangi konularda yapılıp hangi konularda yapılmayacağı meselesi de önemlidir. Muhammed Bâkır'a nispet edilen “*Takıyye* her konuda vardır. Âdemoğlunun zorlandığı her şeyi Allah ona helal kılmıştır.” rivayetine göre insanın zorlandığı her durumda bir sınırlama olmaksızın *takıyye* yapması helal görülmüş olmakla birlikte *takıyye*nin ibadet ve muamelatla sınırlı olduğu anlayışı da Muhakkik el-Kerekî'de karşımıza çıkmaktadır.⁶⁷² Şîî gelenekte *takıyye*nin uygulanması açısından çeşitli usul ve esaslar bulunmaktadır. Öncelikle *takıyye*, Dârülslâm⁶⁷³ olarak tanımlanan ve dinî yaşamın sultanın baskısından uzak serbestçe sürdürüldüğü bölgelerde *takıyye* uygulaması gereksiz kabul edilmektedir.⁶⁷⁴ Ne koşulda olursa olsun, *takıyye* gereği bir mü'minin öldürülmesine izin verilmemekte böyle bir eylem kesinlikle yasaklanmaktadır.⁶⁷⁵ *Takıyye* uygulaması, Dârülslâm dışındaki bölgelerde veya güvenlik tehdidi altında olan durumlarda, vâcip veya câiz olarak değerlendirilmektedir. Mü'minlerin kişisel zarar endişesi taşıdıkları durumlarda dinî inançlarını, ibadetlerini veya dünyevî faaliyetlerindeki gerçek niyetlerini gizlemeleri vâcip hale gelir.⁶⁷⁶ Bu tür koşullarda *takıyye* uygulamasını terk etmek, İmâmîyye inancına göre namazı terk etmek gibi ciddi bir günah olarak kabul edilir.⁶⁷⁷

Klasik İmâmî kaynaklardan elde edilen bilgiler ve İmamî ulemânın coğrafi ve siyasi koşulları dikkate alındığında *takıyye* uygulamalarının, özellikle Sünnî

⁶⁷¹ el-Kerekî, *Resâ'ilü'l-Muhakkık el-Kerekî*, 2/51; Âga Seyyid Muhammed Bâkır b. Muhammed Ekmel Bihbehânî, *Hâşiyet'ü Mecma'il Fâidet-i ve'l Burhân* (Kum: Müessesesi-i Allâme el-Müceddid el-Vahid el-Bihbehânî, 1417), 730-731.

⁶⁷² el-Kerekî, *Resâ'ilü'l-Muhakkık el-Kerekî*, 2/51.

⁶⁷³ Müslümanların devlet başkanının hüküm sürdüğü ülke. Ahmet Özel, “Dârülslâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/541.

⁶⁷⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh el-Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikadâtü'l-İmâmîyye* (Kum: el-Mütemerü'l âlemi li'ş-Şeyh el-Müfid, 1413), 137; el-Müfid, “Evâilü'l-makâlât”, 4/118, 198; Bihbehânî, *Hâşiyet'ü Mecma'il Fâidet-i ve'l Burhân*, 730-731.

⁶⁷⁵ el-Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikadâtü'l-İmâmîyye*, 137; el-Müfid, “Evâilü'l-makâlât”, 4/118, 198; Bihbehânî, *Hâşiyet'ü Mecma'il Fâidet-i ve'l Burhân*, 730-731.

⁶⁷⁶ Şeyh Sadûk, *İ'tikadâtü'l-İmâmîyye*, 127-128; el-Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikadâtü'l-İmâmîyye*, 137; el-Kerekî, *Resâ'ilü'l-Muhakkık el-Kerekî*, 2/51.

⁶⁷⁷ Şeyh Sadûk, *İ'tikadâtü'l-İmâmîyye*, 127-128.

çoğunluğun olduğu bölgelerde İmamî kimliğin korunmasına yönelik bir strateji olarak işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Bu durum, İmamî ulemânın, mezheplerini koruma ve muhafaza etme ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Şîîlerin, kendi inançlarını hak olarak görürken Sünnîliği batıl olarak algılamaları, bu iki mezhep arasındaki dinî ve siyasi farklılıkları yansıtan derin bir ayrımı göstermektedir. Bu perspektif, Şîî kimliğin korunmasını ve Sünnî çoğunluğa karşı savunmasını temel bir gereklilik olarak öne çıkarırken mezhebî çatışma ve anlayış farklılıklarının kökenlerine dair önemli bir izlenim de sunmaktadır.

İslâmî vahdet söylemiyle öne çıkan ve günümüzde kurulu bulunan rejime de bu söylemi miras bırakan Humeynî'nin *takıyye* konusundaki görüşleri oldukça önemlidir. Zira zayıf durumda bulunanların, karşılarında güçlü pozisyonda olanlardan korunmak için uyguladıkları bu durumun, devlet yönetiminin kendilerinde olduğu bir ortamda uygulanma kararının ne olacağı yönetimin en üst temsilcisinin ağzından ifade edilmektedir.

Humeynî *takıyyeyi*, bir kimsenin kendisinin veya başkasının canını, malını, namusunu korumak için gerçeğe aykırı bir hüküm söylemesi veya dinin ahkâmına ters bir amel işlemesi şeklinde açıklamaktadır.⁶⁷⁸ Ona göre *takıyye*, Hz. Peygamber, imamlar, fakihler, mezhep önderleri, Şîî sultanlar ve emirler tarafından dahi başvurulmuş bir uygulamadır.⁶⁷⁹

Humeynî, hükmü açısından *takıyyenin* farklı durumlara göre vâcip, câiz ve haram şeklinde hüküm alabileceğini belirtmesine rağmen özellikle *takıyyenin* vâcip olduğuna vurgu yapmaktadır.⁶⁸⁰ Bu anlamda *takıyyenin* aklın açık hükümlerinden ve Allah'ın kat'î ahkâmından olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁶⁸¹ Allah'ın yeryüzüne ahkâmını uygulaması için gönderdiği Hz. Peygamber'in dahi *takıyye* yaptığını⁶⁸² söyleyen Humeynî, eğer Hz. Ebû Bekir'in ilk halife olarak seçildiği Sakîfetü Benî Sâide hadisesi gerçekleşmemiş olsaydı, hiçbir ihtilafın olmayacağını ve *takıyyeye*

⁶⁷⁸ Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 128; Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 133.

⁶⁷⁹ Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera*, 9, 65.

⁶⁸⁰ Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 128-129; Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 133; Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera*, 70; Humeynî, *Tahrîrî'l-vesîle*, 2000, 640.

⁶⁸¹ Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 128; Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 133.

⁶⁸² Şîî âlim Hâdî Ma'rîfet Hz. Peygamber'in okuma yazma bildiğini ancak insanlardan bu durumu gizlediğini iddia etmektedir. Muhammed Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd fî ulûmî'l-Kur'ân* (Kum: Müessesetü Ferhengî-yi temhîd, 2007), 1/131.

gerek duyulmayacağını belirtmektedir. Bu sebeple Sakîfetü Benî Sâide'yi *takıyyenin* ve Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların temel kaynağı olarak nitelendirmektedir.⁶⁸³

Humeynî'nin *takıyye* anlayışında ciddi çelişkilerin olduğu görülmektedir. Nitekim o, Allah tarafından atanan imam riyâsete gelirse *takıyyeye* gerek olmayacağını söylemekte ama imamdanda daha üst mevki ve yetkide olan Hz. Peygamber'in dahi *takıyye* yapabileceğini belirtmektedir. Bu çelişkili duruma rağmen Humeynî, Sakîfetü Benî Sâide günü gerçekleşen hadiseyi *takıyyenin* sebebi olarak belirtmekte, o gün gerçekleşen halife seçimi nedeniyle imamların ve Şîa'nın canını, mezheplerini ve Ehl-i beyt'in sırlarını muhafaza etmek için başta Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman olmak üzere zalim ve zorba yöneticilere karşı *takıyye* yapmak zorunda kaldıklarını ifade etmektedir.⁶⁸⁴ Bu durum aynı zamanda *takıyyenin* muhatap olarak neredeyse sadece Sünnîler için olduğunu da ortaya koymaktadır.

Humeynî, birçok açıklamasında *takıyyenin* her alanda câiz olduğunu belirten Humeynî, 1969 yılında Irak'ın Necef kentinde sürgündeyken verdiği derslerden derlenen *Velâyet-i Fakih yâ Hükûmet-i İslâmî*⁶⁸⁵ adlı eserinde avam için câiz olsa da fakih için câiz olmayan durumların söz konusu olduğunu söylemektedir. Buna göre İslâm'ın fîru'una dair *takıyye* câizdir ancak İslâm'ın usulü, ana ilkeleri ve haysiyeti tehlikede ise *takıyye* ve sükût câiz değildir. O, bir fakihin Allah'ın hükmüne aykırı bir beyanda bulunmak zorunda kaldığında “*Takıyye* yolumdur ve atalarımın yoludur.” rivayetini esas alıyorum diyerek *takıyye* yapmasının câiz olmadığını belirtmektedir. Ona göre öldürülecek olsa bile bir fakihin İslâm'a leke sürülmesi söz konusu olan yerde -makul bir istisnai sebebi yoksa- *takıyye* ile amel etmesi câiz değildir.⁶⁸⁶ Humeynî'nin *takıyye* hakkındaki bu açıklamasını siyasi devrime giden süreçte Şîîler dışındaki halkın da desteğini alabilmek için yaptığını söylemek mümkündür.

Humeynî, *takıyye* gereği yapılan amellerin, imamlara nispet edilen rivayetlerle de destekleyerek, sahih olduğunu belirtmektedir. İmamlar ve Şîa'sı, önce Hz. Peygamber'in vefatından Hz. Ali'nin hilâfetine ondan sonra da gaybet dönemine kadar

⁶⁸³ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 138-139.

⁶⁸⁴ Hz. Ali'nin ilk halifelerle olan ilişkileri hakkında ayrıca bk. Sıddık Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 58-68.

⁶⁸⁵ Algar, “Humeynî”, 18/18/363.

⁶⁸⁶ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 180-181.

200 seneden fazla *takıyye* yapmak zorunda kalmışlardır. Nitekim imamlar adaletsiz ve zalim halifelerin atadığı hac emirleri veya bizzat o zalim halifeler ile hac vazifelerini yapmak zorunda kalmışlardır. İmamlar, zalim olarak nitelendirdikleri halifelerin emrine muhalif amelde bulunmamışlar ve yaptıkları ibadetleri de iade etmemişlerdir. Ayrıca Humeynî, Ehl-i sünnet ile kılınan namazın *takıyye* gereği sahih olduğuna dair Muhammed Bâkır'a "Kim onlarla ilk safta namaz kılsa Allah Resûlünün arkasında ilk safta namaz kılmış kişi gibidir." nispet edilen rivayeti nakletmekte, Sünnîlerle namazın sahih olduğunda şüphe olmadığını ve sayısız faziletleri olduğunu belirtmektedir.⁶⁸⁷ Burada dikkat çeken husus Humeynî'nin imamlardan gelen rivayetleri ve imamların amelleri bakımından gayet makul görünen birçok şeyi *takıyye*ye dahil etmesidir. Bunların haricinde Sünnîlere uyulan yerlerde namazda ellerin bağlanması, *amin* denilmesi, hac ibadetinin yerine getirilmesi gibi *takıyye* olarak farklı yapılan ibadetlerin iadesinin gerekmeceğini belirtmektedir.⁶⁸⁸ İade etme ihtiyacı olmaması bir yana *takıyye*nin gerekli olduğu yerlerde Hac hilalinin görülmesi konusunda ihtilaf varsa Sünnîlere uyulması gerektiğini, uyulmadığında ise Haccın sıhhatinde sorun olacağını söylemektedir.⁶⁸⁹

Humeynî, *takıyye*yi gerekçesi açısından ise korku ve *mudâra takıyyesi* olmak üzere iki kısma; muhatap açısından da kâfirler, İslâm'a meyledenler ve Müslümanlar olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. *Mudâra* ismiyle anılan *takıyye* özellikle muhalif olarak görülen Sünnîlere karşı yapılan ve onların sempatisini kazanmayı amaçlayan *takıyye*dir.⁶⁹⁰ Humeynî, *takıyye*yi bu şekilde farklı açılardan tasnif etse de sadece Sünnîlere yönelik yapılan *takıyye*ye örnek vermekte ve bir İmâmî Şîî'nin Sünnî fetva makamından aldığı, kendi inancına muhalif fetva ile amel etmesinin *takıyye* olduğunu belirtmektedir.⁶⁹¹ Nitekim *takıyye*nin kâfirlerin yanı sıra Ehl-i sünnet'in sultanları, emirleri, fakihleri, kadıları ve halkına karşı yapılacağını açıkça ifade eden⁶⁹² Humeynî'ye göre *takıyye*nin en faziletlisi âmmeye yani Sünnîlere karşı yapılan *mudâra takıyyesi*dir. Özellikle kendi döneminin zorluğuna değinerek Şîa'nın zor

⁶⁸⁷ Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera*, 59, 63-64.

⁶⁸⁸ Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle*, 2000, 147, 151, 344.

⁶⁸⁹ Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle*, 2000, 344.

⁶⁹⁰ Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera*, 7-8.

⁶⁹¹ Humeynî, *Kitâbü't-tahâre*, 2001, 530.

⁶⁹² Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera*, 9, 65.

zamanları atlatması için *mudâra takıyyesinin* önemini belirten Humeynî, aksi halde Şîa'nın hayatîyetini sürdüremeyeceğine dikkat çekmektedir. Ayrıca *mudâra takıyyesinin* Müslümanların söz birliği ve vahdeti vasıtasıyla durumlarının düzelmesi, kâfirlerin hükmü altına girilmemesi için şart olduğunu, tüm bu menfaatler gereği canından, malından korkusu olmasa dahi muhaliflere karşı *takıyye* yapmanın vâcib olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁹³ Humeynî bu açıklamalarını, İmâmiyye Şîa'sı imamlarının *takıyyeleri* hakkındaki görüşleriyle de desteklemektedir. Nitekim o, imamlar tarafından yapılan *takıyyelerin* çoğunun taraftarlarını korumak için verilen fetvalardan oluştuğunu⁶⁹⁴ ayrıca Ehl-i beyt'in sırlarını ifşa olmaktan korumak ve batıl devlette gerçeği gizlemek şeklinde yapıldığını belirtmektedir.

Humeynî'ye göre *takıyye* olmasaydı İmâmiyye mezhebi yok olurdu. Bu bağlamda görüşüne destek olarak Humeynî, Ca'fer es-Sâdık'ın “وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ” / *Onlar kötülüğü iyilikle savarlar*”⁶⁹⁵ âyetindeki “الْحَسَنَةُ” kavramını “*takıyye*” “السَّيِّئَةُ” kavramını ise “yayma, açığa çıkarma” şeklindeki yorumunu aktarmaktadır. Buna göre âyette geçen iyilik *takıyye* yapmaktır, kötülük ise *takıyyeyi* terk edip kendi düşüncesini açığa çıkarmaktır.⁶⁹⁶ Bu görüşüne açıklık getiren Humeynî, Şeyh Müfîd'in Hz. Ali'den aktardığı ve aslında kendi ifade ettiği “İslâm'ın asıllarında *takıyye* olmaz” sözüne aykırı olarak “Benden sonra sizi bana sövmeye zorlarsa sövün. Fakat kimden benden beri olması istenirse boynunu uzatsın. Eğer benden beri olursa onun dünya ve ahireti yoktur.” rivayetini⁶⁹⁷ ilmen bir fayda sağlamayacağı gerekçesiyle ve *takıyyenin* yapılmasının gerekliliğini ortaya koyan rivayetlerin sağlamlığı sebebiyle kabul etmemektedir. Ona göre akıl da canın korunmasını zorunlu kıldığı için *takıyye* yapmak gereklidir.⁶⁹⁸

Humeynî'nin görüşlerinde bir çelişik durum da onun riyakârlık üzerine yaptığı açıklamalarında ortaya çıkmaktadır. O, itikad ve marifet konusunda gösterilen riyakârlığın en tehlikeli ve sonuçları en kötü olan tür olduğunu vurgular. Humeynî'ye göre eğer bir kişi açıkladığı meselelere içtenlikle inanmıyorsa bu durum onun

⁶⁹³ Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera*, 70.

⁶⁹⁴ Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera*, 11, 34; Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 185-186.

⁶⁹⁵ el-Kasas 28/54.

⁶⁹⁶ Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera*, 34.

⁶⁹⁷ Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera*, 25.

⁶⁹⁸ Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera*, 31.

münafıklar arasında yer almasına ve cehennemde ebediyen kalmasına neden olacaktır. Bu ifadeler *takıyye* uygulamasıyla belirgin bir çelişki içermektedir. Çünkü *takıyye*, özellikle tehlike altındaki bireylerin kendi gerçek inançlarını gizlemelerine izin verirken riyakârlık açıklamaları bu tür bir gizlemeyi kınar.⁶⁹⁹ Humeynî'nin bu çelişkili yaklaşımı, onun dinî ve siyasi düşüncelerinde karmaşıklık görüntüsü vermektedir.

Humeynî *mudâra takıyyesi* için Hişâm b. el-Hakem'in Muhammed Bâkır'dan aktardığı “Kınadığınız, sövdüğünüz ameli yapın. Onlarla/Sünnîlerle birlikte namaz kılın, hastalarını ziyaret edin, cenazelerinde şahitlik edin. Onlar sizi hayırdan hiçbir şeyle geçmesin. Çünkü siz hayra daha layıksınız. Yemin olsun ki Allah'ın *takıyyeden* daha çok sevdiği bir ibadet yoktur.” rivayetini delil olarak sunmaktadır.⁷⁰⁰ Buradaki vurgunun da özellikle Sünnîlere karşı yapılan *takıyyeye* yönelik olduğu göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra *takıyye* Nahl Sûresi 106. âyet⁷⁰¹ ve “*Takıyyesi* olmayanın dinî yoktur.”⁷⁰² gibi rivayetlerle de delillendirilmeye çalışılmaktadır.⁷⁰³

Humeynî'nin, *takıyye* yapılan konulara değindiği yerlerde daha çok Sünnîlere yönelik *takıyyeden* örnekler verdiği görülmektedir. Ona göre; içki içmek, namazda elleri bağlamak, ipek giymek, güneş batımında-batmadan önce oruç açmak, Arafat'ta vaktinden önce vakfe yapmak, namaz, oruç ve hac ile ilgili konularda zorunluluk durumu varsa *takıyye* yapılabilir. Allah tüm bu durumları zorunluluk hali varsa Âdemoğluna helal kılmıştır. Humeynî, Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen “Allah'ın haram kıldığı her şey zorunluluk halinde helaldir.” rivayetini buna delil olarak kullanmaktadır.⁷⁰⁴

İran İslâm devrimi ile ümmetçi bir söylem geliştiren Humeynî'nin *takıyye* ile ilgili açıklamaları bu söylemin tamamen siyasi gayelerle geliştirildiğini göstermektedir. Nitekim özellikle âmmeye yani Sünnîlere karşı yapıldığını vurguladığı *mudâra takıyyesinin* ibadetlerin en faziletlisi ve sevimlisi olduğunu söylemekte ve Şîa'nın yok olma tehlikesine karşı ise bu *takıyyenin* vâcip olduğunu

⁶⁹⁹ İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Kadri Çelik (İstanbul: Akademi Yayınları, 1989), 46-47.

⁷⁰⁰ Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera*, 57.

⁷⁰¹ “Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâra saparsa -kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere- kim kalbini inkâra açarsa işte Allah'ın gazabı bunlaradır; bunlar için çok büyük bir azap vardır.”

⁷⁰² el-Küleynî, *el-Kâfî*, 2/217.

⁷⁰³ Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 129.

⁷⁰⁴ Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera*, 46, 47, 51.

vurgulamaktadır.⁷⁰⁵ İmamların zalim sultanlar sebebiyle *takıyye* gereği söyledikleri ifadelerindeki yanlış ile doğruyu ayırma vazifesinin adil fakihlerin görevi olduğunu ve bu sayede İslâm'ın hükümlerini yaymanın mümkün olacağını belirten Humeynî, *takıyyenin* olmaması durumunda zalimlerin İmâmiyye mezhebinin kökünü kurutacağını ifade etmektedir.⁷⁰⁶ Humeynî'nin bu ifadelerinden *takıyyenin* temel gayesinin hem Şiîliği korumak hem de yaymak olduğu anlaşılmaktadır.

Humeynî'nin İran İslâm Devrimi gerçekleşikten sonraki söylemlerinde öncekilere göre pek bir farklılığa rastlanmamaktadır. Her ne kadar siyasi anlamda vahdet konuşmaları yapsa da Şiî taraftarlarına verdiği fetvalar ve yazdığı eserler özellikle Sünnîlere karşı *takıyyenin* câiz ve vâcib olduğunu pekiştirmektedir.⁷⁰⁷ Namusunu ve malını koruma konusunda haramları işlemenin, vâcipleri terk etmenin câiz olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁷⁰⁸ Ona göre öldürme fiili hariç her konuda *takıyye* meşrudur.⁷⁰⁹ Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bir rivayette kulların maslahatını gözetme niyetiyle *takıyye* durumunda kâfirlerin-zalim hükümetlerin emrine girilebileceğini ve onlarla dost olunabileceğini söyleyerek *takıyyenin* yapılabileceği alanların genişliğini de göstermektedir.⁷¹⁰

Şiîlerin tarih boyunca genelde Sünnî idarelere tâbi olarak yaşadığı düşünüldüğünde Sünnî yönetimlerin açıkça kâfir olarak nitelendiği göze çarpmaktadır. Daha genel anlamda *takıyyenin* meşruluğunu ve mezheplerinin tek hak mezhep, Sünnîlerin ise batıl çoğunluk olduğunu “Şüphesiz *takıyye* hak mezhebin baki kalması için meşru kılınmıştır. Eğer olmasaydı bu hak azınlık batıl çoğunluk içerisinde yok olurdu.” sözleriyle ifade etmektedir.⁷¹¹

Bu haliyle klasik dönem İmâmî âlimler ile Humeynî'nin *takıyye* hakkındaki görüşlerinin örtüştüğü görülmektedir. Humeynî'nin Hz. Peygamber'in dahi *takıyye* yaptığını söylemesine rağmen, *takıyyenin* varlığının sebebi olarak Sakîfetü Benî Sâide

⁷⁰⁵ Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera*, 9, 70.

⁷⁰⁶ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 76.

⁷⁰⁷ Humeynî, *İstiftâ'ât*, 1994, 1/279, 293, 131; Humeynî, *el-Mekâsibü'l-muharreme*, 2/126; Humeynî, “İstiftâ'ât”, 2017, 3/ 465, 10/36.

⁷⁰⁸ Humeynî, *el-Mekâsibü'l-muharreme*, 2/209.

⁷⁰⁹ Humeynî, *el-Mekâsibü'l-muharreme*, 2/215, 236.

⁷¹⁰ Ca'fer es-Sâdık'a Şiîlerden olup sultanın emrine giren kavimden sorulunca, Sâdık “Takıyye durumu hariç Allah, müminlerin kâfirleri dost edinmesini yasaklamıştır.” şeklinde cevap vermiştir. Humeynî, *el-Mekâsibü'l-muharreme*, 2/181.

⁷¹¹ Humeynî, *el-Mekâsibü'l-muharreme*, 2/221.

olayını ileri sürmesi kendi görüşlerinde çelişkiye düştüğünü göstermesi açısından önemlidir. Zira Hz. Peygamber'in *takıyye* yaptığını belirtmek, Sakîfe olayından önce de *takıyye*nin var olduğunu göstermektedir. Buna rağmen o yine de *takıyye*nin Sünnîlere yönelik bir uygulama olarak başladığını iddia etmektedir. İmamların *takıyyelerinin* çoğunun Ehl-i beyt'i korumak için yapıldığını belirten Humeynî diğer taraftan İslâm'ın usulü, ana ilkeleri ve haysiyeti tehlikede ise *takıyye* ve sukutun câiz olmadığını belirtmektedir. Bu durum, zalim olarak nitelendirilen hükümetler döneminde imamların İslâm'ın ana unsurlarını korumak yerine *takıyyeyi* tercih etmeleri bakımından dikkat çekmektedir.

Humeynî'nin *velâyet-i fakih* teorisi, gerçek imamın gizlenmek suretiyle *takıyye* içinde olduğunun belirtilmesi, onun vekili olan fakihin ise *takıyyeye* aykırı hareket etmesi bakımından çelişki içermektedir. Humeynî'nin bu rolü üstlenirken *takıyyeyi* terk edip yönetimle açıkça çatışma yolunu seçmesi, onun teorisinin içinde barındırdığı temel bir çelişkiyi ortaya koymaktadır. Öte yandan imamların *takıyye* uygulamalarını makul bir şekilde karşılaması, bu çelişkinin daha da karmaşık bir boyut kazanmasına neden olmaktadır. Bu durum Humeynî'nin *velâyet-i fakih* anlayışının, imamların gizlenme pratiği ile kendi politik tutumları arasında nasıl bir denge kurmaya çalıştığının incelenmesi gereken bir örneğini teşkil etmektedir. Bu çelişki, Humeynî'nin teorisi ve pratiği arasındaki uyum sorunlarını ve bu teorinin Şiîlik içindeki uygulanabilirliği ve tutarlılığı konusundaki tartışmaları derinleştirmektedir.⁷¹²

Sonuç olarak İmâmîyye ulemâsı, *takıyyeyi* hem bireysel varlığın korunması hem de mezhebin muhafazası için zorunlu bir inanç ilkesi olarak değerlendirmektedir. Şiî âlimler için *takıyye*, çoğunlukla Sünnî siyasal baskıya karşı geliştirilen bir zaruret pratiği olarak ön plana çıkmaktadır. Bu anlayışta *takıyye*, ibadetlerin şekli, fetvaların içeriği ve toplumsal davranışlar düzeyinde uygulanmakta, fakat çoğu zaman savunma pozisyonuyla sınırlı kalmaktadır. *Takıyye*, can ve mal emniyeti için vâcip kılınmış ve Sünnî hâkimiyetin olduğu bölgelerde mezhebi gizleme aracı olarak işlev görmüştür. Bu durum, Şiîliğin erken dönemden itibaren Sünnîliği siyasi ve itikadî baskı unsuru olarak gördüğünü de ortaya koymaktadır.

⁷¹² Şiî âlimlerin Velâyet-i fakih konusunda Humeynî'ye yönelik eleştirileri için ayrıca bk. Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e İran İslam Cumhuriyeti*, 49-58; Uyar, *Başlangıcından Günümüze Şiî Politik Düşüncesi*, 361-396.

Humeynî'nin *takıyye* anlayışı ise klasik geleneği sürdürmekle birlikte devrim öncesi ve sonrası söylemleri arasında dikkat çekici bir farklılık taşımaktadır. İlk eserlerinde *takıyyeyi* mutlak bir meşruiyet zeminine oturtan Humeynî'nin, Necef'te sürgün hayatı yaşarken bu kavramı hem bir savunma hem de bir siyasi araç olarak tanımladığı görülmektedir. Özellikle *velâyet-i fakih* doktrinini geliştirdiği 1969 tarihli eserinde, *takıyyeyi* artık sıradan birey için meşru, fakat fakih için gayrimeşru sayan bir tavır sergilemektedir. Bu ayrım, Humeynî'nin *takıyye* inancını teorik bir öğreti olmaktan çıkarıp, dinî-siyasi liderliğin pragmatik bir aracına dönüştürdüğünü göstermektedir.

Devrim sonrası dönemde Humeynî'nin *takıyye* anlayışı İran İslâm Cumhuriyeti'nin bir stratejisi olarak yorumlanabilir. *İstiftâ'ât* gibi fetva derlemelerinde *takıyye*, zaruretten öte Şiîliğin idari sürekliliği ve Sünnîlerle ilişkide faydacı denge açısından ahlâkî bir tavır olarak sunulduğu görülmektedir. Bu süreçte Humeynî, Sünnîliğe karşı geliştirilen *mudâra takıyyesini* öne çıkararak Sünnîlerle yüzeysel ittifaklara imkân verirken aslında Şiîliğin üstünlüğünü korumayı hedeflemektedir. Dolayısıyla onun *takıyye* anlayışının klasik ulemânın mazlumiyet yorumlarından farklı olarak gizli mezhep yayma ve siyasal nüfuz inşası işlevi üstlendiğini söylemek mümkündür.

2.7. Teberri ve Tevellî

Teberri terimi İmâmiyye Şîa'sı terminolojisinde devlet başkanlığı ve siyasi hâkimiyet konusunda Şîî düşüncüyü benimsemeyen kişi ve gruplarla ilişkilerin kesilmesini ifade etmektedir. Buna karşılık *tevellî* kavramı ise bu konuda aynı düşüncüyü paylaşanlarla dostane bir ilişki içinde olmayı tanımlamaktadır. Bu iki kavram, İmâmiyye Şîası'nın siyasi ve toplumsal ilişkilerini şekillendiren temel ilkeler arasında yer almakta ve Şiîliğin tarihsel olarak toplumsal konumunu anlamada önemli bir rol oynamaktadır.⁷¹³ Dolayısıyla Şiîliğin Sünnîliğe bakışı söz konusu olduğunda bu kavramların üzerinde mutlaka durulması gerekmektedir.

Şîa'ya göre *teberri* ve *tevellî* kavramları genel ve özel olmak üzere iki ayrı şekilde tanımlanmaktadır. Genel anlamda *tevellî* ve *teberri*, Allah'a ve Resulüne itaat,

⁷¹³ Fırlı, *İmâmiyye Şîası*, 242; Mustafa Öz, "Teberri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/214; Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri*, 537.

bağlılık, yardım ve sevgi ile dost olmak; onların düşmanlarından uzak durmak ve bu düşmanlarla dostluk, itaat ve yardımlaşmayı terk etmek anlamına gelir. Bu konuda Müslümanlar arasında hiçbir şüphe ve ihtilaf yoktur. Özel anlamda ise Allah’a, Hz. Peygamber’e ve mü’minlere olan bağlılıkla birlikte imamlara yani Hz. Peygamber’in vasîleri olan tertemiz ve masum imamlara dost olmayı ve onların düşmanlarından uzak durmayı kapsamaktadır.⁷¹⁴ Bu anlamda *tevellî* ve *teberrî*ye “Allah’ın, iman edip dünya ve âhirete faydalı işler yapan kullarına verdiği müjde işte bu! De ki: “Sizden akrabalık sevgisinden başka bir karşılık istemiyorum.” Kim çaba harcıyıp bir iyiliği gerçekleştirirse bu konuda ona daha büyük güzellikler bahşederiz. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır ve iyiliği asla karşılıksız bırakmaz.”⁷¹⁵ âyeti delil olarak getirilmektedir.⁷¹⁶

Erken dönem İmâmî âlimlerinden Fazl b. Şâzân’a göre Allah, dostlarına dost olmayı ve düşmanlarına düşman olmayı emretmektedir. Bir kimse *tevellî* konusunda nasıl sorguya çekilecekse *teberrî* konusunda da sorguya çekilecektir. Yahudiler İslâm’a girdiklerinde onlara önce şehadet kelimesini söylemeleri, ardından da İslâm dinine aykırı olan tüm dinlerden uzak olduklarını belirtmeleri söylenir. Çünkü *teberrî* olmadan iman tam olarak gerçekleşmiş sayılmaz.⁷¹⁷

Hz. Ali hakkında aktarılan rivayet de *tevellî* ve *teberrî* konusu ile ilgilidir. Rivayete göre Hz. Peygamber “Ben kimin mevlası isem, Ali de onun mevlasıdır. Allah’ım! Onu seveni sen de sev, ona düşman olana sen de düşman ol.”⁷¹⁸ buyurmaktadır. Buna göre Hz. Ali’yi sevmek *tevellî*, Hz. Ali’ye düşman olmak *teberrî* vesilesidir. Nitekim Şîa’ya göre “Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O’nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan

⁷¹⁴ Müessesesi-i Daireti’l-Meârif-i Fıkh-ı İslâmî ber Mezheb-i Ehl-i Beyt aleyhisselâm (ed.), *Mevsûa’t-i el-Fıkh-ı’l-İslâmî Tıbban li-mezhebi Ehl-i Beyt aleyhisselâm* (Kum: Müessesesi-i Daireti’l-Meârif-i Fıkh-ı İslâmî ber Mezheb-i Ehl-i Beyt aleyhisselâm, 2002), 33/243, 245.

⁷¹⁵ Şûrâ 42/23.

⁷¹⁶ Âyetteki ifadeler, “Siz benim kavmimsiniz; bu nedenle en başta itaat etmeniz beklenir. Eğer bunu reddediyorsanız, en azından akrabalık haklarına riayet edin; bana eziyet etmeyin ve halkı bana karşı kışkırtmayın” anlamını taşımaktadır. Bu sürenin Mekkî oluşu, henüz Hz. Ali’nin çocuklarının bulunmadığı bir dönemi işaret etmektedir. Ersin Çelik, “Mu’tezile-Şîa Etkileşimi Bağlamında Zemahşerî’nin Hz. Ali Hakkında Nazil Olduğu Nakledilen Âyetlere Yaklaşımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021), 1134-1135.

⁷¹⁷ Fazl b. Şâzân, *el-İzah*, 510.

⁷¹⁸ el-Kummî, *Men lâ yahdurühü’l-fakîh*, 1/230.

*koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidâyete erdirmez.”*⁷¹⁹ âyeti bu konuda nâzil olmuştur. Bu âyet nâzil olduğunda Hz. Peygamber ayağa kalkarak ve Hz. Ali’nin elini tutarak ashabına “Dikkat edin! Ben kimin mevlası isem, bu Ali de onun mevlasıdır. Allah’ım, onunla dost olana dost ol, ona düşman olana düşman ol. Ona yardım edenlere yardım et, ona ihanet edenleri zelil et. Onu sevenleri sev.” sözlerini söylemiştir.⁷²⁰

İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’ye göre Ehl-i beyt’in faziletlerinden bahsetmek, derin bir anlam ve özel bir haz taşımaktadır. Zira bu konu, Allah tarafından tertemiz kılınmış ve meleklerin dahi hizmetlerinde bulunan şahsiyetlerin övgüsünü içermektedir. Hz. Peygamber Ehl-i beyt’in üstün niteliklerini her vesileyle zikretmiş ve onların takip edilmesini sürekli olarak ümmetine tavsiye etmiştir. Ehl-i beyt’e dost olmayı (*tevellî*) ve düşmanlarından uzak durmayı (*teberrî*) sıkça vurgulamış, ümmetine bu hususta öğütler vermiştir. Hillî’ye göre Hz. Peygamber bir defasında, Ehl-i beyt’i Hz. Nuh’un gemisine benzetmiş ve “Ona binen kurtulur, geride kalan helâk olur.” buyurmuştur. Bir başka seferinde ise onları *Af Kapısı* (باب حطة) olarak nitelendirmiş ve “Ona giren güvende olur, çıkan ise kâfir olur.” buyurmuştur. Yine Hillî’ye göre Hz. Peygamber, Ehl-i beyt’i ümmetine bıraktığı iki kıymetli emanetten biri, yani ‘Küçük Emanet’ olarak tanımlamakta ‘Büyük Emanet’in ise Kur’an olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu iki emanetin kıyamete kadar birbirinden ayrılmayacağını ve havuzun başında kendisine döneceklerini müjdelemektedir.⁷²¹

Ca’fer es-Sâdık’a nispet edilen bir rivayette Allah’ın dinine muhalefet edenlerden ve Allah düşmanlarının dostluğundan uzak durmanın zorunluluğu açık bir şekilde ifade edilmiştir. Ayrıca Ca’fer es-Sâdık’a nispet edilen bir başka rivayet de *teberrî* ve bunun karşısı olan *tevellî*, gerçek imanın bir arada bulunması gereken iki temel unsuru olarak tanımlanmaktadır. Bu kavramlar Allah’ın düşmanları, müşrikler, kâfirler ve imamların imâmetini ve velâyetini inkâr eden kimseleri kapsamaktadır. Allah’ın düşmanlarından *teberrî* etmek, farz olup dinin en önemli rükünlerinden biri olarak kabul edilmekte ve imanın (gerçek anlamıyla) gerçekleşmesini sağlamaktadır. Ayrıca *teberrî*, ölüm döşeginde olanlara telkin edilen hususlardan biridir ve cuma

⁷¹⁹ Mâide 5/67.

⁷²⁰ Kummî, *Tefsîrû'l-Kummî*, 1/175.

⁷²¹ Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar Hillî, *Minhâcü'l-kerâme fi ma 'rifeti'l-imâme* (Müessesetü Â'sûrâ, 2000), 13.

gecesi ve günü yapılan ibadetler arasında sapkınlardan ve Ehl-i beyt düşmanlarından uzaklaşma eylemi de yer almaktadır.⁷²²

Çağdaş Şîî âlimleri ise Hz. Ali hakkında nakledilen “Ben kimin mevlası isem...” şeklindeki rivayeti sıklıkla dile getirmektedir. Bu rivayet özellikle “Hz. Ali’yi seveni sev, ona düşmanlık edene sen de düşmanlık et.”⁷²³ kısmı dikkate alındığında Hz. Ali ve onun neslinden gelenleri sevmenin ve onlara tâbi olanlara bağlılık göstermenin önemini vurgulamaktadır. Aynı zamanda bu bağlılıktan uzak kalanlardan *teberri* etmeyi bir ilke olarak ortaya koymaktadır. Bu anlamda Şîa ve mensupları dost edinilmesi gereken grup olarak nitelendirilirken Sünnî olanlar ise *teberri* edilmesi gerekenler olarak belirlenmiştir.

Şîî âlimler için oldukça önemli bir konuma sahip olan *tevellî* ve *teberri* konusuna Humeynî’nin çok yer vermediğini görmekteyiz. İlk olarak karşılaştığımız bilgi Humeynî’nin Hz. Ali’nin imâmetini delillendirmek için kullandığı “Ben kimin mevlâsı isem Hz. Ali’de onun mevlasıdır. Allah’ım ona dost olana dost ol, düşmanlık edene ise düşmanlık et.” rivayetidir.⁷²⁴ Bu rivayet daha önce de yorumlandığı üzere Hz. Ali ve taraftarlarına *tevellî*yi diğerlerine ise özellikle Müslümanlar içerisinde Sünnîlere *teberri*yi gerektiren bir durumdur.

Humeynî, bir konuşmasında İslâm düşmanlarının Sünnîlik ve Şîilik propagandası yaparak Müslümanlar arasında ayrılık tohumları ekmeye çalıştıklarını ifade etmektedir. O, Müslümanların bu tuzaklara karşı dikkatli olmaları gerektiğini söylemektedir. Ayrıca Sünnîlerin, Şîilerin kardeşi olduğunu özellikle İran İslâm Cumhuriyet’i içerisinde hiçbir Sünnî’nin ayrım görmeyeceğini hükümet olarak kardeşlik vurgusunu ve faaliyetlerini ön planda tuttıklarını ifade etmektedir.⁷²⁵ Fakat Humeynî’nin bazı söylemleri ise bu durumla çelişmektedir. Nitekim Humeynî, açık bir şekilde komünist, Marksist olan ya da Şîilik mezhebinden ve Ehl-i beyt’in kutsal yolundan sapmış olan herkesin kendisinden uzak olduğunu belirtmektedir. Bir

⁷²² Mahmûd Hâşimî Şahrûdî, *Ferheng-i Fıkh Mutâbık-ı Mezheb-i Ehl-i Beyt aleyhisselâm* (Kum: Müessese-i Dâiretü’l-Meârif Fıkh-ı İslâmî ber Mezheb-i Ehl-i Beyt, 1963), 2/337.

⁷²³ Fadıl Mikdad, *el-İ’timâd fî şerh-i vâcibi’l-İ’tikâd*, ed. Ziyâüddîn Basrî (Mecme’u’l-Buhusü’l-İslâmiyye, 1991), 94.

⁷²⁴ Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 142.

⁷²⁵ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 13/209.

anlamda bu kimselerden *teberrî* etmektedir. Humeynî, böyle kimseleri vatanlarına, İslâm'a ve Şîa'ya ihanet etmekle itham etmektedir.⁷²⁶

Görüldüğü üzere klasik Şîi ulemâsı, *tevellî* ve *teberrî* kavramlarını imâmet merkezli bir mezhebî aidiyet göstergesi olarak ele almış ve bu iki kavramı imanî bir yükümlülük çerçevesinde tanımlamıştır. Ehl-i beyt sevgisini kurtuluşun anahtarı, Ehl-i beyt düşmanlığını ise *teberrî* edilmesi gereken bir sapkınlık olarak yorumlamışlardır. Bu bağlamda Sünnîlik, özellikle imâmet inancına muhalif olduğu ölçüde *teberrî* kapsamında değerlendirilmiştir.

Humeynî'nin *tevellî* ve *teberrî* kavramlarını kullanma biçimi, yaşadığı zamanın siyasi dinamiklerine göre şekillenmiştir. İran İslâm Cumhuriyeti'nin lideri olarak yayımladığı konuşmalarda bu kavramlar daha çok rejime sadakat, İran İslâmî düzenine bağlılık gibi siyasi itaat esasına bağlanmıştır. Bu bağlamda *tevellî*, Humeynî'nin liderliğini benimseyen Müslümanlara yöneltilmişken *teberrî* ise yalnızca Sünnîliğe değil, sosyalistlere, Batı yanlılarına ve rejim muhaliflerine de yöneltilmiştir. Dolayısıyla onun düşüncesinde *tevellî* ve *teberrî*, sadece mezhebî aidiyetin değil, aynı zamanda siyasi bağlılığın da göstergesi hâline gelmiştir. Bu durum, Sünnîlere yönelik yaklaşımını da dönemin siyasi ihtiyaçları doğrultusunda yeniden yorumlamsına neden olmuştur. Şîiliğe yönelmiş her birey, Sünnî geçmişine rağmen *tevellî*ye dahil edilirken muhalif her Şîi ise *teberrî*ye maruz bırakılmıştır. Bu siyasi yaklaşım klasik Şîi düşüncede bulunmayan bir yorum olarak öne çıkmakta, Humeynî'nin *tevellî* ve *teberrî* anlayışının mezhepler arası ilişkilerde ideolojik bir araçsallık kazandığını göstermektedir. Humeynî'nin bu yaklaşımı, söylem eylem birlikteliği içinde olmadığını ya da gerçek düşüncesinin ne olduğunun anlaşılmasının neredeyse imkânsız olduğunu ortaya koymaktadır.

2.8. Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker

Kur'ânî bir kavram olan *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker*, İslâm dininde hem bireysel düzeyde her bir Müslümana hem de toplumsal düzeyde Müslüman cemiyetlere, siyasi yapılara ve devlet otoritelerine yüklenen temel bir dinî sorumluluk

⁷²⁶ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 3/204-205.

olarak kabul edilmektedir.⁷²⁷ Hz. Peygamber'den günümüze kadar İslâm toplumlarında *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker* ilkesi uygulanagelmıştır. Her topluluk bu prensibi kendi anlayışına göre tatbik etmiştir. Devletler, bu ilkeyi teşkilatlı ve disiplinli biçimde yürütmeyi görev sayarken, iktidarın meşruiyetini reddeden isyanlar da aynı ilke adına meşrulaştırılmıştır. Müslümanlar arasında Sıffin'den sonraki ilk bölünmede dahi taraflar, kendi görüşlerini haklı görerek bu ilkeyi uyguladıklarını iddia etmişlerdir. Ancak ehil olmayan kimselerin bu prensiple hareket etmesi bir tür anarşiye yol açabileceği için âlimler bu konuyu disipline etmeye çalışmış, daha Peygamber döneminde yetkili kişiler görevlendirilmiş ve sonraki dönemlerde hisbe gibi kurumsal yapılar geliştirilmiştir.⁷²⁸ İslam düşünce tarihinde *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker* ilkesinin hükmü konusunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. *Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkeri* terkedenleri dinden çıkmış sayan Hâricîler⁷²⁹ dışında İslâm âlimlerinin çoğunluğu bu ilkenin farz-ı kifâye olduğu görüşünde birleşmişlerdir.⁷³⁰

İslâm mezhepleri, bu prensibi çeşitli açılardan ele almışlardır. Özellikle Mu'tezile âlimleri, bu ilkeye uygulamada büyük bir önem atfetmiş; yabancı din ve kültür çevrelerinden İslâm'a yöneltilen fikrî saldırılara bu esas çerçevesinde başarıyla karşı koymuşlardır. Ayrıca kendi görüşlerinin İslâm ümmeti arasında yayılması ve güçlenmesi için verdikleri çabaları da bu prensip doğrultusunda temellendirmişlerdir.⁷³¹

Burada İmâmiyye Şîa'sının özellikle Humeynî'nin bu konudaki görüşlerini ve Sünnîlerle bağlantısını ortaya koymaya çalışacağız. Zira Sünnîler söz konusu olduğunda bu kavramın ne gibi bir anlam kazandığı Humeynî'nin Sünnîliğe bakışını açıklama hususunda önemli bir katkı sağlayacaktır.

⁷²⁷ Selim Özarslan, "İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak (El-Emru Bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu Ani'l-Münker) Prensibi Üzerine Bir İnceleme", *Diyanet İlmi Dergi* 42/3 (2006), 80.

⁷²⁸ Avni İlhan, "el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyü ani'l-Münker (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 89-90.

⁷²⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, ed. Seyyid İsmâil Kâşif (Uman: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980), 2/397.

⁷³⁰ Sayın Dalkıran, "Hâricîlerin 'El-Emru Bi'l-Ma'rûf Ve'n-Nehyu Ani'l-Münker' Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 202.

⁷³¹ Mustafa Çağrı, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/140.

Küleynî’de aktarılan bir rivayete göre Hz. Ali “Şunu bilin ki sizden önceki toplumlar, işledikleri günahlar yüzünden helak oldular. Çünkü onlara, ilâhî kimseler ve bilginler bu günahlardan vazgeçmeleri için uyarıda bulunmadılar. Onlar günahlarında ısrar edince ilâhî cezalar üzerlerine indi. Öyleyse marufu emredin ve münkerden sakındırın.”⁷³² demektedir. Bu sözleriyle Hz. Ali, *emir bi’l-ma’rûf ve nehiy ani’l-münker* ilkesinin önemine vurgu yapmaktadır.

İmâmî âlim Tûsî, iyiliği emretmenin ve kötülüğü yasaklamanın İslâm ümmetinin ittifakıyla farz kabul edildiğini belirtmektedir. Ona göre bu konuda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak bu iki farzın aklen mi yoksa naklen mi vâcip olduğu hususunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Kelâmcılar ve fakihlerin çoğunluğu, bu iki görevin şer’î delillere dayandığını savunmaktadır. Onlara göre akıl bu görevlerin vâcip olduğunu belirlemez; bu görevlerin vâcip olduğuna dair bilgi, ümmetin icmaı, Kur’an’daki âyetler ve birçok mütevâtir hadis ile ortaya konmuştur ki bu görüş, en doğru olanıdır. Bununla birlikte bazı âlimlere göre ise bu iki görevin vâcip olmasının kaynağı akıldır.⁷³³

Çağdaş dönem Şîî âlimlerinden Kâşifu’l-Gıtâ, *emir bi’l-ma’rûf ve nehiy ani’l-münkerin*, hem şer’î hem de aklî açıdan en önemli farzlardan biri olduğunu ve İslâm dininin temel esaslarından birini oluşturduğunu belirtmektedir. Kâşifu’l-Gıtâ’ya göre bu görev en üstün ibadetlerden ve en yüce itaattan biridir; cihadın kapılarından biri olup hakka davet ve hidâyete çağrı aracı, sapkınlık ve batılla mücadelenin yoludur. O, bu görevi terk eden her topluluğun, Allah tarafından zillete mahkûm edildiğini ifade etmektedir. Kâşifu’l-Gıtâ, İslâm şariatının sahibi olan Hz. Peygamber ve masum imamların, bu görevin önemini sürekli olarak vurguladıklarını ve terk edilmesinin doğuracağı zararlı sonuçlara, ortaya çıkaracağı fesada dikkat çektiklerini belirtmektedir. Ayrıca bu konuda ihmalkârlık sergilendiğinde karşılaşılabilecek felaketlerin ve tehlikelerin büyüklüğünü açıkça dile getirdiklerini söylemektedir. Kâşifu’l-Gıtâ, bu farzın yerine getirilmemesi ve ihmal edilmesi durumunda karşılaşılabilecek tehlikelerin, günümüzde gözle görülür hale geldiğini ifade etmekte ve

⁷³² el-Küleynî, *el-Kâfî*, 5/58.

⁷³³ Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ yete’allaku bi’l-i’tikâd* (Beyrut: Dâru’l-Edvâ, 1985), 236.

bu durumun artık delile ihtiyaç duyulmayacak kadar açık olduğunu dile getirmektedir.⁷³⁴

Humeynî'ye göre ise *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker*, en yüce ve en şerefli farzlardandır. Diğer farzların yerine getirilmesi de bu iki farz sayesinde mümkün olur. Bu farzların farz oluşu, dinin zaruriyatından sayılır ve bu farzları inkâr eden bir kişi, eğer sonuçlarını ve gereğini bilerek inkâr ediyorsa kâfirlerden kabul edilir. Kur'an-ı Kerim ve muteber hadislerde bu iki farza çeşitli şekillerde vurgu yapılmıştır. Yüce Allah, “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”⁷³⁵ buyurmaktadır. Yine yüce Allah “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah’a inanırsınız. Ehl-i kitap da inanmış olsalardı elbette onlar için hayırlı olurdu; içlerinden inananlar da var, fakat çoğu yoldan çıkmıştır.” buyurmaktadır. Bu iki âyet açık bir şekilde *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker*in farziyyetini ortaya koymaktadır. Humeynî'nin Ca'fer es-Sâdık'a nispet ettiği bir rivayette ise Ca'fer; “Yaşça büyük olanlarınız ve aklıselim sahipleriniz, cahilleri ve makam peşinde koşanları terbiye etsin; aksi halde hepinize lanetim erişecektir.” demektedir.⁷³⁶

Humeynî, *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker* görevinin farziyyetini sıklıkla vurgulamış ve bu hususta tüm Müslümanlara hitap ederek onları bu sorumluluğu yerine getirmeye davet etmiştir.⁷³⁷ Bu bağlamda Humeynî şöyle demektedir: “Şu anda hepimiz bireysel ve toplumsal sorumluluklarımızın bilincinde olmalıyız. Sadece kendi davranışlarımızdan değil, başkalarının yaptıklarından da mesulüz. Hadiste de belirtildiği gibi, ‘Hepiniz birer çobansınız ve güttüklerinizden sorumlusunuz.’⁷³⁸ dolayısıyla herkes birbirine karşı dikkatli olmalı, birbirinin sorumluluğunu üstlenmelidir. Benim üzerimde sizin bir sorumluluğunuz vardır, sizin

⁷³⁴ Kâşifü'l-Gitâ, *Aslû's-Şîa*, 189-190.

⁷³⁵ Âl-i İmrân 3/104.

⁷³⁶ Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle*, 2000, 1/491.

⁷³⁷ İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, *Velâyet-i Fakîh (Hukûmet-i İslâmî)* (İran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, ts.), 117; Humeynî, *Mu'temedü'l-Usûl*, 2/454; Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 9/213, 10/110, 18/437.

⁷³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *el-Câmius's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), Cenâiz, 32; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmius's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), İmâre, 20; Ebû İsmâ Muhammed et-Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), Cihad, 27; Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Kum: Mektebetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1997), 8/15.

üzerinizde de benim. Eğer bir gün yanlış bir adım atarsam ve siz bana gelip neden böyle yaptığımı sormazsanız, Allah katında sorumlu tutulursunuz. Bana karşı tavır almalı, uyarıda bulunmalı ve neden yanlış davrandığımı sorgulamalısınız. Allah korusun, bir âlim dinin esaslarına aykırı bir davranış sergilerse diğer tüm âlimlerin ona karşı çıkması ve bu yanlışın gerekçesini sorgulaması gerekir. Bu sadece âlimlerin değil bütün Müslümanların görevidir. Ümmet, münkerden sakındırmayı ve marufu emretmeyi kendine vazife edinmelidir.”⁷³⁹

Bunun yanı sıra Humeynî, Şîî din âlimlerinin zalim yönetimlere ve sultanlara karşı imkânları varsa *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker* esasına göre hareket etmeleri gerektiğini bunun vâcip olduğunu belirtmektedir.⁷⁴⁰ Nitekim Humeynî, Hz. Hüseyin'in Yezid b. Muâviye'ye karşı ayaklanmasının *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker* esas çerçevesinde olduğunu belirtmektedir. Ona göre önde gelenler ve fakihler marufu emretme ve münkerden sakındırma yoluyla cihad edip zalim yöneticileri ifşa ederek halkı bilinçlendirmelidir.⁷⁴¹

Humeynî'nin ifadeleri, doğrudan olmasa da dolaylı olarak *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker* ilkesinin Sünnîlere karşı da uygulanması gereken bir farz olarak görüldüğünü ima etmektedir. Nitekim imamların tavsiyeleri ve Hz. Hüseyin'in hilâfete karşı ayaklanmasının bu ilke ile bağdaştırılması, Humeynî'nin bu duruşunu yansıtmaktadır. Humeynî, bu tarihsel örnekler üzerinden, Şîî liderlerin ve imamların, zulme ve yanlış yola karşı mücadelesini bu ilke çerçevesinde değerlendirmekte ve bu mücadelenin, hakikatin savunulması olarak görülmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Humeynî, bir fetvasında *velâyet-i fakih* ve kendi liderliğine inanmayan bir Müslümanın irşat edilmesi gerektiğini dile getirerek, *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker* ilkesinin yalnızca siyasi otoritelere değil, aynı zamanda İslâm'ın doğru bir şekilde anlaşılması hususunda Müslümanlar arasında da uygulanması gerektiğini vurgulamaktadır.⁷⁴² Bu yaklaşım Humeynî'nin, Sünnîler de dahil olmak üzere farklı mezheplerden Müslümanların Şîî doktrinini ve liderliğini kabul etmelerini bu ilke doğrultusunda bir sorumluluk ve görev olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

⁷³⁹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 8/487-488.

⁷⁴⁰ Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle*, 2000, 1/506.

⁷⁴¹ Humeynî, *Velâyet-i Fakîh (Hukûmet-i İslâmî)*, ts., 107.

⁷⁴² Humeynî, “İstiftâ'ât”, 2017, 1/458.

Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker ilkesi, klasik dönem İmâmiyye âlimlerince genellikle ahlâkî ve bireysel bir sorumluluk olarak değerlendirilmiş, istisnai olarak siyasi nitelik kazanmış olsa da genellikle maslahat ve *takıyye* çerçevesinde sınırlandırılmıştır. Tûsî gibi isimler bu ilkeyi şer'î delillerle sabit farz olarak kabul etmiştir. Humeynî, bu ilkeyi bireysel bir sorumlulukla sınırlamayıp siyasal bir eylem çağrısı olarak değerlendirmiştir. Onun yaklaşımında bu farz, ahlâkî bir vazifenin ötesinde zalim yöneticilere ve bâtıl sistemlere karşı mücadele çağrısıdır.

Söz konusu ilkenin Humeynî'nin düşüncesinde Sünnîliğe dönük bir eleştiri aracı hâline geldiği açıktır. Ona göre *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker* sadece toplumsal düzenin sağlanmasına değil, aynı zamanda Şîî inancının yaygınlaştırılmasına da hizmet etmelidir. Bu bağlamda Sünnîlerin *velâyet-i fakih* anlayışına yönelmemesi bir münker olarak tanımlanmış; bu nedenle Sünnîlerin irşad edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Hz. Hüseyin'in kıyamı, bu ilkenin tarihsel meşruiyet kaynağına dönüştürülmüş, dolayısıyla hilâfet sistemi ve onun Sünnî yorumu doğrudan bu ilkeye aykırı olarak kabul edilmiştir.

3. İBADET BAĞLAMINDA HUMEYNÎ'NİN SÜNNİLİĞE BAKIŞI

İmâmiyye Şîası, Sünniliğin ardından en büyük Müslüman topluluğu olup fikhî açıdan Ca'feriyye mezhebine bağlıdır. Ca'ferî fikhî, tarihsel olarak Sünnî mezheplerden belirgin etkiler almış olmakla birlikte kendine özgü itikadî ve fikhî bir yapıya sahiptir. Nitekim İmâmiyye mezhebinin dayandığı kaynaklar, rivayet otoriteleri ve usulü, büyük ölçüde Ehl-i sünnet'ten farklılık göstermektedir.⁷⁴³ Bu bakımdan Ehl-i sünnet'in ibadet konularında tâbi olduğu dört fikhî mezhebi arasında bile fûrû meselelerde görüş ayrılıkları bulunduğu göz önüne alındığında, itikadî ve siyasi açıdan Müslümanların çoğunluğundan ayrılan İmâmiyye'nin amelî konularda da farklı düşüncelere sahip olması doğaldır. Bununla birlikte burada amaç, Sünnî ve Şîî fikhî'nin tüm farklılıklarını kuşatıcı biçimde ele almak değildir. Bilakis Humeynî özelinde temel ibadet ve fikhî uygulamalarına dair belirli polemik konular üzerinden Şîiliğin Sünniliğe bakışını ortaya koymak hedeflenmektedir.⁷⁴⁴ Bu çerçevede söz konusu konulara geçmeden önce Şîî-İmâmî fikhî'nin teşekkül sürecine ve Sünnî fikhî ile ilişkisine dair genel bir bilgilendirme yapmak yararlı olacaktır.

İmâmiyye Şîa'sı fikhî'nin tarihsel gelişimi, ilk dönem İslâm toplumunda başlayan ve asırlar içinde olgunlaşan bir süreci kapsamaktadır. Hicrî ilk iki asırda ayrı bir Şîî fikhî'nden söz etmek mümkün değildir. Bunun en önemli sebeplerinden biri, imâmet anlayışının Şîî toplum içinde tedricen şekillenmesidir.⁷⁴⁵ Üçüncü asrın

⁷⁴³ Hakyemez, *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*, 123.

⁷⁴⁴ Örneğin; Ehl-i sünnet ve Şîî mezhepler arasında ezanda "hayye ale hayri'l amel" ifadesinin kullanılması farklı bir uygulama olarak öne çıkmaktadır. Ancak yaptığımız araştırmalar Humeynî'nin bu konu özelinde Sünnîlere yönelik bir eleştirisinin bulunmadığını göstermektedir. Ayrıca Humeynî, Şîa'ya atfedilen ve ezanda yer alması gerektiği ileri sürülen bazı rivayetleri de reddetmektedir. Ona göre güvenilir olmayan bazı rivayetlerde ezanda risalete şahadet getirildikten sonra iki kez "Eşhedu enne Aliyyen veliyyullah" ifadesinin zikredilmesi gerektiği belirtilmiştir. Diğer bazı rivayetlerde ise iki kez "Eşhedu enne Aliyyen emîrû'l-mü'minîne hakkân" ifadesi geçerken farklı rivayetlerde "Muhammed ve Âl-i Muhammed hayru'l-beriyye" ifadesine yer verilmektedir. Humeynî'ye göre Şeyh Sadûk, bu rivayetleri uydurma olarak kabul ederek doğruluklarını reddetmektedir. Bu rivayetlere güvenilmemesi gerektiği görüşü âlimler arasında yaygındır. Bununla birlikte Humeynî, "Eşhedu enne Aliyyen veliyyullah" ifadesinin ezandan bir parça olmadığını ifade etmekte ama Allah'a yakınlık niyetiyle söylenmesinin uygun olduğunu belirtmektedir. Humeynî, *Âdâbü's-Salât*, 140; İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, *Tam İlmihal* (İstanbul: Kevser Yayınları, 2008), 144; Yezdî, *'Urvetü'l-vüska mea te'alîki el-İmâm el-Humeynî*, 322; Şîa'da ezanın yapısı ve geçirdiği değişimler ile ilgili ayrıca bk. Hanifi Şahin, "Şîa Düşüncesinde Ezanın Yapısı Ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2012), 35-65.

⁷⁴⁵ Hakyemez, "Şîî İmâmiyye Fikhî'nin Teşekkül Süreci ve İmamet", 12.

başlarından itibaren Şîa içindeki farklılaşma yavaş yavaş belirginleşmeye başlamaktadır. İmâmet inancının benimsenmesi, Şîîlerin hukuk anlayışlarını etkilemiş, bu anlayışa uygun rivayetlerin tedviniyle müstakil bir Şîî literatür oluşmaya başlamıştır. Özellikle Şîî âlimler, siyasi muhalefet psikolojisiyle hareket ederek fikhî konularda Sünnî uygulamalara aykırı rivayetleri ön plana çıkarma eğilimi göstermişlerdir.⁷⁴⁶

Şîî fikhın kurumsallaşma süreci içerisinde Sünnî fikh birikimiyle etkileşimi de barındırmaktadır.⁷⁴⁷ İmâmiyye âlimleri başlangıçta kıyas ve rey gibi aklî hüküm çıkarma yöntemlerine mesafeli durmuşlarsa da bu tavır uzun vadede sürdürülememiştir. Hicrî 4. asrın ortalarından itibaren İbn Ebî Akîl el-Ummânî (öl. H. 4/M. 10. asır) ve İbn Cunejd el-İşkâfî (öl. 381/991) gibi âlimler icthad yöntemlerini İmâmiyye fikhına dahil etmişler, sonraki yüzyıllarda Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi önde gelen fakihler de bu çizgiyi devam ettirmişlerdir. Nihayet 7/14. yüzyılda Muhakkık Hillî ve öğrencisi Allâme Hillî, Sünnî teoriye oldukça yakın bir icthad anlayışını benimseyerek Şîî usulünü olgunlaştırmışlardır.⁷⁴⁸

Humeynî'nin konumu, Şîî fikhının bu birikimi üzerinde yükselen çağdaş bir dinî otorite ve siyasi lider olması açısından son derece önemlidir. İran İslâm Devrimi'nden itibaren İmâmiyye fikhının devlet çapında tatbik edilir hale gelmesi, Humeynî'nin öncülüğünde gerçekleşmiş ve Batılı araştırmacıların da dikkatini Şîî hukuk geleneğine çekmiştir.⁷⁴⁹ Bu bağlamda Humeynî'nin öncülüğünü yaptığı ve anayasal bir kurum olarak resmileşen rûhânî otorite, dinî meşruiyetini Gaib İmam'ın karizmatik mirasına dayandırmakta ve onun adına konuşuyormuş gibi davranarak toplumsal otorite iddiasında bulunmaktadır. Günümüzde Kum ve Necef medreselerinin temsil iddiasına rağmen Müslüman toplumu içerisinde bu otoriteye yönelik ciddi bir sorgulama da mevcuttur. Çoğunluğu Sünnî olan Müslümanlar, bu türden hiyerarşik ve antidemokratik bir dinî kurumsallaşmadan büyük ölçüde uzak

⁷⁴⁶ Hakyemez, *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*, 127-129, 131, 133-134.

⁷⁴⁷ J. Noel Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 104-105.

⁷⁴⁸ Hakyemez, *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*, 135-146.

⁷⁴⁹ *İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası*, 23; Hakyemez, *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*, 123; Batı literatüründe İmâmiyye fikhına dair yapılan bazı çalışmalar için bk. Mehmet Toprak, "Batıda İmâmiyye Fikhı ile İlgili Çalışmalar (Bibliyografya)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 647-651.

durmakta ve dolayısıyla bu bağlamda farklı bir toplumsal dinî tecrübeye sahip bulunmaktadır.⁷⁵⁰

Humeynî, yukarıdaki bölümlerde de belirtildiği üzere erken dönem eserlerinden itibaren Sünnî anlayışı, özellikle imâmetin belirlenmesi hususunda ilahî nizama aykırı bir yol izlemekle eleştirmekte ve ümmetin rızasına dayanan hilâfet kurumunu gayri meşrû kabul etmektedir. İmâmet inancının etkisiyle şekillenen Humeynî'nin Sünnîliğe yönelik genel yaklaşımı, ibadet alanında da özgün bir bakış açısıyla kendini göstermektedir. Bu bağlamda Humeynî'nin Sünnî ibadet pratiklerine dair değerlendirmeleri, mezhepler arası ilişkilerin anlaşılması açısından dikkate değerdir. Bu bölümde, Humeynî'nin abdest, namaz, zekât ve hac gibi temel ibadetlere ilişkin görüşleri ile bazı muâmelât meselelerindeki yaklaşımları incelenecektir. Ayrıca Sünnî fakihlere ve mezheplere yönelik değerlendirmeleri de ele alınacaktır.

3.1. Abdest

Abdestin alınış şekli, Ehl-i sünnet ve Şîa arasında farklılık gösteren önemli meselelerden biridir. Özellikle Şîî âlimler, mest üzerine mesh uygulaması hususunda Sünnîlerin görüşlerinden ayrılmış ve bu uygulamayı yasaklayıcı fetvalar vermişlerdir.⁷⁵¹ Burada Şîî âlimlerin abdestle ilgili yaklaşımlarına ve özellikle Humeynî'nin bu konudaki görüşlerine odaklanmaya çalışacağız.

Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen bir rivayete göre “Biz temettü haccı, içkiden sakınma ve mestler üzerine mesh konusunda hiç kimseye *takıyye* yapmayız.”⁷⁵² dediği aktarılmaktadır. Bu ifade, Şîîler için mest üzerine meshin kesinlikle yasak olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'e isnat edilen bir rivayette Hz. Peygamber'in, “Biz Ehl-i beyt'iz; sadaka bize helâl değildir, bize abdesti tam olarak almamız, bir eşeği soylu bir kısrakla çiftleştirmememiz ve mest üzerine mesh yapmamamız emredildi.”⁷⁵³ buyurduğu aktarılmaktadır. Bu rivayetler, mest üzerine meshin Şîîler için kesinlikle yasak olduğunu ve bu konuda *takıyye*nin dahi câiz olmadığını göstermektedir.

⁷⁵⁰ Hamid Dabashi, *Being a Muslim in the World* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 134-135.

⁷⁵¹ Ayrıca bk. Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, 543-553.

⁷⁵² el-Kummî, *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*, 2/317.

⁷⁵³ el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şî'a*, 9/270.

Şîî ulemâya göre bu durum mutlak değildir. Şîî âlimler, *takıyye* ile ilgili çeşitli rivayetleri dikkate alarak, zaruret hâlinde mest üzerine meshin mümkün olabileceğini belirtmektedir. Muhakkık Hillî'ye göre mest üzerine mesh etmek *takıyye* ve zaruret durumlarında câizdir.⁷⁵⁴ Şehîd-i Sâni ise mest üzerine mesh etmenin câiz olduğunu kabul etmektedir. Ancak diğer örtüler üzerine mesh etmenin câiz olmadığını belirtmekte, çünkü bu tür uygulamalar *takıyye* kapsamında değerlendirilmemektedir. Mest üzerine mesh etmenin câiz olabilmesi için, kişinin *takıyyeyi* ayakları yıkayarak gerçekleştirmesinin mümkün olmaması şartı aranmaktadır. Eğer *takıyye*, ayakların yıkanmasıyla yerine getirilebiliyorsa bu durumda ayakları yıkamak, mest üzerine mesh etmekten daha önceliklidir. Zira yıkamak, farza daha yakın bir ibadet şekli olarak kabul edilmektedir. Ayrıca kişi *takıyye* durumunda ayaklarından birinin derisini mesh etmeye yönelirse yani mest yerine doğrudan ayakları meshederse abdest geçersiz hale gelir. Çünkü bu davranış, ibadeti bozan bir yasak ihlaline sebebiyet verir.⁷⁵⁵

Şîî âlimlere göre mest üzerine mesh etmek ya da başka bir örtü üzerine mesh etmek, yalnızca zaruret veya *takıyye* hallerinde câizdir. Bu konuda Şîî âlimlerin bu görüşü benimsedikleri ifade edilmektedir.⁷⁵⁶ Nitekim onlara göre fakihlerin zaruret durumundaki görüşü genel kabul görmektedir. Bu görüş, icmâya dayanır ve bazı kimseler tarafından “zaruret” ifadesi soğuk hava gibi durumlarla sınırlandırılrsa da bu sınırlandırmalar temsili niteliktedir ve zaruretin sadece bu durumlarla kısıtlı olduğunu göstermez. Dolayısıyla düşmandan korkma, dünyevî bir tehlike, zaman darlığı ya da benzeri durumlarda mest üzerine mesh ile yetinilmesi gerektiği ifade edilebilir. Nitekim rivayetlerde geçen “düşman dışında” ifadesi hem dinî hem de dünyevî düşmanı kapsamaktadır. Birincisi *takıyye*, ikincisi ise zaruret kapsamına girer. Bununla birlikte zaruret kavramının genel anlamda genişletilmesi, esasen nakledilen icmânın mutlaklığına dayanmaktadır. Aksi takdirde bu anlamın naslardan çıkarılması zor olacaktır. Bu sebeple naslarda açıkça belirtilmeyen zaruret durumlarında ihtiyaten teyemmüm ile abdestin birlikte alınmasının uygun olduğu söylenebilir.⁷⁵⁷

⁷⁵⁴ Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî, *Şerâ'î 'u'l-İslâm fî mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm* (Kalkûta: Matbaatü Kâdeste-i Neşâd, 1839), 1/18.

⁷⁵⁵ el-Âmilî, *Mesâlikü'l-efhâm fî tenkîhi Şerâ'î 'u'l-İslâm*, 1/39.

⁷⁵⁶ Bâkır, *Cevâhirü'l-keâm fî şerhi Şerâ'î 'u'l-İslâm*, 2/240.

⁷⁵⁷ Bâkır, *Cevâhirü'l-keâm fî şerhi Şerâ'î 'u'l-İslâm*, 2/241.

Görüldüğü üzere Şîlikte ilk dönem kaynaklarında mest üzerine mesh, Sünnîlerde câiz kabul edilmesi sebebiyle kesin olarak yasaklanmıştır. Ancak Şîî âlimler bu yasakla ilgili rivayetleri, özellikle *takıyye* hakkındaki rivayetlerle birlikte ele almışlar ve zaruret ile *takıyye* durumlarında mest üzerine meshin câiz olduğunu belirtmişlerdir. Bu bağlamda Humeynî'nin de benzer bir yaklaşıma sahip olduğunu aşağıda vereceğimiz görüşlerine göre söylemek mümkündür.

Humeynî, abdestin farzlarını açıklarken “Abdestte yüzü ve elleri yıkamak, başın ön kısmını ve ayakların üzerini mesh etmek farzdır.” demektedir.⁷⁵⁸ Hatta Hz. Ali'den “Benim için bir eşeğin sırtını sıvazlamak mest üzerine mesh etmekten daha sevimlidir.”⁷⁵⁹ rivayetini aktarmaktadır. Ama ona göre de zaruret ve *takıyye* durumlarında mest üzerine mesh câizdir. Zaruret hâlinde *takıyye*, soğuk hava, vahşi hayvan ya da düşman gibi tehlikeli durumlar nedeniyle maske, mest, çorap ve benzeri örtülerin üzerine mesh etmek câizdir. Bu tür durumlarda engelin (mest) üzerine mesh edilirken, doğrudan deriye mesh edilirken geçerli olan tüm şartların yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu şartlar arasında mesh işleminin elin iç kısmıyla yapılması, abdest suyunun ıslaklığıyla gerçekleştirilmesi ve diğer farz olan koşulların sağlanması yer almaktadır.⁷⁶⁰

Humeynî'nin, mest üzerine mesh uygulamasına ilişkin Sünnî yaklaşımı eleştirdiği görülmektedir. Humeynî'ye göre “Allah'ın sana abdest almayı farz kıldığı şeylerden” ifadesi, sadece yıkamayı değil hem yıkama hem de mesh etme fiillerini kapsayan bir anlam taşımaktadır. Bu noktada Sünnî mezheplerin mest üzerine meshi câiz görmesine yönelik bir eleştiri dile getirilmektedir. Humeynî, bu eleştirisini desteklemek üzere “Kıyamet günü en çok pişman olacak insanlar, abdestlerinin başkasının üzerinde olduğunu görenlerdir.” hadisini referans göstermektedir. Bu ifade de abdestin başkalarının nesnelerine (mest gibi hayvan derisinden üretilen şeylere) bağlı olarak gerçekleştirilmesine vurgu yapıldığı belirtilmektedir.⁷⁶¹ Humeynî'ye göre mest gibi başka bir hayvanın derisinden üretilen bir nesne üzerine mesh etmek, abdestin özüne ve hikmetine uygun düşmemektedir.

⁷⁵⁸ Humeynî, *Tam İlmihal*, 37.

⁷⁵⁹ Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera*, 39.

⁷⁶⁰ Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle*, 2000, 1/25; Humeynî, “İstiftâ'ât”, 2017, 1/32.

⁷⁶¹ Humeynî, *Tenkîhu'l-Usûl*, 4/376.

Humeynî, *takıyye* durumunda Sünnîlere uymanın gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bir kimse *takıyye* durumunda abdest almak isterse Sünnî mezhebine uygun şekilde abdest almalıdır ve bu şekilde aldığı abdest geçerli sayılır. Ayrıca bu abdestle kıldığı tüm namazlar da geçerlidir. Humeynî'ye göre eğer kişi bu durumda Sünnîlerin uygulamasına muhalefet eder ve kendi mezhebine göre abdest alırsa bu davranış haram olur ve aldığı abdestin geçerliliği şüpheli hale gelir.⁷⁶²

Klasik dönem Şîî ulemânın abdest konusundaki yaklaşımı, özellikle mest üzerine mesh meselesinde Sünnî anlayıştan açık biçimde ayrılmaktadır. Bu bağlamda abdeste dair yorumlar bir temizlik uygulamasının sınırlarını ötesinde mezhebî aidiyetin sınırlarını da belirlemektedir. Humeynî de bu geleneksel yaklaşımı takip ederek mest üzerine meshi normal şartlarda geçersiz saymakta, ancak *takıyye* ve zaruret durumlarında câiz görmektedir. Ona göre mest üzerine mesh uygulaması abdestin aslına aykırıdır. Bu sebeple Şîî ibadet anlayışında yüz ve ayakların yıkanması ibadetin özünü muhafaza ederken, Sünnîlerin mest uygulaması ibadetin hakikatinden bir sapma olarak değerlendirilmiştir. Humeynî'nin bu görüşü, Şîî geleneği koruma gayretini sürdürürken Sünnî pratiğe karşı tarih boyunca devam eden eleştirel bakışı da devam ettirmektedir.

Humeynî'nin farklı dönemlerde kaleme aldığı eserlerinde abdest konusuna yaklaşımı büyük ölçüde tutarlılık arz etmektedir. Özellikle abdestin geçerliliğini Sünnî uygulamalara uygun biçimde gerçekleştirmeyi *takıyyeye* dayalı olarak meşru gören değerlendirmeleri, onun dışa dönük birlik söylemleriyle içe dönük mezhebî sınırlarını nasıl birlikte sürdürdüğünü göstermektedir.

3.2. Namaz

İslâm dininin temel esaslarından birisi olan namaz, şüphesiz bütün mezheplerde önemli bir yere sahiptir.⁷⁶³ Ancak namaz her ne kadar bütün Müslümanların ortak paydası olsa da onun fer'î meseleleri hakkında aynı itikâdî görüşe sahip insanlar arasında dahi farklılıklar görülmektedir. Diğer bir ifadeyle temelde dört fikhî mezhebe ayrılan Ehl-i sünnet Müslümanlarının dahi namaz konusunda farklı uygulamalarını görmek mümkündür. Dolayısıyla Ehl-i sünnet ve Şîa

⁷⁶² Humeynî, "Menâsik-i Hac", 2013, 122.

⁷⁶³ Kâşifü'l-Gıta, *Aslû'ş-Şîa*, 169.

gibi itikâdî anlamda farklılaşan iki mezhebin amelî bir husus olan namaz meselesinde bir takım farklılıklarının olması tabî bir durumdur.

Namazla ilgili birçok mesele olmakla birlikte bizim buradaki temel gayemiz Sünnîler ile Şîîler arasında ihtilaf meselesi olan ve Şîîlerin Sünnîliğe yaklaşımını belirleyen noktalara değinmektir. Burada özellikle Sünnîlerle namaz, Sünnî imama tâbî olma, mühür taşı yerine halı ve yün üzerine secde, Cuma namazı ve namaz vakitlerinin sayısı ile ilgili temel farklılıklar üzerinden bir yaklaşım ortaya konulmaya çalışılacaktır.

3.2.1. Sünnîlerle Namaz ve Sünnî İmâma Tâbî Olma

Namaz meselesinde konumuzla ilgili hususların başında, Şîî ulemânın Sünnîlerle namaz ve Sünnî imâma tâbî olma meselesine bakışı gelmektedir. Nitekim Ehl-i sünnet'in kelâmî perspektifinde Hz. Peygamber'in "İster sâlih olsun ister fâsık, her Müslümanın arkasında namaz kılmak vâciptir."⁷⁶⁴ beyanı, imama tâbî olma konusunda belirleyici olmuştur. Burada akla hemen şu soru gelmektedir: Acaba imama tâbî olma noktasında Sünnîlerin benimsediği bu toleranslı tutuma Şîîlerin yaklaşımı nedir? Öncelikle Sünnîlerin bu yaklaşımının erken dönem Şîî âlimlerden İbn Şâzân tarafından doğrudan eleştirildiğini söylemek gerekir. İbn Şâzân, Sünnîlerin her müttakinin ve facirin arkasında namaz kılma prensibini, Allah'ın dinin direği kıldığı bir ibadeti nasıl bir facirin kıldırabileceğini sorgulayarak eleştirmektedir. O; facir olan bir kimsenin, abdestsiz, gusûlsüz veya sarhoş bir şekilde namaz kıldırabileceğini ifade etmekte ve eğer Sünnîlerin bu prensibi doğruysa Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'i imam olarak atamasında ne gibi bir fazilet olacağını sorgulamakta ve bunu tutarsızlık olarak değerlendirmektedir.⁷⁶⁵

Kütüb-i erbaa'dan *el-Kâfi*'de ise Sünnîlerle ve Sünnî imamın arkasında namaz kılmayı onaylayan rivayetler bulunmaktadır. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bir rivayette "Kim onlarla (Sünnîlerle) birlikte birinci safta namaz kılsa Resulullah'ın arkasında namaz kılmış gibi olur." denilmektedir. Bu rivayet ilk bakışta mutlak anlamda Sünnîlerin arkasında namaz kılmayı tecviz ediyor gibi görünse de

⁷⁶⁴ Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413), İmâmetü'l-birri ve'l-fâcir, 1.

⁷⁶⁵ Fazl b. Şâzân, *el-İzah*, 300.

imama nispet edilen bir başka rivayet aslında bunun böyle olmadığını ortaya koymaktadır. Söz konusu rivayete göre Ca‘fer es-Sâdık’a Şîî bir kimse namaz kılariken bir imamın gelmesi durumunda ona uyup uymamasıyla ilgili bir soru sorulmuştur. Cafer-i Sâdık, buna verdiği cevapta gelen imamın âdil olmaması (Sünnî olması) halinde dahi gücü yettiğinde o imamla namazı tamamlayabileceğini söylemektedir. Ca‘fer es-Sâdık, bu cevabının ardından *takiyyenin* geniş olduğunu belirtmekte ve “*Takiyye* ile yapılan hiçbir şey yoktur ki Allah’ın izniyle, bunu yapan kimse ona karşılık sevap almasın.”⁷⁶⁶ yorumunu yapmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar bu rivayetlerde açıkça Sünnî ifadesi geçmese de o dönemde *takiyyenin* Sünnîlere karşı yapıldığı bilindiğinden rivayetlerdeki “adil olmayan imam” ile “Sünnî olmanın” aynı anlamda kullanıldığı rahatlıkla söylenebilir.

Nispeten daha geç dönemde yaşamış olan Muhakkık Hillî’nin (öl. 676/1277) “Kişi bildiği halde facirin arkasında namaz kılsa o namazı iade etmesi gerekir.” şeklindeki yorumunu İbn Şâzân ile paralel bir yaklaşım olarak okumak mümkündür.⁷⁶⁷ Öte yandan Hillî, imamın akıllı, bâliğ, mü’min, âdil olması ve veled-i zina olmamasını şart koşturma⁷⁶⁸ ve bunların içerisinde Şîî olma gibi bir şart zikretmediği görülmektedir. Muhakkık Hillî’nin eserini şerh eden Muhammed Hasan b. Bâkır, imamda adaletin şart olduğunu dolayısıyla bu yüzden fâsık bir kimsenin arkasında namaz kılmanın, yaygın ve mütevâtir olarak nakledilen icma⁷⁶⁹ ile câiz olmadığını dile getirmektedir. Hatta ona göre bazı Sünnî isimlerin de bu konuda Ehl-i beyt’in icmasıyla aynı görüşte oldukları nakledilmiştir.⁷⁷⁰

Zeydî âlim Kâsım er-Ressî (öl. 246/860) ise mü’minlerin, Hz. Ali’nin velâyetini kabul etmeyen biriyle namaz kılmaması ve böyle birini namazda imam olarak kabul etmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu yaklaşımın temelinde, Allah’ın bu kişiye zekât ve temizlik bahşetmediği inancı yatmaktadır. Namazın, temizlik ve saflıkla doğrudan ilişkili olduğu göz önünde bulundurulduğunda, temiz

⁷⁶⁶ el-Küleynî, *el-Kâfî*, 3/380.

⁷⁶⁷ el-Hillî, *Şerâ’i’u’l-İslâm*, 59.

⁷⁶⁸ el-Hillî, *Şerâ’i’u’l-İslâm*, 58.

⁷⁶⁹ Şîa’ya göre icmâ, İmâmiyye mezhebine mensup âlimlerin herhangi bir meselede fikir birliği içerisinde olmalarıdır. Bu tür bir ittifak, gaybet döneminde imamın o görüşü tasvip ettiğine delâlet ettiği için bağlayıcı bir delil niteliği taşımaktadır. Abdülbâki Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969), 41.

⁷⁷⁰ Bâkır, *Cevâhirü’l-keîlâm fî şerhi Şerâ’i’u’l-İslâm*, 13/286.

olmayan bir şeyin kible yönünde bulunmasının namazı bozduğu kabul ediliyorsa zulüm ve fisk içinde olan birinin arkasında namaz kılmanın nasıl câiz olacağı sorgulanmaktadır. Böyle bir kimsenin, Allah katında horlanmış ve lanetlenmiş olduğuna inanılmakta, zulmü ve haddi aşması nedeniyle Allah’a apaçık bir düşman olarak görülmektedir. İmamlık makamının bir şeref ve onur olduğu kabul edildiği için böylesi bir kimsenin namazının, abdestinin ve temizliğinin Allah katında kabul edilmeyeceği ifade edilmektedir. Günahında ısrar ettiği sürece Allah’tan af dilemesi de mümkün görülmemektedir. Bu yaklaşım Mâide Suresi 27. âyetine⁷⁷¹ dayanarak Allah’ın sadece muttakilerin ibadetlerini kabul edeceğini hatırlatmaktadır. Eğer bu kişinin abdesti kabul edilmiyorsa temizlenenlerden olmadığı sonucuna varılmaktadır.⁷⁷²

Hemen her fırsatta İslâm birliğini dile getiren Humeynî’nin Müslümanların ortak paydası olan namaz ibadetiyle ilgili görüşleri önem arz etmektedir. Nitekim onun namazla ilgili fetvalarının önemli bir kısmında Sünnî-Şîî farklılığının namaz çerçevesindeki ihtilafları hakkında kendisine sorular yöneltilmiştir. Bu sorulara verdiği cevaplarda özellikle Sünnî camilerde namaz ve Sünnî imama tâbi olma meselesinin gündeme getirildiği görülmektedir. Sünnî bir Müslümanın Şîî bir imama, Şîî bir Müslümanın Sünnî bir imama namaz kılarken tâbi olması meselesi, yukarıda görüldüğü üzere klasik dönemde de tartışma konusu olmuştur. Bundan dolayı Sünnîlerle vahdeti sık sık dile getiren Humeynî’ye de benzer soruların sorulmasının arka planında bu tarihsel tecrübenin olduğu muhakkaktır.

Humeynî’nin Sünnîlerle namaz sorularına verdiği cevapları iki kısma ayırmak mümkündür. Humeynî’nin verdiği cevapların bir kısmından mutlak anlamda Sünnî imamın arkasında namaza cevaz verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim kendisine yöneltilen, haccın dışında Şîîlerin Sünnî cemaat imamına tâbi olup olamayacağı yönündeki soruya Humeynî, “Tâbi olabilirler.” cevabını vermektedir.⁷⁷³ Humeynî bir başka ifadesinde ise Sünnîlerin önlerine bir kişi geçtiğinde geri kalanların öndeki

⁷⁷¹ “Onlara Âdem’in iki oğlunun haberini gerçeğe uygun olarak anlat: Hani ikisi de birer kurban sunmuşlar, birininki kabul edilmiş, diğerininki kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, diğerine, “Andolsun seni öldüreceğim!” dedi. O da dedi ki: “Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder.” Mâide 5/27.

⁷⁷² Kâsım b. İbrahim b. İsmâil b. İbrahim b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib er-Ressî, *Mecmûu kütüb ve resâilî’l-İmâm el-Kâsım b. er-Ressî*, nşr. Abdülkerîm Ahmed Cedbân (San’a: Dâru’l-Hikmeti’l-Yemâniyye, 1422), 2/543.

⁷⁷³ Humeynî, *İstiftâ’ât*, 1994, 1/279.

imama tâbi olduklarını, Şîî üniversite öğrencilerinin de tanımadığı cemaat imamına tâbi olup olamayacağı sorusuna “Tâbi olunacak imamın adalet sahibi olması şarttır.”⁷⁷⁴ diyerek cevap vermektedir. Humeynî’nin bu tarz açıklamalarından hareketle onun mutlak anlamda Sünnîlerin arkasında namaza cevaz veren bir Şîî âlim portresi çizdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Şîa araştırmacısı Hamid Algar, Humeynî’nin bu tarz fetvalarından hareketle Sünnî bir imamın arkasında Şîîler’in kıldıkları namazın câiz olduğunu söyleyen ilk Şîî otoritenin Humeynî olduğunu ifade etmekte ve Humeynî’nin en çok önem verdiği hususlardan birinin de Şîîler ile Sünnîler arasında bir birlik oluşturmak olduğunu söylemektedir.⁷⁷⁵

Humeynî’nin Sünnî imamın arkasında namaz meselesindeki açıklamalarının çoğu, Algar’ın tespitin aksine, *takıyye* ile bağlantılı olarak anlaşılmalıdır. Nitekim Humeynî’ye yöneltilen bir soruda, sabah ve akşam namazlarında var olan ihtilafa rağmen Hac veya diğer zamanlarda Sünnîlere uyup kılınan bir namazın câiz olup olmayacağı sorulmuştur. Humeynî’nin bu soruya verdiği cevap, adeta onun vahdet meselesine yaklaşımındaki samimiyeti için bir turnusol kâğıdı görevi görmektedir. Humeynî bu soruya “*Takıyye* durumunda herhangi bir problem yoktur” cevabını vermekte,⁷⁷⁶ dolayısıyla normal hallerde Sünnîlerle kılınan namazın sahih olmadığını ve iade edilmesi gerektiğini ima etmektedir. Humeynî, kendisine sorulan Ehl-i sünnet bir cemaate iştirak edilmesi gereken durumlarda, namazdaki uygulamaların Şîî fıkha göre mi yoksa Sünnî fıkha göre mi yapılacağı sorusuna, Sünnîler ne yapıyorsa Şîîlerin de aynısını yapması gerektiği yolunda bir cevap vermektedir.⁷⁷⁷ Meselâ Sünnî cemaate uyulduğunda Fatiha ve zammı sûreyi terk etmek mi yoksa (Şâfiilerde olduğu gibi) okumak mı gerekir sorusuna Humeynî, “*Takıyye*’ye aykırı ise okunmamalıdır.”⁷⁷⁸ cevabını vermekte ve yine *takıyye* ekseninde bir değerlendirme yapmaktadır. Oysa Humeynî’nin ilmihalinde de belirttiği üzere Şîî fıkında cemaatin de imamlarla birlikte Fatiha ve zammı sureyi okumaması gerekmektedir.⁷⁷⁹

⁷⁷⁴ Humeynî, *İstiftâ’ât*, 1994, 1/290.

⁷⁷⁵ Algar, “Humeynî”, 18/363.

⁷⁷⁶ Humeynî, *İstiftâ’ât*, 1994, 1/131.

⁷⁷⁷ Humeynî, “İstiftâ’ât”, 2017, 3/344-5.

⁷⁷⁸ Humeynî, “İstiftâ’ât”, 2017, 5/192.

⁷⁷⁹ Humeynî, *Tam İlmihal*, 218.

Humeynî sadece bu sorulara değil, bu minvalde sorulan hiçbir soruya *takıyyeden* bağımsız cevap vermemiştir. Zira Humeynî'nin risalesinde belirttiği üzere zaten cemaat imamı olmanın şartlarından biri de Şîî olmaktır. Yine Humeynî'ye yabancı ülkelerde yaşayan bazı Şîî öğrencilerin diğer Müslüman camilerinde ve cemaatleriyle namaz kıldıkları, onların bu hareketinin de diğer Müslümanların Şîa'ya karşı menfi bir tutum takınmalarına neden olduğu ve yapılan bu tavrın şer'an doğru olup olmadığı sorulmuştur. Humeynî bu soruya da "Eğer onların namazına katılmaması size kötü bakılmasına sebep oluyorsa onların namazına katılın ve onlarla birlikte namaz kılın."⁷⁸⁰ cevabını vermiştir. Dolayısıyla Humeynî'nin -gayri müslim ülkelerde dahi- Şîî öğrencilerin cemaate katılımına *takıyye* gereği cevaz vermenin ötesine geçmediği görülmektedir. Yine hac vakitlerinde günlük cemaat namazlarını Sünnî imama tâbi olarak kıldıktan sonra namazın iadesi gerekip gerekmeyeceği sorusunu Humeynî; "*Takıyyenin* gerekli olduğu yerlerde iade vâcib değildir."⁷⁸¹ şeklinde cevaplamıştır. Bunların dışında birçok yerde Humeynî'nin Sünnîlerin arkasında namazın ancak *takıyye* gereği câiz olacağına dair çok sayıda fetvası bulunmaktadır.⁷⁸²

Humeynî, *Resâil* adlı eserinin *takıyye* bahsinde Sünnîlerle birlikte namaz kılmanın, onların camilerine gitmenin, onlara uymanın ve bu namazların geçerli olduğunu gösteren birçok rivayet aktarmaktadır. Örneğin, Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen ve sahih olduğunu belirttiği bir rivayette şöyle demektedir: "Kim onlarla (Sünnîlerle) birlikte birinci safta namaz kılsa Resulullah'ın arkasında birinci safta namaz kılmış gibi olur." Bu rivayetten hareketle Humeynî, şüphesiz Resulullah ile birlikte namaz kılmanın büyük bir fazilet olduğunu aynı şekilde *takıyye* halindeyken onlarla birlikte namaz kılmanın da böyle olduğunu ifade etmektedir. Humeynî'nin güvenilir bularak aktardığı bir başka rivayet şöyledir; Mûsâ Kâzım'a "Onlarla evlilik

⁷⁸⁰ Humeynî, *İstiftâ'ât*, 1994, 1/279; Humeynî, "İstiftâ'ât", 2017, 3/348-9.

⁷⁸¹ Humeynî, *İstiftâ'ât*, 1994, 1/293; Humeynî, "İstiftâ'ât", 2017, 3/345.

⁷⁸² Humeynî, "İstiftâ'ât", 2017, 2/552, 3/344-7, 10/36.; İmam Humeynî, bir Şîî âlimin, Sünnî imamlara tâbi olarak kılınan namazların Şîî fikhî açısından kabul edilemez ve batıl olduğunu savunan görüşünü dile getiren bir Şîî'ye, bu konuda açık bir cevap vermiştir. Humeynî, *takıyyenin* gerekli olduğu durumlarda, Sünnîlerle birlikte kılınan cemaat namazının geçerli olduğunu ve bu namazın yeniden kılınmasının ya da kaza edilmesinin gerekmediğini belirtmiştir. Bu fetva, *takıyyenin* önemine vurgu yaparak, belirli şartlar altında Sünnîlerle ortak ibadetlerin Şîî fikhına uygun olabileceğini ifade etmektedir. Humeynî'nin bu yaklaşımı, Sünnî ve Şîîler arasındaki ibadet uygulamaları konusunda pragmatik bir tutum sergilediğini göstermektedir. Humeynî, "İstiftâ'ât", 2017, 3/347.

ve arkasında namaz kılmak hakkında ne dediği sorulunca o: “Bu zor bir meseledir; buna güç yetiremezsiniz. Resulullah onlarla evlendi ve Ali onların arkasında namaz kıldı.” şeklinde cevap vermektedir.⁷⁸³ Dolayısıyla Sünnîlerin arkasında namaz kılmanın tarihini Hz. Ali’ye kadar götürmekte ve dahası Hz. Peygamber’in bazı annelerimizle dahi *takıyye* gereği evli kaldığı şeklinde yakışıksız bir imada bulunan bu rivayeti kullanmaktan imtina etmemektedir. Bu durum geriye doğru tarih inşa etmenin tipik bir örneği olsa gerektir.

Sünnîlerle namaz kılma konusunda ayrıntılara da değinen Humeynî, namazlarda ellerin bağlanmasının *takıyye* gereği câiz olduğunu belirtmektedir. Aksi durumda ise namazın iadesinin gerekli olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁸⁴ Aynı şekilde Humeynî’ye göre namazda kasten *âmin* demek namazı bozar ama Sünnîlere *takıyye* durumunda uyulduğunda Sünnîliğin icap ettiği gibi amel edilir ve bu durumda iade etmek gerekmez.⁷⁸⁵

Hz. Peygamber’in “İster sâlih olsun ister fâsık, her Müslümanın arkasında namaz kılmak vâciptir.”⁷⁸⁶ düsturunun göz önünde bulundurulmadığı ve bunun yerine tamamen mezhebî reflekslerle hareket edildiği görülmektedir. Oysa Sünnî fıkıh kitaplarında, kölenin, âmânın, haram ve günahları işlemekten çekinmeyen fâsık kimselerin ve bid’atçıların imâmeti kerih görülse de bu durum asla namazın geçersizliğini destekleyen bir gerekçe olarak kabul edilmemiştir.

Klasik dönem Şîî ulemâsı, Sünnî imamın arkasında namaz kılmayı genellikle geçersiz görmüş ve bu tutumu ya fâsık imama tâbi olma yasağıyla ya da Hz. Ali’nin velâyetini reddedenlerle ibadetin câiz olamayacağı ilkesiyle temellendirmiştir. Buna karşılık Humeynî, klasik çizgiyle benzer şekilde cemaat imamlığının aslında Şîîlikle kayıtlı olduğunu vurgulamıştır. Ancak farklı olarak Sünnîlerle birlikte kılınan namazı çoğu zaman *takıyye* çerçevesinde meşru görmüştür. Böylelikle o, tarihsel Şîî düşüncesiyle aynı fikri benimsemekle birlikte döneminin siyasi gerçeklikleri sebebiyle mezhepler arası birlik vurgusunu ön plana çıkararak daha pragmatik bir yaklaşım geliştirmiştir.

⁷⁸³ Humeynî, *er-Resâil*, 2/198-199.

⁷⁸⁴ Humeynî, *Tahrîrû’l-vesîle*, 2000, 147; Humeynî, *İstiftâ’ât*, 1994, 3/612.

⁷⁸⁵ Humeynî, *Tahrîrû’l-vesîle*, 2000, 151.

⁷⁸⁶ Ebû Dâvûd, “İmâmetü’l-birri ve’l-facir”, 1 (No. 231).

Humeynî'nin farklı zamanlarda kaleme aldığı eserler incelendiğinde, onun söylemlerinde bir süreklilik göze çarpmaktadır. Erken dönemde ortaya koyduğu görüşlerde de devrim sonrasındaki fetvalarında da Sünnîlerle namazı vahdet bakış açısının yanında daima *takıyye* çerçevesinde yorumlamıştır. Yani ibadetin zahirde ortak, özde ise mezhebî farklılığı koruyan bir mahiyet taşıdığını vurgulamıştır. Süreç içerisinde değişimden ziyade, farklı bağlamlarda aynı ilkeleri yeni şartlara uyarlayan bir söylem geliştirdiği görülmektedir.

3.2.2. Secde

Ehl-i sünnet ve Şîa arasında tartışma konusu olan meselelerden bir diğeri, namazda üzerine secde edilecek nesnenin niteliğidir. Sünnîlerin aksine Şîî fakihler, temiz olmak kaydıyla ancak toprak veya toprak cinsinden olan maddeler üzerine secdenin yapılabileceğini öne sürmektedir.⁷⁸⁷

Humeynî'nin de herhangi bir itiraz yöneltmeksizin eserinde yer verdiği bazı rivayetlere meselenin izahı açısından yer vermek istiyoruz. Ca'fer es-Sâdık'tan "Yeryüzüne secde etmek farzdır, diğer şeylere secde etmek ise sünnettir." rivayeti aktarılmaktadır. Diğer bir rivayette "Yeryüzünden biten şeyler üzerine secde edilir, ancak yenilen veya giyilen şeyler üzerine secde edilmez." demektedir. Mûsâ Kâzım'a nispet edilen rivayete göre ise toprağa veya yeryüzünde biten şeylere secde edilir. Kenarları deriden yapıldığı için Medine hasırlarına secde edilmez. Saça, yüne, deriye, ipeğe, cama, demire, bakıra, tunçtan yapılmış bir şeye, kuş tüyüne ve kül üzerine secde edilmez. Eğer yer sıcaksa ve alnın yanmasından korkuluyorsa ya da karanlık bir gece ise ve akrep veya diken gibi zararlı bir şeyden korkuluyorsa pamuk veya ketenden yapılmış bir şeye secde etmek mümkündür. Eğer alında bir çıban varsa bir çukur kazılır ve çıban oraya denk gelecek şekilde secde edilir veya alında bir rahatsızlık varsa alnın sağ tarafına mümkün değilse sol tarafına o da mümkün değilse çene üzerine secde edilir. Çünkü Yüce Allah "*De ki: "Siz ona inanın veya inanmayın, şu bir gerçektir ki bundan önce kendilerine ilim verilen kimselere (Hakk'ın kelâmı) okununca derhal yüzüstü (çenelerine) secdeye kapanırlar.*"⁷⁸⁸ buyurmuştur. Ayakta durmak, elleri ve

⁷⁸⁷ Muhâmmed Ali, "Berresi-i fikhî efdaliyyet-i secde ber türbet-i İmâm Huseyin aleyhisselâm", *Pejuheşhâyi Fikhî* 3 (2011), 71.

⁷⁸⁸ İsrâ 17/107.

dizleri yere koymak ve burunla toprağa eğilmek sakıncalı değildir. Alnı yere koymak, saç çizgisinden kaşlara kadar bir dirhem miktarında olmalıdır ve deve çöküşü gibi olmayacak şekilde secde edilmelidir, vücudunun hiçbir parçası birbirine yaslanmamalıdır.⁷⁸⁹

Şîî İmâmî fakihler secdeyi toprak ve topraktan mamûl nesneler üzerine şart koşarken özellikle Hz. Hüseyin'in şehit edildiği Kerbelâ bölgesinin toprağı üzerine secde etmek en faziletli secde türü olarak kabul edilmektedir. Nitekim bu konuda birçok rivayet aktarılmaktadır.

Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bir rivayete göre o, sarı ipekten bir torbanın içinde Hz. Hüseyin'in toprağını bulundurmaktadır. Namaz vakti geldiğinde o toprağı seccadesinin üzerine döker ve üzerine secde ederdi. O, "Hz. Hüseyin'in toprağına secde etmek, yedi perdeyi deler geçer." demektedir.⁷⁹⁰ Yine onun "Hz. Hüseyin'in kabir toprağına secde etmek, yedinci yere kadar aydınlatır. Kişi, Hz. Hüseyin'in kabir toprağından yapılmış bir tesbih taşırsa onunla tesbih çekmese bile, sürekli tesbih çekmiş gibi yazılır. Parmaklarla tesbih çekmek, başka şeylerle tesbih çekmekten daha faziletlidir; çünkü parmaklar kıyamet günü sorguya çekilecektir." dediği nakledilmektedir.⁷⁹¹

İmâmiyye mezhebinde toprak üzerine secde meselesi sabit bir hüküm olarak kabul edildiği için yanlışlıkla başka bir nesne üzerine secde edilmesi durumunda izlenecek yöntemler konusunda çeşitli sorular gündeme gelmiştir. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye, karanlık bir ortamda namaz kılarken secde edilmesi câiz olmayan bir nesneye alnını koyan kişinin durumu ve bu kişinin alnına yakın bir secde taşı varsa başını kaldırmadan bu taşı alnı ile câiz olmayan nesnenin arasına yerleştirip yerleştiremeyeceği sorulmuştur. Ayrıca bu durumda namazının bozulup bozulmayacağı, alnının altına bir nesne yerleştirmenin câiz olup olmayacağı ve pamuk ile keten arasında bir fark bulunup bulunmadığı da merak edilmiştir. Hillî, bu soruya kişinin alnı ile secde edilmesi câiz olmayan şeyin arasına secde edilmesi câiz bir

⁷⁸⁹ el-Kummî, *Men lâ yahdurühü'l-fakih*, 1/268-9.

⁷⁹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Misbâhu'l-müctehid ve silâhu'l-müteabbid* (Beyrut: Müesseset-i Fıkh-ı Şîa, 1991), 2/733-4.

⁷⁹¹ İsrâ 17/107.

nesneyi yerleştirebileceğini, bu durumda namazının bozulmayacağını ve pamuk ile keten arasında herhangi bir fark olmadığını belirterek cevap vermiştir.⁷⁹²

Klasik dönemde secdenin toprak ve topraktan mamül maddeler üzerine yapılmasının şart olduğu, Kerbelâ toprağı üzerine secdenin ise büyük fazilet olduğu vurgulanırken, çağdaş Şîî âlimlerinden Âyetullah Ca'fer Sübhânî ise gelen tüm bu rivayetlerin aksine bir açıklama yapmaktadır. Ona göre Kerbelâ toprağı üzerine secde yapmak, Şîîler için zorunlu bir farz, dinî bir vecibe veya mezhebin dayattığı bir yükümlülük değildir. Ona göre Şîîler, Kerbelâ toprağı ile dünyanın diğer tüm toprakları arasında secde edilebilirlik açısından bir fark görmemiştir. Bu açıklamalarına ilave olarak Sübhânî, bunların aksini iddia edenlerin Şîîleri ve görüşlerini bilmeyen cahiller olarak nitelendirmektedir. O, Kerbelâ toprağının secde için kullanılmasının Şîîler için sadece bir tercih olduğunu iddia etmekte bunun dışında başka bir anlam taşımadığını vurgulamaktadır. Ona göre birçok Şîî seyahatlerinde yanlarında Kerbelâ toprağı dışında, secde edilebilirliği güvenilir ve temiz olan bir hasır ya da benzer bir kilim taşır ve namazlarında bunlara secde ederler.⁷⁹³ Secde konusunda Ehl-i sünnet ile Şîa'nın aynı görüşte olduğunu vurgulayan Sübhânî, bu durumu desteklemek için Sünnî kaynaklardan aktardığını belirttiği bir rivayette Hz. Peygamber, “Yeryüzü benim için mescit ve temizleyici kılındı.”⁷⁹⁴ buyurmaktadır. Sübhânî bu hadisten hareketle (طهور) kelimesinin, teyemmüme atıfta bulunduğunu ve buradan kastedilen şeyin, toprak, taş ve çakıl gibi doğal yeryüzü unsurları olduğunu ifade etmektedir. Sübhânî'nin aktardığı bir diğer rivayette Ca'fer es-Sâdık, “Secde, yenilen veya giyilen şeyler hariç ancak yeryüzüne veya yeryüzünden biten şeylere yapılabilir.” demektedir. Sübhânî'ye göre Hz. Peygamber döneminde Müslümanların uygulaması da bu şekildedir. Nitekim onlar mescitte zemin üzerine döşenmiş çakıllara secde etmekteydiler. Hava çok sıcak olduğunda ve çakıllara secde etmek zor hale

⁷⁹² Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Âlî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Ecvibetü'l-mesâ'ili'l-Mühennâ'iyye* (Kum: Hayyâm, 1981), 66-67.

⁷⁹³ Âyetullah Ca'fer Sübhânî, *el-İnsâf fî mesâili dâm fihâ el-hilâf* (Kum: Müessese-i el-İmâm Sâdık, 2003), 1/265.

⁷⁹⁴ Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî, *Sahihü İbn Hibbân* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 4/502.

geldiğinde, çakılları avuçlarına alıp soğutmalarına izin verilirdi ki secde edebilsinler.⁷⁹⁵

Ca'fer Sübhânî'nin secde konusundaki yaklaşımı, aslında klasik Şîî gelenekten beslenen bir zorunluluğu savunmaktan ziyade, mezhepler arası ortak kabulleri öne çıkarma amacı taşımaktadır. Onun Kerbelâ toprağını bir tercih olarak sunması hem Sünnîlerle ihtilafları yumuşatma hem de Şîîliği dış dünyaya daha kabul edilebilir bir şekilde sunma gayesi olarak görülebilir. Nitekim bu tavır, klasik rivayetlerle örtüşmese de Sübhânî'nin vahdet konusunda otorite kazanma ve Şîîliğin küresel algısını yeniden şekillendirme çabasının bir yansımasıdır. Bununla birlikte Sübhânî, her ne kadar Ehl-i sünnet ve Şîa'nın secde konusunda aynı görüşü paylaştığını ifade etse de klasik döneme ait rivayetler ve fakihlerin görüşleri bu iddiayı desteklememektedir. Ayrıca Humeynî'nin de Sübhânî ile aynı kanaatte olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Humeynî'nin secde meselesinde klasik dönemde ortaya konulan yaklaşımlar doğrultusunda bir bakış sergilediği görülmektedir.

Sünnîlerde olduğu gibi secde edilecek yerlerin niteliği konusunda ayrıntılı açıklamalar yapan Humeynî, secde edilen yerin temiz olmasının önemini vurgulamaktadır. Ayrıca tercih edilebilecek bir durum söz konusu olduğunda secde yerinin yeryüzünden bir parça, bir bitki veya kâğıt olmasının gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre en faziletli secde yeri, rivayetlerde de geçtiği üzere yedi perdeyi aşan ve yedi kat yeri aydınlatan Hüseyinî topraktır. Altın, gümüş, cam, zift gibi yeryüzünün özünden çıkmış madenlere secde etmek câiz değildir. Aynı şekilde bitki özelliğini kaybeden kül gibi maddelere de secde câiz değildir. Ancak pişirilmiş olsa bile, çömlek, tuğla, kireç ve alçı üzerine secde etmenin câiz olduğu güçlü bir görüştür.⁷⁹⁶

Secde yapılabilecek nesnelere dair detaylı açıklamalar yapan Humeynî, Sünnîlerle namaz esnasında secde ile ilgili önemli kanaatler ortaya koymaktadır. Kendisine yöneltilen, “Sünnî ve Şîîlerin birlikte yaşadığı bir mahallede ortaklaşa istifade edilen bir camide, kilim ve halı üzerine secde etmenin hükmü nedir?” sorusuna

⁷⁹⁵ Câbir bin Abdullah el-Ensârî şöyle demiştir: “Resulullah ile birlikte öğle namazı kııldım, avucuma bir avuç çakıl alır, soğuması için tutar ve şiddetli sıcağın dolayısıyla secde edebilmek için üzerine secde ederdim.” Âyetullah Ca'fer Sübhânî, *el-Akîdetü'l-İslâmiyye* (Kum: Müessesesi el-İmâm Sâdık, 2008), 336-337.

⁷⁹⁶ Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle*, 2000, 121.

Humeynî, “Eğer iki mezhep taraftarları birbirlerini tanıyorsalar ve aralarında *takıyye* yok ise halı ve kilim üzerine secde sahih değildir.”⁷⁹⁷ demektedir.

Humeynî’ye yöneltilen bir başka soru ve verdiği cevap dikkat çekiciliğiyle öne çıkmaktadır. Vahdet konusunda önemli bir konuma sahip olduğu ifade edilen Humeynî’ye, “Sünnîler namazda mühür koymuyor ve halı üzerine secde ediyorlar. Vahdet amacıyla onlarla birlikte namaz kıldığımızda biz de halı üzerine secde edebilir miyiz?” sorusu yöneltilmektedir. Bu soruya Humeynî, “Sadece vahdet, üzerine secde yapılması sahih olmayan yerlere secdeyi câiz kılmaz.” şeklinde cevap vermektedir.⁷⁹⁸

Görüldüğü üzere Sübhânî’nin açıklamaları ile Humeynî’nin cevabı arasında farklılık bulunmaktadır. Sübhani Sünnîlerle aramızda bir fark yok derken Humeynî, Sünnîliğin ortaya koyduğu secde şeklinin câiz olmadığını beyan etmektedir. Bununla birlikte verdiği fetvalarda Humeynî’nin çelişkiye düştüğü görülmektedir. O, “Yurtdışındaki şartlarımızdan dolayı, Sünnî kardeşlerimizle birlikte mescitte namaz kılarken halı üzerine secde edebilir miyiz?” sorusuna “Mümkünse bitkisel örgüden olan hasır üzerine secde ediniz. Eğer mümkün değilse Sünnîler gibi amel edin, her halükarda namazınız sahihtir.”⁷⁹⁹ cevabını vermektedir.

İlk bakışta Humeynî’nin çelişkili fetvalar verdiği düşünülse de bu durumu da *takıyye* üzerinden açıklamak mümkündür. Nitekim Humeynî, *takıyye* yapılması gereken yerde, yaygı ve benzeri şeyler üzerine secde yapılabileceğini ve namaz için başka bir yere gidilmesinin gerekmeceğini belirtmektedir.⁸⁰⁰ Çünkü Humeynî’ye göre Secde için en uygun yer şehitler efendisi Hz. Hüseyin’in toprağıdır. Ondan sonra diğer topraklar, topraktan sonra taş, taştan sonra bitkidir.⁸⁰¹ Yani Sünnîlerde olduğu üzere halı ve yün üzerine secde etmek Humeynî’ye göre câiz değildir.

İran’da Fâtıme-i Masume mescidinde olduğu gibi yerle aynı seviyede yapılan türbe/mezar üzerine secde konusunu da tartışan Humeynî, bir kimsenin kabir sahibinin rab olduğuna inanarak bir türbeye veya türbelere secde etmesi durumunda hiç şüphesiz müşrik ve kâfir olacağını ifade etmektedir. Fakat bir kimse Allah için ve Allah’a itaat için bir türbeye secde ederse bu şirk değil bilakis tevhidin ve Allah’a itaatin bizzat

⁷⁹⁷ Humeynî, *İstiftâ’ât*, 1994, 1/279.

⁷⁹⁸ Humeynî, *İstiftâ’ât*, 1994, 1/164.

⁷⁹⁹ Humeynî, “İstiftâ’ât”, 2017, 2/99.

⁸⁰⁰ Humeynî, *Tam İlmihal*, 164.

⁸⁰¹ Humeynî, *Tam İlmihal*, 165.

kendisidir. Humeynî, Kerbelâ toprağına secde edilmesi dolayısıyla Şîîlerin itham edilmesini de eleştirmektedir. Ona göre milyonlarca Şîî ve İranlılar Kerbelâ toprağına Hz. Hüseyin'i rab edindikleri için secde etmiyorlar, bilakis onlar tüm Müslümanların toprağına secde etmesi gibi daha fazla ecir alma gayesiyle Kerbelâ toprağına secde ediyorlar. Bu açıklamalarından sonra Humeynî, Sünnîliğe tâbi olanların ve Vehhâbîlerin Şîa'yı ithamlarından ve hatalarında geri dönmeleri hatta tevbe etmeleri gerektiğini ifade etmektedir.⁸⁰²

Humeynî, Şîîlere yöneltilen Kerbelâ toprağına secde etmenin şirk olduğu yönündeki eleştirilere cevap vermekte ve bu konuda çeşitli açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre bu iddiaya dayanarak Sünnîlerin tüm Müslümanları müşrik olarak kabul etmesi gerekir. Zira Sünnîler toprağına, taşına, oduna, halıya, metale vb. nesnelere secde etmeye cevaz vermektedir. Humeynî, özellikle Kerbelâ toprağına secde etmenin şirk olduğunu ileri süren Sünnîlere yanıt verirken bir grubu ya da belirli kişileri hedef almak yerine tüm Sünnîleri zan altında bırakacak şekilde genelleştirici bir üslup kullanmaktadır. Hatta Sünnî imam Ebû Hanîfe'nin çöp ve pislik üzerine secde etmeye cevaz verdiğini iddia ederek ironi yoluyla onun da müşrik olduğunu ima etmektedir. Bu bağlamda Humeynî'ye göre namaz kılmayanlar dışında tüm Müslümanların müşrik olduğu ve yalnızca namaz kılmayanların muvahhid olarak değerlendirilebileceği gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Humeynî, bu durumu desteklemek için şu âyete atıfta bulunmaktadır: *"Ey iman edenler! Rükû edin, secdeye kapanın, rabbinize ibadet edin, dünya ve âhiret için faydalı işler yapın ki kurtuluşa eresiniz."*⁸⁰³ Bu bağlamda Kur'an'ın bu âyeti, mü'minlere kurtuluşa ermeleri için imandan çıkmayı ve şirke düşmeyi emrediyor gibi yorumlanmaktadır.⁸⁰⁴ Humeynî'nin, kendisine yöneltilen eleştirileri yanıtlarken Şîîleri savunmak adına vahdet söylemiyle çelişen ve Sünnîleri ötekileştirici bir tutum sergilediğini söylemek mümkündür.

Klasik Şîî âlimler, secdenin yalnızca toprak veya toprak cinsinden maddeler üzerine yapılabileceğini savunmakta, Kerbelâ toprağını ise secde için en faziletli zemin olarak kabul etmektedir. Humeynî'nin de bu yaklaşımı benimsediğini söylemek

⁸⁰² Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 77-78.

⁸⁰³ el-Hac 22/77.

⁸⁰⁴ Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 75.

mümkündür. Hatta o, Kerbelâ toprağına secdeyi Şiîliğin üstünlüğünü vurgulayan bir görüşe dönüştürerek Sünnîlerin uygulamalarını geçersiz ya da hatalı kabul etmektedir. Humeynî'nin Kerbelâ toprağına secde konusundaki görüşü ibadetin sahihliği meselesiyle sınırlı değildir. Bu görüşün, Şiîliğin kimlik inşasında Kerbelâ merkezli sembollerin korunması ve diri tutulması hedefiyle de yakından ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Kerbelâ toprağına secde Şiî kimliğini ve tarihî hafızayı canlı tutan bir direniş sembolü hâline gelmiştir. Ancak Humeynî'nin, devrim sonrası dönemde *takıyye* uygulamasını öne çıkartarak daha esnek fetvalar verdiği görülmektedir. Onun bu yaklaşımı klasik Şiî düşüncesi sürdürmesine rağmen uygulamada daha pragmatik bir tutum benimsediğini göstermektedir.

3.2.3. Cuma Namazı

Cuma namazı hem Sünnîlik hem Şiîlik için en önemli ibadetlerden biridir. Cuma namazının, belirli şartların yerine gelmesi durumunda farz olduğuna dair ulemâ arasında ittifak bulunmaktadır. Sünnîler, Cuma namazının geçerli olabilmesi için namazı devlet başkanının ya da onun yetkilendirdiği bir kimsenin kıldırması gerektiğini şart koşmuşlardır.⁸⁰⁵

Şiîler için ise özellikle imamın gaybeti döneminde Cuma namazının farz olup olmadığı konusu oldukça tartışmalıdır. Gaybet döneminde Şiî hükümetinin yokluğu nedeniyle Şiîler, benimsemiş oldukları inançları gereği Cuma namazını yalnızca özel durumlarda eda etmeyi tercih etmişlerdir. Ancak Safevîler döneminde Şiîliğin resmî mezhep haline gelmesiyle birlikte Cuma namazı da Kerekî gibi âlimlerin imâmetinde kılınmaya başlanmıştır. Kaçarlar döneminde ise bu uygulama daha da yaygınlaşmıştır. Ancak Cuma hatibinin, padişah ve saray mensupları tarafından seçilmesi, Cuma namazının öneminin azalmasına neden olmuştur. Pehlevî rejimi döneminde ise Cuma namazı neredeyse tamamen kaldırılmış ve sadece bazı yerlerde kılınmıştır. Ancak Humeynî liderliğindeki İslâm Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra, onun emriyle Cuma namazı geniş çapta yeniden ihya edilmiştir.⁸⁰⁶ Nitekim İran'da Humeynî'nin

⁸⁰⁵ Hayreddin Karaman, "Cuma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/86-87.

⁸⁰⁶ Hüseyinali Berezîrân, "Nemâz-ı Cuma", *Dânişnâme-i İmâm Humeynî* 10 (ts.), 111-112.

ardından gelen dönemde şehir merkezlerinde oldukça görkemli Cuma mescitlerinin inşa edilmesi, bu ihyanın başlıca göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Cuma namazının kıldırılması meselesi, Şîî toplumunda fakihin üstlendiği temel toplumsal ve siyasi işlevlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Şîî ulemânın, bu konuda çelişkili yaklaşımlar sergilediği gözlemlenmektedir. İmamın, toplumun dinî ve siyasi lideri olarak kabul edilmesi, Cuma namazını kıldırma yetkisinin en önemli görevlerinden biri olmasını beraberinde getirir. Şîa'ya göre bu namaz ya doğrudan imam tarafından ya da onun yetkilendirdiği vekil tarafından kıldırılmalıdır. Bununla birlikte Şîî ulemâ arasında gaybet döneminde, gerekli niteliklere sahip fakihlerin bu görevi üstlenip üstlenemeyeceği hususunda tereddütler bulunmaktadır. Cuma namazını kıldırma yetkisinin fukahâyâ devredilmesi durumunda imamın diğer siyasi yetkilerinin de fakihler tarafından kullanılabilmesi tezi desteklenmektedir. Bu durum fakihin toplumsal ve siyasi otoritesinin genişlemesiyle ilgili önemli bir tartışmayı gündeme getirmektedir.⁸⁰⁷

Klasik dönemde de Sünnî imamın arkasında Cuma namazı kılınıp kılınamayacağı meselesinin tartışıldığı görülmektedir. Şeyh Tûsî'ye göre Cuma namazı ittifakla farzdır. Ancak bu farzın yerine gelmesi için adil bir hükümdarın veya hükümdar tarafından insanlara namaz kıldırma üzere tayin edilen bir imamın bulunması, cemaatin yedi kişi olması, iki farklı yerde kılınan Cuma namazı arasında mesafenin en az üç mil olması ve iki hutbenin verilmesi şartlarının yerine gelmesi gerekir. Ayrıca hutbelerde Allah'a hamd, Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'e salât, öğüt ve iki hutbe arasında kısa bir sûre okunması şarttır.⁸⁰⁸ Şeyh Müfid ise Cuma namazı konusunda birbiriyle çelişen ifadeler kullanmaktadır. O, diğer cemaat namazlarını kıldırabilecek ve Cuma namazı hutbelerini irad edebilecek özelliklere sahip olan birinin Cuma namazını da kıldırabileceğini ifade etmektedir.⁸⁰⁹

Şerîf el-Murtazâ'ya Sünnîlerin arkasında namaz kılınıp kılınamayacağı sorusu yöneltmiştir. O, Cuma namazının iki rekat olduğunu, adil bir imamın veya onun tayin ettiği birinin yokluğu durumunda kılınamayacağını belirtmiştir. Eğer bir kişi, imamlığı geçerli olmayan birinin arkasında yani Sünnî bir imamın arkasında *takıyye* gereği

⁸⁰⁷ Uyar, *Şîî Ulemânın Oteritesinin Temelleri*, 32.

⁸⁰⁸ et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ yete 'allaku bi'l-i 'tikâd*, 408.

⁸⁰⁹ Uyar, *Şîî Ulemânın Oteritesinin Temelleri*, 32.

Cuma namazını kılmak zorunda kalırsa sonrasında öğle namazını dört rekat olarak iade etmesi gerekir.⁸¹⁰

İbn Mutahhar el-Hillî'ye göre Cuma namazı iki rekat olup farzdır. Cuma namazının müstehap olduğu görüşü, onun kendi başına müstehap bir ibadet olduğu anlamına gelmez. Aksine öğle namazı yerine kılınmasının müstehap olduğu kastedilmektedir. Aslında Cuma namazı vâciptir, ancak iki vâcipten daha faziletli olanıdır. Bu durum köle azat etmenin veya kefareti için yapılan diğer amellerin tercih edilmesine benzetilebilir.⁸¹¹ Kerekî ise Cuma namazının hükmü konusunda ihtilaf olduğunu belirtmekte bununla birlikte Cuma namazının şartlarının sağlandığı durumlarda müstehap olduğunu ifade etmektedir.⁸¹²

Modern dönemde ise açıkça Cuma namazının iki rekat olduğu ve şartlarının sağlanması durumunda öğle namazının yerine geçeceği belirtilmiştir. Cuma namazının şartları ise Adil bir imamın bulunması, beş kişinin varlığı, namazdan önce iki hutbenin verilmesi, cemaatle kılınması ve Cuma namazı kılınan iki yer arasında mesafenin en az bir fersah veya daha fazla olmasıdır.⁸¹³ Çağdaş Şîî âlimlerden Sübhânî ise Cuma namazının, imamın huzurunda ve yokluğunda kılınabileceğini belirtmektedir. Ona göre Cuma namazı, ibadetle birlikte siyasi bir nitelik taşımakta ve sadece masum imamın veya tüm şartları taşıyan adil bir fakihin izniyle kılınabilmektedir. Bu nedenle, Şîîler, gaybet döneminde Cuma namazını tüm şehirlerde ve köylerde kılmaktadır. Şîîlerin Cuma namazını terk ettiği iddiasında bulunan kimse iftiracıdır; onun sözüne itibar edilmez ve hiçbir değeri yoktur.⁸¹⁴

Humeynî ise öncelikle *Urvetü'l-Vüskâ* kitabına yazdığı hâşiyede, gaybet döneminde Cuma namazının vâcib-i tahyîri⁸¹⁵ olduğunu kabul etmiştir. Daha sonra ise *Tahrîrû'l-vesile* adlı eserinde, Cuma namazının şartlarını, hükümlerini ve buna dair meseleleri ayrı bir bölümde detaylı bir şekilde ele almıştır.⁸¹⁶ Humeynî'ye göre de

⁸¹⁰ Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Resâ'ilü's-Şerîf el-Murtazâ*, ed. Seyyid Mehdi Recâî (Kum: Daru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1984), 1/272.

⁸¹¹ el-Hillî, *Ecvibetü'l-mesâ'ili'l-Mühennâ'iyye*, 118.

⁸¹² el-Kerekî, *Resâ'ilü'l-Muhakkık el-Kerekî*, 1/162.

⁸¹³ Mikdad, *el-İ'timâd fî şerh-i vâcibi'l-İ'tikâd*, 120.

⁸¹⁴ Âyetullah Subhânî, *Resâil ve Makâlât* (Kum: Müessesesi-i el-İmâm Sâdık, 2004), 1/425.

⁸¹⁵ Mükellefe sorumluluk yüklemeyen hükümler.

⁸¹⁶ Berezkîrân, "Nemâz-ı Cuma", 111.

Cuma namazı iki rekat⁸¹⁷ olup Cuma namazında kıraatin sesli olması müstehaptır.⁸¹⁸ O, gaybet döneminde Cuma namazının tercihli bir vâcip olduğunu ve öğle namazının yerine geçtiğini belirtmektedir.⁸¹⁹ Ona göre Cuma namazına katılım zorunlu değildir.⁸²⁰ Bu dönemde Cuma namazı kılmak, öğle namazıyla tercihe bağlı bir farz olarak değerlendirilmiştir. Cuma namazı daha faziletli, öğle namazı ise daha ihtiyatlı bir seçenek olarak görülmüştür. Ancak en ihtiyatlı yaklaşım her iki namazın da birleştirilerek eda edilmesidir. Cuma namazını kılan kişinin, en güçlü görüşe göre öğle namazını kılması gerekme de ihtiyaten Cuma namazından sonra öğle namazını da kılması tavsiye edilmektedir.⁸²¹ Sünnî imama tâbi olunması gereken yerde de Cuma namazı tercihe bağlıdır. Zorunlu bir durum meydana gelmediği müddetçe Cuma namazı kılmak gerekli değildir.⁸²²

Humeynî, Cuma namazının şartlarını detaylı bir şekilde açıklamıştır. Birinci şart, cemaatin imamla birlikte en az beş kişi olmasıdır. Bu, Sünnîlerde en az üç kişi olması şartından farklıdır. Humeynî'ye göre bu sayıdan daha az bir katılımı Cuma namazı farz olmaz ve geçerli sayılmaz. Katılımcı sayısının yedi veya daha fazla olması durumunda ise Cuma namazının fazileti artar. İkinci şart, iki hutbenin bulunmasıdır. Hutbeler, namaz gibi farz kabul edilir ve hutbeler olmaksızın Cuma namazı geçerli sayılmaz. Üçüncü şart, Cuma namazının cemaatle birlikte kılınmasıdır, bireysel olarak eda edilmesi mümkün değildir. Dördüncü şart ise yakın bölgelerde başka bir Cuma namazının bulunmamasıdır. Buna göre iki Cuma namazı mekânı arasında en az 4.8 kilometrelik bir mesafenin olması gerekmektedir.⁸²³

Humeynî'ye göre Cuma namazı hutbelerinde ülke meselelerinin ele alınması büyük bir önem taşımaktadır. Ülkede yaşanan siyasi olaylar, sosyal sorunlar, Müslümanların karşılaştıkları sıkıntılar ve aralarındaki anlaşmazlıklar bu hutbelerde gündeme getirilip çözüm önerileri sunulmalıdır. Muhammed Rıza Han gibi zalimlerin işledikleri cinayetler açıkça eleştirilmeli ve bu tür zalimlere karşı alınabilecek tedbirler

⁸¹⁷ Yazdı, 'Urveti'l-vüska mea te'aliki el-İmâm el-Humeynî, 271.

⁸¹⁸ Yazdı, 'Urveti'l-vüska mea te'aliki el-İmâm el-Humeynî, 349.

⁸¹⁹ Humeynî, *İstiftâ'ât*, 1994, 1/268.

⁸²⁰ Humeynî, "İstiftâ'ât", 2017, 2/267.

⁸²¹ Humeynî, *Tahrîrü'l-vesile*, 2000, 182.

⁸²² Humeynî, "İstiftâ'ât", 2017, 2/265, 6/205.

⁸²³ Humeynî, *Tahrîrü'l-vesile*, 2000, 182.

hutbelerde dile getirilmelidir.⁸²⁴ Humeynî'ye göre bu durum, şimdiki Hristiyanların elinde bulunan din anlayışından farklıdır. Hz. İsa'nın dininin, bugünkü Hristiyanların iddia ettiği gibi halkın yaşamına ve siyasi meselelere kayıtsız kalmayı savunduğunu düşünmek mümkün değildir. Sadece bir çan çalınıp ardından kısa bir ibadetin yapılmasını öneren bir Hristiyanlık anlayışı orijinal öğretilerle bağdaşmamaktadır. Yahudilik ve Hristiyanlık, tarih boyunca çeşitli müdahalelere maruz kalmış ve öğretilerinde değişiklikler yapılmıştır. Buna karşın İslâm dini, belgesi Kur'an olan ve hiçbir kelimesi değiştirilmemiş şekilde korunan bir dindir.⁸²⁵

İran İslâm Devrimi'nden sonra Cuma namazının ülke genelinde kılınabilmesini büyük bir bereket olarak nitelendiren Humeynî, "Halkı hazırlayan ve uyandıran bu Cuma namazı tek başına olsaydı bile bize yeterdi." ifadelerini kullanmıştır. Bu sözle büyük ihtimalle devrim öncesi süreçte Cuma namazının var olması halinde Şii halkın devrime yönelmesinde yeterli bir etken olacağını kastetmektedir. Devrimden sonra ise Cuma namazının varlığını şükür sebebi olarak gören Humeynî, artık her türlü imkâna sahip olduklarını, ancak tüm dünya tarafından karşı çıkılan bir hükümete sahip olduklarını ifade etmiştir.⁸²⁶ Humeynî, İran coğrafyasında yaşanan yozlaşmanın devrimle birlikte bir anda düzelmeyeceğini belirtmiş ve Cuma namazlarının bu düzelmeyi sağlayacak önemli bir araç olacağını ima etmiştir.

Cuma namazının Sünnîlerle kılınıp kılınamayacağı meselesi ise Humeynî'de daha net bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. O her ne kadar Cuma namazlarının özellikle İran'da yaşayan Sünnî-Şii tüm halk için bir bereket olduğunu belirtse de Sünnîlere uyularak kılınan Cuma namazı konusunda pek de vahdete uygun söylemler geliştirmemiştir. O, kendisine sorulan Cuma imamının şer'i hâkimin iznine ihtiyacı olup olmadığı sorusuna; Cuma namazı imamlığı görevinin Müslümanların velisi tarafından atanmadıkça sabit olmayacağı cevabını vermektedir.⁸²⁷ O, İran'da devrimden önce Şii'lerin Cuma namazını çok az edebildiklerini Sünnîlerin ise çok kısıtlı şartlarda ifa ettiklerini belirtmektedir. Ona göre devrimden sonra Cuma namazları asli konumuna geri döndü ve bu namazlarda insanlar dinî ve siyasi

⁸²⁴ Abdolnasser Dordipoor, "İran'ın İslami Devrim Lideri Ayetullah Humeyni'nin Kur'an Anlayışı: Siyasi Tefsir Üzerine Vurgu", *Premium E-Journal of Social Sciences* 7/30 (2023), 457.

⁸²⁵ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 4/447-8.

⁸²⁶ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 16/188.

⁸²⁷ Humeynî, *İstiftâ'ât*, 1994, 1/268.

mesaleleri dinleyebilir hale geldi.⁸²⁸ Her ne kadar Humeynî, İslâm Devriminin hem Sünnîler hem Şîîler için bir bereket olduğunu söylese de Sünnî bölgeler hariç İran'da Sünnîlerin ibadet edebileceği merkezlerin sayısının oldukça az olduğunu söylemek mümkündür.⁸²⁹

Humeynî, Bir başka konuşmasında yine İslâm Cumhuriyetinin bereketlerinden biri olarak Ehl-i sünnet ve Şîa'nın bir araya gelmesini ifade etmektedir. Ona göre tarih boyunca Ehl-i sünnet ve Şîa'nın arası kasten ayrıştırmaya maruz kalmıştır. Bu sebeple İran'da kılınan Cuma namazlarına her iki mezhebin de yoğun katılım göstermesini talep etmektedir. Burada dikkat çeken husus İran'da kılınan Cuma namazlarını genel olarak Şîî âlimler kıldırmaktadır. Sünnîlerin de bu namazlara iştirak etmesi talep edilmekte yani bir bakıma Sünnîlerin Şîî propagandaya maruz kalması sağlanmaktadır. Nitekim o, Cuma namazlarında halkın bilinçlendirilmesi gerektiğini, bir araya gelen Sünnî ve Şîîlerin dertlerinin dinlenmesini ve çözümler üretilmesini dile getirmektedir.⁸³⁰

Humeynî'ye göre Sünnî ve Şîî âlimler, uzun yıllardır mezhebî ayrılıkları bir kenara bırakarak ortak bir zeminde buluşma çabası içerisinde. Ona göre Peygamberleri ve temel inançları aynı olan bu iki mezhebin mensuplarının birlik ve kardeşlik içinde yaşamaları, söz konusu âlimlerin en önemli hedeflerinden biridir. Ancak Humeynî'nin ifadelerine göre bazı çevreler bu birlikteliği sabote etmeye çalışmakta ve mezhebî ayrılıkları körüklemektedir. Bu ayrılıkların kimlerin çıkarına hizmet ettiği ise açıktır ve bu noktada herkesin farkında olduğu gerçeklerin göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Humeynî, toplumu bilinçlendirmenin ve mezhep çatışmalarını kışkırtan eylemlerin Müslümanların menfaatine olmadığını açıkça anlatmanın bir gereklilik olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu tür ayrılıklar Müslüman toplumların hayrına değil, aksine emperyalist güçlerin ve düşman odaklarının çıkarlarına hizmet etmektedir. O, özellikle Cuma namazları gibi önemli dinî merasimlere gereken önemin verilmesinin büyük bir zorunluluk olduğuna dikkat çekmektedir. Humeynî, bu namazları İslâm Cumhuriyeti'nin önemli kazanımlarından biri olarak görmekte ve siyasi-dinî geleneklerin bu tür ibadetler aracılığıyla

⁸²⁸ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 17/104, 18/194.

⁸²⁹ Ayrıntılar için bk. Sultânî, *İran'da Ehl-i Sünnet İmkânlar ve Sorunlar*.

⁸³⁰ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 13: 438-9.

yaygınlaştırıldığını belirtmektedir. Nitekim yabancı güçlerin dahi bu gerçeğin farkında olduğunu dile getirerek Allah'ın izniyle bu geleneklerin devam etmesini ümit etmektedir.⁸³¹

Humeynî, Cuma namazının İslâm'ın erken dönemlerindeki saf ve derin anlamını İran'da yeniden canlandıracağını vurgulamaktadır. Ona göre bu canlanma doğal bir süreç içerisinde zamanla diğer bölgelere de yayılacaktır. Müslümanlar, şimdiye kadar farkında olmadıkları bu hakikati kavradıklarında adım adım -hatta devletlerinin bu duruma karşı çıkmasına rağmen- aynı yolu izlemeye başlayacaklardır. Bu bağlamda Humeynî, özellikle sorumlulukların ağır olduğu bir dönemde her bireyin görev ve sorumluluklarını büyük bir titizlikle yerine getirmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca Yüce Allah'ın huzurunda hesaba çekildiklerinde kusurlu bulunmamak için bu sorumlulukların ihmal edilmemesi gerektiğini hatırlatmaktadır.⁸³² Görüldüğü üzere Humeynî, Cuma namazına toplumu birleştirici bir unsur olarak bakmaktadır. Ona göre Cuma namazı, toplumsal farklılıkların törpülendiği, insanların birlik ve beraberlik içinde ibadet ettikleri özel bir anıdır. Öyle ki bu ibadetin Sünnî ve Şîî Müslümanların birlikte gerçekleştirmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu yaklaşım Humeynî'nin mezhepler arası birliği savunduğunu ve İslâm dünyasında mezhebî ayrılıkların önüne geçmek için Cuma namazını bir araç olarak gördüğünü göstermektedir.

Humeynî'nin Cuma namazına dair yaklaşımı, onun bir fakih olmanın ötesinde siyasi bir lider olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Klasik Şîî ulemânın mirasından hareketle gaybet döneminde Cuma namazını *vâcib-i tahyîri* kabul eden Humeynî, dinî bir farz olan bu ibadeti devrim sonrası toplumun inşasında bir şuur ve kimlik oluşturma vesilesi olarak görmektedir. Nitekim Cuma namazı konusunda Humeynî'nin görüşleri devrim öncesinde bireysel takvaya ve ihtiyata dayalı söylemler şeklinde öne çıkarken, devrim sonrasında ise ideolojik ve kurumsal bir devlet pratiğine dönüşmektedir. Bu bağlamda Humeynî'nin Sünnîliğe yönelik yaklaşımı da çift yönlü bir tutum sergilemektedir. Cuma namazını İslâm kardeşliği ve vahdet için bir zemin olarak tanımlamaktadır. Ancak pratikte Şîîliği esas almakta ve Sünnî imam arkasında kılınan Cuma namazına dair sınırlamalar getirmektedir.

⁸³¹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 16/419.

⁸³² Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 17/40.

Cuma hutbelerinde ise siyasi meseleleri öne çıkarmakta, toplumu bilinçlendirme işlevini vurgulamakta ve ibadeti ideolojik bir aygıt hâline getirmektedir. Neticede Humeynî, Cuma namazına dair yaklaşımında hem klasik mirası sürdürmekte hem de onu ideolojik hedefler doğrultusunda dönüştürmektedir. Onun Cuma namazı konusuna bu yaklaşımı, söyleminde birlik vurgusu olsa da fiiliyatta mezhebî bir üstünlük arayışının ön planda tutulduğunu göstermektedir.

3.3. Zekât

Zekât, Şîî-İmâmî fıkına göre İslâm'ın beş temel esasından biri olarak kabul edilmektedir. Şîî âlimler, zekâtın Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde namazdan hemen sonra zikredilmesini, onun önemine işaret eden bir vurgu olarak değerlendirmişlerdir.⁸³³ Şîî fakihlerin çoğuna göre bir kimsenin zekâtı vermesi için bir imamın veya İslâm hükümetinin varlığına ihtiyaç yoktur. Kişi kendi zekâtını, zekât verilebilecek kimselere verebilir. Ama en güzeli imamın zamanında imama, gaybetinde ise fakihlere verilmesidir.⁸³⁴

İmâmiyye mezhebinin zekât konusunda Sünnî yaklaşıma dair değerlendirmesi, iki temel mesele etrafında yoğunlaşmaktadır. İlk mesele, Hz. Ömer'in uygulamalarına dayanan ve tarihsel süreçte çeşitli tartışmalara yol açan *müellefe-i kulûb* (kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenen kimseler) sınıfına zekât verilip verilemeyeceği problemidir. İkinci mesele ise özellikle *müstaz'af*lar olmak üzere, Sünnîlere zekâtın verilip verilemeyeceği hususudur.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bir rivayet, Sünnîlere zekât verilmesi hususunda Şîîlerin görüşünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ca'fer es-Sâdık, bir kimsenin *nâsibî* veya sapkın olduğu halde yaptığı tüm amellerin, Allah ona lütufta bulunup velâyeti tanıdıktan sonra da geçerli sayılacağını ifade etmiştir. Ancak ona göre zekât bu kapsamda değerlendirilmemektedir. Zira zekât, hak etmeyen kimselere (Sünnîlere) verildiği takdirde geçersiz sayılmaktadır.⁸³⁵

⁸³³ Kudretullâh Niyâzî - Ali Zebercedî Müşfik, "Hükûmet ve Cem Âveri-i Zekât bâ Te'kidi ber nazari İmâm Humeynî" 1 (2015), 76.

⁸³⁴ Niyâzî - Müşfik, "Hükûmet ve Cem Âveri-i Zekât bâ Te'kidi ber nazari İmâm Humeynî", 78.

⁸³⁵ Muhammed b. el-Hasen Tûsî, *el-İstibâr fî mâ ihtalefe mine'l-ahbâr* (Tahran: Daru'l-Kütübî'l İslâmiyye, 1971), 2/144.

Şîî usûlî ekolün önde gelen klasik dönem âlimlerinden Şeyh Müfîd, Sünnîlerin aksine, *müellefe-i kulûbu* zekât verilecek kimseler arasında saymaktadır. Ona göre İslâm'a gönülden bağlanmaya yatkın ve cihad esnasında Müslümanlara yardım edebilecek olan *müellefe-i kulûba* zekât verilmesi gerekir.⁸³⁶ Şîî düşünceye göre Hz. Peygamber döneminde uygulanan bir hüküm, onun tarafından açıkça neshedilmediği sürece, vefatından sonra da geçerliliğini korur. Bu bağlamda Hz. Ömer'in konuya ilişkin icthadı, Şîa'ya göre geçerli kabul edilmez. Aynı şekilde Hz. Ömer'in bu icthadı doğrultusunda hüküm veren Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ve diğer Sünnî fakihlerin görüşleri de bu konuda bağlayıcı değildir.⁸³⁷

Sünnîlere zekât verilip verilemeyeceği konusunda ise Şîî âlim Şerîf el-Murtazâ'ya, zekâtın ve fitrenin yalnızca mü'minlerin zayıf ve güçsüz olanlarına mı yoksa genel anlamda tüm muhtaçlara mı verilmesi gerektiği sorulmuştur. Murtazâ, fitre de dahil olmak üzere zekâtın, inanç açısından karşıt olan ve Sünnî olup küfre varan bir inanca sahip kişilere verilemeyeceğini vurgulamaktadır. Bu nitelikteki bir kişiye fitre zekâtı veren kimsenin, zekâtını yeniden vermesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca bazı âlimlerin bu görüşü daha da ileri götürerek, fâsık yani büyük günah işleyen kişilere, mü'min olsalar dahi, zekât vermeyi haram kılmışlardır.⁸³⁸

Şîî âlimlere göre zekâtın verilmesi hususunda öncelikli olarak iman şartı aranmaktadır. Bu bağlamda kâfire zekât verilmesi câiz görülmemektedir. Aynı şekilde Şîî inancı dışındaki yani Sünnî Müslümanlara da zekât verilmesi uygun bulunmamaktadır. Ancak zekât verilecek mü'min (Şîî) bir kimse bulunmadığında, fitre zekâtının, hakkı bilmeyen ve zayıf düşmüş kişilere, yani *müstaz'aflara* verilmesi câiz kabul edilmektedir. Zekât, mü'minlerin (Şîîlerin) çocuklarına verilebilir, ancak Sünnîlerin çocuklarına verilmesi uygun değildir. Ayrıca Şîî âlimler, bir kişinin Sünnî inanca mensup olduğu dönemde Sünnî birine verdiği zekâtı, sonradan Şîî inancı benimsemesi durumunda iade etmesi gerektiğini dahi belirtmektedir. Çünkü onlara göre bu zekât doğru bir yere verilmemiştir.⁸³⁹

⁸³⁶ el-Müfîd, "el-Mukni'a", 14/241.

⁸³⁷ Muhammed Kâzım b. Abdilazîm Yezdî, *Kitâbu'z-Zekât*, ed. Hüseyinali b. Ali el-Muntezirî (Kum: el-Merkezü'l-Âlemî lidirâsâtî'l-İslâmiyye, 1989), 28-29.

⁸³⁸ eş-Şerîf el-Murtazâ, *Resâ'ilü's-Şerîf el-Murtazâ*, 1/289.

⁸³⁹ el-Hillî, *Şerâ'iu'l-İslâm*, 1/464.

Şîî âlimlere göre zekât verilecek iman ehli bir kimse bulunmaması durumunda Sünnîlerden *müstaz'af* olanlara zekât vermek câizdir. Allâme Hillî, fâsık bir Müslümanı doyurmanın câiz olduğunu belirtirken kâfiri doyurmayı câiz görmemektedir. Aynı şekilde *nâsıbî* olan birini doyurmak da câiz değildir. Bu görüş kefaretin verilmesi hususunda yalnızca İslâm'a mensubiyetin şart koşulmasına, ancak iman şartının aranmadığına dayanmaktadır. Bu bağlamda aşırı giden ya da *nâsıbî* olup kâfir sayılanlar hariç hakka muhalif olan diğer mezheplere kefaretin verilmesi câiz kabul edilmektedir. Çünkü bu konuda ileri sürülen deliller, genel itibarıyla bu durumu desteklemektedir. Bu hususta Mûsâ Kâzım'dan bir rivayet de aktarılmaktadır. Rivayete göre kendisine kefaretin hakkında “Kefâreti, Şîa inancını kabul etmeyen *müstaz'af*lara verebilir miyiz?” diye sorulmuş, o da bu durumun câiz olduğunu ancak Şîilere vermenin daha faziletli olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴⁰ Bazı Şîî âlimler ise daha da aşırıya giderek mü'min olmayanlara yani Şîiler dışında *müstaz'af*lar dahil zekât verilemeyeceğini ifade etmektedir. Hatta bu konuda iman dikkate alınması gerektiğine dair naslar, fetvalar ve icmaların dayanaklarının güçlü olduğu ifade edilmektedir. Sünnîlere ancak toprak verilebileceği söylenmektedir.⁸⁴¹

Çağdaş dönem Şîî âlim Âştîyânî ise bu konuyu ayrıntılarıyla açıklamaktadır. Ona göre zekâtın mü'min olmayan kimselere verilmesinin câiz olmadığı konusunda, belirlenen şartların eksikliği durumunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak mü'min bulunmadığı zaman fitre zekâtının, muhaliflerden olan zayıf düşmüş (*müstaz'af*) kişilere verilmesi meselesinde görüş ayrılığı vardır. Çoğunluk, bu durumda dahi zekâtın verilmesini yasaklamıştır. Bu görüşü savunan âlimler arasında Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ ve İbnü'l-Cüneyd gibi isimler yer almakta olup, bu yaklaşım meşhur görüş olarak kabul edilmiştir. Bazı eserlerde, bu görüşün icma olduğu ifade edilmektedir. Ancak Şeyh Tûsî ve takipçileri bu konuda farklı bir yaklaşım sergileyerek, zekâtın verilmesini câiz görmüşlerdir. Birinci görüşü savunanlar, genel delillere ek olarak Sa'd el-Eş'ari'nin sahih hadisine dayanmaktadır. Bu hadiste, “Fitre zekâtı mü'min olmayanlara verilmez” ifadesi yer almaktadır. İkinci görüşü savunanlar ise bazı rivayetlere dayanmaktadır. Bu rivayetler, belirtilen şartlar altında zekâtın verilmesinin câiz olduğunu ifade eder. Bu rivayetler arasında İbn

⁸⁴⁰ Bâkır, *Cevâhirü'l-kelâm fî şerhi Şerâ'i'u'l-İslâm*, 33/270.

⁸⁴¹ Bâkır, *Cevâhirü'l-kelâm fî şerhi Şerâ'i'u'l-İslâm*, 15/381.

Ammâr'ın İmam Mûsâ el-Kâzım'dan aktardığı hadis bulunmaktadır. İbn Ammâr, İmam'a velâyeti kabul etmeyen fakir komşularına fitre zekâtı verip veremeyeceğini sormuş, İmam ise “Evet, komşular buna daha layıktır, çünkü onlar yakındır.” şeklinde cevap vermiştir. Başka bir rivayette, Mâlik el-Cuhenî, Muhammed Bâkır'a fitre zekâtı hakkında soru yöneltmiş, İmam “Onu Müslümanlara ver. Eğer bir Müslüman bulamazsan, zayıf düşmüş olanlara ver.” demiştir. İbn Babaveyh'in Ali bin Yaktîn'den aktardığı başka bir rivayette de Mûsâ Kâzım'a fitre zekâtının velâyeti kabul etmeyen komşulara ve misafirlere verilmesinin câiz olup olmadığı sorulmuş, İmam “Sana bir sakınca yoktur.” yanıtını vermiştir. Bu bağlamda yasaklayıcı delillerin, izin veren deliller karşısında yeterince güçlü olmadığı görülmektedir. Çünkü bu deliller arasındaki çatışma, zâhir (dış anlam) ile ezher (daha açık) arasında bir çatışma olarak değerlendirilmektedir. İzin veren rivayetleri *takıyye* ile yorumlama yaklaşımı ise alışılmadık bir yaklaşımdır. Burada *müstaz'af* terimi, muhaliflerden olup velâyeti bilmeyen veya düşmanlık beslemeyen kişiler için kullanılmış olup, bu anlam âlimler tarafından da kabul edilmiş ve önceki rivayetlerle desteklenmiştir.⁸⁴²

Şiîlerin Sünnîlere yönelik yaklaşımı, yukarıda ele aldığımız çerçevede incelendiğinde Humeynî'nin de benzer açıklamalar getirdiği görülmektedir. Humeynî, fikhî ve itikadî meselelerde Şiî âlimlerinin görüşlerine uygun olarak özellikle zekât ve fitre gibi ibadetlerle ilgili hükümler bağlamında, mü'min olmayanlara ve muhaliflere yapılan yardımlar konusunda belirli kısıtlamalar getirmiştir. Bu bağlamda Humeynî'nin görüşleri, geleneksel Şiî fikhındaki anlayışla örtüşmekte ve Sünnîlik-Şiîlik arasındaki inanç farklılıklarına dayalı bu yaklaşımı sürdürmektedir. Humeynî, zekâtın kimlere verileceğine dair yaptığı değerlendirmede, ilk olarak iman şartını öne çıkarmaktadır. Bu yaklaşım, zekâtın yalnızca mü'min olan kimselere verilebileceğini vurgulamaktadır. Humeynî, bu çerçevede *müellefe-i kulûb* dışında kalan kişilere zekât verilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Özellikle kâfırlar, İmâmiyye Şîası dışındaki fırkalara mensup olup hakka muhalif olanlar ve *müstaz'af* dahi olsalar Sünnîler, zekât verilmesi uygun görülmeyen gruplar arasında sayılmaktadır. Humeynî'nin bu yaklaşımla zekâtın dağıtımında mezhep ve inanç farklılıklarını belirleyici bir unsur olarak ortaya koymakta zekâtın sadece Şîa inancını paylaşanlara tahsis edilmesi

⁸⁴² Muhammed Hasan b. Ca'fer Âştîyânî, *Kitâbü'z-Zekât* (Kum: Mü'temiri el-Allâme el-Âştîyânî, 2005), 2/661-2.

gerektiğini savunmaktadır. Nitekim o burada zekâtın Sünnîlere verilemeyeceğini beyan etmektedir.⁸⁴³

Diğer bir ifadesinde Humeynî'ye göre zekât bağlamında miskin terimi, zekât almaya hak kazanan, yoksul kimseleri ifade etmektedir ve bu kişilerin Müslüman olmaları zorunlu kılınmıştır. Bununla birlikte Humeynî'nin görüşüne göre ihtiyatlı bir yaklaşım benimsenerek bu kişilerin yalnızca Müslüman değil, aynı zamanda mü'min (Şîî inancına bağlı) olmaları gerektiği de vurgulanmaktadır. Mü'min olmayan, yani Şîa inancına mensup bulunmayan *müstaz'aflar* arasında ise zekât alacak olanlar sınırlıdır. Yani Şîî olmayan ancak mağdur durumda bulunan kimselerden, *nâsibî* olmayanlara zekât verilebileceği kabul edilmektedir.⁸⁴⁴ Diğer taraftan Humeynî'ye göre daha kuvvetli görüş, bu zekâtın harcanacağı yerlerin, mal zekâtının harcama yerleriyle aynı olduğu yönündedir. Ancak en ihtiyatlı yaklaşım, bu zekâtın mü'min fakirlere ve onların çocuklarına, hatta mü'min miskinlere verilmesiyle sınırlı tutulmasıdır. Bu kişiler adil olmasalar bile, yine de zekâtı faydalanabilirler. Mü'minlerin bulunmadığı durumlarda ise bu zekâtın muhalif gruplardan olan zayıf ve güçsüz kimselere (*müstaz'aflar*) verilmesi de câiz kabul edilmektedir.⁸⁴⁵

Humeynî, muhaliflerden olan *müstaz'aflara* zekât verilmesini belli şartlara bağlamaktadır. Ona göre öncelikle zekât verilecek bir mü'min (Şîî) bulunmaması gerekmektedir. İkinci olarak ise *müstaz'aflara* zekât yalnızca *müellefe-i kulûb* payından verilebilir. Bu, İslâm'da kalpleri İslâm'a ısındırmak amacıyla Müslüman olmayanlar için ayrılan bir paydır. Bu yaklaşım, Sünnî Müslümanların kalplerinin Şîîliğe yönelmesinin ümit edildiğini göstermektedir. Humeynî'nin bu şartları, zekâtın dağıtımında mezhebî hassasiyetlerin dikkate alındığını ve zekâtın sadece maddî yardım değil, aynı zamanda itikadî bir yaklaşımla da verildiğini ortaya koymaktadır.⁸⁴⁶

Sünnîlere zekât verilemeyeceğini ifade eden Humeynî, Sünnîlerden zekât alınmasına ise cevaz vermektedir. Nitekim Şîî fıkına göre Sünnîlerin koyunları zekâta tâbî tutulmamaktadır. Ancak Sünnîler arasında yaygın olan uygulamaya göre kendi âlimlerine koyun zekâtlarını verdikleri bilinmektedir. Bu bağlamda sınır bölgelerinde

⁸⁴³ Yezdî, *'Urvetü'l-vüska mea te'aliki el-İmâm el-Humeynî*, 630; Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle*, 2000, 1/384.

⁸⁴⁴ Humeynî, *Risâle-i necâti'l-i'bâd*, 323.

⁸⁴⁵ Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle*, 2000, 1/368.

⁸⁴⁶ Ebu'l-Hasen İsfehânî, *Vesîletü'n-necât mea' tea'liki el-İmâm el-Humeynî* (Kum: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2001), 290.

görev yapan bir komutanın, Sünnîlerden gelen zekâtı kabul edip edemeyeceği sorusu gündeme gelmiştir. Humeynî, bu konuda önemli bir açıklama yaparak, Sünnîlerin kendi mezheplerine göre zekât uygulamalarının sahih kabul edilmesi durumunda, onlardan alınacak zekâtın kabul edilmesinde herhangi bir engel bulunmadığını ifade etmektedir. Ayrıca zekâtın savaş mağdurlarına veya savaşçılara verilmesi durumunda bu yardımın kendi mezhepleri çerçevesinde geçerli kabul edilmesi halinde uygulamanın meşru sayıldığını ifade etmektedir.⁸⁴⁷ Humeynî'nin bu cevabı, mezhebî farklılıkların zekât konusunda tamamen göz ardı edilmediğini, ancak belirli bir menfaat doğrultusunda böyle bir cevaz verildiği izlenimini uyandırmaktadır.

Diğer taraftan Humeynî, Sünnîlerin zekât uygulamasını, Hz. Ebû Bekir'in, *müellefe-i kulûb* konusunda yaptığı uygulamalar nedeniyle eleştirmektedir. *Müellefe-i kulûb*, Kur'an-ı Kerim'de sabit olan, kalpleri İslâm'a ısındırılmak üzere zekâtta pay verilen bir grup olarak tanımlanmıştır. Bu uygulama, Hz. Peygamber'in hayatta olduğu süre boyunca devam etmiş ve *müellefe-i kulûba* zekât verilmiştir. Ancak Humeynî'nin eleştirisi, Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Ömer'in önerisiyle bu uygulamayı sonlandırması üzerinedir. Humeynî, bu adımın, Kur'an'daki Tevbe Suresi 60. âyet⁸⁴⁸ ile düzenlenen zekât dağıtımına aykırı olduğunu iddia etmektedir. Bu olayın detaylarına göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra *müellefe-i kulûb*, Hz. Ebû Bekir'e başvurmuş ve zekât taleplerini dile getirmiştir. Hz. Ebû Bekir de onların taleplerini kabul ederek, taleplerini içeren bir yazıyı Hz. Ömer'e onaylaması için göndermiştir. Ancak Hz. Ömer, bu talebi reddetmiş ve yazıyı yırtmıştır. Bu durum karşısında *müellefe-i kulûb*, Hz. Ebû Bekir'e dönerek "Halife sen misin, yoksa Ömer mi?" diye sormuşlardır. Hz. Ebû Bekir ise Hz. Ömer'in hükmünü kabul etmiş ve onun kararını desteklemiştir. Böylece *müellefe-i kulûba* zekât verilmesi uygulaması son bulmuştur. Bu noktada Humeynî, Hz. Ebû Bekir'in bu uygulamasının, Kur'an'ın açık bir emrine aykırı olduğunu savunmaktadır. Tevbe Suresi 60. âyet açık bir şekilde zekâtın verilmesi gereken sınıfları belirtmiş olup, *müellefe-i kulûb* da bu sınıflardan biridir. Ancak Hz. Ömer'in bu sınıfın artık ihtiyaç kalmadığına dair yaptığı ictihad ile uygulama sona

⁸⁴⁷ Humeynî, "İstiftâ'ât", 2017, 3/575.

⁸⁴⁸ "Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir." Tevbe 113/60.

ermiş ve bu durum Sünnî fıkında da devam etmiştir. Hanefî fıkının önemli kaynaklarından biri olan Kudûrî *Muhtasarı*'nda⁸⁴⁹ anlatıldığına göre Hz. Ömer'in kararı sonrasında *müellefe-i kulûb*un zekâtıdan pay alma hakkı kaldırılmış ve bu uygulama Sünnîler arasında kabul görmüştür. Humeynî ise bu uygulamayı Kur'an'a muhalif olarak görüp eleştirmektedir ve Müslümanlar arasında bu konunun yeterince tartışılmadığını belirtmektedir.⁸⁵⁰

Görüldüğü üzere Şîî-İmâmî fıkına göre zekât İslâm'ın temel ibadetlerinden biri olup dağıtımında iman ve mezhebî aidiyet önemli bir belirleyici unsurdur. Klasik dönem Şîî âlimler, zekâtın Sünnîlere veya Şîî inancı dışındaki diğer gruplara verilmesini genellikle uygun görmemekle birlikte *müstaz'af*lar gibi özel durumlarda bazı esnekliklere izin vermiştir. Humeynî'nin ise zekâtın verileceği kimseler konusunda iman şartını öne çıkarması ve bu şartı özellikle Ehl-i beyt'in velâyetini kabul ile irtibatlandırması, zekâtı sırf malî bir ibadet olmaktan çıkarıp, inançla bağlantılı bir aidiyet göstergesi olarak yorumladığını göstermektedir. Bu yönüyle zekât, ümmetin genel düzeydeki dayanışmasından çok mezhep içi bütünlüğün temini bağlamında ele alınmıştır.

Humeynî'nin görüşleri, devrim öncesi ve sonrası eserlerinde büyük ölçüde bu geleneksel yaklaşımı sürdürmektedir. Bu durum, onun zekâtın mezhebî kimliği koruyucu bir fonksiyon taşıdığına dair kanaati devam ettirdiğini göstermektedir. Sünnîlerden zekât alınabileceğini belirtmesi ise fikhî bir pragmatizmin yansıması olarak değerlendirilebilir. Ayrıca *müellefe-i kulûb* meselesinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in uygulamasını Kur'an'a aykırı bulması, Sünnî ictihadlara karşı klasik Şîî reddiyeci tavrını sürdürdüğünün bir göstergesidir. Humeynî'nin bu yaklaşımı zekâtın yalnızca bir ibadet olmanın ötesinde inanç farklılıklarını belirginleştiren bir araç olarak da kullanıldığını ortaya koymaktadır.

⁸⁴⁹ Yaptığımız inceleme sonucunda zekât bölümünde Kudûrî'de böyle bir bilgiye rastlanmamıştır. Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010), 1/136-154.

⁸⁵⁰ Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 116-117; Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 123-124.

3.4. Hac

Şîî inanca göre hac ibadeti, Sünnîlerdeki gibi Yüce Allah'ın “*Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*”⁸⁵¹ âyetinde belirtildiği üzere hür, ergenlik çağına erişmiş ve maddî olarak yolculuğa imkânı olan herkes için farz kılınmıştır. Ancak Sünnîler ve Şîîler arasında Hac ibadetiyle ilgili belirgin bir ihtilaf söz konusudur. Bu ihtilafın temelinde, Sünnîlerin 1400 yıldır Hameyn üzerindeki hâkimiyeti yer almaktadır. Bu durum, Şîîlerin Hac ibadetini kendi fıkıhlarına uygun bir şekilde yerine getirmelerini zorlaştırmaktadır. Özellikle Hac sırasında Şîîlerin kendi mezheplerine göre amel etme özgürlüğünün sınırlı olması, önemli bir problem olarak ortaya çıkmaktadır.⁸⁵² Bu bağlamda çalışmamızda Şîîlerin Hac ibadetini Sünnîlerle birlikte gerçekleştirmesi ve Hac sırasında Sünnî uygulamalara tâbi olma zorunluluğu gibi konular ele alınacaktır.

Klasik dönemde Şîî âlimlerin, hac ibadeti bağlamında Sünnîlerle ilgili olarak daha çok Sünnî iken yapılan bir haccın velâyeti kabul ettikten sonra iadesinin gerekip gerekmediği ve temettü haccı konularına değindikleri görülmektedir. Bu konuda Şeyh Tûsî'nin, Ca'fer es-Sâdık'tan aktardığı rivayete göre Sünnî bir kimsenin mezhebinin gereklerine göre Hac yaptığı ve daha sonrasında Hz. Ali'nin velâyetini kabul ederek Şîî olduğu, bu durumda kişinin Haccını iade edip etmeyeceği Ca'fer es-Sadık'a sorulmuştur. O, söz konusu kişinin hac farızasını yerine getirmiş olduğunu ancak tekrar hac yapmasının kendisi için daha sevimli olacağını söylemiştir. Yine Ca'fer es-Sâdık, bir kimsenin *nâsıbî* ve sapkın olduğu halde yaptığı her amelin, Allah ona lütufta bulunup velâyeti tanıdıktan sonra da geçerli olacağını belirtmektedir. Ona göre bu tür ibadetlerden sadece zekât geçerli değildir. Çünkü zekâtı hak etmeyenlere (Sünnîlere) vermiştir.⁸⁵³ Nitekim Şîî âlimler bu rivayetlere dayanarak Sünnî iken hac yapan bir kimsenin velâyete inandıktan sonra haccı iade etmesinin gerekmediğini belirtmektedir.⁸⁵⁴ Çünkü haccın geçerliliği için gerekli şart İslâm'dır. Kişi Sünnî iken de İslâm çerçevesine dahildir.⁸⁵⁵

⁸⁵¹ Âl-i İmrân 3/97.

⁸⁵² Resul Ca'feriân, “Haccâcî Şîî der Devre-i Safevî”, *Mikâtı Hac* 4 (1993), 117.

⁸⁵³ Tûsî, *el-İstibsâr fî mâ ihtalefe mine'l-ahbâr*, 2/144.

⁸⁵⁴ Bâkır, *Cevâhirü'l-kelâm fî şerhi Şerâ'i'u'l-İslâm*, 17/304.

⁸⁵⁵ Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen el-Muhakkık el-Hillî, *el-Mu'teber fî şerhi'l-Muhtasar* (Kum: Seyyidü's-Şühedâ, 1987), 2/765.

Çağdaş dönem Şîî âlimlerinden Şahrûdî ise konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. O öncelikle velâyetin ibadetlerin geçerliliği için bir şart olup olmadığını sorgulamaktadır. Öncelikle Muhammed Bâkır'a nispet ettiği rivayete göre velâyete inanmadan yapılan ibadetlerin geçerli olmadığını belirten Şahrûdî bu konuda Bâkır'ın "Eğer kişi velâyete inanmadığı hâl üzere ölürse küfür ve nifak üzere ölmüş olur. Bil ki ey Muhammed, zalim liderler ve onların takipçileri Allah'ın dininden mahrum kalmışlardır. Onlar sapmış ve başkalarını da saptırmışlardır. Yaptıkları ameller, şiddetli bir fırtınanın süpürdüğü kül gibidir; kazandıklarından hiçbir şeye ulaşamazlar. İşte bu, uzak bir sapkınlıktır." rivayetini aktarmaktadır. Bu rivayet velâyetin, ibadetlerin kabulü için şart olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlamda Şîîlere göre Sünnîlerin ibadetlerinin tamamı geçersizdir, batıldır. Bununla birlikte Şahrûdî Sünnîlerin hidâyete erdikten sonra yani velâyete inandıktan sonra daha önceki amellerinin iade edilmesinin gerekli olmadığını belirtmektedir.⁸⁵⁶

Şîî ve Sünnîlerin hac meselesindeki kadim tartışma konularından bir diğeri ise haccın kısımlarıyla ilgilidir. Sünnîlere göre hac ifrad, temettü ve kıran olmak üzere üç çeşit yapılabilir. Klasik dönem Şîî âlimlerinin ise ifrad haccının câiz olmadığını, câiz olanın ise temettü haccı olduğunu belirttikleri görülmektedir. Nitekim Ali Rızâ'dan "Hac ancak temettu şeklinde yapılabilir; Sünnîlerin uyguladığı ifrad haccı câiz değildir." rivayeti aktarılmaktadır.⁸⁵⁷ Şîî âlimler Hz. Ali'nin temettü haccı yaptığını Hz. Osman'ın buna Hz. Ömer'in görüşünden dolayı karşı çıktığını aktarmaktadır.⁸⁵⁸ Aktarılan diğeri bir rivayete göre ise Ca'fer es-Sâdık şöyle demiştir: "Biz temettü haccı, içkiden sakınma ve mestler üzerine mesh konusunda hiç kimseye karşı *takıyye* yapmayız."⁸⁵⁹

Çağdaş dönemde hac ve diğeri dinî ibadetlerde Sünnî imamların arkasında namaz kılma konusu, özellikle Şîî ulemâ arasında tartışılan önemli bir mesele haline gelmiştir. Hac döneminde Şîîlerin, Hameyn'de Sünnî imamların arkasında ibadet etmesi durumu, farklı rivayetler ve fikhî yorumlarla ele alınmaktadır. Bu konuda yapılan araştırmalar, klasik ve modern dönem rivayetlerini karşılaştırarak bir sonuca ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda rivayetlerin birleştirilmesiyle ortaya çıkan

⁸⁵⁶ Mahmûd Hüseyinî Şahrûdî, *Kitâbü'l-Hac* (Necef: Matbaatü'l-Kazâ, 1962), 1/222.

⁸⁵⁷ el-Âmilî, *Vesâ'ilü's-Şî'a*, 11/238, 261.

⁸⁵⁸ Bâkır, *Cevâhirü'l-kelâm fî şerhi Şerâ'i'u'l-İslâm*, 18/54.

⁸⁵⁹ el-Kummî, *Men lâ yahdurühü'l-fakîh*, 2/317.

çeşitli yaklaşımlar göz önünde bulundurulmuş ve bu yaklaşımların ışığında birinci görüşün, yani imam arkasında namaz kılmayı yasaklayan ve buna *takıyye* bağlamında izin veren rivayetlerin birleştirilmesi, sorunlardan uzak bir çözüm olarak değerlendirilmiştir. Erdekânî'nin araştırmasında ulaşılan sonuç, imam arkasında namaz kılmayı yasaklayan rivayetlerin birinci hüküm olarak kabul edilmesi gerektiği, imam arkasında namaz kılmayı mümkün kılan rivayetlerin ise özellikle *takıyye* koşullarındaki bir durumu ifade ettiğini öne sürmektedir. Bu bağlamda bazı rivayetler mutlak bir yasak getirirken diğerleri korku nedeniyle veya sosyal ilişkileri koruma (*mudâra*) amacıyla *takıyye* yapılabileceğini işaret etmektedir. Korku veya *mudâra* durumlarında, bir Şî'in Sünnî bir imamın arkasında namaz kılması sahih kabul edilmektedir. Ancak burada önemli bir ayrım yapılmaktadır: Eğer imam *nâsibî* ise bu imamın arkasında kılınan namaz geçersiz sayılmaktadır. Ancak *nâsibî* olmayan, yani sadece Şîî olmayan diğer gruplara mensup bir imamın arkasında kılınan namazın sahih ve yeterli olduğu kabul edilmektedir. Bu ayrım, özellikle Şîîlerin Sünnîlerle olan ilişkilerini düzenlemekte önemli bir rol oynamakta sosyal uyum ve samimiyetin korunmasına dair rivayetlerle de uyumlu bulunmaktadır.⁸⁶⁰

Humeynî'ye göre de hac İslâm'ın en önemli farzlarından biridir ve tüm mükellefler üzerine farz olan bir ibadettir. Humeynî haccı, temmettû, kıran ve ifrad haccı olarak üçe ayırmaktadır. Ona göre temettû haccı Mekke'ye uzak olanlara, diğer ikisi ise Mekke'de yaşayanlara farz kılınmıştır.⁸⁶¹ Humeynî, yukarıda da zikrettiğimiz Ca'fer es-Sâdık rivayetini aktararak, temettû haccı konusunda *takıyye*nin mümkün olmadığını belirtmektedir.⁸⁶² Fakat Humeynî'nin bu görüşü kendisinin diğer birçok açıklaması ile çelişmektedir. Ona göre hac ibadetleri yerine getirilirken özellikle namaz konusunda Mekke'de ve Medine'de Sünnî imama tâbi olunarak namaz kılınmalı ve gerekli olan tüm konularda *takıyye* yapılmalıdır. Hatta o, Sünnîlere muhalefet etmenin ve *takıyye*yeyi terk etmenin haram olduğunu belirtmektedir.⁸⁶³ Humeynî, hac ibadeti sırasında ezan ve kamette velâyet üzerine şehâdet getirmenin gerekli olmadığını ifade etmektedir. Eğer bir kişi Sünnîlerle birlikte namaz kılsa

⁸⁶⁰ Hamîd Kemâlî Erdekânî, "Berresi'i fikhî iktidâ be Ehl-i tesennün der Hameyn-i Şerîfeyn", *Neşriyye-i Mikâtî Hac* 98 (2016), 38-39.

⁸⁶¹ Humeynî, "Menâsik-i Hac", 2013, 1.

⁸⁶² Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera*, 15.

⁸⁶³ Humeynî, "Menâsik-i Hac", 2013, 122.

takıyye gereği terk edilmesi uygun olan rükün ve şartların mutlaka terk edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Aksi takdirde bu şartların yerine getirilmesi durumunda hem namazın sıhhatinin şüpheli hale geleceğini hem de bu davranışın haram sayılacağını belirtmektedir. Aynı şekilde *takıyye* gereği yapılması gereken eylemlerin yerine getirilmesini zorunlu görmekte ve bu gerekliliklere muhalefeti haram kabul etmektedir. Bu tür durumlarda da namazın sıhhatinin şüpheli hale geleceğini ifade etmektedir. Ancak her iki durumda da Sünnîlerle uyum sağlayarak kılınan namazın geçerli olduğunu dile getirmektedir.⁸⁶⁴

Humeynî, Sünnîlerle ibadette her türlü konuda *takıyye* yapılabilceğini savunmakta ve *takıyye*yi terk ederek ölümü göze almanın hem akla hem de naslara aykırı bir davranış olacağını vurgulamaktadır. Ona göre Allah böyle bir davranıştan asla razı olmaz. Temettu haccı hususunda ise bu ibadetin Sünnîlerin dikkatini çekmeden de yerine getirilebileceğini ifade etmektedir. Bunun gerekçesi olarak Mekke'ye girdiklerinde Sünnîlerin de tavaf ve sa'y ibadetlerini yerine getirdiğini, temettu umresinin ise bu iki ibadetten fazlasını içermediğini göstermektedir. Ayrıca niyetin kalpte yer alan bir eylem olduğunu ve başkalarının bu niyete vakıf olamayacağını vurgulamaktadır. Saç kısaltma (taksir) gibi ibadetlerin de kolaylıkla gizlenebileceğini, bunun yalnızca bir tüy koparmak ya da bir tırnak kesmekle gerçekleştirilebileceğini ifade etmektedir.⁸⁶⁵

Humeynî'nin, hac ibadetine Sünnî uygulamalara uygun davranmanın gerekliliği konusunda birçok fetva verdiği bilinmektedir. Bu fetvalardan bazılarının zikredilmesi, konumuz açısından önem arz etmektedir. Örneğin, kendisine tavaf esnasında izdihama yol açmamak adına Sünnî usullere uygun hareket edilip edilemeyeceği sorulduğunda Humeynî, Sünnî uygulamalara uygun davranılması gerektiğini, ancak Kâbe'ye en yakın noktadan tavaf edilmesinin daha doğru olacağını ifade etmektedir.⁸⁶⁶ Nitekim ona göre tavaf alanında asıl olan kişinin kendi niyetidir. Şiîler ellerinden geldiğince metafta olmalıdır. Sünnîler gibi metafta dışında tavaf etmek uygun değildir.⁸⁶⁷ Humeynî, hac ibadetinin tarihinin Sünnîler tarafından belirlenmesi durumunda, Şiîlerin bu tarihlere itiraz etmeksizin uymaları gerektiğini

⁸⁶⁴ Humeynî, "Menâsik-i Hac", 2013, 122-123.

⁸⁶⁵ Humeynî, *er-Resâilü'l-Aşera*, 19; Humeynî, *Kitâbü't-tahâre*, 2001, 534.

⁸⁶⁶ Humeynî, "İstiftâ'ât", 2017, 5/89-129.

⁸⁶⁷ Humeynî, "İstiftâ'ât", 2017, 5/115.

ifade etmektedir. Ona göre Sünnîlerin belirlediği tarihlere uymamak câiz değildir, zira bu durum *takıyye* ilkesine aykırıdır. *Takıyye* prensibine uymayan bir kimsenin hac ibadeti, dinî açıdan sakıncalı ve eksiktir.⁸⁶⁸ 1979 yılında Muhyiddîn Envârî ve Fazlullah Mahallâtî'ye yazdığı mektupta da aynı görüşleri savunan Humeynî, hacıların görevleri konusunda Şîîlerin, Müslümanlar arasında ihtilaf çıkaracak tutumlardan kaçınmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Humeynî, Şîîlerin, Sünnîlerle birlikte ibadetlere katılmalarını ve onlarla uyum içinde hareket etmelerini salık vermektedir. Ayrıca kutsal mezarlara aşırı ilgi göstermemeleri ve şeriata aykırı davranışlardan uzak durmaları gerektiğini ifade etmektedir. Humeynî'nin bu söylemi Suudi Arabistan'daki Selefî-Vehhâbî düşüncenin hâkim olmasından kaynaklı olduğu ifade edilebilir. Humeynî, Arafat'taki vakfe gibi spesifik konularda da Şîîlerin, Sünnî kadıların fetvalarına uymaları gerektiğini açıkça dile getirmiştir.⁸⁶⁹

Humeynî, farklı bir perspektiften Harameyn'in önemine dikkat çekmekte ve 1400 yıllık Sünnî hâkimiyetine üstü kapalı bir şekilde atıfta bulunmaktadır. Bu bağlamda Kâbe'nin Allah tarafından yeryüzünde insanlar için inşa edilen ilk ev olduğunu ve tüm insanlığa ait olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre hiçbir kişi, devlet, rejim ya da grup, Allah'ın evi üzerinde özel bir hakka sahip değildir.⁸⁷⁰

Humeynî'nin, Şîîlerin hac ibadetlerini yerine getirirken *takıyye* gereği Sünnîlere uyma hususunda büyük bir hassasiyet gösterilmesi gerektiğini düşündüğü söylenebilir. Özellikle Şîîlerin ibadetlerini ifa ederken Müslümanlar arasında birliğin korunmasına özen gösterdiği görülmektedir. Nitekim Makâm-ı İbrahim'de namaz kılmak isteyen Şîîlerin, izdihama yol açmadıkları sürece namazlarının sahih olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁷¹ Bu yaklaşım, Humeynî'nin hac sırasında mezhep farklılıklarını ön plana çıkarmaktan kaçınarak, İslâm toplumunun genel uyumunu koruma çabasını yansıtmaktadır.

Humeynî'nin diğer bir fetvası ise oldukça dikkat çekicidir. Bu fetvada, bir Şîî'nin Sünnî inancına uygun olmayan bir Sünnînin sırtına secde etmesi hakkında kendisine sorulmuş ve Humeynî, bu durumda namazın geçersiz olduğunu ifade

⁸⁶⁸ Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle*, 2000, 1/502.

⁸⁶⁹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 10/62; Humeynî, "İstiftâ'ât", 2017, 1/77.

⁸⁷⁰ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 19/24.

⁸⁷¹ Humeynî, *İstiftâ'ât*, 1994, 1/458; Humeynî, "İstiftâ'ât", 2017, 5/121-138.

etmiştir.⁸⁷² Bu fetva, Şîîlerin Sünnîlere uygun şekilde ibadet etme konusunda genel bir sıkıntı görmediklerini, ancak bu uygunluk sağlanamadığında ne yapmaları gerektiği konusunda da Humeynî'ye danıştıklarını göstermesi açısından önemlidir. Şîîlerin, Sünnî ibadet pratiklerine karşı sergiledikleri bu dikkatli yaklaşım, mezhepler arası ilişkilerde denge ve uyum arayışını yansıtmaktadır. Bir başka ifadeyle hac gibi tüm müslümanların birlikte olduğu bir ibadette Sünnî çoğunluğu incitecek veya kızdıracak uygulamalardan kaçındığını göstermektedir.

Şîîlerin hac farızasını yerine getirirken Sünnîlere uymalarında ve Sünnîler gibi ibadet etmelerinde, özellikle *takıyye* ilkesine dayalı olarak herhangi bir sakınca görmeyen Humeynî, bu konuda esnek bir yaklaşım sergilemektedir. Ancak bir Şîî'nin, haccını Ca'ferî usulüne uygun yapsa dahi bir Sünnîye vekâlet vermesinin câiz olmadığını belirtmektedir.⁸⁷³ Bu fetva, Humeynî'nin, hac ibadetinde birliğin sağlanması adına Sünnîlere uyulmasını uygun görmesine rağmen vekâlet gibi özel ibadet yükümlülüklerinde mezhep usullerinin korunmasına verdiği önemi ortaya koymaktadır. Hatta bunu yaparken “Biz temettü haccı, içkiden sakınma ve mestler üzerine mesh konusunda hiç kimseye *takıyye* yapmayız.”⁸⁷⁴ gibi kütüb-i erbaadaki rivayetleri de zayıf olduklarını belirterek görmezden gelmekte veya dikkate almamaktadır.

Humeynî'nin hac ibadetine dair değerlendirmeleri, klasik Şîî ulemânın yaklaşımını sürdürmekle birlikte bir yandan Şîîliğin özgün fikhî kimliğini koruma gayesini taşımakta, diğer yandan ise İslâm ümmeti içindeki ihtilafları en aza indirerek birlik duygusunu öne çıkarmayı amaçlamaktadır. Özellikle devrim sonrası dönemde *takıyye* ilkesine dayalı olarak Sünnîlerle uyum içinde ibadet etmenin zarureti vurgulanmaktadır. Bu durum, onun söyleminde mezhebî bağlılıkla siyasi birlik arayışı arasında bir denge kurma çabasını göstermektedir. Böylece Humeynî, Sünnî ibadet biçimlerini meşrulaştırmamakla birlikte birlik ve huzurun korunması adına bunlara fiilen katılımı zorunlu gören pragmatik bir yaklaşım sergilemektedir.

⁸⁷² İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, *Menâsik-i Hac*, 1987, 279; Humeynî, “Menâsik-i Hac”, 2013, 277.

⁸⁷³ Humeynî, “İstiftâ'ât”, 2017, 5/55.

⁸⁷⁴ el-Kummî, *Men lâ yahdurühü 'l-fakîh*, 2/317.

3.5. Nikâh

Şîa'nın klasik literatüründe dört farklı nikâh çeşidinden bahsedilmektedir. Birinci tür, sürekli nikâh olup belirli bir süreyle sınırlandırılmayan ve devamlılık esasına dayanan bir evlilik (*Nikâh-ı gıpta*)⁸⁷⁵ modelidir. Bu tür evlilikte doğan çocuklar meşru kabul edilmekte kadına nafaka verme yükümlülüğü farz kılınmakta ve miras paylaşımı zorunlu hale gelmektedir. Akdin ilan edilmesi ve şahitlerin bulunması ise sünnet olarak değerlendirilir. İkinci tür, *müt'a* nikâhıdır⁸⁷⁶ ve belirli bir süre için belirlenmiş bir mehir karşılığında yapılan geçici bir evlilik türüdür. Süresi belirtilmeyen bir *müt'a* nikâhı sürekli nikâh olarak değerlendirilirken mehir belirlenmediği durumlarda akit geçersiz sayılmaktadır. Üçüncü tür, *milk-i yemin* olarak adlandırılmakta ve yalnızca cariyelerle yapılabilen bir evlilik modelini ifade etmektedir. Dördüncü ve son olarak bazı kaynaklarda bahsedilen *mun'akid nikâh*, zaman ve şarttan bağımsız olarak gerçekleştirilen bir evlilik türü olarak tanımlanmaktadır.⁸⁷⁷

Şîîlerin Sünnîliğe bakışı bağlamında nikâh hususunda özellikle iki hususun öne çıktığı görülmektedir. Bu iki başlıktan birincisi Sünnîlerle evlilik meselesi diğeri ise *müt'a* nikâhıdır.

3.5.1. Sünnîlerle Nikâh

Şîî İmâmî âlimler, Sünnîlerle evliliği birkaç şekilde ele almaktadır. Buna göre *nâsıbî* olanlar ile *müstaz'af* olanları ayırmaktadır. Şeyh Müfid'e göre Ehl-i beyt'e açıkça düşmanlık besleyen *nâsıbî*lerle nikâh akdi haram kabul edilmektedir. Buna karşın, Şîî bir erkeğin, İslâm toplumuna mensup olup (Sünnîler) Ehl-i beyt'e karşı açık bir düşmanlık sergilemeyen *müstaz'af* kadınlarla evlenmesinde bir sakınca görülmemektedir. Bununla birlikte Şeyh Müfid'in Şîî kadınlarının Sünnî erkeklerle evlenmesine olumlu yaklaşmadığını belirtmek gerekir.

Muhakık Hillî ise Sünnîlerle evliliği nikâhta kefaet (denklik) ilkesi çerçevesinde ele almaktadır. Ona göre İslâm'daki denklik, dinî eşitlik bağlamında

⁸⁷⁵ Nikâh-ı Gıpta sürekli nikâh olarak adlandırılır. bk. Takî b. Necm Ebû Salâh el-Halebî, *el-Kâfî fî'l-Fıkıh* (İsfahan: Mektebetü'l İmâm Emîrû'l-Mü'minin Ali, ts.), 292.

⁸⁷⁶ İbrahim Kâfî Dönmez, "Müt'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁸⁷⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *en-Nihâye fî mücerredî'l-fıkıh ve'l-fetâvâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabî, 1980), 450; el-Müfid, "el-Mukni'a", 14/14/498-499.

değerlendirilir ve Müslüman bir kadının Müslüman olmayan bir erkekle evlenmesi câiz değildir. Bununla birlikte daha spesifik olarak iman denkliği meselesi (bir mü'mine kadının iman sahibi olmayan bir erkekle evlenmesinin câiz olup olmadığı) konusunda iki farklı rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerden daha güçlü olanı, İslâm ile yetinilmesini câiz görür, ancak iman denkliği evlilikte tercih edilen ideal durum olarak vurgulanır. Burada ise şuna dikkat etmek önemlidir. Şîa'ya göre her mü'min Müslümandır ama her Müslüman mü'min değildir. Yani Şîî İmâmî iman esaslarını özellikle imamların velâyetine imanı kabul etmeyen Sünnî Müslümanları mü'min kabul edilmez. Bu anlamda evlilikte her ne kadar mümkün görülse de mü'min bir Şîî'nin Müslüman bir Sünnî ile evlenmesi ihtiyaten uygun değildir. Hillî, özellikle kadınların çoğunlukla kocalarının dinî etkisi altında kalmaları nedeniyle, kadın açısından iman denkliğini daha kritik bir unsur olarak görmektedir. Buna karşın Müslüman bir erkeğin iman sahibi olmayan bir kadınla evlenmesi konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır ve bu tür evlilikler birçok kaynakta meşru kabul edilmiştir. Ancak bazı âlimler *nâsıbî*ler ile evliliğin câiz olmadığını özellikle belirtmişlerdir. Çünkü *nâsıbî*ler, Ehl-i beyt'e düşmanlık besleyen ve İslâm'ın temel ilkelerine aykırı bir tavır sergileyen kişilerdir. Bu düşmanlık, onların İslâm'ın açıkça reddettiği bir tavır içerisinde oldukları anlamına gelir ve bu nedenle onlarla evlilik uygun görülmez.⁸⁷⁸

Evlilik konusunda Şîilere yönelik bazı kurallar mevcuttur. Bu kurallara göre Şîî erkekler Mürcîî kadınlarla evlenebilir, ancak Şîî kadınların Mürcîî erkeklerle evlenmesine izin verilmez. Bunun nedeni, kadının kocasından etkilenme olasılığıdır; çünkü koca, eşinin düşüncelerini şekillendirme gücüne sahiptir. Tûsî'ye göre bu konuda herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Bu tür kadınlar *müstaz'af* ve beleh kategorisinde değerlendirilir. Hadislerde, *nâsıbî*likleri açıkça belirtilmemiş beleh ve *müstaz'af* kadınlarla evlenmeye izin verilmiştir. Beleh, Ehl-i beyt'e düşmanlık göstermeyen ve mezhep ya da düşünce itibarıyla hangi inanca sahip olduklarını bilmeyen kadınları tanımlamaktadır. Rivayetler, bu tür kadınlarla evliliğin câiz olduğunu ifade etmektedir. Evlilik konusunda temel ilke şudur: “Ne Şîî bir erkek *nâsıbî*liği açık olan bir kadınla, ne de *nâsıbî* bir erkek Şîî bir kadınla evlenebilir.” Şeyh Tûsî'ye göre Ehl-i beyt'e düşmanlığı açık olan kadınlarla evlenmek câiz değildir; çünkü bu kişilerin küfürleri açık delillerle sabittir. Bu nedenle, Şîiler arasında hiç

⁸⁷⁸ el-Hillî, *Şerâ'i'u'l-İslâm*, 4/279.

kimse bu durumda olan bir kadınla evlenmeyi düşünmemelidir. Ancak *müstaz‘af* kategorisindeki kadınlarla evlenmekte bir sakınca bulunmamaktadır. Muhammed Bâkır’a (öl. 114/733), “Şiîliği tanıyan ve bilincinde olan bir Şiî kadın, *nâsıbî* bir erkekle evlenebilir mi?” diye sorulduğunda, Bâkır bu soruya “Hayır, çünkü *nâsıbî* kâfirdir.” şeklinde cevap vermiştir. Ancak *nâsıbî* olmayan, Şiîliği bilmeyen ya da Şiî olmayan bir erkekle evlenip evlenemeyeceği sorulduğunda, “Bu mümkündür.” cevabını vermiştir.⁸⁷⁹

Çağdaş Şiî âlimlerinden Mekârim Şirâzî, Sünnîlerle evlilik meselesini ele alırken bu tür evliliklerin câiz olup olmadığını detaylı bir şekilde tartışmaktadır. Şirâzî, Hz. Ali ve Ehl-i beyt’e iman etmenin yani Şiîliğin, İslâm’a ek olarak evlenilecek kişide aranması gereken bir şart olup olmadığını sorgulamakta ve bu konuyu taharet ve necaset meselesine dayandırmaktadır. Öncelikle “Muhalifler, yani Sünnîler, temiz midir?” sorusunu ele alan Şirâzî, daha sonra rivayetler ışığında Sünnîlerle evliliğin câiz olup olmadığını incelemektedir. Bu bağlamda üç farklı görüşe dikkat çekmektedir: Sünnîlerle evliliğin mutlak olarak câiz olmadığı görüşü, mutlak olarak câiz olduğu görüşü ve kadın ve erkek arasında ayırım yapılarak mü’min bir erkeğin muhalif bir kadınla evlenebileceği, ancak mü’min bir kadının muhalif bir erkekle evlenemeyeceği görüşü. Şirâzî, özellikle üçüncü görüşe vurgu yaparak evlilikte imanın özel anlamda (Şiîlik) bir gereklilik olup olmadığını, yani On İki İmam’a iman etmenin şart koşulup koşulmadığını tartışmaktadır. Üçüncü görüşe göre yalnızca erkek için imanın gerekli olduğu kabul edilmekte ve bu yaklaşım mezhep içinde yaygın kabul görmektedir. Ayrıca Şirâzî, muhaliflerin küfrüne ve necis olduklarına inananlar arasında muhalif bir kadınla evliliğin geçersiz olduğuna dair açık bir itiraz bulunmadığını ifade etmektedir.⁸⁸⁰

Klasik ve çağdaş dönem Şiî âlimlerinin görüşlerine Humeynî’nin eserlerinde de rastlamak mümkündür. Humeynî, Sünnîlerle evlilik meselesine ilişkin olarak Ca‘fer es-Sâdık’a nispet edilen bir rivayete yer vermektedir. Söz konusu rivayete göre Ca‘fer es-Sâdık’a âmme ile yani Sünnîlerle evliliğin câiz olup olmadığı sorulduğunda, o şu cevabı vermiştir: “Bu zor bir meseledir, buna güç yetiremezsiniz. Hz. Peygamber

⁸⁷⁹ Şahin, *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler*, 223-224.

⁸⁸⁰ Nasır Mekârim Şirâzî, *Kitâbü’n-Nikâh* (Kum: Medreset’ü İmâm Ali b. Ebî Tâlib, 2004), 4/156.

onlarla (Sünnîlerle) evlendi ve Hz. Ali onların arkasında namaz kıldı.”⁸⁸¹ Öncelikle belirtmek gerekir ki bu rivayet, Ca‘fer es-Sâdık’a ait gibi sunulsa da aslında mezhepler tarihçiliği açısından ele alınmalıdır. Çünkü onun döneminde bugünkü anlamda Sünnîlik henüz oluşmamıştı.⁸⁸² Bu tür ifadeler, daha sonraki dönemlerde Sünnî-Şîî ilişkilerine dair bir tutumu meşrulaştırmak amacıyla geçmişe taşınmış olabilir. Humeynî’nin bu rivayeti kullanması da Sünnîlerle evliliğe temkinli yaklaşımını imamlara dayandırma çabası olarak görülebilir.

Görüldüğü üzere Humeynî, Sünnîlerle evlilik meselesinde temkinli bir yaklaşım sergilemektedir. Nitekim kendisine Şîî bir kadın veya erkeğin Sünnî bir erkek ya da kadınla evlenmesinin ya da tam tersi durumun, şer‘î bir engel teşkil edip etmediği sorulduğunda, Humeynî bu konuya ilişkin cevabın ilgili risalede bulunduğunu belirtmiştir.⁸⁸³ Her ne kadar bu risale tam olarak tespit edilememiş olsa da başka bir eserinde bu soruya uygun bir yanıt verdiği anlaşılmaktadır. Buna göre *nâsıbî* olmayan muhalif bir kadınla mü’min bir erkeğin evlenmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Ancak mü’mine bir kadının *nâsıbî* olmayan muhalif bir erkekle evlenmesi konusunda ihtilaf bulunmaktadır; bu evlilik, bazı durumlarda mekruh olarak görülse de câiz olduğu yönündeki görüş daha baskındır. Bununla birlikte her durumda ihtiyatlı davranılması gerektiği ve evlilikten kaçınılmasının tavsiye edildiği⁸⁸⁴ görülmektedir.

Humeynî’nin bir diğer fetvası ise oldukça dikkat çekicidir. Şîî bir kadının Sünnî bir kişi tarafından kaçırılarak zorla evlendirilmesi ve zorla Sünnî inancına geçirilmesi durumunda, bu Sünnî kişinin öldürülüp öldürülemeyeceği ve kadının o kişiden kurtarılıp kendi mezhebine geri döndürülmesi konusunda kendisine yöneltilen soruya Humeynî, Sünnî kişinin öldürülmesinin câiz olmadığını belirtmiştir. Ancak Şîî kadının bu evliliğe rıza göstermemesi durumunda, kendi haklarını savunmaya layık olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸⁵ Bu fetva, Şîî kadınların Sünnîlerle evlenmesinin uygun olmadığına dair bir izlenim uyandırmaktadır. Buna ek olarak Humeynî’nin Sünnîler

⁸⁸¹ Humeynî, *er-Resâil*, 2/198-199.

⁸⁸² Hicrî 2. asrın sonlarına kadar Sünnîliğin müstakil ve kurumsallaşmış bir mezhep hüviyeti kazandığından söz etmek mümkün değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Laoust, *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*, 97-105; Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 79-100.

⁸⁸³ Humeynî, “İstiftâ’ât”, 2017, 9/193.

⁸⁸⁴ Humeynî, *Tahrîrû’l-vesîle*, 2000, 2/307.

⁸⁸⁵ Humeynî, “İstiftâ’ât”, 2017, 8/594.

lehine verdiği veya Sünnî fetvalara uygun fetvaları da bulunmaktadır. Bu bağlamda Sünnî bir adamın Şîî bir kızı kaçırıp kendi inancıyla yetiştirdiği ve kızı Sünnî yaptıktan sonra, Sünnîlerin yöntemine uygun olarak onunla evlendiği bir olay sorulmuştur. Kız bir süre Sünnî olarak kaldıktan sonra Sünnî adamın yanından kaçarak memleketine dönmüş, Sünnî inancını terk ederek tekrar Şîîliğe dönmüş ve bir Şîî adamla evlenmiştir. Bu durumda, Sünnî ile yaptığı evlilik mi, yoksa Şîî ile yaptığı evlilik mi geçerlidir sorusu Humeynî'ye yöneltildiğinde, Humeynî “Eğer kız, ilk evliliğe rıza göstermişse ikinci evlilik geçersizdir.” yanıtını vermektedir.⁸⁸⁶

Diğer bir fetvada Şîî bir kadının Sünnî bir adamla Sünnî usullere göre evlendiği, Şîî usullere göre evlenme talebinin ise kabul edilmediği belirtilmektedir. Kadın daha sonra kocasından ayrılmak istemiş, kocası ise para karşılığında boşanmayı kabul etmiş ancak sonradan parayı almaktan ve boşamaktan vazgeçmiştir. Kadın, bu durumu nikâhlarını kıyan Sünnî âlime danışmış ve âlim, talakın gerçekleştiğini söyleyerek kadını azat etmiştir. Bu olayda Humeynî'nin fetvasına göre eğer kocasının mezhebine (yani Sünnî mezhebine) göre talak gerçekleşmişse bu boşanma geçerlidir ve şer'î açıdan sahih kabul edilir. Dolayısıyla, kadın boşanmış kabul edilmektedir. Ancak kadının kocasıyla boşanma karşılığında vadettiği para meselesi daha karmaşıktır. Eğer koca, kadını boşamadığı halde bu parayı almayı reddetmişse kadının artık bu parayı verme yükümlülüğü bulunmamaktadır. Zira boşanma talakı kocanın şartları altında sonuçlanmadığı için kadın, bu mali sorumluluktan muaf tutulabilir. Ancak eğer boşanma Sünnî usulde gerçekleşmişse ve boşanma karşılığında paranın ödenmesi konusunda bir anlaşma varsa bu anlaşma geçerli olabilir ve paranın ödenmesi gerekip gerekmediği konusunda ihtilaf doğabilir.⁸⁸⁷

Humeynî'nin Sünnîler lehine verdiği bir diğer fetva, Sünnî bir kadının kaçırılıp Şîî bir adam tarafından başka bir yere götürülmesi ve kadının Ehl-i sünnet inancını terk ederek Şîîliği kabul etmesi durumunda, o kadının Şîî adamla evlenip evlenemeyeceği sorusuyla ilgilidir. Humeynî bu soruya, “Kadının kocası onu boşayana kadar, o kadın diğer erkeklere haramdır.” cevabını vermiştir. Bu fetvaya göre kadının mezhep değiştirmesi ya da kaçırılması, onun evli olduğu Sünnî kocasıyla olan nikâhını geçersiz kılmamaktadır. Şîî adam, Sünnî koca kadını boşayana kadar onunla

⁸⁸⁶ Humeynî, “İstiftâ'ât”, 2017, 9/194.

⁸⁸⁷ Humeynî, “İstiftâ'ât”, 2017, 9/452.

evlenemez. Humeynî, bu durumda kadının evlilik bağlarının sona ermesi için resmi bir boşanmanın gerektiğini belirtmektedir, böylece evliliklerin şer'î geçerliliği korunmaktadır.⁸⁸⁸ Bu fetva, mezhep değişikliği durumunda bile ilk evliliğin geçerli olduğuna işaret eder ve boşanma gerçekleşmeden yeni bir evlilik yapılmasını yasaklar.

Humeynî'nin Sünnîlerle evlilik konusundaki temel görüşü, Şîî erkeklerin *nâsıbî* olmayan Sünnî kadınlarla evlenmelerinin câiz olduğu, ancak Şîî kadınların Sünnî erkeklerle evlenmesi konusunda bir ihtilaf bulunduğu yönündedir. Bu nedenle ihtiyaten Şîî kadınların Sünnî erkeklerle evlenmekten kaçınmaları gerektiği belirtilmektedir.

*Nâsıbî*ler ile evlilik meselesi ise farklı bir bağlama oturtulmakta ve diğer meselelerden ayrılmaktadır. Humeynî'ye göre Şîî bir kadının *nâsıbî* bir erkekle evlenmesi câiz değildir. Aynı şekilde mü'min bir Şîî erkeğin de *nâsıbî* bir kadınla evlenmesi câiz değildir. Humeynî, *nâsıbî*leri İslâm'a mensup olduklarını iddia etseler dahi kâfir hükmünde saymaktadır.⁸⁸⁹ Nitekim kendisine, “Şîî bir kadın veya erkek, bir kişi ile evlense ve daha sonra o kişinin *nâsıbî* olduğunu öğrense ne olur?” şeklinde yöneltilen soruya Humeynî, “Bir Müslümanın *nâsıbî* ile evlenmesi geçerli değildir ve bu durumda ayrılmaları gerekmektedir.” cevabını vermiştir.⁸⁹⁰ Ayrıca Humeynî, *nâsıbî* ile evliliğin sadece *takıyye* durumunda câiz olacağını belirtmektedir. Çünkü *takıyye* durumu farklı bir hüküm ortaya çıkarmaktadır.⁸⁹¹

Humeynî'nin bir diğer fetvasında, kendisine Hz. Peygamber'e ve imamlara hakaret eden bir kişiyle evliliğin devam ettirilip ettirilemeyeceği sorulmuştur. Humeynî, bu soruya cevaben “Hz. Peygamber'e ve imamlara sövmek ve hakaret etmek, irtidat hükmünü gerektirmez. Bu durum, kadının kocasına haram olmasına neden olmaz.” demektedir.⁸⁹² Bu fetvadan, bu tür hakaretlerin kişinin dininden dönmüş sayılmasına neden olmadığı ve evliliğin devamına engel teşkil etmediği anlaşılmaktadır.

Klasik Şîî ulemânın Sünnîlerle nikâh konusundaki yaklaşımları, genellikle iman ve denklik ilkesine ve *nâsıbî-müstaz'af* ayrımına dayanmaktadır. Önde gelen

⁸⁸⁸ Humeynî, “İstiftâ'ât”, 2017, 9/453.

⁸⁸⁹ Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle*, 2000, 2/307.

⁸⁹⁰ Humeynî, “İstiftâ'ât”, 2017, 9/193.

⁸⁹¹ Humeynî, *el-Mekâsibü'l-muharreme*, 2/381.

⁸⁹² Humeynî, *İstiftâ'ât*, 1994, 9/180.

fakihler, Sünnîlerin bir kısmını *müstaz‘af* kabul ederek onlarla evliliği câiz görmüş, ancak Ehl-i beyt’e düşmanlık gösteren *nâsıbî*lerle nikâhı haram saymıştır. Özellikle kadının kocasından etkilenmeye daha açık olduğu gerekçesiyle Şîî kadınların Sünnî erkeklerle evliliğine karşı ihtiyatlı bir tutum sergilenmiştir. Humeynî’nin söyleminde bu klasik yaklaşımın izleri açıkça gözlemlenmekle birlikte devrim öncesi eserlerinde Sünnîlerle evlilik konusunda daha ihtiyatlı ve klasik yaklaşıma bağlı bir tutum göze çarparken, devrim sonrası dönemde fiilî duruma göre esneklik içeren pragmatik açıklamalara yöneldiği görülmektedir.

Humeynî’nin bir yandan Hz. Peygamber’e ve imamlara hakaret eden bir kişinin mürted olmadığını savunurken diğer yandan Sünnîlerle evlilik konusunda daha katı ve ayrımcı bir tutum sergilemesi dikkat çekicidir. Genel olarak Humeynî’nin Sünnîlerle evlilik konusundaki yaklaşımının, cinsiyete göre farklılık gösterdiği söylenebilir. Şîî kadınların Sünnî erkeklerle evlenmemeleri gerektiği ifade edilirken Şîî erkeklerin Sünnî kadınlarla evlenebileceği belirtilmektedir. Bu farklı yaklaşım, kadının kocasının dinî etkisine daha açık olduğu ve Sünnî bir erkekle evlenen Şîî bir kadının Sünnîleşme ihtimalinin olumsuz değerlendirildiği varsayımına dayanmaktadır. Buna karşılık Sünnî bir kadının Şîî bir erkekle evlendiğinde Şîîleşme ihtimali olumlu bir gelişme olarak görülmektedir. Bu yaklaşım, Humeynî’nin mezhepler arası birlik konusundaki söylemleriyle birlikte değerlendirildiğinde, kadın ve erkek için farklı kriterler öne sürmesinin, mezhepler arası evliliklere dair söylem ve uygulamalar arasında bir tutarsızlık izlenimi oluşturabileceğini göstermektedir.

3.5.2. Müt‘a

Ehl-i sünnet ve Şîîlik arasındaki temel ihtilaf konularından biri de müt‘a nikâhıdır.⁸⁹³ Nitekim Sünnîlere göre nikâh, geçerli bir evlilik akdiyle meşrulaştırılırken İmâmiyye âlimleri buna ek olarak süreli ve ücret karşılığı yapılan müt‘a nikâhını da meşru bir ilişki biçimi olarak kabul etmektedir.⁸⁹⁴ Müt‘a nikâhı üzerine literatürde pek çok çalışma mevcuttur.⁸⁹⁵ Ancak bu çalışmamızda, klasik

⁸⁹³ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîîlik*, 563; Dalkıran, *Osmanlı - İran İlişkilerinde Şîîliğin Rolü*, 135.

⁸⁹⁴ Coulson, *A History of Islamic Law*, 110.

⁸⁹⁵ Dönmez, “Müt‘a”; Saffet Köse, “Ca’ferilikte Müt‘a ve Ona Karşı Sünnî Duruş”, *Marife Dergisi* 3 (2008), 75-120; Ahmet Ekinci, “Şîî Mezhepler Arasında İhtilaflı Bir Mesele: Müt‘a Nikâhı”, *Recep*

dönemden günümüze kadar süregelen tartışmalara ayrıntılı olarak yer vermek yerine, Humeynî'nin Sünnîliğe bakış açısında müt'a nikâhının konumunu kısaca ele almayı amaçlıyoruz.

Müt'a nikâhı etrafındaki tartışmaların temelinde, Ca'ferî mezhebinin müt'a nikâhının hem âyetler hem de hadisler aracılığıyla meşru kılındığını savunması bulunmaktadır. Buna karşılık Hz. Ömer'in bu nikâhı yasaklaması ve Ehl-i sünnet içerisindeki çoğunluğun bu yasağı kabul ederek müt'a nikâhını geçersiz sayması, tartışmaların ana eksenini oluşturmaktadır.⁸⁹⁶

Humeynî'ye göre şüphe götürmeyen bir gerçek olarak müt'a nikâhı tam anlamıyla bir evlilik akdi olup, gerçek bir nikâh niteliği taşımaktadır. Sürekli evlilik ile müt'a nikâhı arasındaki fark, yalnızca bazı özellikler ve hükümlerde kendini göstermektedir. Ancak bu iki evlilik türü, öz itibarıyla aynı mahiyete sahiptir ve her ikisi de meşru birer nikâh olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla müt'a nikâhı, evliliğin temel unsurlarını taşımakla birlikte süre ve bazı şartlar açısından sürekli evlilikten ayrılmaktadır.⁸⁹⁷ Humeynî'ye göre müt'a nikâhı, sürekli evlilikte olduğu gibi sözlü bir icap ve kabul içeren bir akit gerektirmektedir. Bu akitte kullanılacak ifadeler açıkça belirlenmiştir. Müt'a nikâhı ile ilgili bazı sınırlamalar da mevcuttur. Örneğin, Müslüman bir kadının kâfir biriyle, geçici evlilik yapması câiz değildir. Benzer şekilde Müslüman bir erkeğin de Kitap Ehli olmayan kâfir kadınlar, mürted kadınlar ya da İslâm'a karşı açıkça düşmanlık besleyen *nâsıbî* kadınlarla geçici evlilik yapması yasaktır. Aynı anda iki kız kardeşle müt'a nikâhı kısılanması da mümkün değildir. Geçici evliliğin geçerliliği için mehirin belirtilmesi zorunludur. Aksi takdirde akit geçersiz sayılır. Mehirin maddî bir değere sahip olması gerekmektedir ve bu değer somut bir mal, bir yükümlülük, fayda veya mali değeri olan bir hak olabilir.⁸⁹⁸ Müt'a nikâhında mehir ve nikâh süresinin belirtilmesi zorunludur.⁸⁹⁹ Eğer süre kasıtlı olarak belirtilmezse nikâh geçersiz olur.⁹⁰⁰ Bu nikâh türünde boşanma gerçekleşmez; aksine,

Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 20 (2021), 113-139; İmran Çelik, *Kur'an'ın Çağdaş Dönem Sünnî-Şîî Yorumu (el-Menâr/el-Mizân)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 280-297.

⁸⁹⁶ Ekinci, “Şîî Mezhepler Arasında İhtilaflı Bir Mesele: Müt'a Nikâhı”, 116.

⁸⁹⁷ Humeynî, *Kitâbü'l-Bey'*, 5/62; Abbâs Feyzi Neseb, *Âyâtü'l-Ahkâm fî't-Turâsî'l-İmam el-Humeynî* (Tahran: Müesses-e-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2006), 173.

⁸⁹⁸ Humeynî, *Tahrîrü'l-vesîle*, 2000, 2/310.

⁸⁹⁹ Humeynî, *Tahrîrü'l-vesîle*, 2000, 2/270.

⁹⁰⁰ İsfahânî, *Vesîletü'n-necât mea' tea'lîki el-İmam el-Humeynî*, 730.

evlilik süresi sona erdiğinde veya süre kadına bağışlandığında boşanma gerçekleşir. Bu durumda, sürenin sona ermesinden sonra geri dönüş imkânı bulunmamaktadır.⁹⁰¹

Humeynî'nin müt'a nikâhına ilişkin genel hükümleri, bu evlilik türünün meşruiyetine dair detaylı bir çerçeveye sunar. Ancak Humeynî'nin verdiği bazı fetvalar, müt'a nikâhının ahlâkî ve toplumsal açıdan tartışmalı yönlerini gözler önüne sermektedir. Örneğin, Humeynî'ye yöneltilen bir soruda, bir kişinin önce 5 yaşındaki bir kızla müt'a nikâhı yapıp, ardından kızın ablasıyla müt'a yaparak ilişkiye girmesinin hükmü sorulmuştur. Humeynî, bu duruma şu şekilde cevap vermektedir: “Eğer küçük kızla yapılan müt'a süresi sona ermişse veya kişi o süreyi kıza bağışlamışsa sonrasında ablasıyla evlenmesi câizdir.”⁹⁰² Bu fetva, müt'a nikâhına yönelik eleştirilerin kaynağı olarak öne çıkmaktadır. Özellikle çocuk yaşta bireylerle yapılan müt'a nikâhının meşru sayılması, ahlâkî ve hukuki açıdan ciddi tartışmalar yaratmaktadır. Bu tür uygulamalar, müt'a nikâhının Şîa hukukundaki yeri ve modern toplumlarda kabul edilebilirliği üzerine ciddi sorular doğurmaktadır.

Humeynî'ye sorulan bir diğer fetva, saatlik müt'a nikâhı konusundadır. Soruda, bir kişi bir saatlik müt'a nikâhı yapmış ve bu süre dolduğunda kadın, evliliği bir saat daha uzatmaya razı olmuştur. Bu durumda kadının rızasının yeterli olup olmadığı ve erkeğin yeniden bir nikâh akdi yapıp yapmaması gerektiği sorulmuştur. Humeynî'nin cevabı ise şu şekildedir: “Yeni bir akit olmadan câiz değildir.”⁹⁰³ Başka bir fetva, Humeynî'nin müt'a konusundaki tutumunu ortaya koymaktadır. Bu fetvaya göre bir Şîî, ehl-i kitaptan bir kadınla müt'a nikâhı yapabilir ancak bu kadınla sürekli evlilik bağı kuramaz.⁹⁰⁴

Müt'a nikâhının Sünnîler ile olup olamayacağı konusu ise tartışma gündemine dahi alınmamıştır. Ancak bir Şîî'nin, *nâsıbî* ile müt'a nikâhı yapmasının câiz olmadığı açıkça ifade edilmiştir.⁹⁰⁵

Humeynî'nin müt'a konusunda Sünnîlere yönelik eleştirileri de dikkate değerdir. Ona göre meşru olan bir uygulama özellikle Hz. Ömer ve ona tâbi olan Sünnîler tarafından haram kılınmıştır. Humeynî'ye göre müt'a, mü'minlerin icmasıyla

⁹⁰¹ İsfahânî, *Vesîletü'n-necât mea' tea'lîki el-İmam el-Humeynî*, 740.

⁹⁰² Humeynî, “İstiftâ'ât”, 2017, 9/195.

⁹⁰³ Humeynî, “İstiftâ'ât”, 2017, 9/198.

⁹⁰⁴ Humeynî, “İstiftâ'ât”, 2017, 3/128.

⁹⁰⁵ Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle*, 2000, 2/310.

Hiz. Peygamber döneminde meşru kılınmış olup, Ehl-i beyt ve Sünnîlerin sahih kaynaklarından gelen mütevâtir rivayetlere göre Hiz. Peygamber'in vefatına kadar nesh edilmemiştir. Câbir b. Abdillâh'tan gelen ve uzun bir rivayet zincirine dayanan *Sahîh-i Müslim*'deki hadiste, Câbir şöyle der: "Biz Hiz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer dönemlerinde müt'a nikâhı yapıyorduk. Sonra Hiz. Ömer onu yasakladı."⁹⁰⁶ Yine çokça nakledilen ve kabul gören bir rivayete göre Hiz. Ömer, minbere çıkarak şöyle söylemiştir: "Hiz. Peygamber döneminde iki müt'a vardı. Ben o ikisini yasaklıyorum ve yapanları cezalandıracağım. Bunlar hac müt'ası (temettü haccı) ve kadınlarla müt'adır."⁹⁰⁷ Humeynî, Hiz. Ömer'in bu uygulamasını Kur'an'a muhalefet olarak değerlendirmektedir. Zira "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً"⁹⁰⁸ âyeti, Taberî'nin ve İbn Mes'ud gibi muteber isimlerin naklettiğine göre kadınlarla müt'a konusunda nâzil olmuştur. Ayrıca Hiz. Ömer'in minbere çıktığında müt'anın Hiz. Peygamber döneminde câiz olduğunu kabul ettiği, ancak kendi tasarrufuyla bu uygulamayı yasaklayarak yapanlara ceza uygulayacağını ilan ettiği belirtilmektedir.⁹⁰⁹

Sünnî-Şîî fıkıh geleneği içinde müt'a nikâhı etrafında şekillenen tartışmalar, sadece fikhî bir ayrışmanın değil mezhepler arası otorite, nas yorumu ve tarih tasavvuru farklılıklarının da bir göstergesidir. Klasik dönemde İmâmîyye fakihleri, müt'ayı hem Kur'an'a hem de hadis rivayetlerine dayandırarak savunmuştur. Humeynî de bu klasik çizgiyi muhafaza etmiş, hatta devrim öncesi eserlerinde müt'anın mutlak meşruiyetini, sürekli evlilikle aynı ilke ve esaslara dayandığını vurgulayarak sürdürmüştür. Ancak devrim sonrası fetvalarında, çocuk yaşta kızlarla veya saatlik süreyle yapılan müt'a uygulamalarını da cevaplandırmış, bu ise onun tutarlılığını korurken toplumsal ve ahlâkî duyarlılıklar bağlamında eleştirilmesine zemin hazırlamıştır.

Humeynî'nin müt'a konusundaki bu tavrı, Sünnîliğe yönelttiği eleştirilerde daha da belirginleşmektedir. O, müt'a meselesini tarihî bir kırılma noktasına indirgemekte ve Hiz. Ömer'in bu nikâhı yasaklamasını Kur'an'a muhalefet olarak nitelemektedir. Humeynî, bu söylemiyle Ehl-i beyt merkezli din anlayışını

⁹⁰⁶ Müslim, *Sahîh*, Nikâh 16.

⁹⁰⁷ Ebû Bekir b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Dâr Kunûz İşbilyâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2015), 9/447.

⁹⁰⁸ En-Nisâ 4/24.

⁹⁰⁹ Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 118; Humeynî, *Keşfü'l esrâr*, 124-125.

güçlendirmekte ve Sünnî geleneğin kurucu şahsiyetlerinden birini hedef alarak Şîîliğin hakikat iddiasını öne çıkarmaktadır. Bu tavır, onun Sünnîliğe bakışında uzlaşından ziyade eleştirel ve meydan okuyucu bir çizginin hâkim olduğunu göstermektedir.

3.6. Cihad

İmamın gaybeti döneminde cihadın hükmü ve icrası Şîî düşünce geleneğinde tartışmalı bir alan teşkil etse de Şîîliğin tarihsel varoluş biçimi, mevcut siyasi otoritelerin meşruiyetini reddeden ve bu idarelere karşı çıkan bir muhalefet hareketi olarak temayüz etmiştir.⁹¹⁰ Bu muhalefet siyasi ve dinî otoritenin gasbedilmesine karşı bir tepki olarak şekillenmiş, dolayısıyla Şîîliğin özünde cihad, sadece dış düşmanlara karşı değil, meşru görülmeyen Müslüman yönetimlere karşı da bir mücadele haline gelmiştir.

Şîî âlimler, cihadın İslâm şeriatına göre farz-ı kifâye olduğunu ifade etmektedir. Ancak cihadın farz olması belirli şartlara bağlıdır. İlk olarak adalet sahibi bir imamın veya onun tarafından görevlendirilen bir kişinin bulunması gerekmektedir.⁹¹¹ Cihad yapacak kişinin erkek, bülüğa ermiş, bedenlen sağlıklı ve hür olması şarttır. Cihad edilmesi gereken topluluklar üçe ayrılmaktadır: Bunlardan birincisi Yahudiler, Hristiyanlar ve Mecusiler. Bu grup İslâm'ı kabul etmedikleri takdirde, cizye (koruma vergisi) ödemek ve zimmet anlaşmasının koşullarına riâyet etmek zorundadır. İkincisi Yahudi, Hristiyan ve Mecusilerin dışındaki diğer inkârcı topluluklardır. Bu ikinci grup ile İslâm'ı kabul edene veya öldürülene kadar cihad edilmelidir. Üçüncüsü ise imama başkaldıran Müslümanlara yönelik cihaddır. Bu grup, meşru otoriteye isyan eden Müslümanlardır ve onların cihada konu edilmesi, fesatlarının önlenmesi amacını taşımaktadır.⁹¹²

Şîa'ya göre cihad, iki temel kategoriye ayrılmaktadır. Birincisi Müslümanların İslâm'ı yayma amacıyla başlattığı savaşı ifade eder. Bu tür cihad, belirli şartlara tâbi olup farz-ı kifâye hükmündedir. İkinci tür ise kâfirlerin Müslümanlara yönelik doğrudan bir saldırı başlatması durumunu kapsar. Bu tür bir saldırı, İslâm devleti, Müslümanların toprakları, aileleri, özgürlükleri veya mallarına el koyma amacı

⁹¹⁰ Hakyemez, "Sünnî-Şîî İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri", 91-92.

⁹¹¹ el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 367-375.

⁹¹² et-Tûsî, *el-İktisâd fîmâ yete'allaku bi'l-i'tikâd*, 463; el-Hillî, *Şerâ'i'u'l-İslâm*, 2/317; Bâkır, *Cevâhirü'l-keîâm fî şerhi Şerâ'i'u'l-İslâm*, 21/46-47.

taşıyorsa bu durumda her Müslümanın cihad etmesi farz olur. Cinsiyet, sosyal statü veya sağlık durumu fark etmeksizin, özgür ya da köle, erkek ya da kadın, sağlıklı ya da hasta, herkesin cihad yükümlülüğü doğar. Bu zorunluluk, imamın varlığı ya da onayına bağlı olmaksızın geçerlidir ve saldırıya uğrayan Müslümanlarla sınırlı kalmaz. Müslümanlardan bir kısmının düşmana direnme gücüne sahip olmadığını fark eden her Müslümanın, coğrafi yakınlık önceliği ile onlara yardım etmesi dinî bir zorunluluktur.⁹¹³

Diğer bir tasnifte ise Şîî fakihler, cihad kavramını âyet ve hadislerle dayanarak iki ana kategoriye ayırmaktadır: Saldırı cihadı (ibtidaî cihad) ve savunma cihadı. Saldırı cihadı, Müslümanların kâfirleri, müşrikleri veya imama isyan eden Müslüman grupları İslâm'a davet etmek amacıyla başlattıkları savaş olarak tanımlanmaktadır. Bu tür bir cihad, meşru ve adil bir imamın izni ile gerçekleştirilmelidir. Adil bir imamın varlığı, İslâm toplumunun birliğini ve cihadın meşruiyetini sağlama açısından temel bir koşul olarak kabul edilmektedir. Savunma cihadı ise düşmanların, İslâm'a ve Müslümanlara yönelik saldırılarına karşı yürütülen savaştır. Bu durumda, Müslümanların dini, canları, malları ve topraklarını savunmaları amaçlanmaktadır. Savunma cihadında ise adil bir imamın izni şart değildir. Zira bu tür bir savaş, Müslümanların doğrudan tehdit altında olduğu bir durum olarak kabul edilmekte ve bu tehlide karşı her Müslümanın, imamın iznini beklemeden harekete geçmesi istenmektedir.⁹¹⁴ Şîî düşüncede bağî, olarak nitelendirilen kimseler, Müslüman olmalarına rağmen meşru otoriteyi temsil eden imama karşı ayaklanan gruplardır. İmamın liderliğine ve otoritesine başkaldıran bu gruplar, İslâmî düzenin ve toplumsal barışın bozulmasına neden oldukları için, onlara karşı savaş açılması cihad kapsamına dahil edilmektedir. Tarihte bu tür savaşlara örnek olarak, Hz. Ali döneminde Muâviye, Talha, Zübeyr ve Ehl-i Nehrevan gibi gruplarla yapılan savaşlar verilmektedir.⁹¹⁵ Dolayısıyla sahâbe arasındaki bu savaşı cihad kapsamında değerlendirmektedir. Burada Şîî toplulukların Sünnî halifelere yönelik isyanlarını nasıl değerlendirdiği

⁹¹³ Bâkır, *Cevâhirü'l-kelâm fî şerhi Şerâ'u'l-İslâm*, 21/18-19.

⁹¹⁴ Mürtezâ Dihgân Nejâd vd., "Cihâd ve Difâ' ez Dîdgâhi Mirzây-i Kummî ve Mukayese-i ân bâ Ârayi Fikhî İmam Humeynî", *Mecelle-i Siyâsi-i Difâi* 63 (2009), 169-170.

⁹¹⁵ Nejâd vd., "Cihâd ve Difâ' ez Dîdgâhi Mirzây-i Kummî ve Mukayese-i ân bâ Ârayi Fikhî İmam Humeynî", 171-172.

merak konusudur. Şiîler, bu halifeleri câir olarak tanımladıkları için Sünnî halifelerin kendilerine yönelik faaliyetlerini de zulüm olarak nitelendirmektedir.

Humeynî'ye göre hayat inanç ve cihaddır. Ona göre bir Müslüman için onursuz bir hayat sürmektense şerefli bir ölüm tercih edilmelidir.⁹¹⁶ Humeynî, Hz. Ali'den aktardığı, “Cihad, Allah'ın özel dostları için açtığı cennet kapılarından bir kapıdır.” rivayetiyle cihadın üstün faziletine dikkat çekmekte ve Allah yolunda mücadele edenler için bu eylemin kutsal bir değer taşıdığını ifade etmektedir. O, cihadın sıradan bir insanın anlayışını aşan ilâhî ve mânevî bir boyut taşıdığını vurgulamaktadır. Allah yolunda cihad edenler için, bu büyük faziletin diğer tüm faziletlerden daha yüksek bir değer taşıdığını belirtmektedir. Ona göre cihad, sadece bedensel bir savaş olmanın ötesinde, mânevî ve gaybî sırların bir parçası olarak, Allah'ın sevgisine mazhar olmuş kimseler için bir onur kaynağıdır. Cihadı madalyaya benzeten Humeynî, onun mücahitlerin kollarında bir güneş gibi parladığını söylemektedir.⁹¹⁷ Humeynî, İslâm yurduna bir saldırı olduğunda cihad etmenin önemini vurgulayarak bu tür bir durumun hac ibadeti gibi önemli farzlardan bile öncelikli olduğunu belirtmektedir. Eğer bir düşman saldırısı, Kâbe'yi ziyaret etmeyi engelleyecek boyutta bir tehdit oluşturuyorsa o durumda savaşa katılmanın, Kâbe'yi ziyaret etmekten daha acil ve önemli bir dinî yükümlülük olduğunu ifade etmektedir.⁹¹⁸ Bu görüş, Humeynî'nin İslâm toplumunun varlığını koruma ve savunma sorumluluğunu cihad kavramıyla ne denli güçlü bir şekilde ilişkilendirdiğini göstermektedir.

Humeynî, savunma cihadını iki kısma ayırmaktadır. Birincisi İslâm'ın kalesini ve sınırlarını savunmak, ikincisi ise kişinin kendisini ve diğer mü'minleri savunmasıdır. Bu savunmada imamın hazır bulunması ya da onun izniyle yapılması şart olmadığı gibi onun naibinin izni de gerekli değildir. Her mükellef, herhangi bir şart ve sınırlama olmaksızın, her türlü yolla savunma yapmakla yükümlüdür.⁹¹⁹ Düşman, Müslüman ülkelerine ve sınırlarına saldırdığında, can ve mal fedakârlığı da dahil olmak üzere mümkün olan her yolla tüm Müslümanların bu saldırıya karşı

⁹¹⁶ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 2/200.

⁹¹⁷ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 17/179; Muhammed b. Hüseyin Şerîf er-Rızâ, *Nehcü'l Belâğâ*, çev. Ca'fer Şehîdî (Tahran: Şirket-i İntişârât-i İlmi ve Ferhengî, 1999), 28.

⁹¹⁸ Humeynî, “İstiftâ'ât”, 2017, 5/253.

⁹¹⁹ Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle*, 2000, 1/515.

savunma yapması zorunludur. Bu konuda şer'i hâkimin iznine gerek yoktur.⁹²⁰ Gaib imamın gaybeti döneminde, ümmetin işlerini yönetme ve imamın diğer tüm yetkilerini yerine getirme sorumluluğu, genel vekilleri olan müctehidlere aittir. Ancak bu yetki, yalnızca savaşı başlatma hakkı dışında geçerlidir.⁹²¹

Görüldüğü üzere Humeynî'ye göre de cihadı başlatma yetkisi sadece imama aittir ama savunma cihadı söz konusu olduğunda imamın iznine ihtiyaç duyulmamaktadır. Nitekim Humeynî'nin konuşmalarında, İslâm'ı ve Müslümanları savunma kararlılığı sürekli olarak vurgulanmaktadır. Humeynî, hayatının son anına kadar İslâm'ın ve Müslümanların onurunu koruma sorumluluğunu taşıdığını ifade etmektedir. Ona göre İslâm'ın temel öğretileri cihad ve mücadeleyi emretmektedir ve bu nedenle İslâm'a karşı işlenen ihanetler karşısında eli kolu bağlı kalmak, sessiz durmak kabul edilemez bir tutumdur.

Humeynî, İslâm'a zarar veren ve Müslümanların bağımsızlığını tehdit eden düzenlere karşı aktif bir direniş sergilemenin gerekliliğini dile getirmektedir. Kendisinin var olduğu sürece İslâm'a aykırı yasaların kabul edilmesine ve uygulanmasına izin vermeyeceğini açıkça belirtmektedir. Aynı şekilde bu zorba düzenlerin milletin bağımsızlığını yok etmelerine de müsaade etmeyeceğini vurgulamaktadır.⁹²² Bununla birlikte kendisine Şah rejimine karşı cihad ilan edip etmediği sorulduğunda, Humeynî böyle bir cihad ilanında bulunmadığını belirtmiştir. Bu ifade, onun direnişini ideolojik ve siyasi bir hareket olarak yürüttüğünü göstermektedir. Humeynî'nin Şah rejimine karşı mücadelesi, cihad kavramının geniş bir bağlamda İslâmî değerlere aykırı tüm baskıcı ve zalim düzenlere karşı sürekli bir direniş olarak yorumlandığını yansıtmaktadır.⁹²³

Humeynî, devrimden sonra İran'a yönelik tüm eylemlere karşı savunma halinde olduklarını açıkça ifade etmektedir. Devrimin kazandırdığı değerleri, İslâmî hedefleri, İslâm ülkesini ve İslâm'la ilgili olan her şeyi savunduğunu vurgulamaktadır. Ona göre savunma durumunda seferberlik genel olmalı ve bu seferberlikte herkes yer almalıdır. Cihad ile savunma arasındaki farkı net bir şekilde ayıran Humeynî, cihadın belirli şartlara bağlı ve belirli kişiler ile gruplar için geçerli olduğunu belirtmektedir.

⁹²⁰ Humeynî, *Tam İlmihal*, 453.

⁹²¹ Humeynî, *Tahrîrü'l-vesîle*, 2000, 1/514.

⁹²² Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 1/162.

⁹²³ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 5/180.

Ancak savunma durumunun genel geçer olduğunu ve erkek, kadın, büyük, küçük, yaşlı ya da genç ayrımı gözetmeksizin herkesin savunmada yer alması gerektiğini ifade etmektedir. Humeynî, günümüzde büyük güçlerle ve onların büyük şeytanlıklarıyla karşı karşıya olduklarını dile getirerek bu nedenle savunmaya her zaman hazır olunması gerektiğini vurgulamaktadır.⁹²⁴

Humeynî'nin diğer devletlere silah satımı konusundaki görüşü de İslâm topraklarının korunması ve Şîî İmâmiyye mezhebinin güvenliği konusundaki hassasiyetini yansıtmaktadır. Humeynî'ye göre İslâm topraklarını koruma sorumluluğu, tehdit hangi kaynaktan gelirse gelsin, değişmez bir önceliktir. Bu tehdit, ister gayrimüslimlerden (kâfirlerden) ister İslâm içindeki muhalif gruplardan gelsin, aynı ciddiyetle ele alınmalıdır. Tehlikenin kaynağına bakılmaksızın, İslâm toplumunun ve İmâmiyye Şîa'sının varlığını tehdit eden her türlü durum karşısında dikkatli ve uyanık olunması gerekmektedir. Humeynî, Şîî İmâmiyye mezhebine dayalı bir devlet veya hükümet mevcut olduğu takdirde bu devlete karşı bağımsız bir varlık gösteren herhangi bir hükümete ilişkin önemli bir ilkeyi dile getirmektedir. Aralarında barış ya da ateşkes durumu bulunsa dahi gelecekte mezhebe yönelik bir tehdit olasılığı söz konusuysa bu hükümete silah satmanın veya onu güçlendirmenin câiz olmadığını açıkça ifade etmektedir. Bu yaklaşımın, İslâm ve İmâmiyye Şîa'sının güvenliğini her şeyin üzerinde tutan bir anlayışa dayandığını söylemek mümkündür. Humeynî, gelecekte ortaya çıkabilecek herhangi bir tehdidin göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda İslâm topraklarının korunması ile Şîî mezhebine yönelik tehditlere karşı savunma arasında bir ayrım yapılmaması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre İslâm toplumunun ve Şîî devletinin güvenliği, yalnızca savaş durumlarında değil, barış ve ateşkes dönemlerinde de öncelikli bir kaygı olarak ele alınmalıdır.⁹²⁵

Humeynî'nin düşüncesinde Şîî devletine yönelik her türlü saldırıya karşı aynı derecede sert bir karşılık verilmesi gerektiği açıkça görülmektedir. Bu saldırılar ister kâfirlerden ister diğer Müslüman gruplardan gelsin, tehdit unsuru oluşturan tüm gruplar aynı kefeyle konulmaktadır. İslâm devleti ve İmâmiyye Şîa'sına yönelik tehditler karşısında tavizsiz bir savunma anlayışı benimsenmektedir. Bu tutumu en iyi

⁹²⁴ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 12/238.

⁹²⁵ Humeynî, *el-Mekâsibü'l-muharreme*, 1/227-8.

örnekleyen olaylardan biri, İran-İrak Savaşı sırasında Humeynî'nin Irak devletine ve özellikle kendini Sünnî olarak tanımlayan Saddam Hüseyin'e yönelik açıklamalarıdır. Humeynî, Saddam'ı kâfir ilan etmekte ve onun doğrudan İslâm'a karşı bir savaş başlattığını ileri sürmektedir. Saddam yönetimini İslâm'ın düşmanı olarak tanımlanmakta ve bu bağlamda İslâm'a ve Şîi devlete yönelik tehditlerin kaynağı olarak görülmektedir. Ancak Humeynî, Irak halkını ayrı tutmakta ve onların masum olduklarını dile getirmektedir. Irak halkının Saddam'ın zulmünden sorumlu tutulamayacağını belirterek onları Saddam'a karşı ayaklanmaya davet etmektedir. Humeynî'nin Irak halkına yönelik çağrısı, İslâm toplumunun zalim ve baskıcı yönetimlere karşı direniş göstermesi gerektiği ilkesine dayanmaktadır. İslâm'ın ve Şîi devletin korunması, hem dış düşmanlara karşı hem de içerideki zalim yönetimlere karşı mücadele edilmesini gerektirmektedir. Humeynî, bu bağlamda Saddam'ın yönetimini İslâm'a aykırı bir rejim olarak değerlendirirken Irak halkını bu rejime karşı direnmeye teşvik etmektedir.⁹²⁶

Humeynî'nin düşüncesinde Şîi devletine yönelik her türlü saldırı, bir küfür hareketidir. Bu bağlamda saldırının kaynağı ister kâfirlerden ister Sünnî Müslümanlardan gelsin, Humeynî bu saldırıları hem İslâm'a hem de Şîi devletine yönelik bir tehdit olarak algılamakta ve küfürle eşdeğer kabul etmektedir. Siyasi açıdan bu yaklaşım, Şîi devletin varlığını koruma amacıyla tehdit oluşturan unsurları dini bir bağlamda meşrulaştırılmış bir biçimde kâfir olarak tanımlama stratejisi olarak değerlendirilebilir. Saldırının kimliği veya dinî aidiyeti ne olursa olsun, İslâm'ın ve Şîi devletin güvenliğini korumak için aynı sertlikte bir karşılık verilmesi gerektiği ifade edilmektedir.

Özellikle İran-İrak Savaşı sırasında Humeynî, Irak yönetimini ve Saddam Hüseyin'i kâfir ilan ederek bu stratejinin önemli bir örneğini sunmuştur. Ancak Humeynî, Irak halkını bu tanımlamadan ayrı tutmuş ve onları Saddam'a karşı direnişe davet etmiştir. Bu söylemin amacı Irak yönetimini meşruiyetini yitirmiş ve İslâm karşıtı bir rejim olarak göstermek, aynı zamanda Müslümanların gözünde haklı bir savunma konumuna geçmektir. Saddam Hüseyin'in kâfir ilan edilmesi yalnızca bir dinî hüküm değil, aynı zamanda İran'ın savaş sırasında kendini savunmak ve Sünnî

⁹²⁶ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 13/224, 226, 268.

Müslümanlardan gelebilecek eleştirileri bertaraf etmek için kullandığı bir siyasi araç olarak da değerlendirilebilir.

Humeynî, bu yaklaşımıyla savaşın bir Müslüman devlete karşı değil İslâm'a ve Şîa'ya düşman olan bir rejime karşı yürütüldüğünü vurgulamış, bu şekilde Sünnî-Şîî ayrımını geri plana iterek Müslümanlar arasında geniş bir destek sağlamayı hedeflemiştir. Bu, aynı zamanda Humeynî'nin Sünnî dünyanın liderliğini üstlenme gayesi ile de örtüşmektedir. Ona göre Irak'taki Sünnîler Humeynî'nin safında yer alırsa tüm İslâm düşmanlarına karşı birlik oluşturma yolunda önemli bir adım atılmış olacaktır.

Görüldüğü üzere Şîî fıkıh geleneğinde cihad, özellikle ibtidaî cihad bağlamında meşru bir imamın varlığına bağlı olarak sınırlandırılmış, savunma cihadı ise bu zorunluluktan istisna tutulmuştur. Klasik dönem âlimleri, cihadın ancak adalet sahibi bir imam ya da onun yetkilendirdiği bir nâibin öncülüğünde meşru olabileceğini belirtmiş, bu çerçevede Gaib İmam döneminde ibtidaî cihadın askıya alındığına hükmetmişlerdir. Humeynî de cihad konusunda hem devrim öncesinde hem sonrasında bu geleneğe bağlı kalmıştır.

İran-Irak Savaşı bağlamında Saddam Hüseyin'i kâfir ilan etmesi, fakat Irak halkını bu hükümden muaf tutarak onlara yönelik vahdet çağrısı yapması, onun mezhep temelli bir düşmanlık yerine siyaset eksenli bir pozisyon aldığı izlenimi uyandırmaktadır. Bu yönüyle Humeynî'nin cihad söylemi, klasik Şîî mirasla olan bağını muhafaza ederken, aynı zamanda Şîî devletinin bekasına yönelik her türlü saldırıyı ister kâfirlerden ister Sünnîlerden gelsin *küfür* ile eşdeğer görerek siyasi meşruiyetini sağlamlaştıran bir araç işlevi görmektedir.

3.7. Vakıf

İmâmiyye Şîası'nda vakıf kurumu, hem ibadet ve dayanışma aracı hem de dinî otoritenin ekonomik temellerini güçlendiren stratejik bir mekanizma olarak şekillenmiştir. Belirli bir dönemden itibaren fıkıh literatüründe sistematik biçimde yer bulan bu yapı, zamanla dinî liderliğin ekonomik bağımsızlığını ve toplumsal etkisini artıran kurumsal bir niteliğe kavuşmuştur. Siyasal destekle güç kazanan vakıflar, dinî

otoritenin yetkilerini pekiştiren bir işlev üstlenmiş ve hiyerarşik yapının kurumsallaşmasıyla bu yetki alanı daha da genişlemiştir.⁹²⁷

Şîî âlimlere göre vakıf, mülkün aslını hapsedip, faydasını serbest bırakmayı amaçlayan bir akittir. Bu, mülkün (aslın) kullanım hakkının kısıtlanarak ondan elde edilen faydaların serbest bırakılması anlamına gelmektedir.⁹²⁸ Vakfedilen malın, mülkiyete tâbi bir mal olması, varlığını koruyarak ondan faydalanılabilmesi ve teslim edilebilir nitelikte olması gerekmektedir.⁹²⁹ Vakfın geçerli olabilmesi için bağlayıcı birkaç şart bulunmaktadır: Vakfedenin akıl-baliğ olması ve tasarruf yetkisinin bulunması gerekmektedir.⁹³⁰

Şîî âlimlere göre vakıf malı özellikle vakfedildiği kimselere tahsis edilir. Örneğin bir Müslüman, fakirlere yönelik bir vakıf yaptığında bu vakıf sadece Müslüman fakirlere tahsis edilir. Gayrimüslim fakirler bu kapsamda değerlendirilmez. Benzer şekilde bir gayrimüslim fakirlere yönelik bir vakıf yaptığında bu vakıf yalnızca onun kendi dinine mensup fakirlere yönelir. Eğer bir kimse vakfını genel olarak Müslümanlar için yaparsa bu vakıf tüm Müslümanlara tahsis edilir. Ancak mü'minler için yapılan bir vakıf, daha dar bir anlamda Şîî İmâmiyye mezhebi mensuplarına yönelik olarak değerlendirilir. Bazı âlimler ise bu tür vakıfların büyük günahlardan sakınan mü'minlere de tahsis edilebileceğini ifade etmişlerdir.⁹³¹ Burada dikkat çeken husus, daha önce de belirtildiği üzere *mü'minler* ifadesiyle İmâmiyye mezhebi mensuplarının kastedilmesidir.

Humeynî'nin, Sünnîlerle bağlantılı olarak fetva verdiği konulardan biri de vakıf mallarıdır. Bu konuda Humeynî, Sünnîlik ve Şîîlik arasında belirgin bir ayrım yapmaktadır. Ona göre bir Şîî'nin vakıf mallarının yalnızca Şîîlere harcanması gerekirken bir Sünnînin vakfının da sadece Sünnîlere tahsis edilmesi icap etmektedir. Ayrıca Humeynî, Sünnîler arasında mezhebî farklılıkların, örneğin Hanefilik veya Şâfiîlik gibi ayrımların, bu malların kullanımında bir rol oynamadığını, dolayısıyla bu vakıfların tüm Sünnîler için geçerli olduğunu ifade etmektedir.⁹³² Humeynî'nin bu

⁹²⁷ Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 281-282.

⁹²⁸ el-Hillî, *Şerâ'i 'u'l-İslâm*, 2/165.

⁹²⁹ Bâkır, *Cevâhirü'l-kelâm fî şerhi Şerâ'i 'u'l-İslâm*, 28/3, 15.

⁹³⁰ el-Hillî, *Şerâ'i 'u'l-İslâm*, 2/167.

⁹³¹ el-Hillî, *Şerâ'i 'u'l-İslâm*, 2/168-169.

⁹³² İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle* (Suriye: Sefâret-i Cumhuri-i İslâmî, 1998), 2/69; Humeynî, *Tahrîrû'l-vesîle*, 2000, 2/77.

yaklaşımı, vakıf mallarının mezhebî sınırlar çerçevesinde kullanılmasına vurgu yapmakta ve her mezhebin kendi mensuplarına yönelik bir dayanışma mekanizması oluşturduğunu öne sürmektedir.

Humeynî'ye göre eğer bir Müslüman, fakirler veya bir beldenin fakirleri için vakıf yaparsa bu vakıf, Müslüman fakirlere yönlendirilmelidir. Hatta vakfı yapan kişi Şîî ise vakıf sadece Şîî fakirlere verilmelidir. Eğer vakfı yapan kâfir ise kâfirlerin fakirlerine verilmelidir; Hatta vakfı yapan kişi bir mezhebe bağlı olup Şîaya muhalifse vakfı o mezhebin fakirlerine verilmelidir. Örneğin, vakfı kuran kişi Sünnî bir kimse ise vakfın öncelikle Sünnî fakirler yararına kullanılması düşünülebilir. Ancak bu durum, vakfın yalnızca belirli bir Sünnî mezhep mensuplarına tahsis edilmesini gerektirmez. Nitekim Hanefî ya da Şâfiî bir kişinin kurduğu vakıf, sadece kendi mezhebine mensup fakirlere özgülenmez. Genel olarak Sünnî mezhepler arasında ayırım yapılmaz ve vakıf, mezhebî farklılık gözetmeksizin Sünnî muhtaçlara yönelik değerlendirilir.⁹³³ Humeynî'nin bu tutumu ona göre itikadî anlamda bir olan mezheplerin amelî anlamda farklılıklar taşısa da vakıf malları konusunda eşit olduklarını göstermektedir.

Humeynî, Sünnîlerin vakıf uygulamasına yönelik olarak Şîilere yönelttikleri 'yanlış kullanım' eleştirisine karşı çıkmaktadır. Ona göre Sünnîler vakıf uygulamasının özünü gâyet iyi bilmekte, ancak bu uygulama kendi çıkarlarına ve arzularına uygun düşmediği için Şîilerin bu amelini yok etmeye çalışmaktadır.⁹³⁴ Humeynî'nin bu eleştirisi, Sünnîlerin eleştirilerinin dinî ya da ilmî bir temele dayanmaktan ziyade, kişisel ve mezhebî menfaatlere dayalı olduğu yönündeki bir bakışı yansıtmakta olup Sünnîleri zan altında bırakacak bir cevap vermektedir.

Humeynî'nin vakıf konusundaki yaklaşımı, klasik dönem Şîî ulemânın temel ilkeleriyle genel bir süreklilik arz etmektedir. Bununla birlikte Humeynî'nin hayatı boyunca üzerinde durduğu ve önemini vurguladığı vahdet kavramı, İslâm dünyasında mezhepler arası birliğin tesisi açısından temel bir ilke olarak öne çıkmaktadır. Ancak dikkat çeken bir nokta, vahdet söylemine rağmen Humeynî'nin fikhî konularda mezhebî ayrımları koruma eğiliminde olmasıdır. Özellikle vakıf malları gibi dinin fûrûatına ilişkin bir meselede dahi, mezhep ayrımı yapmaktan kaçınmayarak Sünnîler

⁹³³ Humeynî, *Tahrîrû 'l-vesîle*, 2000, 2/77.

⁹³⁴ Humeynî, *Keşfü 'l-esrâr*, 253.

ve Şîîler arasında belirgin bir sınır çizdiği görülmektedir. Bu görüşleri, mezhepler arası birlik konusundaki idealist yaklaşımının, pratik uygulamada aynı düzeyde yansıtılmadığını ve mezhebî farklılıkların korunmaya devam ettiğini göstermektedir.

Humeynî'nin vahdet söylemini sürdürürken fikhî alanda mezhebî ayrımları muhafaza etmesi, onun düşüncesinde dinî-siyasi pragmatizm ile mezhebî sadakatin eşzamanlı varlığını ortaya koymaktadır. Fikhî alan, Şîî mezhebinin otoritesini ve kurumsal bağımsızlığını sürdürebilmesi açısından kritik bir sahadır. Bu çerçevede fikhî ayrımın korunması, sadece bir dinî tercih değil, aynı zamanda Şîîliğin iç bütünlüğünü ve tarihsel devamlılığını teminat altına alma çabası olarak görmek mümkündür.

3.8. Sünnî Fakihler ve Fikhî Mezhepler

Humeynî'nin fikhî konulardaki görüşlerinin ardından onun Sünnî fakihler ve Sünnî dört fikhî mezhep hakkındaki değerlendirmelerini incelemek Sünnî-Şîî farklılaşmasını ve Sünnîler hakkındaki genel kanaatini ortaya koymak açısından önem taşımaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in halefiyet meselesi ve bu halefin üstleneceği yetki ve sorumluluklar bağlamında Şîî yaklaşımın, Sünnî anlayıştan belirgin biçimde ayrıldığı bilinmektedir.⁹³⁵ Bu bağlamda Humeynî'nin Sünnî fakihlere ve mahkemelere yönelik yaklaşımı, Şîî-İmâmîyye geleneğinin fikhî, itikadî ve siyasi çerçevesi temelinde ele alınacaktır. Ayrıca ictihad ve ölmüş müctehidi taklit konuları ele alınacak, Sünnî ve Şîî yaklaşım farklılıklarının ilmî ve pratik yansımaları irdelenecektir.

3.8.1. Sünnî Fakihlere Bakış

Şîî fakihler, Sünnî fakihlerin hiçbir zaman sahip olmadığı ayrıcalıklı manevî bir statüye sahiptir. Sünnî âlimler, dinî meselelerde bilgi sahibi olmalarına rağmen itikadî bakımdan diğer Müslümanlardan farklı bir konumda görülmemektedir. Buna mukabil Şîîler, Şîî fakihleri ilmî otoritelerinin ötesinde velâyet inancına dayanan manevî ve dinî konumları sebebiyle de yüceltmektedir.⁹³⁶ Bu anlamda Şîîlerin, özellikle de Humeynî'nin Sünnî fakihlere ve mahkemelere yönelik yaklaşımı, onun

⁹³⁵ Nasr, *The Shia Revival*, 38.

⁹³⁶ Nasr, *The Shia Revival*, 68-69.

Sünnîliğe ve Sünnîlere bakış açısını yansıtmaması bakımından önemlidir. Söz konusu yaklaşım incelendiğinde, Humeynî'nin Sünnîlik ve Sünnî ibadetleri hakkındaki temel değerlendirmelerine ulaşmak mümkün olacaktır.

Şîî rivayet ve fıkıh eserlerinde Sünnî fakihlere ve mahkemelere yönelik yaklaşımı ortaya koyan rivayetler ve hükümler dikkat çekmektedir. Şeyh Sadûk'un, Ca'fer es-Sâdık'a nispet ettiği bir rivayete göre o, "Zalim yöneticilere başvurarak birbirinize karşı dava açmaktan sakının. İçinizden bizim hükümlerimizi bilen birini bulun ve onu aranızda hakem tayin edin. Çünkü ben onu sizin aranızda hakem kıldım." şeklinde bir uyarıda bulunmaktadır.⁹³⁷ Şîî İmâmiyye'nin dört önemli hadis kaynaklarından birinde aktarılan bu rivayete göre Sünnî mahkemelere ve Sünnî fakihlere başvurmak yasaklanmıştır. Onların verdiği fetvaların güvenilirliği sorgulanmıştır.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, yargı makamına atanacak kişilerin belirli niteliklere sahip olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda fakihin bulûğ, akıl, erkeklik, iman, adalet, meşru bir soydan gelme ve ilim sahibi olma gibi şartları taşıması gerektiği ifade edilmektedir. Buna karşılık, akıl sağlığı yerinde olmayan, kâfir, fâsık, kadın (diğer şartları sağlasa dahi), zina çocuğu ya da dinî hükümlerde cahil olan kimselerin verdiği hüküm geçersiz kabul edilmektedir. Ayrıca fetva verme yetkisine sahip olmayan kimselerin de yargı makamına atanamayacağı ve başkalarının fetvasına dayanarak hüküm veremeyecekleri belirtilmektedir.⁹³⁸ Hillî'nin bu şartları, Sünnî bir kişinin mü'min kabul edilmediği için yargı makamına atanamayacağı ve fakih olarak kabul edilmeyeceğini açıkça göstermektedir.

Çağdaş dönemdeki Şîî âlimler, yargı makamına getirilecek fakihin sahip olması gereken şartlardan birinin iman olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda bir kâfirin ya da İslâm mezheplerinden birine muhalif olan bir kişinin verdiği hükmün geçerli olmayacağı ifade edilmektedir. Bu görüşü desteklemek için çeşitli deliller öne sürülmektedir. İlk delil, ümmetin icması olarak kabul edilmektedir. İkinci delil ise Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen ve daha önce zikredilen rivayettir. Üçüncü delil ise iki Şîî arasında mal veya miras gibi konularda bir anlaşmazlık çıkması durumunda, bu

⁹³⁷ el-Kummî, *Men lâ yahduruhü 'l-fakih*, 3/2.

⁹³⁸ Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Kavâ'idü'l-ahkâm* (Kum: Müessesesi-i en-Neşri'l İslâmî, 1992), 3/421.

kişilerin zalim hükümdarların hâkimlerine başvurmasını ele alan başka bir rivayettir. Bu rivayette, Ca'fer es-Sâdık şu ifadeyi kullanmıştır: “Kim onlara, ister hak isterse batıl bir konuda olsun fark etmez, danışırsa tağuta başvurmuş olur. Onların verdiği hüküm hak bile olsa o hükümle elde edilen şey haramdır. Çünkü bu, Allah'ın reddedilmesini emrettiği bir hükme başvurularak elde edilmiştir.” Ayrıca bu görüşü destekleyen bir diğer delil ise şu âyettir: “Sana indirilene ve senden önce indirilenlere inandıklarını ileri sürenleri görmedin mi? Onu tanımamaları kendilerine emredildiği halde tâgutun önünde mahkemeleşmek istiyorlar. Şeytan da onları büsbütün saptırmanın yollarını arıyor.”⁹³⁹

Bu âyet, Ca'fer es-Sâdık tarafından, zalim hâkimlere başvurmanın sakıncalı olduğunu vurgulamak için delil olarak kullanılmaktadır. Ca'fer es-Sâdık'a bu durumda ne yapılması gerektiği sorulduğunda, o şu yanıtı vermektedir: “Sizden hadislerimizi nakleden, helal ve haram konularında bilgisi olan ve bizim hükümlerimizi bilen birine başvurmalısınız. Onu aranızda hâkim olarak kabul etmelisiniz. Ben, onu sizin üzerinizde hâkim tayin ettim. Eğer o bizim hükmümüzle hükmeder ve siz bu hükmü kabul etmezseniz, Allah'ın hükmünü küçümsemiş olursunuz. Bizi reddeden, Allah'ı reddetmiştir ve Allah'ı reddeden, O'na şirk koşmuş gibidir.” Son olarak, mü'min olmayan birine başvurmak, zalimlere dayanmanın en açık yollarından biri olarak nitelendirilmektedir.⁹⁴⁰

Sünnî fakihlere dair benzer açıklamalara Şîî âlimlerin eserlerinde sıklıkla rastlanmaktadır. Bu açıklamaların yanı sıra, yargı makamına getirilecek kişide aranılan iman şartı daha da spesifik bir hale getirilmiştir. Buna göre fakihin mü'min olması gerekmekte olup mü'min kavramı daha dar anlamda İmâmiyye mezhebine, yani on iki imam inancına bağlı olmayı ifade etmektedir. Bu, İmâmiyye mezhebinin zorunlu prensiplerinden biri olarak kabul edilmektedir. İmanın bu şekilde bir şart olarak öne sürülmesine dair çok sayıda rivayet bulunmaktadır ve bunların mütevâtir olduğu kabul edilmektedir. Söz konusu rivayetler, zalim hâkimlere ve Sünnî hâkimlere başvurmayı yasaklamakta, *takıyye* hali ise bu yasaktan istisna tutulmaktadır. Zalim bir hâkimin verdiği hüküm doğru olsa bile bu hükme göre hareket etmenin dinen câiz olmadığı

⁹³⁹ en-Nîsâ 4/60.

⁹⁴⁰ Muhammed Sâdık Rûhânî, *Fıkhu's-Sâdık* (Kum: Âyîn Dâniş, 2014), 38/18-19.

ifade edilmektedir.⁹⁴¹ Hatta *takiyye* durumu söz konusu olduğunda dahi, zalim olarak kabul edilen hâkimlere, yani Sünnî kadılara başvurmak yasaklanmıştır. İmâmiyye inancına göre imamlar zor durumda kalsalar bile yargı konusunda *takiyye* yapmazlar, çünkü zalim hâkimlere ve Sünnî hâkimlere başvurmak kesinlikle yasaklanmıştır. Bu yaklaşımı destekleyen bir başka rivayet de Muâviye tarafından atanan kadı Şureyh'e Hz. Ali'nin hitaben söylediği şu sözlerle aktarılmaktadır: “Ey Şureyh, oturduğun bu makamda ya bir peygamber, ya bir vasî (peygamber vekili), ya da bedbaht bir kişi oturur.” Hz. Ali bu sözleriyle, Şureyh'in bedbaht ve zalim bir hâkim olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁴² İmâmî âlimlerin bu yorumları ve aktardığı rivayetler açıkça göstermektedir ki Sünnî kadıya başvurmak yasaktır. Çünkü onlar iman ehli değildir.

Yukarıda aktarılan rivayetlere dayandırılan hüküm, Âmilî (Şehîd-i Sâni, öl. 966/1559) tarafından farklı değerlendirilmektedir. O, her ne kadar Sünnî fakihlere danışmayı hata olarak kabul etse de başka bir seçenek olmadığında hakkın elde edilebilmesi için buna cevaz vermektedir. Zira o, rivayetlerdeki yasaklamayı, Şîî bir fakihe danışma imkânının varlığı esnasına hasretmektedir.⁹⁴³

Humeynî'nin Sünnîliğe yaklaşımında Sünnî hâkim ve fakihlerin konumunu anlamak için öncelikle onun, âlimlerin yorumlarına ve Hz. Peygamber'den sonra siyaset ve yargı yetkisinin kime geçeceğine ilişkin değerlendirmelerine bakmak gerekmektedir.

Humeynî'ye göre âlim; metafizik dünya ile derin bir bağı olan, İslâm'ın temel prensiplerini ve bu dini oluşturan unsurları canlı tutmada önemli bir rol oynayan kişidir. O, bir âlimin kendisini Hz. Ali b. Ebî Tâlib'in takipçisi olarak görmesi gerektiğini ifade etmektedir. Böyle bir âlimin, dünyevî ve cazip unsurlara ihtilaf yaratacak ölçüde yönelmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Özellikle Hz. Ali'nin zühdünden, takvasından, sade ve mütevazı yaşamından bir şeyler öğrenip bunların hayata uygulanması gerektiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca Hz. Ali'nin zulme, adaletsizliğe ve toplumsal ayrıcalıklara karşı verdiği mücadeleyi, mazlumlara ve haksızlığa uğramışları savunmadaki cesaretini ve toplumun hor görülen kesimlerine

⁹⁴¹ Muhammed Rıza Gülpâyigâni, *Kitâbü'l-Kaza* (Kum: Daru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1992), 1/21.

⁹⁴² Gülpâyigâni, *Kitâbü'l-Kaza*, 1/136.

⁹⁴³ Abdülkerîm Musevî Erdebîlî, *Fikhu'l-Kaza* (Kum: Müessese-i en-Neşri licamii'l-Müfid, 2002), 1/137.

verdiği desteği örnek almanın önemini vurgulamaktadır.⁹⁴⁴ Bu bağlamda Humeynî, bir kimsenin gerçek anlamda âlim olabilmesi için Hz. Ali'nin velâyetini kabul etmesinin şart olduğunu dile getirmektedir.

Humeynî'ye göre Peygamber Efendimiz, son peygamber olarak gönderilmiş ve nübüvvetin en mükemmelini, dinlerin ise en eksiksizini insanlığa getirmiştir. Ona göre Hz. Peygamber, insanlığın ihtiyaç duyduğu hiçbir meseleyi ihmal etmemiştir. Bu, bireysel yaşamın en küçük detaylarından, örneğin yeme-içme ve uyuma adabından bedensel zararlara kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Dolayısıyla ümmetin en çok ihtiyaç duyduğu siyaset ve yargı meselelerini ihmal etmiş olması düşünülemez. Humeynî, böyle bir eksiklik düşüncesinin Allah'a sığınmayı gerektirecek bir hata olduğunu belirtmektedir. Eğer Hz. Peygamber, böylesine önemli bir konuyu ihmal etmiş olsaydı, bu durum şeriatın eksik olduğu anlamına gelir ve Veda Hutbesi'nde ifade ettiği şeriatın mükemmelliği ile çelişirdi. Aynı şekilde Humeynî'ye göre gaybet döneminde ümmetin sorumluluklarını belirtmemiş veya imamdan ümmete bu dönemdeki yükümlülüklerini bildirmesini emretmemiş olması mümkün değildir. Zira Peygamber Efendimiz, gaybetin olacağını ve bunun uzun süreceğini önceden haber vermiştir. Eğer böyle bir ihmal söz konusu olsaydı, bu durum yasa koyma açısından büyük bir eksiklik teşkil ederdi. Ancak Humeynî, şeriatın bu tür eksikliklerden korunmuş olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre imamın gaybetinden sonra ümmetin, özellikle de sürekli imamın zuhurunu bekleyen Şiîlerin, siyaset ve yargı gibi hayati konularda ihmal edilmediği kabul edilmelidir. Humeynî, imamın yokluğunda hükümet ve yargı işlerini yürütmek için bir makamın varlığını reddetmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bu görevi üstlenecek kişinin ise en azından yargı ve dinî siyaset bilgisine sahip, adaletli bir fakih olması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁹⁴⁵

Humeynî'ye göre Allah'ın, Hz. Peygamber'in ve imamların ilme ve âlimlere büyük bir değer verdiği rivayetlerde açıkça ifade edilmiştir. Onun yorumlarında gaybetin uzun sürdüğü bu dönemde ümmetin siyaset ve yargı meselelerini ihmal

⁹⁴⁴ Humeynî, *Cihad-ı Ekber*, 46.

⁹⁴⁵ Burada şu ayrıntıya değinmekte fayda görmekteyiz. Humeynî'ye göre iki tür masumiyet bulunmaktadır: biri Allah tarafından bahşedilen masumiyet, ikincisi ise bireyin mükemmelliğe erişiminin bir sonucu olarak elde edilen masumiyettir. İkincisi, takva ve münzevi bir mânevî eğitim süreciyle ulaşılabilir. Bu tür masumiyete sahip olan mükemmel Şiî'ler Humeynî'nin Şiî perspektifine göre özde değil, ancak amelde masum kabul edilmektedirler. Buna göre Fakih özde masum değilse de amelde masum olan mükemmel bir Şiî olmalıdır. Moazami, *İran'da Devlet, Din ve Devrim*, 222.

etmediği vurgulanmaktadır. Özellikle zalim hükümdarlara ve onların yargıçlarına başvurmanın haram kılındığı belirtilmekte ve zalim hâkimlerin verdiği hükümlere dayanarak elde edilen şeylerin haram olduğu düşüncesinin hem aklen zorunlu hem de rivayetlerle desteklendiği ifade edilmektedir. Ayrıca bazı kişilerin “İmam’ın gaybeti bizden kaynaklanıyor; bu nedenle siyasetçi veya hâkim tayin edilmesine gerek yoktur.” şeklindeki iddialarının ikna edici bulunmadığını dile getirmektedir. Ona göre imamın gaybeti insanların fiillerinden bağımsızdır ve bu süreçte imamın yokluğunda ümmetin sorumluluklarının devredilemez olduğu açıkça ortadadır.⁹⁴⁶

Humeynî’ye göre Hz. Peygamber’in vefatından sonra yargı ve yönetim meselesi açık rivayetlerle belirlenmiştir. Bu bağlamda yargı ve yönetim, Müslümanlar arasında adil olan bir imam, peygamber veya peygamberin vasîsine aittir.⁹⁴⁷ Bu durum Humeynî’ye göre yargının sadece Şîî ulemâya ait olduğunu göstermektedir. Sünnîlerin bu konuda bir payı bulunmamaktadır ve bulunamaz. Bu konu, Humeynî’nin bir fetvasında açık bir şekilde ifade edilmektedir. Humeynî ichtihad konusunu ele alırken Ali b. Esbât’ın, Ali Rızâ’dan aktardığı bir rivayeti zikretmektedir. Bu rivayete göre bir kişi, karşılaştığı yeni bir duruma dair fetvayı bilmediğinde ve çevresinde danışabileceği Şîî bir imam, bilgin veya fakih bulamadığında, o bölgede bulunan Sünnî âlime başvurur. Ancak aldığı fetvanın aksine hareket eder, çünkü hak olan yol budur.⁹⁴⁸

Humeynî’nin bu konuya büyük bir önem atfettiği anlaşılmaktadır. Özellikle *İslâm Fıkhdında Devlet* adlı eserinde bu meseleyi ayrıntılı bir şekilde ele almakta ve uzunca bir tartışma yürütmektedir. Aktardığı rivayete göre Ömer İbn Hanzala, Ca‘fer es-Sâdık’a Şîî dostlarından iki kişi arasında miras veya benzeri bir konuda bir ihtilaf çıkması durumunda, resmi kadılara (Sünnî kadılar) başvurmalarının uygun olup olmadığını sormuştur. Ca‘fer es-Sâdık, bu tür bir davranışın kesinlikle uygun olmadığını belirtmiş ve şöyle söylemiştir: “Kim davalarını haklı ya da haksız olarak onlara (meşru olmayan otoritelere) götürürse aslında tâğuta, yani meşru olmayan bir güce başvurmuş olur. Onların verdiği hükümle elde ettiği şey, kendisine ait bir hak

⁹⁴⁶ İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, *el-İctihâd ve’t Taklîd* (İran: Müesses-e-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2005), 22-24.

⁹⁴⁷ Humeynî, *el-İctihâd ve’t Taklîd*, 2005, 20-21.

⁹⁴⁸ İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, “el-İctihâd ve’t Taklîd”, *er-Resâil*, ed. Müctebâ Tahrânî (Kum: Müessesetü İsmâiliyân, 1385), 2/126.

olsa bile haram bir şekilde elde edilmiş olur. Bu hüküm, Allah'ın reddedilmesini emrettiği bir gücün kararıyla alınmıştır.” Bu noktada Ömer İbn Hanzala, Şîilerin ne yapmaları gerektiğini sorduğunda, Ca'fer es-Sâdık şu cevabı vermiştir: “Sizden, bizim rivayetlerimizi aktaran, helal ve haram konularını bilen, hükümler üzerinde bilgi sahibi olan birini araştırıp onu kadı ve hakem olarak kabul edin. Çünkü ben onu size hâkim olarak tayin ettim.” Bu rivayet, Humeynî'nin hukuk ve yargı alanında Şîi ulemâya verdiği önemi ve meşru yargı merciinin sadece Şîi âlimler olduğunu vurgulamakta kullandığı temel dayanaklardan biridir. Ayrıca meşru olmayan otoritelere başvurma, Şîa inancında büyük bir ihlal olarak görüldüğünü göstermektedir.⁹⁴⁹

Yukarıda belirtildiği üzere Ca'fer es-Sâdık, gayrimeşru yönetimlerin icra ve yargı yetkilerine başvurulmasını kesin bir şekilde yasaklamaktadır. Bu bağlamda İslâm toplumuna zalim hükümdarların, diktatörlerin ve onların hizmetinde bulunan kadılara yönelmemeleri emredilmektedir. Müslümanlar, sabit bir hakları olsa ve bunu elde etmek için harekete geçmiş olsalar bile bu tür meşru olmayan otoritelerden yardım talep etmemelidir. Örneğin, bir Müslüman, oğlunu öldüren veya evini yağmalayan kişilerle ilgili olarak zorba hâkimlere (Sünnî kadılar kastedilmektedir) başvurmaktan kaçınmalıdır. Aynı şekilde alacaklı bir durumda olsa ve yanında bir tanık bulunsa bile zalim yönetimlere bağımlı kadılara başvurmaktan uzak durulması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu tür bir başvuru, tağuta, yani meşru olmayan güçlere yönelme anlamına gelir. Bir Müslüman, bu otoriteler aracılığıyla hakkını elde etse dahi rivayetlere göre bu hakkı haram yoldan elde etmiş sayılır ve üzerinde tasarruf hakkına sahip olamaz. Bazı fakihler, kişisel bir konuda bile çalınan bir eşyayı zorba hâkimler aracılığıyla geri almanın, o eşya üzerinde tasarruf hakkını ortadan kaldıracağını savunmuşlardır. Buna göre bir kişi alacaklı olsa bile Allah'ın tayin ettiği otoriteden (Şîi fakih) başka bir makama başvurarak hakkını elde ederse bu hak üzerinde tasarruf etmesi şer'î olarak câiz değildir. Bu açıklamalar, Humeynî'nin Şîi fikhında yargı meşruiyetini yalnızca Şîi ulemâya bağlayan görüşünün önemli bir dayanağıdır.⁹⁵⁰ Meşru olmayan yargı mercilerine başvurma, haklı bile olursa İslâmî açıdan kabul edilemez olduğunu vurgulayan bu yaklaşım, Şîi geleneğin yargıya bakışını şekillendiren temel unsurlardan biri olarak öne çıkmaktadır.

⁹⁴⁹ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 108-109.

⁹⁵⁰ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 110.

Humeynî'ye göre İslâm'ın siyasi hükmü, Müslümanların gayrimeşru güçlere ve onların atadığı kadılara başvurmaktan kaçınmalarını zorunlu kılmaktadır. Ona göre İslâm'a aykırı olan bu diktatörlüklerin düzenleri ancak bu şekilde bozulabilir ve halk için eziyet getiren adalet sistemleri ortadan kaldırılabilir. Bunun yerine halkın, imamlara ve onlar tarafından hükümet ve yargılama yetkisi verilmiş kişilere yönelmesi gereken bir yol açılmalıdır. Humeynî, sultanların ve onların hizmetindeki hâkim ile kadıların başvuru makamı olmasını engellemenin, halkın bu kişilerin peşinden gitmesini önlemenin temel hedef olduğunu ifade etmektedir. İslâm ümmetine, bu kişilerin yetkili merci olmadıklarının açıkça bildirildiğini belirtmektedir. Allah'ın insanlara, zalim yöneticileri tanımamalarını ve onlara karşı çıkmalarını emrettiğini vurgulamaktadır. Humeynî'ye göre bu zorba otoritelerle iş birliği yapmak, onları tanımamakla çelişen bir davranış olarak kabul edilir. Sultanları, diktatörleri ve onların atadığı kadıları liyakatsiz ve zalim olarak gören bir kişinin, bu otoritelere başvurmaması kaçınılmazdır. Bu bağlamda İslâmî düzenin adaletin sağlanması için yalnızca meşru Şîî otoritelere dayanması gerektiğini ve zalim yönetimlerin adalet sistemlerinin bu çerçevede tamamen geçersiz olduğunu dile getirmektedir.⁹⁵¹

Humeynî'nin söylemlerinden açıkça anlaşıldığı üzere, hukuki ihtilaflarda zalim ve zorba olarak nitelendirilen Sünnî yönetimlerin Sünnî âlimlerine kesinlikle başvurulmamalıdır. Bu tutum, imamlardan gelen rivayetlerle açıkça desteklenmektedir. Humeynî, bu rivayetler doğrultusunda Müslümanların meşru yargı mercileri olarak sadece Şîî ulemâyı tanımaları gerektiğini vurgulamaktadır. Gayrimeşru otoritelere başvurmak, İslâm'ın adalet anlayışına ve Şîî fıkhnın prensiplerine aykırı bir eylem olarak değerlendirilmektedir.⁹⁵²

Humeynî, bireysel Sünnî fakihlere yönelik eleştirilerde de bulunarak Ebû Hureyre'nin bir fakih olarak kabul edilmesine rağmen Muâviye ve benzeri zalim yöneticilerin çıkarlarına hizmet eden hükümler uydurduğunu ifade etmektedir. Ona göre Ebû Hureyre'nin bu şekilde İslâm'a verdiği zararların büyüklüğünü yalnızca Allah bilir. Humeynî, zalim sultanların yönetimine bir âlimin dahil olmasının sıradan bir insanın dahil olmasından farklı olduğunu belirtmektedir. Zira normal bir kimse böyle bir yönetime katıldığında fâsık olarak nitelendirilirken Ebû Hureyre veya kadı

⁹⁵¹ Humeynî, *İslâm Fıkhnında Devlet*, 111.

⁹⁵² Humeynî, *İslâm Fıkhnında Devlet*, 114.

Şureyh gibi âlimlerin bu yönetimlere katılımı, İslâm’a büyük zararlar vermektedir. Humeynî’ye göre bir fakihin zalim bir yönetime uygun fetvalar vermesi ya da kadılık makamını kabul etmesi, hem fakihi hem de takipçilerini yanlış bir yola sürükler. Bu nedenle imamların, zalim yönetimlerle iş birliğinden kesinlikle kaçınılması gerektiğini şiddetle tavsiye ettiği vurgulanmaktadır. İmamların, “Eğer sizler (âlimler) bu yönetimlere katılmasaydınız, işler bu noktaya gelmezdi.” şeklindeki ifadeleri, âlimlerin sorumluluğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Humeynî, İslâm’a en büyük zararın, zalim yöneticilerin çıkarlarına hizmet eden âlimlerden kaynaklandığını düşünmektedir.⁹⁵³

Humeynî’nin aktardığı rivayetlere göre Hz. Ali’nin Kadı Şureyh’e söylediği, “Sen öyle bir makama yerleştin ki oraya yalnızca Nebî, Nebî’nin vasîsi veya cehennemlikler (şakîler) oturur.” ifadesi, zalim yönetimlerin hizmetindeki kadılara karşı yapılan eleştiriyi yansıtmaktadır. Bu bakış açısına göre adaletle hükmedenlerin yalnızca peygamberler, onların vasîleri ya da bu iş için Allah tarafından tayin edilenler olabileceği vurgulanmaktadır. Benzer şekilde, Ca’fer es-Sâdık da “Hükmetmekten sakının, zira hükmetmek sadece Müslümanlar arasında adil olan ve kaza işlerini bilen bir imamın vazifesidir.” diyerek, adaletin sağlanmasında meşru imamların rolünü öne çıkarmaktadır. Humeynî’nin bu rivayetlere yer vermesi, Sünnî fakih ve kadıların İslâm’a hizmet eden meşru otoriteler olarak kabul edilmediğini göstermektedir. Onların cehennemlik kabul edilmesi, Humeynî’nin zalim yöneticilerle iş birliği yapan kadılara ve fakihlere bakış açısını yansıtır. Bu bağlamda kadı olmanın şartları arasında, kadının İslâm’ın temel prensiplerine ve Şîa mezhebinin asıllarına samimi bir şekilde iman etmesi gerektiği vurgulanır. Humeynî, adaletin yalnızca İmâmîyye Şîa’sının prensiplerine bağlı kalan ve meşru imamlar tarafından görevlendirilen kişilere emanet edilebileceğini ifade etmektedir.⁹⁵⁴ Bu görüşler, Humeynî’nin Sünnî fakih ve kadıların meşruiyetini reddettiğini ve onları İslâm’ın adalet anlayışına aykırı gördüğünü ve geleneksel Şîî bakış açısını devam ettirdiğini ortaya koymaktadır.⁹⁵⁵

⁹⁵³ Humeynî, *İslâm Fıkında Devlet*, 180.

⁹⁵⁴ Humeynî, *Keşf-i esrâr*, 297; Humeynî, *Keşfü’l esrâr*, 268.

⁹⁵⁵ İlk dönem Şiîlerinin, meşruiyetini tanımadıkları bir siyasî otorite bünyesinde görev alıp alamayacakları meselesi hakkında ayrıca bk. Hanifi Şahin, “Şerif el-Murtezâ’nın ‘Hükümet Adına Çalışma’ Risâlesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 317-328.

Şîî âlimlerin gelirlerinin insanlardan sağlanması nedeniyle onların, kendilerine tâbi olan kişilerden etkilendiği iddiasına karşılık, Humeynî, “Sünnî âlimlere de baksaydınız.” diyerek cevap vermektedir. İsim zikretmese de Şîî âlimlerin gelirinin imamın emriyle beytü’l-maldan sağlanması sebebiyle doğrudan halktan bir şey almadıklarını ifade eden Humeynî, bu durumun Sünnî âlimler için geçerli olmadığını vurgulamaktadır.⁹⁵⁶ Bu durum Humeynî’nin, Sünnî âlimlerin gelirlerinin kaynağının benzer bir meşruiyete sahip olmadığını ve dolayısıyla Şîî âlimlerin bağımsızlıklarını vurgulamak amacıyla kullandığı bir argümandır. Bu çerçevede Humeynî, Şîî âlimlerin gelirlerinin İslâm toplumunun desteklediği ve dinî otoritelerle ilişkilendirilen bir sistemin parçası olduğunu savunurken Sünnî âlimlerin bu tür bir meşruiyet ve bağımsızlığa sahip olmadığını ifade etmeye çalışmaktadır. Böylece, Şîî fikhında otorite ve meşruiyet konusundaki farklılıkları vurgulamakta ve Sünnî âlimlerin gelirleri ile ilgili eleştirilerini bu bağlamda değerlendirilmeye açık hale getirmektedir.

İmâmiyye Şîa’sı geleneğinde fakih, ilmî otoritenin yanı sıra manevî rehberliği de temsil etmektedir. Klasik Şîî ulemânın Sünnî fakih ve kadılara yönelik eleştirel yaklaşımının, Humeynî’nin değerlendirmelerinde de sürdüğü görülmektedir. Humeynî, Sünnî fakihleri gayrimeşru otoritelerin yargı aracı olarak nitelendirmenin ötesinde onları İslâm’ın adalet anlayışıyla bağdaşmayan yapılar şeklinde tasvir etmiştir. Humeynî’nin bu yaklaşımını, yargı meşruiyetini velâyet merkezinde toplama ve rakip olan Sünnîlerin meşruiyet yollarını dinî açıdan geçersiz kılma çabası olarak görmek mümkündür. Bu değerlendirmeler, onun devrim öncesinde kaleme aldığı eserlerinde süreklilik göstermektedir. Ancak devrim sonrasında kaleme aldığı eserlerinde ve siyasi söylemlerinde bu tür ifadelerle rastlanmamaktadır. Bu değişim, Humeynî’nin mezhep ilişkilerindeki yaklaşımının dönemin siyasi koşullarıyla bağlantılı olarak değişebileceğini göstermektedir.

3.8.2. Sünnî Dört Mezhep Hakkında Değerlendirme

İmâmiyye’nin hukukî ve fikhî kurallarının teşekkülü, Sünnîliğe kıyasla yaklaşık iki yüzyıl veya daha fazla bir gecikmeyle ortaya çıkmış ve uzun bir süre Sünnî mezheplerin uygulamalarını takip etmiştir.⁹⁵⁷ Bununla birlikte İmâmiyye fakihleri,

⁹⁵⁶ Humeynî, *Keşfü’l esrâr*, 199.

⁹⁵⁷ Moojan Momen, *An Introduction to Shi’i Islam*, 184.

kendi hukuk anlayışlarının Kur'an'ın hüküm ve maksatlarına Sünnî yorumlardan daha uygun bir temsil sunduğunu ileri sürmüş ve bu iddiayı sürekli olarak vurgulamışlardır.⁹⁵⁸ Bu bağlamda Humeynî'nin Sünnî fikhî mezheplere ilişkin değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Onun yaklaşımı iki temel boyutta öne çıkmaktadır. Birincisi, Sünnîlik içerisindeki dört mezhebin birliğiyle birlikte Şîîliğin de bu mezhepler arasına beşinci bir mezhep olarak dahil edilebileceği yönündeki görüşüdür. İkincisi ise, özellikle fikhî meselelerde Sünnî düşüncenin Şîî gelenekten ayrıştığı bazı konulara yönelik eleştirileridir. Humeynî, mezhepler arası ihtilafların İslâm karşıtlarına karşı birlik ve dayanışmayı zedelemeyecek şekilde ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır.

Humeynî, çeşitli konuşmalarında Şîîliği İslâm'ın beşinci mezhebi olarak nitelendirmekte ve Sünnî-Şîî birliğini vurgulamaktadır. Ona göre tıpkı Sünnî mezheplerin kendi içlerinde bir arada olduğu gibi Şîîler de bu birliktelikte yer almalı ve mezhepler birbirlerine karşı düşmanlık gütmemelidir. Herkes kendi mezhebinin gerektirdiği ibadet ve farzları yerine getirmeli, ancak İslâm'a yönelik tehditlere karşı ortak bir duruş sergilemelidir. Humeynî, Sünnî ve Şîî Müslümanlar arasındaki ortak noktaların farklılıklardan daha fazla olduğunu vurgulamaktadır. İslâm'ın temel ilkeleri, Kur'an, peygamberlik gibi unsurlar bütün Müslümanlar arasında paylaşılan değerlerdir ve bu değerler etrafında bir araya gelinmelidir. Mezheplerin kendine özgü ritüel ve pratikleri, Müslümanlar arasında sorun teşkil etmemelidir. Humeynî, ortaya çıkan anlaşmazlıkların çoğunlukla dış müdahalelerden kaynaklandığını savunmakta ve Müslümanların bu tür dış etkilere karşı birlikte hareket etmeleri gerektiğini belirtmektedir.⁹⁵⁹

Humeynî, 28 Haziran 1981'de Tahran'da Pakistanlı din adamlarına hitaben yaptığı konuşmada, Sünnî mezheplerin birlikteliğini örnek göstererek Şîîliğin de İslâm'ın beşinci mezhebi olarak aynı çerçevede yer alması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre Sünnî mezhepler birbirleriyle barış içinde yaşamakta ve birbirlerinin varlığına zarar vermemektedir. Aynı şekilde Şîîlik de bu kardeşlik içerisinde yer almalı ve Müslümanlar bir arada bulunmalıdır. Humeynî, İslâm ümmetinin pek çok ortak noktaya sahip olduğuna dikkat çekmektedir: Kur'an, İslâm

⁹⁵⁸ Coulson, *A History of Islamic Law*, 116.

⁹⁵⁹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 14/508.

ve Peygamber bütün Müslümanlar için ortaktır. Bu temel değerlere dayanarak birlik sağlanmalı, mezheplerin kendine özgü bazı ibadet ve uygulamaları ise ayrılık yaratmamalıdır. Bu farklılıkların, İslâm'ın özüne zarar verecek bir tartışma konusu olmaması gerektiğini vurgulamakta ve Müslümanlar arasındaki bölünmelerin büyük güçlerin etkisiyle ortaya çıktığını belirtmektedir.⁹⁶⁰

Humeynî'nin bu söylemlerini çok fazla tekrar ettiği görülmektedir. O, İslâm mezheplerinin kardeşliği ve birlikteliğini vurgulanmaktadır. Sünnîlik içinde var olan dört mezhebin birbiriyle düşman olmadığı, aksine kardeşlik ve dayanışma içinde oldukları belirtmektedir. Aynı şekilde Şîîlik de bu kardeşliğin bir parçası olarak sunulmakta ve ayrımcılık yapılmaması gerektiği ifade edilmektedir. Ayrıca özellikle İran'da ayrılık yaratmaya çalışan kişilerin, eski rejim kalıntılarından beslenen ve yabancı çıkarlarına hizmet eden kişiler olduğunu belirtmektedir. Bu kişilerin amacının ise İslâm'ın hüküm sürmesine engel olmak olduğu ve Müslümanların bu tür bölücü fikirlerin önüne geçmeleri gerektiğini dile getirmektedir.⁹⁶¹

Humeynî, Müslümanların bir kısmının Şîî, bir kısmının ise Sünnî olarak ayrıldığını ifade ederken bu tür ayrımların başlangıçtan itibaren yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre İslâm'a hizmet etmek ve İslâm davası için mücadele etmek isteyen bir toplumda mezhep farklılıkları tartışılmamalıdır. Mezhep ayrılıklarının toplumu bölmemesi gerektiğini belirten Humeynî, tüm Müslümanların kardeş olduğunu ve bir arada bulunmaları gerektiğini ısrarla dile getirmektedir. Farklı mezheplerin ortaya çıkışını, âlimlerin verdikleri fetvalara dayandıran Humeynî, bir grup Müslümanın Hanefî, bir diğer grubun Hanbelî, başka bir grubun ise Şafîî veya Ahbârî mezhebini takip etmesinin bu mezheplere mensup âlimlerin görüşlerini benimsemelerinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Ancak bu durumun bir bölünme sebebi olamayacağını ve olmaması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre mezhepler arasındaki farklılıklar İslâm'ın özüne zarar vermemeli ve Müslümanlar arasında bir çatışma kaynağı haline getirilmemelidir. Bu bağlamda Şîîler ve Sünnîler, ayrışmaya değil kardeşliğe ve dayanışmaya odaklanmalıdır. Humeynî, günümüzde İslâm dünyasında yaşanan mezhebî ayrılıkların ne Şîîlere ne de Sünnîlere herhangi bir fayda sağlamadığını, aksine bu ayrılıkların her iki mezhebi de istemeyen güçlerin çıkarlarına

⁹⁶⁰ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 14/508.

⁹⁶¹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 9/359, 360.

hizmet ettiğini belirtmektedir. Müslümanların, dış güçlerin kendilerini birbirine düşürme çabalarına karşı dikkatli olmaları gerektiğini ifade eden Humeynî, Müslümanların Kur'an'a ve tevhide bağlılık temelinde birleşmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre Müslümanlar mezhepler arası farklılıklara değil ortak inanç ve değerlere; Kur'an'a, peygamberliğe ve tevhid inancına hizmet etmeye yönelmelidir.⁹⁶²

Humeynî'nin İslâm mezheplerine yönelik genel anlamda birliktelik vurgusunun yanı sıra Sünnî mezhepleri fûrûatta eleştirdiği görülmektedir. Bu konulardan birkaçını burada zikretmenin konuyu anlamada faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Humeynî, icthad konusunda diğer İslâm mezheplerinin Şîî İmâmîyye'den geri kaldığını ifade etmektedir. Ona göre Ehl-i beyt takipçileri arasında icthad, imamlardan miras alınan geniş bir hadis külliyyatına dayanmaktadır. Bu hadisler, Kur'ân-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber'in sünnetinin gerçek tefsirini içermektedir. Ayrıca Ehl-i beyt'e bağlılık, Hz. Peygamber'in şu hadisiyle vurguladığı gibi tam bir teslimiyet ve sadakatin göstergesi olarak değerlendirilmektedir: "Size iki emanet bırakıyorum; Allah'ın Kitabı ve benim Ehl-i beyt'im."⁹⁶³ İslâm mezheplerinin tamamının, bu iki emanetin Hz. Peygamber ile havuz başında buluşana kadar birbirinden ayrılmayacağına dair rivayetlerde ittifak ettiği belirtilmektedir. Humeynî'ye göre Ehl-i beyt imamları yalnızca fıkıh alanında değil, İslâm'ın diğer ilim dallarında da otorite olarak kabul edilmektedir. Onların tefsir, kelâm ve ahlak gibi İslâm ilimlerinin gerçek müfessirleri ve rehberleri olduklarını savunmaktadır. İmamların bu ilimlerdeki rehberliği, İslâm'ın hem mânevî hem de entelektüel boyutlarının anlaşılmasında derin etkiler bırakmıştır. Ayrıca Humeynî, imamların Şîî geleneğinin yanı sıra tüm İslâm dünyası için aydınlatıcı bir kaynak ve ilim yolunu temsil ettiğini dile getirmektedir.⁹⁶⁴ Buradan anlaşıldığı üzere Humeynî her ne kadar birlik çağrısı yapsa da fûrûat meselelerinde dahi kendi mezhebinin ve görüşlerinin daha doğru olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır.

⁹⁶² Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 13/54.

⁹⁶³ et-Tirmizî, *Sünen*, Menâkıb, 104.

⁹⁶⁴ Humeynî, *el-İctihâd ve't Taklîd*, 2005, Mukaddime, 3-4.

Humeynî'nin halka yönelik konuşmaları ve konferanslardaki söylemleri ile eserlerindeki ifadeler tam olarak örtüşmemektedir. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'a nispet ettiği rivayetler, birliktelik düşüncesine muhalif bir tutum sergilediğini ortaya koymaktadır. Örneğin bir rivayette Ca'fer es-Sâdık, "Bizim Şiîlerimiz, emirlerimize boyun eğen, sözlerimizi kabul eden ve düşmanlarımıza karşı çıkanlardır. Kim böyle değilse bizden değildir." demektedir. Başka bir rivayette ise "Allah'a yemin ederim ki siz, onların içinde bulundukları hiçbir şeyde değilsiniz; onlar da sizin içinde bulunduğunuz hiçbir şeyde değiller. Onlara muhalefet edin, zira onlar Haniflikten hiçbir şeyde değiller." ifadesine yer verilmektedir.⁹⁶⁵ Bu iki rivayet açık bir şekilde göstermektedir ki Humeynî, Sünnîlerin itikad veya ibadet tüm konularda batıl yol üzere olduklarını düşünmekte ve birlik konusunda *takıyye* yaptığı ihtimalini akla getirmektedir.

Humeynî'nin, Sünnî imamların görüşlerinde hatalı olduğunu ifade ederken kullandığı üslubun sertliği ise özellikle dikkat çekmektedir. Ona göre Ebû Hanîfe kıyas konusunda şeytan ile aynı hataya düşmüştür. İlk olarak, zâhire bağlı kalıp bâtın hakikatini göremeyen kimse lânetlenmiş şeytandır. Şeytan, Hz. Âdem'in dış görünüşüne bakarak yanıltıcı bir değerlendirme yapmış ve şöyle demiştir: "Beni ateşten, onu ise topraktan yarattın. Ben ondan üstünüm; çünkü ateş, topraktan üstündür." Ancak Şeytan Hz. Âdem'in içsel özelliklerini göz ardı etmiş ve yalnızca zâhirine odaklandığı için onun nuraniyet ve ruhaniyet düzeyini idrak edememiştir. Bu durum, delil yolundan sapmak anlamına gelmekte olup yaptığı kıyasın hatalı ve geçersiz olmasına yol açmıştır. İmamlardan gelen rivayetlerde bu konuya dikkat çekilmekte ve Ebû Hanîfe'nin hatalı olduğu vurgulanmaktadır. Îsâ b. Abdullah el-Kureşî'den aktarılan bir rivayette, Ebû Hanîfe'nin Ca'fer es-Sâdık'ın huzuruna girdiği ve imamın ona şu şekilde hitap ettiği belirtilmektedir: "Ey Ebû Hanîfe! Duyduğuma göre sen kıyas yapıyormuşsun." Ebû Hanîfe, "Evet," şeklinde yanıt verince imam ise ona, "Kıyas yapma! Çünkü ilk kıyas yapan İblis'tir. O, 'Beni ateşten yarattın, onu ise topraktan' diyerek ateş ile toprağı kıyasladı. Eğer Âdem'in nurunu ateşin nuru ile kıyaslamış olsaydı, bu iki nur arasındaki üstünlüğü ve birinin diğerinden daha saf

⁹⁶⁵ Humeynî, *et-Te'âdül ve't-tercîh*, 1996, 196.

olduğunu fark ederdi,” demiştir. Bu hata ve yanılğı, sadece zâhire odaklanmanın ve bâtının kapılarını kapatmanın bir sonucudur.⁹⁶⁶

Şîî kaynaklarda, Ebû Hanîfe’nin dinî otoriteyi imamların uhdesinden alarak akıl ve re’y ile hüküm verme eğilimi, ilahî otoritenin gaspı olarak değerlendirilmiştir. Klasik dönem Şîî ulemâ, Ebû Hanîfe’yi bu görüşlerinden dolayı kimi zaman açık lanetlerle, kimi zaman da *nâsıbî* gibi ağır ithamlarla zikretmiştir. Humeynî de aynı çizgiyi sürdürerek Ebû Hanîfe’nin kıyasa dayalı yaklaşımını, imamlardan nakledilen ilahî bilginin ihmal edilmesi ve şeytanın kıyas metodunun bir tekrarı olarak yorumlamıştır.⁹⁶⁷

Bunların yanı sıra, Sünnî imamların Şîî görüşlerden farklı olan yaklaşımlarına da değinilmiştir. Kar ile teyemmüm alınması, evcil köpeklerin satışı, hırsızlık cezasının uygulanma şekli ve hayızlı kadınlarla ilişkiler gibi çeşitli konularda Şîî ve Sünnî imamlar arasındaki görüş ayrılıkları ele alınarak karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiştir. Bu farklılıklar, her iki mezhebin fikhî ve itikadî yaklaşımlarındaki ayrışmaları göstermeyi amaçlamaktadır.⁹⁶⁸

Humeynî, bunların haricinde velâyet nurunu tanımayan bireylerin, ilim sahasında ne kadar derinleşirlerse derinleşsinler, bu nurdan mahrum kaldıklarında eksik kalacaklarını belirtmektedir. Ona göre Allah’ın nuru olan bu ilâhî ışığı anlamak için bireyin kendini tezkiye etmesi, yani arındırması gerekmektedir. Bu nur, Allah’ın dilediği kullarının kalbine yerleştirdiği özel bir nurdur. Eğer kişi nefsini tezkiye etmezse bu nur kalbine yerleşmeyecektir. Humeynî’nin anlayışında bu nur, bir tür ilimdir; ancak bu ilim, sadece bilginin ötesine geçip nuraniyet kazandıran bir yapıya sahiptir ve kendisi de nurdur. Allah, bu nuru her kalbe ihsan etmez; her kalp buna layık değildir. Mesela, Gazâlî ve Ebû Hanîfe gibi büyük âlimler de ilimlerin inceliklerine vakıftılar; fakat Allah, bu nuru her âlime lütfetmemiştir.⁹⁶⁹ Görüldüğü üzere Humeynî, her âlimin bu nurdan nasibini almadığını belirterek Sünnî âlimleri bu nurdan uzak

⁹⁶⁶ Humeynî, *Şerh-i duâi’s-seher*, 60.

⁹⁶⁷ Şîî İmâmî âlimlerin Ebû Hanîfe’ye dair değerlendirmeleri için ayrıca bk. Şahin, “Şîî-İmâmî Kaynaklarda Ebû Hanîfe Algısı ve Yöneltilen Suçlamalar”, 130-137; Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 166.

⁹⁶⁸ Humeynî, *el-Mekâsibü’l-muharreme*, 1/109, 2/241; Humeynî, *Kitâbü’t-tahâre*, 2000, 1/223, 2/142; Ayrıca bk. Seyyid Muhammed Musavi, *Peşaver Geceleri*, çev. Fahrettin Altan vd. (İstanbul: Kevser Yayınları, 2015), 689.

⁹⁶⁹ Humeynî, *Sahîfe-i İmâm*, 2/39.

tutmakta ve söz konusu nuru yalnızca Şîilere mahsus kabul etmektedir. Bu durumda, onun mezhepler arası birlikten kastının, Allah'ın nur ihsan ettiği kişilerin mezhebi ile nurdan mahrum bıraktığı kişilerin mezhebi arasında bir birlik olduğu anlaşılmaktadır. Terazinin bu iki kefesinde tercih edilecek olanın ise elbette Allah'ın nur lütfettiği kişilerin mezhebi olacağı açıktır. O halde Sünnîler Şîilere yaklaşmalıdır, çünkü hakikat nuru Şîilerdedir. Hal böyle olunca, onun mezhepler arası birlik iddiasının bir tür göz boyama olabileceği akla gelmektedir.

Humeynî'nin Sünnî dört mezhebe dair değerlendirmeleri, klasik dönem Şîi ulemânın söylemleriyle karşılaştırıldığında hem süreklilik hem de söylem farklılığı içermektedir. Klasik dönem Şîi fakihleri, Sünnî fakihlerin görüşlerini imâmet inancının dışında kaldığını belirtmekte, bu anlamda Ebû Hanîfe başta olmak üzere Sünnî müctehidleri kıyas ve re'y metodolojileri sebebiyle sert şekilde eleştirmektedir.

Humeynî'nin görüşlerinde ise devrim öncesi ve sonrası arasında dikkate değer bir değişim göze çarpmaktadır. Erken dönem eserlerinde, klasik dönem Şîi fakihlerin görüşlerine uygun olarak Sünnî fakihlerin görüşleriyle arasına belirgin sınırlar çizerken, devrim sonrasına ait konuşmalarında, İslâm ümmetinin ortak değerleri etrafında birleşmesi gerektiğini, Şîiliğin beşinci mezhep sayılabileceğini savunmuş ve bu doğrultuda mezhepler arası birlik çağrılarını yoğunlaştırmıştır. Bu farklılaşma, Humeynî'nin siyasi hedefleri doğrultusunda mezhepler arası diyalog söylemlerini araçsallaştırdığını göstermektedir. Bu anlamda Humeynî'nin Sünnîliğe bakışının siyasi ve fikhî olmak üzere iki ayrı zeminde işlediği görülmektedir. Siyasi açıdan birlik ve dayanışma çağrısı ön planda tutulurken, ilmî ve fikhî zeminde ise Şîi üstünlüğü ve Sünnî geleneğe yönelik eleştiriler kendini göstermektedir. Bu ikili yapı hem İmâmiyye geleneğinin tarihî sürekliliğini hem de devrim sonrası dönemin siyasi şartlarını yansıtan bir sentez olarak değerlendirilebilir. Bu sentezin, Sünnî-Şîi ilişkilerinde kalıcı bir yakınlaşma üretmekten ziyade, Şîiliğin İslâm dünyasında liderlik iddiasını pekiştirmeye hizmet ettiğini de söylemek mümkündür.

3.8.3. İctihad ve Ölmüş Müctehidi Taklid

Şîî fıkında ictihad, Sünnî fıkına göre daha geç bir dönemde kabul görmesine rağmen⁹⁷⁰ İmâmiyye Şîa'sı usûlî fakihler, âlimlerin akıl ve ictihad yoluyla yeni hükümler üretmesininin, cemaatin menfaatlerini gözetmesininin ve gerektiğinde siyasi hakları savunmasınıninin gerekliliğini savunmuşlardır.⁹⁷¹

Şîî düşünceye göre Kur'an ve Sünnet çerçevesinde yapılan ictihad, Şîî fıkının değişen şartlara uygulanabilmesi için vazgeçilmez bir araçtır.⁹⁷² Bu nedenle Şîîler, Kur'an ve Sünnete aykırı kabul ettikleri Sünnî ictihad anlayışını reddetmektedir.⁹⁷³ Yaşayan müctehidin otoritesi, imamların otoritesine benzer bir düzeyde değerlendirildiği ve onun hükümlerine itaat, imamların talimatlarına itaat kadar bağlayıcı kabul edildiği için hayatta olmayan bir müctehidi taklit câiz görülmemektedir. Dinamik ictihadın sürekliliği için yaşayan bir otoriteye bağlı kalmak zorunlu sayılmaktadır.⁹⁷⁴ Nitekim Şîî âlimlerin çoğuna göre ölümlerin fetvalarına itibar edilmemesi gerektiği yönünde güçlü bir görüş bulunmaktadır. Ölümlerin fetvalarına güvenmek, cehâlet içinde olan bazı bireylerin din anlayışının temelsizliğini gözler önüne sermektedir. Bu durum, en azından yüzeysel bir gözlemle dahi anlaşılabilir kadar çürük bir yaklaşımdır ve herkes, bu hatanın ne denli bariz olduğunu kolaylıkla fark edebilir.⁹⁷⁵

Şîî âlimlerin benimsediği bu görüş, dinî otoritenin ve fetva verme yetkisinin hayatta olan müctehidler tarafından sürdürülmesi gerektiği anlayışını yansıtmaktadır. Ölmüş müctehidlerin fetvalarının dinî pratiğin ve inancın sağlam temeller üzerine inşa edilmesi açısından yeterli olmadığı, dolayısıyla güncel ve geçerli bir din anlayışı için hayatta olan otoritelerin tercih edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Şîa'daki bu yaklaşım, mezhep içerisindeki dinamizmi ortaya koyarken Sünnîlere yönelik bir eleştiri de barındırmaktadır.

⁹⁷⁰ Feyza Doğruyol, *Hille Medresesinden Şîî Bir Âlim Portresi: Muhakkik el-Hillî* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 163-169.

⁹⁷¹ Nasr, *The Shia Revival*, 69.

⁹⁷² İnayet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, 58.

⁹⁷³ Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, 163.

⁹⁷⁴ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 225.

⁹⁷⁵ Ni'metullah bin Abdullah Cezâîrî, *Keşfu'l esrâr fî şerhi'l İstibsâr*, ed. Tayyib Mûsevî Cezâîrî (Kum: Müessesetü Dâru'l-Kitâb, 1988), 2/76-77.

Humeynî'nin Sünnî âlimler hakkındaki söylemlerinin arka planında, ölmüş müctehidi taklit meselesi de önemli bir yer tutmaktadır. Humeynî'ye göre ölmüş bir müctehidi taklit etmek câiz değildir, zira taklit edilecek müctehidin hayatta olması esastır. Bu durum, humusla da doğrudan ilişkilidir.⁹⁷⁶ Nitekim humus payının gaybet döneminde gerekli şartları taşıyan müctehide verilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda taklit ve humus ödemeleri arasında sıkı bir bağlantı bulunmaktadır. Şîiler, genellikle humus parasını doğrudan taklit ettikleri fakihlere veya onların vekillerine vermektedir. Bu uygulama hem inanç sisteminin hem de toplumsal yapının işleyişinde önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla Humeynî'nin bu konudaki görüşleri, sadece Sünnî âlimlere yönelik eleştirilerle sınırlı kalmayıp aynı zamanda Şîî topluluğunun dinî pratikleri ile de alakalıdır.⁹⁷⁷

Humeynî, ölmüş bir müctehidi taklit etmeye başlamanın câiz olmadığını açıkça belirtmektedir. Ancak ona göre bir kimsenin müctehidin hayatta olduğu dönemde onu taklit etmiş ve fetvalarına göre amel etmişse müctehidin vefatından sonra da onu taklit etmeye devam etmesi câiz kabul edilmektedir. Dahası, kişi müctehidin hayatta olduğu dönemde amel etmediği meselelerde dahi, vefatından sonra bu müctehidi taklit etmeye devam edebilir.⁹⁷⁸ Humeynî ayrıca efdal bir müctehid mevcutken mefdul olan bir müctehidi taklit etmenin de câiz olmadığını vurgulamaktadır.⁹⁷⁹ Bu bağlamda Sünnî âlimlerin Şîî fakihler karşısında efdal konumda olmaları Humeynî'nin görüşüne göre mümkün değildir. Dolayısıyla, Sünnî âlimleri taklit etmenin bir anlamda dinde eksikliğe yol açacağı düşünülmektedir.

Humeynî, bu konuya ilişkin birçok fetva vermiştir. Kendisine yöneltilen, “Ölmüş fakat daha bilgili olan bir müctehidi taklit etmek câiz midir?” sorusuna, Humeynî, bu hususta bir sakınca olmadığını belirtmiştir. Ancak ölmüş müctehidin fetvasının bilinmediği yeni meselelerde, yaşayan en bilgili (âlim) müctehide tâbi olunması gerektiğini ifade etmiştir. Bu cevap, yaşayan müctehidin hükmüne başvurulması gerektiği durumları vurgularken ölmüş bir müctehide bağlılığın belirli sınırlar içinde devam edebileceğini de ortaya koymaktadır.⁹⁸⁰ Ayrıca ölü bir müctehidi

⁹⁷⁶ Humeynî, *Tenkîhu'l-Usûl*, 4/655-656.

⁹⁷⁷ Ziya Abbas, *Irak'ta Şîî Merciliği'nin Siyasî Rolü* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 84-85.

⁹⁷⁸ Humeynî, *Risâle-i necâti'l-i'bâd*, 10.

⁹⁷⁹ Yezdî, *'Urveti'l-vüska mea te'alîki el-Îmâm el-Humeynî*, 9.

⁹⁸⁰ Humeynî, *İstiftâ'ât*, 1994, 1/12; Humeynî, “İstiftâ'ât”, 2017, 1/65.

taklit eden bir kimse, yaşıyan bir âlimi taklit etmeye başlamışsa tekrar ölmüş müctehidi taklit etmesi de câiz değildir.⁹⁸¹

Humeynî'nin ölmüş müctehidi taklit meselesine dair tavrı, Şîî toplumsal düzenin devamlılığını ve dinî otoritenin diri kalmasını teminat altına alan bir siyaset olarak görülmelidir. Nitekim Şîa'daki dinamik fıkıh yapısını ortaya koyan bu fetvalar, içeriğinde Sünnîlere yönelik bir eleştiri de barındırmaktadır. Ona göre yaşıyan bir müctehidin fetvasına tâbi olmak dinin sürekliliği için zorunludur ve bu, Sünnî gelenekteki ölü müctehidler mutlak taklit anlayışına karşı dolaylı bir eleştiri işlevi görmektedir. Çünkü Sünnîler, genel itibariyle mezhepleri açısından ölmüş olan müctehidler taklid etmektedir. Bu suretle Humeynî, kendi topluluğu nezdinde Sünnî fakihlerin otoritesini zayıflatmayı hedeflemiş, Şîî fakihlerin üstünlüğünü vurgulamıştır. Böylelikle hem Şîî topluluğun içteki bağlarını kuvvetlendiren hem de mezheplerarası üstünlük iddiasını tahkim eden bir söylem geliştirmiştir.

⁹⁸¹ Humeynî, "İstiftâ'ât", 2017, 1/63.

4. SONUÇ

Âyetullah Humeynî, 20. yüzyılın dördüncü çeyreğinde İran İslâm Devrimi'ni gerçekleştirerek oldukça popüler hale gelmiş karizmatik bir liderdir. Bu devrimle elde ettiği başarı onun genel olarak siyasi bir figür olarak algılanmasına yol açmış, ancak kendisinin Şîî medrese sistemi içinde yetişmiş bir âlim olduğu gerçeği, kanaatimizce siyasetin gölgesinde kalmıştır. Bu araştırmanın temel amacı Humeynî'nin siyasi kimliğinin ardında yatan dinî düşünce yapısını aydınlatmak olduğundan, çalışmada onun dinî düşüncesi ve bu bağlamda Sünnîliğe bakışı bütüncül bir yaklaşımla ele alınmaya çalışılmıştır.

Çalışma boyunca esas amacımız, ümmetin birliği için mücadele eden ve adeta bir vahdet lideri olarak sunulan Humeynî'nin dinî ve siyasi düşünce yapısında Sünnîliğe bakışının nasıl olduğu sorusuna yanıt aramak olmuştur. Diğer bir ifadeyle Ehl-i sünnet ve Şîa arasında tarihsel süreçte oluşan karşılıklı birikimlerin Humeynî tarafından nasıl değerlendirildiği incelenmiştir.

Araştırmamızda, Humeynî'nin siyaset, itikad ve ibadet alanlarında Sünnîlere ve Sünnîliğe yönelik bakış açısı, bizzat kaleme aldığı eserler, verdiği fetvalar ve çeşitli dönemlerde yaptığı açıklamalar esas alınarak incelenmiştir. Analiz sürecinde, onun görüşleri hem klasik Şîî ulemânın yaklaşımlarıyla karşılaştırmalı biçimde değerlendirilmiş hem de yaşadığı tarihsel bağlam özellikle devrim öncesi ve devrim sonrası dönem ayrımı dikkate alınarak mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Bu çerçevede yapılan çözümlemeler neticesinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

Her şeyden önce çalışmanın ortaya koyduğu en önemli sonuçlardan biri Humeynî'nin klasik Şîî çizgiye sıkı sıkıya bağlılığıdır. Humeynî, bir fakih ve Şîî âlim olarak yetiştiği medrese geleneğinin değerlerini benimsemiş, bunları siyasi liderlik dönemine de taşıyarak düşüncesinin temeline yerleştirmiştir. İmâmiyye Şîası'nın tarihsel süreç içerisinde teşekkül etmiş itikadî esaslarını büyük ölçüde özümsemiş ve bu esaslardan taviz vermemiştir. Nitekim onun görüşlerine bakıldığında, hakiki mü'minliğin ancak Şîî imâmet inancıyla mümkün olabileceği yönündeki klasik Şîî inancı son derece belirgindir. Bu yaklaşım, Ehl-i sünnet mensuplarının imanını eksik gören ve Sünnîliği hakikatin dışında konumlandıran klasik İmâmiyye söylemiyle süreklilik arz etmektedir.

İmâmiyye ulemâsının geleneksel Sünnîliği ötekileştirme tavrı, Humeynî'nin görüşlerinde de merkezî bir yere sahiptir. Bu açıdan bakıldığında Humeynî, siyasi, itikadî ve fikhî yorumlarında Şîî âlimlerin çizgisini takip etmiş, onların sahâbe, hilâfet ve mezhep yorumlarına büyük oranda sadık kalarak Sünnîliği eleştirmeye devam etmiştir. Bununla birlikte Humeynî, modern dönemde yeni bir dil arayışı içinde olmuş ve görüşlerini çağın siyasi ve sosyal ihtiyaçlarına uyarlamaya çalışmıştır. Klasik Şîî kavramları ve tarihsel anlatıları, 20. yüzyılın mücadeleci söylemine entegre ederek kendine özgü bir üslup geliştirmiştir. Nitekim klasik kaynaklarda çoğunlukla Sünnî iktidarlar altında ezilen Şîîleri tanımlayan *müstaz'af* kavramı, Humeynî'nin söyleminde egemen güçler karşısında dünyadaki tüm mazlumları tanımlamak için kullanılmıştır.

Humeynî'nin geliştirdiği bu yeni söylemin arka planında, mesajını sadece Şîîlerle sınırlı tutmaksızın tüm Müslümanlara hitap etme hedefi yer almaktadır. Özellikle devrim öncesi sürgün yıllarından itibaren, İslâm dünyasında kabul görebilecek ortak temaları ön plana çıkarmış, böylece Şîîliğe özgü inanç esaslarını korumakla birlikte mezhep sınırlarını aşan bir ifade tarzı benimsemiştir. Bu bağlamda Humeynî, Ali Şerîatî'nin söylemlerinden de destek alarak klasik Şîî düşünceyle modern devrimci söylemi birleştiren kendine özgü bir dil oluşturmayı başarmıştır.

Humeynî'nin görüşlerinde dikkat çeken diğer bir husus da yer yer uzlaşmacı ve birleştirici bir ton benimsemesidir. Her ne kadar itikadî prensiplerinde tavizsiz olsa da bazı alanlarda pragmatik ve birleştirici bir yaklaşım sergilediği görülmüştür. Bunun başlıca nedeni, Müslümanların birliğini sağlayarak hem İran devriminin bölgesel kabulünü artırmak hem de dünya genelinde Müslümanlar arasında bir dayanışma tesisi etmektir. Bu bağlamda Humeynî, klasik dönemde Şîî âlimlerin çoğunlukla bâtil kabul ettiği Sünnî fıkıh mezheplerini, bazı konuşmalarında muteber olarak nitelendirmiştir. Bu söylem değişikliği, onun İslâm birliği stratejisi ile yakından ilişkilidir.

Humeynî, özellikle devrim sonrasında, yeni kurulan İran İslâm Cumhuriyeti'nin sadece Şîîleri değil tüm Müslümanları kucaklayan bir imaj çizmesine özen göstermiştir. Bu amaçla Hz. Muhammed'in doğum haftasını *Vahdet Haftası* ilan etmesi gibi sembolik adımlar atmıştır. Onun bu yönelimi, ilk bakışta mezhepler arası yakınlaşmayı ve ortak tehditlere karşı dayanışmayı hedefleyen bir girişim olarak gözükse de aynı zamanda bilinçli ve stratejik bir planlamayı da yansıtmaktadır.

Devrimin bir Şîi yayılım hareketi şeklinde algılanmasını istemeyen Humeynî, söylemlerini İslâm kardeşliği vurgusu etrafında şekillendirmiş ve böylece devrimin meşruiyetini daha geniş bir coğrafyada kabul göreceak biçimde temellendirmeyi amaçlamıştır.

Humeynî'nin Sünnîliğe yönelik eleştirilerinin arka planı, esasen itikadî ve siyasi-tarihî gerekçeler etrafında şekillenmektedir. İtikadî açıdan Humeynî, Şîi inancının en önemli ilkesi olan imâmet konusunda Sünnî yaklaşımı kesin bir dille eleştirmektedir. Ona göre ilâhî irade ile belirlenmiş imâmeti reddedip hilâfeti beşerî biat ve seçime dayandırmak dinin aslından kopmak anlamına gelmektedir. Bu yüzden Sünnîlerin ilk üç halifeyi meşru görmesi, Humeynî nazarında İslâm'ın otorite düzeninde büyük bir tahrife işaret etmektedir.

Çalışmamızda da görüldüğü üzere Humeynî, eserlerinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde alınan bazı kararları Kur'ân'ın açık hükümlerine muhalefet olarak yorumlamıştır. Bu, onun, Sünnîler için çok önemli bir konumda olan ilk iki halifeyi doğrudan ilahî emre karşı gelmekle suçladığını göstermektedir. Doğal olarak bu yorumların özünde Şîi ulemânın sahâbe tasavvuru yer almaktadır. Nitekim Şîa, sahâbe arasında dinî ve siyasi menfaat güden, hata yapan kimselerin bulunduğunu ileri sürmektedir. Humeynî de bu bakışı esas alarak, sahâbeyi yücelten Sünnî anlayışa karşı sert bir eleştirel duruş sergilemektedir. Özellikle Hz. Ali'ye muhalefet eden ashâb, Humeynî tarafından şiddetle kınanmış, hatta bu şahıslar için ağır ithamlarda bulunmuştur.

Humeynî'nin bu sert eleştirileri, kendi mezhebinin görüşlerine dayanarak hakikati savunma ve geçmişin hesabını görme amacına dayanmaktadır. Bu yönüyle, Sünnîliğe yönelik eleştirilerinin arka planında, Şîiliğin dinî meşruiyetini teyit etme ve kurgulanan tarihsel haksızlıkları esas alarak Şîiliğin haklılığını savunma amacı da etkili olmuştur.

Humeynî'nin Sünnîliğe yönelttiği eleştirilerin diğerk bir yönü ise siyasi ve sosyal gerekçelerdir. O, Sünnîlerin tarih boyunca oluşturduğu kurumsal yapılara daha ziyade eleştirel bir bakışla yaklaşmıştır. Hilâfetin Emevîler ve Abbâsîler döneminde saltanata dönüşmesi, Osmanlı Devleti ve diğerk Sünnî devletlerde dinî otoritenin siyasete bağımlı hale gelmesi gibi durumlar, Humeynî tarafından İslâm'ın *ülû'l emr* ilkesinden sapmalar olarak değerlendirilmiştir.

Humeynî, Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin dönemlerini yegâne İslâmî yönetim olarak görmekte ve sonraki dönemlerin meşruiyet bakımından sorunlu ve hakiki İslâm iddiasından uzaklaşmış olduğunu belirtmektedir. Bu tarihsel okuma, tam olarak Şîî mezhebî itikadın bir yansıması olarak görülebilir. Özellikle Kerbelâ hadisesiyle zirveye çıkan zulüm ve iktidar eleştirisi, Humeynî'nin zihninde asırlarca devam eden Sünnî yönetimleri gayrimeşru gören bir bilince dönüşmüştür. Bu nedenle Humeynî modern dönemdeki Sünnî devletleri de eleştirirken, onları geçmişin bir uzantısı olarak görmüştür. Örneğin Sünnî coğrafyada var olan devletleri eleştirirken kendi kurduğu ve *velâyet-i fakih* temelli devleti, İslâm'ın gerçek siyasal modeli olarak sunmaktadır. Buradaki Sünnîliğe yönelik eleştirilerin, itikadî farklılıkların ötesinde siyasi üstünlük iddiası olduğu görülmektedir. Nitekim Humeynî'ye göre Şîîlik, yalnızca itikadî konularda değil, toplumsal adalet konusunda da Sünnîliğe nazaran hakikate daha yakındır. Bu iddiayı pekiştirmek için Sünnî âlimlerin ve liderlerin hatalarını vurgulayarak Şîî öncülüğünün gerekliliğini savunmuştur.

Humeynî'nin dil ve söylem analizinde öne çıkan bir husus da bazı ifadelerinin savunmacı bir refleks çerçevesinde şekillenmiş olmasıdır. Şîîlik, asırlarca Sünnî çoğunluk karşısında kendi itikad ve ibadetlerini koruma mücadelesi verdiği için, Şîî âlimlerin görüşlerinde bir tür savunmacı tutum görülmektedir. Humeynî de bu geleneğin devamı olarak Sünnî çevrelerden gelen eleştirilere karşı mezhebî bir refleksle Şîîliği savunmaya çalışmıştır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, onun bu savunmacı tavrının zaman zaman Sünnîliğe değil, daha çok Sünnî çatısı altında saydığı Selefi/Vehhâbî âlimlere yönelmiş olmasıdır. Dolayısıyla Humeynî'nin savunmacı tutumunun birkaç yönü olduğunu belirtmek mümkündür.

İlk olarak, kavramların polemik amaçlı kullanımı dikkat çekmektedir. Nitekim Şîa'da Ehl-i beyt'e düşmanlık edenleri ve Ehl-i sünnet mensuplarını ifade etmek için de kullanılan *nâsıbî* terimi Humeynî'nin söyleminde Sünnî dünyadaki Şîî karşıtı tutumları tanımlamak ve Sünnîleri ötekileştirmek için bir araç olarak kullanılmıştır. Bu, diğer bir ifadeyle mezhebî aidiyetin bir göstergesidir.

İkinci olarak Şîîlikteki geleneksel *takıyye* inancını, Humeynî'nin fetvalarında özellikle de siyasi gayeler doğrultusunda verilenler de görmek mümkündür. Şîî gelenekte tarihsel bir savunma aracı olarak görülen *takıyye* inancı, Humeynî'nin söyleminde de belirli ölçüde yansımalarını bulmuştur. O, açık bir çatışma dilinden

ziyade zaman zaman üstü örtülü ifadeler kullanarak veya kardeşlik vurgusunu öne çıkararak mezhebini dolaylı biçimde müdafaa etmiştir. Bu bağlamda devrim sonrası dönemde sahâbe hakkındaki eleştirilerini daha dolaylı ve imalı hale getirmesi, tam da bu savunma refleksinin bir yansıması olarak görülebilir.

Üçüncü olarak Sünnî fıkıh anlayışına karşı Şîî kimliğini sağlamlaştırma stratejisi de savunmacı söylemin bir yansımasıdır. Humeynî'nin, Sünnî fıkının bazı uygulamalarını eleştirirken bunu sadece Sünnîleri yıpratmak için değil, Şîîlerin itikadî ve fikhî bütünlüğünü sağlamak için yaptığını ifade edebiliriz. Zira Sünnî anlayıştaki mezhep imamlarına bağlılık geleneğini, ölmüş müctehide tâbi olma eleştirisi ile hedef almıştır. Humeynî'ye göre asırlar önce vefat etmiş imamların fetvalarına uymak, İslâm'ı durağanlaştıran ve toplumun ihtiyaçlarına cevap veremeyen bir yaklaşım olup Şîîliğin canlı ictihad anlayışına nazaran zayıf bir yöntemdir. Bu eleştiriye dile getirmesi onun Şîî ictihad sisteminin üstünlüğünü açıkça savunduğunu göstermektedir. Böylece kendi yaşadığı dönemde Şîîlere, Şîî geleneğin daha sahih olduğunu göstermeye çalışmıştır. Tüm bu savunmacı söylemler değerlendirildiğinde Humeynî'nin görüşlerinde Sünnîliğe yöneltilen hemen her eleştirinin arkasında Şîî kimliğini müdafaa etme ve Sünnîliği etkisizleştirme amacı güttüğü görülmektedir. Bu durum, İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini açısından bakıldığında, mezhebî söylemlerin çoğu zaman kimlik koruyucu bir karakter taşıdığına dair tipik bir örnektir.

Humeynî'nin görüşlerini incelerken dikkat edilmesi gereken diğer bir önemli husus Devrim öncesi ve sonrası söylem farklılıklarının dikkate alınmasıdır. Tarihsel bağlam değiştikçe söylemin tonunun da değişebileceği, Humeynî'de net bir şekilde görülmektedir. O, genel anlamda devrim öncesi eserlerinde Sünnîliğe yönelik eleştirilerini çok açık bir şekilde ifade etmekten çekinmemiştir. Örneğin 1943 yılında yazdığı *Keşf-i esrâr* adlı eserinde Sünnî hilâfet anlayışını ciddi anlamda eleştirmiş, Ehl-i sünnet'in saygın kabul ettiği bazı şahsiyetleri ağır ifadelerle tenkit etmiştir. Bu üslup, henüz siyasi otoriteyi elinde bulundurmayan bir âlimin, ilmî özgüven ve mezhebî bağlılık temelinde geliştirdiği bir söylem biçimi olarak değerlendirilebilir.

Devrim sonrası dönemde ise Humeynî, artık sadece âlim değil, devlete yön veren imam ve rehber konumuna yükselmiştir. Bu yeni şartlar, doğal olarak görüşlerine ve söylemlerine de yansımış, daha politik ve diplomatik bir üslup benimsemiştir. 1979 İslâm devriminin hemen ardından, Humeynî'nin Müslümanlara

yönelik konuşmalarında kardeşlik, vahdet ve ortak düşmana karşı birlik vurgusu belirgin şekilde artmıştır. Sünnîlere meydan okuyan bir görüntüden uzaklaşarak ümmetin birlikteliğini savunan ve mezhep farklılıklarını geri planda tutan bir dil benimsemiştir.

Tabi bu daha önce değindiğimiz savunmacı refleksin tamamen terk edildiği anlamına gelmemektedir. Aksine Humeynî'nin, görüşlerini ve söylemlerini siyasi ve toplumsal şartlara uyarlamaya çalıştığını göstermektedir. Nitekim Humeynî'nin devrim sonrasında sahâbe eleştirileri tamamen kaybolmamış fakat dolaylı bir anlatıma bürünmüştür. Aynı şekilde Şîilik vurgusu gizli bir şekilde sürdürülmüş, ancak konuşmalar da İslâm birliği teması ön plana çıkartılmaya çalışılmıştır. İslâm Mezhepleri Tarihi açısından bakıldığında bu durum, mezhebî liderlerin söylemlerinin yalnızca dinî görüşlerle sınırlı kalmayıp içinde bulundukları siyasi, tarihî ve toplumsal şartlar tarafından da şekillendirilebileceğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, yapılan inceleme ve tespitler neticesinde Humeynî'nin Sünnîliğe bakışının bir taraftan klasik Şîî inancının sürekliliğini yansıttığını, diğer taraftan ise modern dönemin siyasi ihtiyaçlarına duyarlılık gösteren bir üslup içerisinde şekillendiğini ortaya koymaktadır. Humeynî'nin siyasi ve dini düşüncesinde de bu yaklaşımın belirgin bir değişime uğramadığı gözlemlenmektedir. Müslümanların liderliğine talip olan bir devlet adamı olarak daha kapsayıcı ve birleştirici bir söylem geliştirmek yerine imâmet doktrininden beslenen mezhebî vurguları ön planda tutmaya devam etmiştir. Dolayısıyla Humeynî'nin söyleminde farklı mezhepler arasında birlik ve hoşgörüyü teşvik eden bir yaklaşım yerine Şîî geleneğin belirlediği sınırları koruyan ve mezhebî aidiyet temelinde şekillenen bir liderlik anlayışı ön plana çıkmaktadır.

Humeynî, klasik dönem Şîî ulemânın birçoğuna uygun olarak itikadî esasları muhafaza etmiş, Sünnîliği ise özellikle imâmet inancını reddetmeleri sebebiyle eksik ve hatalı hatta bâtil görme tavrını sürdürmüştür. Bu sebeple onun eserlerinde ve konuşmalarında Sünnîlik, ötekileştirilen ve eleştirilen bir konumda bulunmaktadır. Bununla birlikte Humeynî, 20. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Filistin meselesi gibi gelişmeler üzerinden mezhepçiliğin İslâm dünyasında yol açtığı ayrışmalara karşı çıkan bir tutum geliştirmiştir. Bu çerçevede söylemlerine birlik ve dayanışma vurgularını da dâhil etmiştir. Tüm bunlara rağmen Humeynî'nin vahdet söylemi dikkatle incelendiğinde onun bir mezheplerüstü birliktelikten ziyade Şîîliğin

öncülüğünde bir birlik tasavvur ettiği anlaşılmaktadır. Yani birlik çağrısı yaparken bile Müslümanlar için ideal olanın Şîî inancı etrafında kurulabileceğine inanmaktadır.

İslâm Mezhepleri Tarihi disiplini açısından bu çalışma, bir mezhep liderinin görüşlerini ve söylemlerini değerlendirirken itikadî, siyasi ve fikhî anlamda tarihsel süreklilik ve değişim unsurlarının birlikte ele alınmasının önemini ortaya koymaktadır. Böylece İslâm Mezhepleri Tarihi alanında Sünnî-Şîî ilişkilerinin anlaşılmasına bir katkı sunmakta ve dinî liderlerin söylemlerinin siyasi, itikadî ve tarihi şartlarla nasıl şekillendiğini göstermesi bakımından örnek teşkil etmektedir. Bu bağlamda çağdaş Şîî düşüncesinde Sünnîliğe yönelik mezhebî ve siyasi yaklaşımlar, özellikle Humeynî sonrası İran'da yaşanan dönüşümler bağlamında önemli bir inceleme alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bizzat Humeynî'yi destekleyen ve onun yanında yer alan âlimlerin görüşlerinin ele alınması, akademik camia için önemli bir perspektif sunabilir. Ayrıca çağdaş Şîî âlimlerin Sünnî toplumlara dair benimsedikleri tutumlar ve bu tutumların teorik ve pratik yansımaları üzerine yapılacak çalışmalar, literatürdeki boşlukların doldurulmasına önemli bir katkı sağlayacaktır. Aynı zamanda Şîî ulemânın Sünnî hilâfet teorilerine yönelik yaklaşımları, klasik dönem Şîî düşünürlerinin hilâfet kurumuna getirdikleri eleştiriler ve modern dönemdeki Şîî hukukçuların hilâfet kavramına dair yorumları da analiz edilmesi gereken konular arasında yer almaktadır. Humeynî'nin ilmî ve siyasi düşüncelerine yönelik İran içerisindeki eleştiriler, bu dönemde yaşanan ideolojik ve politik değişimleri anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Ayrıca Humeynî'nin söylem ve eylemlerine Sünnî dünyada verilen olumlu ve olumsuz tepkilerin sistematik bir şekilde incelenmesi, Sünnî-Şîî ilişkilerinin tarihsel ve güncel dinamiklerinin daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına önemli bir katkı sunacaktır.

KAYNAKÇA

- Abbas, Ziya. *Irak'ta Şii Merciliği'nin Siyasî Rolü*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.
- Abrahaiman, Ervand. *Humeynizm İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*. çev. Mehmet Toprak. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Abrahaiman, Ervand. *Modern İran Tarihi*. çev. Dilek Şendil. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Adıb-Moghaddam, Arşın (ed.). *Ayetullah Humeyni Politik ve Entelektüel Biyografi*. çev. Mehmet Akif Koç. İstanbul: Vadi Yayınları, 2023.
- Akdoğan, Mehmet Nur. *Şiî Kaynaklara Göre Hz. Ömer*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Algar, Hamid. "Humeynî". 18/358-364. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Algar, Hamid. "Merci-i Taklîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ali, Muhâmmmed. "Berresi-i fikhî efdaliyyet-i secde ber türbet-i İmâm Huseyin aleyhisselâm". *Pejuheşhâyi Fikhî* 3 (2011).
- Altun, Hilmi Kemal. "Nâsıbî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1198-1230.
- Âmilî, Muhammed b. el-Hasen b. Alî el-Hürr. *el-Fusûlü'l-Mühimme fî Usûlü'l-Eimme*. Kum: Müessesesi-i Maarifi'l İslâmî İmam Rızâ, 1998.
- Âmilî, Muhammed b. el-Hasen b. Alî el-Hürr. *Tafsîlü vesâ'ili's-Şî'a ilâ tahsîli mesâ'ili's-şerî'a*. 30 Cilt. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt Aleyhisselâm, 1989.
- Âmilî, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî. *Mesâlikü'l-efhâm fî tenkîhi Şerâ'i'l-İslâm*. Kum: Müessesesi-i Maarifi'l İslâmiyye, 1413.
- Amirpur, Katajun. *Humeyni Bir İslâm Devrimcisi*. çev. Dilek Çınar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.
- Arı, Mehmet Salih. *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Arıkan, Adem. "İslam Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 29/2 (2018), 348-379.
- Arıkan, Adem. "Şiîlerin Takribi ve Suûdîlerin Teklifi". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 275-292.

- Arjomand, Said Amir. “İmâmiyye Şiasın’nda İmâmet Krizi ve Gaybet Kurumu: Sosyo-Tarihi Bir Bakış Açısı”. çev. Ali Avcu 14/2 (2010), 535-568.
- Arjomand, Said Amir. *Sociology of Shi’ite Islam: Collected Essays*. Leiden-Boston: Brill, 2016.
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi’ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Arslan, Hüseyin Ongan. “Yirminci Yüzyılda Şiilik ve Sünniliği Yakınlaştırma (Takrib) Hareketleri”. *İslam Cumhuriyeti’nde 40 Yıl: İran’da Toplum, Siyaset ve Değişim*. ed. Özüm Sezin Uzun - Hakan Güneş. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020.
- Askalânî, Mahmûd Abdülhamîd el-. *Akâidü’ş-Şîa*. Daru’l-İmân, 2004.
- Âştiyânî, Muhammed Hasan b. Ca’fer. *Kitâbü’z-Zekât*. 2 Cilt. Kum: Mü’temiri el-Allâme el-Âştiyânî, 2005.
- Atalan, Mehmet. *Şiiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca’fer es-Sâdık’ın Yeri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Ateşyürek, Ahmet. *Ebû Mansûr El-Mâturîdî’nin Fikrî Arka Planı*. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Avcu, Ali. *İslam’ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Axworthy, Michael. *Devrimci İran İslam Cumhuriyeti’nin Tarihi*. çev. Ali Karatay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020.
- Aydın, Mehmet Âkif. “İmâmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ayyâşî, Ebü’n-Nadr Muhammed b. Mes’ûd b. Muhammed es-Sülemî es-Semerkindî. *Tefsîrû’l-‘Ayyâşî*. nşr. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî. 2 Cilt. İran: Mektebetü’l İlmiyyeti’l İslâmiyye, 1380.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne’l fırak*. nşr. Nuaym Hüseyin Zerzûr. Beyrut: Mektebetü’l Asriyye, 1436.
- Bâkır, Muhammed Hasan b. *Cevâhirü’l-‘kelâm fî şerhi Şerâ’i’u’l-İslâm*. 43 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1983.
- Beheştî, Muhammed Huseyin. *Kur’ân’da Müstaz’af*. çev. Serdar İslâm. İstanbul: Objektif Yayınları, 1992.
- Belhî, Ebü’l Meâlî Muhammed b. Ni‘met Alevî Fakîh’i. *Beyânu’l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî*. nşr. Muhammed Takî Dânişpejuh,

- Kudretullah Pîşnamazzâde. Tahran: İntişârât-i Bünyad-i Mevkûfât-i Doktor Mahmûd Efşâr, 1376.
- Benli, Yusuf. “Bedâ Fikrinin İmâmi-Şii Literatüre Girişinin Tarihî Sürecine İlişkin Değerlendirmeler – 1 -Reddiyeci Yaklaşımına Göre-”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 18/3 (2005), 211-226.
- Benli, Yusuf. “Bedâ Kavramının Dini Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmâmî Yaklaşımlar – 2”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 615-635.
- Berezkîrân, Hüseyinali. “Nemâz-ı Cuma”. *Dânişnâme-i İmâm Humeynî* 10 (ts.).
- Bihbehânî, Âga Seyyid Muhammed Bâkır b. Muhammed Ekmel. *Hâşiyet’ü Mecma’il Fâidet-i ve’l Burhân*. Kum: Müessesesi-i Allâme el-Müceddid el-Vahîd el-Bihbehânî, 1417.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Bozan, Metin. “Risalet Misyonunun Sürekliliği Söylemi Bağlamında Şia’da İmamet”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 14 (2021), 125-156.
- Bozan, Metin. “Şii Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmamet (Teori-Pratik)”. *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/1 (2019), 1-24.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmius’s-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia’da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Burke, Peter. *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*. çev. Mehmet Küçük. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik, 2020.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvandan Cüheyman’a Suûdi Arabistan ve Vehhabilik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’elesi 1*. 441-491. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

- Ca'feriyân, Resul. "Haccâcî Şîî der Devre-i Safevî". *Mikâtı Hac* 4 (1993).
- Camiî, Muhammed Mescid-i. *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*. çev. Malik Eşter. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Carlsen, Robin Woodsworth. *İmam ve Onun İslâm Devrimi -Cennetin ve Cehennemin İçine Bir Yolculuk-*. çev. Bedirhan Muhib. Ankara: Endişe Yayınları, 1990.
- Cezâirî, Ni'metullah bin Abdullah. *Keşfu'l esrâr fî şerhi'l İstibsâr*. ed. Tayyib Müsevî Cezâirî. 3 Cilt. Kum: Müessesetü Dâru'l-Kitâb, 1988.
- Coulson, J. Noel. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât - Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, 2009.
- Çelenk, Mehmet. *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Çelik, Ersin. "Mu'tezile-Şîa Etkileşimi Bağlamında Zemahşerî'nin Hz. Ali Hakkında Nazıl Olduğu Nakledilen Âyetlere Yaklaşımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021).
- Çelik, Ersin. *Şîa'da Kur'an İlimleri -Muhammed Hâdî Ma'rifet Örneği-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Çelik, İmran. *Kur'an'ın Çağdaş Dönem Sünnî-Şîi Yorumu (el-Menâr/el-Mîzân)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Çuhacıoğlu, Abdulkadir. *Şîa ve İmâmet*. İstanbul: Kevser Yayınları, 2012.
- Dabashi, Hamid. *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*. London: Transaction Publishers, 1989.
- Dabashi, Hamid. *Being a Muslim in the World*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Dabashi, Hamid. *İran: Ketlenmiş Halk*. çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Dabashi, Hamid. *Şiizim Bir Protesto Dini*. çev. Belgin Çallı. İstanbul: Yarı Yayınları, 2014.
- Dabashi, Hamid. *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*. New York: New York University Press, 1993.

- Dalkılıç, Mehmet. “Eleştirel Açıdan Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takıyye”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 113-139.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Dalkıran, Sayın. “Hâricîlerin ‘El-Emru Bi’l-Ma’rûf Ve’n-Nehyu Ani’l-Münker’ Anlayışı”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 199-223.
- Dalkıran, Sayın. *İran Safevi Devletinin Kuruluşu İle Osmanlı - İran İlişkilerinde Şiiliğin Rolü*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2022.
- Demir, Abdulalim. *İmâmiyye Şîa’sında Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Demir, Ahmet İshak. *İmâmiyye Şî’asında İmam ve Toplum*. Rize: STS Yayınları, 2017.
- Demir, Ahmet İshak. “İmamiyye Şî’ası’nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2009), 43-75.
- Demir, Ahmet İshak. *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği*. Rize: STS Yayınları, 2011.
- Demircan, Adnan. *Hız. Ali’nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Deniz, Yıldırım. “Orta Doğu’da Vehhabi - Şîi Mücadelesi”. *TESAM Akademi Dergisi* 5/1 (2018), 63-95.
- Doğan, İshak. *Modern Dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Kur’an’daki Siyasî Kavramlar (Tağut – Şûra – Mustaz’af – Cahiliyye)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020.
- Doğruyol, Feyza. *Hille Medresesinden Şîî Bir Âlim Portresi: Muhakkik el-Hillî*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Dordipoor, Abdolnasser. “İran’ın İslami Devrim Lideri Ayetullah Humeyni’nin Kur’an Anlayışı: Siyasî Tefsir Üzerine Vurgu”. *Premium E-Journal of Social Sciences* 7/30 (2023), 451-469.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Müt’a”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 174-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durkheim, Emile. *Ahlak Eğitimi*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Ebî Şeybe, Ebû Bekir b. Muhammed b. *el-Musannef*. Riyad: Dâr Kunûz İşbiliyâ li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2015.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413.
- Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî. *Sahîhü İbn Hibbân*. 8 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.
- Ekinci, Ahmet. “Şî‘ Mezhepler Arasında İhtilâflı Bir Mesele: Müt’a Nikâhı”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 113-139.
- Ensârî, Hamîd. *Hadîs-i Bîdârî*, 1994.
- Erdebîlî, Abdülkerîm Musevî. *Fikhu’l-Kaza*. 2 Cilt. Kum: Müessese-i en-Neşri İcamîi’l-Müfid, 2002.
- Erdekânî, Hamîd Kemâlî. “Berresi’i fikhî iktidâ be Ehl-i tesennün der Hameyn-i Şerîfeyn”. *Neşriyye-i Mikâti Hac* 98 (2016), 8-41.
- Esen, Muammer. *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Eş‘arî, Ebü’l Hasan. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*. nşr. Helmut Ritter. Beyrut: Daru’n-Neşr, 1426.
- Fazl b. Şâzân, Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân el-Ezdî en-Nîsâbü’rî. *el-İzah fi’r-reddi ala sairî’l-fırak*. Beyrut: Müessesetü’l-Tarihi’l-Arabî, 2009.
- Fettâh, İrfan Abdulhamîd. *İmâmiyye Şîa’sında Velâyet-i Fakih Teorisi Araştırma Tahlil Tenkit*. çev. Seyit Bahcivan. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Gadîr-i Hum”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şiası*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1984.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “İslâm Mezhepleri Tarihinde Karşılaşılan Bazı Problemler”. 369-377. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 115-131.
- Fîrûzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kub b. Muhammed. *el-Kâmusü’l-Muhît*. 4 Cilt. Kahire, 1978.
- Garîb, Abdullah Muhammed. *el-Humeynî beyne’t-tetarruf ve’l-İ’tidâl*, 1986.
- Garîb, Abdullah Muhammed el-. *Ve câe devru’l-Mecûs*. Mektebetü Rıdvân, 2005.

- Goldziher, Ignaz. “Bedâ”. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- Güler, Cihan. *Âyetullah Humeyni (1902/1989) ve İmâmet Bağlamındaki Görüşleri*. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Gülpâyigâni, Muhammed Rıza. *Kitâbü’l-Kaza*. 2 Cilt. Kum: Daru’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1992.
- Hakemizâde, Ali Ekber. *Esrâr-i hezâr sâle*. Tahran: Çâphâne-i Pejmân, 1443.
- Hakyemez, Cemil. “Bedâ Düşüncesi ve Şiî İmamet Tartışmalarındaki Yeri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2006), 29-49.
- Hakyemez, Cemil. “Günümüz İran Şiiliğinde Mehdi Beklentisinin Siyasi Boyutu”. *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mehmet Tıraşçı vd. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018.
- Hakyemez, Cemil. *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Hakyemez, Cemil. “İran’da İmamiyye/İsnaaşeriyye Şiiliğinin Kökeni”. *Bir Ülkenin Akademik Anatomisi*. ed. Orhan Karaoğlu - Nail Elhan. 123-145. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2022.
- Hakyemez, Cemil. “Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü’l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi”. *İslâmi Araştırmalar = Journal of Islamic Research* 28/2 (2018).
- Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.
- Hakyemez, Cemil. “Sünni-Şii İlişkilerinde Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*. ed. Ahmet Emin Dağ. İstanbul: İnsamer, 2016.
- Hakyemez, Cemil. “Şia’da Beklenen Kurtarıcı İnancı ve Günümüzdeki Yansımaları”. *Beklenen Kurtarıcı İnancı*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Hakyemez, Cemil. *Şia’da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam el-Mehdî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Hakyemez, Cemil. “Şiî İmâmiyye Fıkhnının Teşekkül Süreci ve İmamet”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008), 7-36.

- Hakyemez, Cemil. “Şîî-Sünnî İlişkileri ve Selefîlik”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 129-152.
- Halebî, Takî b. Necm Ebû Salâh. *el-Kâfî fî'l-Fıkh*. İsfahan: Mektebetü'l İmâm Emîrû'l-Mü'minin Ali, ts.
- Halm, Heinz. *Şiîler*. çev. Muhammet Mertek. İstanbul: Runik Kitap, 2020.
- Hamûd, Muhammed Cemîl. *el-Fevâidi'l-behiyye fî şerh-i Akâidi'l-İmâmiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, ts.
- Havva, Said. *Dinî ve Siyasî Yönleriyle Şiîlik*. çev. Komisyon. İstanbul: Anlatı Yayınları, 2017.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *el-Bâbü'l-hâdî 'aşer*. ed. Mehdî Muhakkık. İran: Müessese-i çâp ve İntişârât-ı Âstân-ı Kudsü Razavî, 1991.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *el-Elfeyn fî imâmeti emîri'l-mü'minîn 'Alî b. Ebî Tâlib*. 1 Cilt. Kum, 1409.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*. Müessesetü Â'sûrâ, 2000.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Ecvibetü'l-mesâ'ili'l-Mühennâ'iyye*. Kum: Hayyâm, 1981.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Kavâ'idü'l-ahkâm*. Kum: Müessese-i en-Neşri'l İslâmî, 1992.
- Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyyâ Yahyâ el-Muhakkık. *el-Meslek fî usûli'd-dîn*. Meşhed: Merkezi'l-Buhûsi'l-İslâmîyye, 1994.
- Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyyâ Yahyâ el-Muhakkık. *Şerâ'iu'l-İslâm fî mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm*. 8 Cilt. Kalkûta: Matbaatü Kâdeste-i Neşâd, 1839.
- Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen el-Muhakkık. *el-Mu'teber fî şerhi'l-Muhtasar*. Kum: Seyyidü's-Şühedâ, 1987.
- Hodgson, Marshall G. S. “Erken Dönem Şîa'sı Nasıl Mezhebe Dönüştü?” çev. Sıddık Korkmaz. *İstem* 18 (2011), 289-311.
- Horasânî, Muhammed Hâşim - Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Hâşiye ber Risâle-i İrs*. Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, ts.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Âdâbü's-Salât*. Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2000.

- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Bedâ'î 'u'd-dürer fî ka'ideti nefyi'z-zarar*. 1 Cilt. Kum: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 1994.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Cihad-ı Ekber*. çev. Ali Nurhah. İstanbul: Akademi Yayınları, 1989.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Cihâd-ı ekber yâ mübâreze be nefis*. Kum: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2000.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Dîvân-ı İmâm Humeynî*. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2004.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *el-Halel fî's-Salât*. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2013.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. “el-İctihâd ve't Taklîd”. *er-Resâil*. ed. Müctebâ Tahrânî. Kum: Müessesetü İsmâiliyân, 1385.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *el-İctihâd ve't Taklîd*. İran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2005.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *el-Mekâsibü'l-muharreme*. 2 Cilt. Kum: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 1415.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Envâru'l-hidâye fî't-Ta'likât ala'l-Kifâye*. 2 Cilt. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 1994.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *er-Resâil*. ed. Müctebâ Tahrânî. Müessesetü İsmâiliyân, 1983.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *er-Resâilü'l-Aşera*. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 1420.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *et-Taleb ve'l-İrâde*. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2000.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *et-Ta'likât 'ale'l-fevâ'idî'r-razaviyye*. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 1999.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. “et-Te'âdül ve't-tercîh”. *er-Resâil*. ed. Müctebâ Tahrânî. Kum: Müessesetü İsmâiliyân, 1385.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *et-Te'âdül ve't-tercîh*. 1 Cilt. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 1996.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *İslâm Fıkında Devlet*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *İstiftâ'ât*. 3 Cilt. Kum: Câmia-i Müderrisîn Hûze-i İlmiyye-i Kum, 1994.

- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. “İstiftâ’ât”. *Mevsûati İmâm Humeynî*. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2017.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Keşf-i esrâr*, 1943.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Keşfü’l esrâr*. Kum, 1964.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Kırk Hadis Şerhi*. çev. Kadri Çelik. İstanbul: Akademi Yayınları, 1989.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Kitâbü’l-Bey’*. 5 Cilt. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2000.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Kitâbü’t-tahâre*. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2000.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Kitâbü’t-tahâre*. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2001.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Menâhicü’l-vüsûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*. ed. Muhammed Fâdıl Muvahhidî Lenkerânî. 2 Cilt. Kum: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 1994.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Menâsik-i Hac*, 1987.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. “Menâsik-i Hac”. *Mevsûati İmâm Humeynî*. ed. Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2013.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Misbâhu’l-hidâye ile’l-hilâfe ve’l-velâye*. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 1997.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Mustaz’af-Müstekbir*. çev. Serdar İslam. İstanbul: Objektif Yayınları, 1992.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Mu’temedü’l-Usûl*. ed. Muhammed Fâdıl Muvahhidî Lenkerânî. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2000.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Risâle-i necâti’l-i’bâd*. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2001.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Risâle-i tavzîhu’l-mesâ’il*. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2002.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Sahîfe-i İmâm*. ed. Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni. 22 Cilt. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 1389.

- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Sırru-s-Salât*. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 1999.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Şerh-i çihil hadîs*. İran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2001.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Şerh-i duâi's-seher*. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 1995.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Şerh-i Hadîs "Cünûd'ü-Akl ve Cehl"*. Kum: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2004.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Tahrîrû'l-vesîle*. Suriye: Sefâret-i Cumhuri-i İslâmî, 1998.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Tahrîrû'l-vesîle*. 1 Cilt. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2000.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Takrîrât-i Felsefe-i İmam Humeynî*. ed. Abdü'l-ginâ Mûsevî Erdebîlî vd. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2003.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Ta'likât alâ Şerh-i Fususi'l-Hikem ve Misbâhi'l-Üns*. Kum: Pâsdâr-ı İslâm, ts.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Tam İlmihal*. İstanbul: Kevser Yayınları, 2008.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Tefsîr-i Sûre-i Hamd*. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2013.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Tehzîbü'l-Usûl*. ed. Âyetullah Ca'fer Sübhânî. 3 Cilt. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2002.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Tenkîhu'l-Usûl*. ed. Hüseyin İştihârdî. 4 Cilt. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 1997.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. "Velâyet-i Fakîh (Hukûmet-i İslâmî)". *Mevsuât-i İmam Humeynî*. ed. Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni. Tahran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2013.
- Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Velâyet-i Fakîh (Hukûmet-i İslâmî)*. İran: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, ts.
- Iggers, Georg G. *Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Camâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah ve Hâşim Muhammed Şazelî. 55 Cilt. Kahire: Daru'l-Maarif, 1119.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*. nşr. Muhammed Reşad Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Müessesetü Kurtuba, 1986.
- İlhan, Avni. "Bedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/290-291. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- İlhan, Avni. "el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyü ani'l-Münker (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 89-120.
- İlhan, Avni. "İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- İlhan, Avni. "Şîa'da Usulü'd-Din". *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. ed. Ethem Ruhi Fırlı. 409-433. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- İnayet, Hamid. *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*. çev. Yusuf Ziya Cömert. Ankara: Hece Yayınları, 2008.
- İsfahânî, Ebu'l-Hasan - Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Ta'likat 'alâ Vesîleti'n-necât*. Kum: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeynî, 2001.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Mu'cemü müfredâtı elfâzi'l-Kur'ân*. nşr. İbrahim Şemsüddîn. Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434.
- İsfahânî, Ebu'l-Hasan. *Vesîletü'n-necât mea' tea'liki el-İmam el-Humeynî*. Kum: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2001.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Selefilğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 151-172.
- Jafri, S. Husain M. *Origins and Early Development of Shi'a Islam*. London and New York: Longman Group Ltd ve Librairie du Liban, 1979.
- Kalaycı, Mehmet. "Şiilik-Sünnîlik İlişkisinin Kapsamı Ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 293-319.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

- Kalhâtî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd. *el-Keşf ve'l-beyân*. ed. Seyyid İsmâîl Kâşif. 2 Cilt. Uman: Vizâretü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980.
- Kaplan, Doğan. "Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânu'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2013).
- Kaplan, Doğan. "İran'da Şîî-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları". *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şîî-Sünnî İlişkileri*. ed. Mesut Okumuş, Cemil Hakyemez. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayreddin. "Cuma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/85-89. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Karaman, Hayreddin. "İran Şer'i Bir Devlettir". *İran İzlenimleri*. İstanbul: Objektif Yayınları, 1992.
- Karaoğlu, Orhan. *Şiiliğin İran Dış Politikasına Etkileri*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kartaloğlu, Habip. "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 193-216.
- Kartaloğlu, Habip. *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Kartaloğlu, Habip. "Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016), 75-90.
- Kâşifü'l-Gıtâ, Şeyh Muhammed Hüseyin Ali. *Aslû's-Şîa ve usûlûha*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990.
- Kâtib, Ahmed. *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık Sünnilik-Şiilik İslam Birliği*. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Kâtib, Ahmed. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe*. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Kerbelâyî, Ali. *Velâyet-i Fakîh; Pîşîne, Edille ve Hudûdî İhtiyârât*. Kum: Defter-i Neşr-i Maarif, 2020.
- Kerekî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. el-Hüseyin b. Alî. *Resâ'ilü'l-Muhakkık el-Kerekî*. nşr. Muhammed el-Hassûn. 3 Cilt. Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'îşî en-Necefî, 1409.
- Keskin, Halife. *Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnanç Esasları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.

- Koç, Mehmet (ed.). *İran Kim Kimdir?* Ankara: İram Yayınları, 2022.
- Koç, Mehmet Akif. “Tarihi İhtilafların Gölgesinde İran-Suudi Arabistan Rekabeti: Şii-Vahhabi İlişkilerinin Dünü ve Bugünü”. *İran Çalışmaları Dergisi* 3/1 (2019), 91-120.
- Koçak, Yusuf. *Erken Dönem Şiilikte Gnostik Tezahürler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Kohlberg, Etan. “İmâmiyye Fıkında İmâmî Olmayan Müslümanlar”. çev. Hanifi Şahin. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014).
- Kohlberg, Etan. “İmâmiyye Şiası Geleneğinde ‘Râfîzî’ Terimi”. çev. Halil İbrahim Bulut. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2004), 117-124.
- Kohlberg, Etan. “Şii Hadis”. çev. Mehmet Ali Büyükkara. *EKEV Akademi Dergisi* 2/2 (2000), 47-56.
- Korkmaz, Sıddık. *Şîa’nın Oluşumu Hz. Ali’nin Vasiliği Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Köse, Saffet. “Ca’ferîlikte Mut’a ve Ona Karşı Sünnî Duruş”. *Marife Dergisi* 3 (2008), 75-120.
- Kummî, Ali b. İbrâhim. *Tefsîrû’l-Kummî*. nşr. Tayyib Mûsevî Cezâyirî. 2 Cilt. Kum: Dârû’l-Kitâb, 1363.
- Kummî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh. *Men lâ yahdurühü’l-fakîh*. ed. Ali Ekber Gıfârî. Kum: Defter-i İntişârât-i İslâmî, 1413.
- Kutlu, Sönmez. *Güncel Dinî-Siyasî Meseleler Üzerine Yazılar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Kutlu, Sönmez. “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’elesi 1*. 391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2013.
- Kutlu, Sönmez. “‘Şii Uyanış’ Tezi ve Tartışmaları”. *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi*. ed. Orhan Karaoğlu - Nail Elhan. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2022.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2012.
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa’ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Küleynî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Yakub b. İshak. *el-Kâfî*. ed. Ali Ekber Gaffârî. Tahran: Daru’l-Kütübi’l İslâmiyye, ts.

- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub b. İshak. *Usul-u Kâfî*. çev. Vahdettin İnce. 2 Cilt. İstanbul: Dar'ül Hikem, 2008.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. *el-Usûl mine 'l-kâfî*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. 2 Cilt. Beyrut, 1980.
- Laoust, Henry. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı - Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Louer, Laurence. *Sünniler ve Şiiler Bir İhtilafın Siyasi Tarihi*. çev. Barış Özkul. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Maden, Ferhat. "İbn Mutahhar el-Hillî'nin İmâmiyye Şîası Dışındaki Mezheplere Bakışı ('Ötekileştirici Dil' Üzerine Bazı Mülâhazalar)". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (2022), 70-98.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd fî ulûmi 'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Kum: Müessesetü Ferhengî-yi temhîd, 2007.
- Meşkûr, Muhammed Cevâd. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde. *el-Lübâb fî şerhi 'l-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010.
- Mikdad, Fadıl. *el-İ'timâd fî şerh-i vâcibi 'l-İ'tikâd*. ed. Ziyâüddîn Basrî. Mecme'u'l-Buhusü'l-İslâmiyye, 1991.
- Moazami, Behrooz. *İran'da Devlet, Din ve Devrim 1796'dan Bugüne*. çev. Bahar Bilgen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Moin, Baqer. *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*. çev. Osman Cem Öner toy. Ankara: Kesit Tanıtım, 2005.
- Moojan Momen. *An Introduction to Shi'i Islam The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. London: Yale University Press, 1985.
- Muğniyye, Muhammed Cevâd. *eş-Şîa ve 'l-Hâkimûn*. Beyrut: Menşûrât-ı Rızâ, 1433.
- Muhammed Rızâ el-Muzaffer. *Şîa İnançları (Akâidü'l-İmâmiyye)*. çev. Abdülbâkîy Gölpınarlı. İstanbul: Zaman Yayınları, 1978.
- Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf. *Resâ'ilü's-Şerîf el-Murtazâ*. ed. Seyyid Mehdi Recâî. Kum: Daru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1984.
- Musâvî, Musa. *Şîa ve Şiilik Mücadelesi*. çev. Kemal Hoca. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.

- Musavi, Seyyid Muhammed. *Peşaver Geceleri*. çev. Fahrettin Altan vd. İstanbul: Kevser Yayınları, 2015.
- Musevi, Musa. “Takiyye”. çev. Doğan Kaplan. *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003).
- Mustafa Çağrı. “Emir bi’l-Ma’rûf Nehiy ani’l-Münker”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/138-141. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Müessese-i Daireti’l-Meârif-i Fıkh-ı İslâmi ber Mezheb-i Ehl-i Beyt aleyhisselâm (ed.). *Mevsûa’t-i el-Fıkhı’l-İslâmî Tıbban li-mezhebi Ehl-i Beyt aleyhisselâm*. Kum: Müessese-i Daireti’l-Meârif-i Fıkh-ı İslâmi ber Mezheb-i Ehl-i Beyt aleyhisselâm, 2002.
- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh. “el-İfsâh fi’l-imâme”. *Silsiletü müellefâti’ş-Şeyh el-Müfid*. Beyrut: Daru’l-Müfid, 1414.
- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh. “Evâilu’l-makâlât fi’l-mezâhibi ve’l-muhtarât”. *Silsiletü müellefâti’ş-Şeyh el-Müfid*. nşr. İbrahim el-Ensârî. Beyrut: Daru’l-Müfid, 1414.
- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh. *Tashîhu’l-İ’tikadâti’l-İmâmiyye*. Kum: el-Mütemerü’l âlemî li’ş-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh. “el-Mukni’a”. *Silsiletü müellefâti’ş-Şeyh el-Müfid*. Beyrut: Daru’l-Müfid, 1414.
- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Şeyh. “en-Nüketü’l-i’tikâdiyye”. *Silsiletü müellefâti’ş-Şeyh el-Müfid*. nşr. Rızâ el-Muhtârî. Beyrut: Daru’l-Müfid, 1414/1993.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmius’s-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413.
- Nağısoy, Zeynalabdin. *İran İslam Devriminden Sonra İran Dış Politikasının Ana Hatları: 1979-1997*. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Nasr, Seyyid Vali Reza. “Regional Implications of Shi’a Revival in Iraq”. *The Washington Quarterly* 27/3 (2004), 5-24.
- Nasr, Seyyid Vali Reza. *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*. New York: W. W. Norton & Company, 2006.
- Nasr, Seyyid Vali Reza. “When the Shiites Rise”. *Foreign Affairs* 85/4 (2006), 58-74.
- Nejâd, Mürtezâ Dihgân vd. “Cihâd ve Difâ’ ez Dîdgâhi Mirzây-i Kummî ve Mukayese-i ân bâ Ârayi Fıkhî İmam Humeynî”. *Mecelle-i Siyâsi-i Difâi* 63 (2009).

- Neseb, Abbâs Feyzi. *Âyâtü'l-Ahkâm fi't-Turâsi'l-İmam el-Humeynî*. Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2006.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed b. el-Hasan b. Mûsâ. *Fıraku's-Şîa*. nşr. es-Seyyid Muhammed Sâdık. İstanbul: Matbaatü't Devle, 1931.
- Niyâzî, Kudretullâh - Müşfik, Ali Zebercedî. "Hükûmet ve Cem Âveri-i Zekât bâ Te'kidî ber nazarı İmâm Humeynî" 1 (2015), 75-94.
- İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası*. çev. Ömer Okumuş. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.
- Onat, Hasan. *Emevîler Dönemi Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Onat, Hasan. "İlahiyat Çalışmalarının Bilimselliği: Tarih Bilinci ve Süreç Algısı". *İslâm Bilimlerinde Yöntem*. ed. Sönmez Kutlu. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Onat, Hasan. "Şîi İmâmet Nazariyesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 89-110.
- Onat, Hasan. *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Onat, Hasan. "Yirminci Asırda Şîilik ve İran İslâm Devrimi". *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*. ed. Ethem Ruhi Fırlı. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Onat, Hasan - Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Önemli, Kadri. "Ehl-i sünnet ve Şîa'da Sahâbe Anlayışı". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2021), 240-257.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Öz, Mustafa. "Nâsibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/393-394. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öz, Mustafa. "Teberri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Özarslan, Selim. "İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak (El-Emru Bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu Ani'l-Münker) Prensibi Üzerine Bir İnceleme". *Diyanet İlmi Dergi* 42/3 (2006).

- Özek, Ali. “İmamiyye-İsnâaşeriyye Şîası ve Tefsir Anlayışı”. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. ed. Ethem Ruhi Fırlalı. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Özel, Ahmet. “Dârüİslâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/541-543. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet Şîa Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Rahman, Fazlur. *İslam*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Ressî, Kâsım b. İbrahim b. İsmâil b. İbrahim b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib. *Mecmûu kütüb ve resâili’l-İmâm el-Kâsım b. er-Ressî*. nşr. Abdülkerîm Ahmed Cedbân. 2 Cilt. San’a: Dâru’l-Hikmeti’l-Yemâniyye, 1422.
- Reyhanoğulları, Müslüm - Özgen, Nurettin. “Suriye Krizi ve İran’ın İnşacı Politikaları: ‘Şii Hilali’ Üzerine Bir Değerlendirme”. *Ege Coğrafya Dergisi* 32/1 (2023), 115-134.
- Rızâ, Muhammed b. Hüseyin Şerîf. *Nehcü’l Belâğâ*. çev. Ca’fer Şehîdî. Tahran: Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1999.
- Rûhânî, Muhammed Sâdık. *Fıkhu’s-Sâdık*. 41 Cilt. Kum: Âyîn Dâniş, 2014.
- Rûhanî Zade, Mücteba. “Mefhum-u Şefaât der endîşe-i Şiî”. *Neşriyye-i Şîa Şinâsî* 14 (2007).
- Rüstemî, Meliha Nikrûş. “Mebâniy-i takrîb der endîşe-i İmam Humeynî” 63 (2020 1399).
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *The Just Ruler (al-sultan al-‘adil) in Shi’ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imâmite Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Semavî, Muhammed Ticanî. *Gerçek Sünnet Ehli Şîa*. çev. Resul Nur. İstanbul: Asr Yayınları, 2015.
- Serahsî, Şemsü’l-eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mebûât*. ed. Mustafa Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Şirk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/193-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sinkaya, Bayram. “Şii Ekseni Tartışmaları ve İran”. *Avrasya Dosyası* 13/3 (2007), 37-63.
- Subhânî, Âyetullah. *Resâil ve Makâlât*. 6 Cilt. Kum: Müessese-i el-İmâm Sâdık, 2004.

- Sultanî, Abdüzzâhir. *İran'da Ehl-i Sünnet İmkânlar ve Sorunlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Sübhanî, Âyetullah Ca'fer. *el-Akâidetü'l-İslâmiyye*. Kum: Müessese-i el-İmâm Sâdık, 2008.
- Sübhanî, Âyetullah Ca'fer. *el-İnsâf fî mesâilî dâm fihâ el-hilâf*. Kum: Müessese-i el-İmâm Sâdık, 2003.
- Sübhanî, Üstad Cafer. *Vahhabîlik*. çev. Hasan Kanaatlı. İstanbul: Kevser Yayınları, 2009.
- Sümeyye Kılınç. *Risâletü'l-İslam Dergisine Göre Mezhepler Arası Takrib Düşüncesi*. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şahin, Hanifi. "Abbasilerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şîî-Sünnî İlişkileri". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 17-42.
- Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şîilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.
- Şahin, Hanifi. "Mehdî Tartışmalarının Şîî Siyasi Düşüncesine Yansımaları". *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mehmet Tıraşçı vd. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018.
- Şahin, Hanifi. "Şerif el-Murtezâ'nın 'Hükümet Adına Çalışma' Risâlesi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013).
- Şahin, Hanifi. "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı Ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2012), 35-65.
- Şahin, Hanifi. "Şîî-İmâmî Kaynaklarda Ebû Hanîfe Algısı ve Yöneltilen Suçlamalar". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/48 (2017), 119-140.
- Şahin, Hanifi. "Şîî-İmâmîyye'de Hz. Ömer'e Yönelik Algı". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- Şahin, Hanifi. *Şîîlerin Gözüyle Sünnîler İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Şahrûdî, Mahmûd Hâşimî. *Ferheng-i Fıkh Mutâbık-ı Mezheb-i Ehl-i Beyt aleyhisselâm*. 6 Cilt. Kum: Müessese-i Dâiretü'l-Meârif Fıkh-ı İslâmî ber Mezheb-i Ehl-i Beyt, 1963.
- Şahrûdî, Mahmûd Hüseyinî. *Kitâbü'l-Hac*. Necef: Matbaatü'l-Kazâ, 1962.
- Şankıtî, Muhammed b. el-Muhtar. *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şîî İlişkileri*. İstanbul: Mana Yayınları, 2012.

- Şefii, Abbas. *İmam Humeyni'nin Liderlik Tarzı*. çev. Alptekin Dursunoğlu. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2013.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şen, Abdulkadir. *İran'ın Şiî Politikaları Bağlamında Ortadoğu'daki Vekâlet Savaşları: Irak, Suriye, Lübnan ve Yemen Örneği*. Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *el-İ'tikâdât*. ed. Assâm Abdü's Seyyid. Kum: el-Mü'temeri'l-âlemî lielfiyeti Şeyh el-Müfid, 1992.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. *El-Mukni' ve'l-Hidâye*. Tahran: Müessesetü Matbuâtı Diniyye, 1958.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Risâletü'l-i'tikâdât-İmâmiyye (Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- Şîrâzî, Âyetullah Nâsır Mekârim. *el-Emsel fî Tefsîr-i Kitâbi'l-lâhi Münezzel*. 20 Cilt. Kum: Medreset'ü İmâm Ali b. Ebî Tâlib, 2001.
- Şîrâzî, Nasır Mekârim. *Kitâbü'n-Nikâh*. Kum: Medreset'ü İmâm Ali b. Ebî Tâlib, 2004.
- Şîrâzî, Nasır Mekârim. *Yeksad ve heştâd porseş ve pâsoh*. Tahran: Darü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 2007.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Lübnan: Müessesetü'l-âlemî li'l-metbûât, 1390.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Kum: Mektebetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1997.
- Tabersî, Ebû Mansûr. *el-İhticâc*. Meşhed: Neşrü'l-Mürtezâ, 1983.
- Tabersî, Mirzâ eş-Şeyh el-Muhaddis Hüseyin en-Nûrî. *Faslü'l-hitâb fî isbât-i tahrîf-i rabbi'l-erbâb*. Beyrut: İntişârü'l-Arabî, 2021.
- Taflıoğlu, Mehmet Serkan. *İran İslam İhtilâlinde Âyetullah Humeyni ve Velâyet-i Fakih Meselesi*. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009.
- Tancî, Muhammed b. Tavî. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. ed. Sönmez Kutlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

- Tarik, Ramazan. *İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takribü'l-Mezahib: Mısır Örneği)*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018.
- Tarik, Ramazan. "Türkiye'de Takribü'l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2019), 605-620.
- Tartusi, Ebu Basir. *Şirk ve Riddet Taifesi Şia*. çev. Orhan Panaltı. Konya: Neda Yayınları, 2013.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed. *Sünen*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Toprak, Mehmet. "Batıda İmâmiyye Fıkhi ile İlgili Çalışmalar (Bibliyografya)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 647-651.
- Toru, Ümit. *Olgu İle Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiîlik Algısı*. Ankara: Astana Yayınları, 2020.
- Tûranî vd. "Tebyîn ve berresî-i bedâ ez nazar-ı Molla Sadrâ ve İmam Humeynî". *Neşriyye-i pejûheşnâme-i metîn* 65 (2014).
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *el-İktisâd fî mâ yete'allaku bi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *en-Nihâye fî mücerredi'l-fikh ve'l-fetâvâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabî, 1980.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *Kitâbü'l-Gaybe*. Kum: Müessese-i Maarifi'l İslâmiyye, 1425.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *Misbâhu'l-müctehid ve silâhu'l-müteabbid*. Beyrut: Müessese-i Fikh-ı Şîa, 1991.
- Tûsî, Muhammed b. el-Hasen. *el-İstibsâr fî mâ ihtalefe mine'l-ahbâr*. Tahran: Daru'l-Kütübî'l İslâmiyye, 1971.
- Tûsî, Muhammed b. Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Habîb Âmilî. 10 Cilt. Lübnan: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Tûsî, Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan. "İmâmet Risâlesi". çev. Hasan Onat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996).
- Uyar, Mazlum. *Başlangıcından Günümüze Şiî Politik Düşüncesi*. İstanbul: İyidüşün Yayınları, 2020.

- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şîasin'da Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-*. İstanbul: Ayışığı Kitapları yayınları, 2000.
- Uyar, Mazlum. *Şîi Ulemânın Oteritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Uyar, Mazlum. *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Uyar, Mazlum. "Velayet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi". *Dini Araştırmalar* 2/6 (2000).
- Üçok, Nuran. *Erken Dönem Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi (Başlangıçtan Şeyh Sadûk'un Ölümüne Kadar)*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Üstün, İsmail Safa. *Humeyni'den Hamaney'e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Üzüm, İlyas. "Sünnî-Şîi Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2 (1998), 171-185.
- Wensinck, A. j. "Şefâat". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 11. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.
- Yazıcı, Tahsin. "Fidâiyyân-ı İslâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/54-55. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yezdî, Muhammed Kâzım b. Abdilazîm. *Kitâbu'z-Zekât*. ed. Hüseyinali b. Ali el-Muntezirî. Kum: el-Merkezü'l-Âlemî lidirâsâti'l-İslâmiyye, 1989.
- Yezdî, Muhammed Kâzım bin Abdi'l-azîm. *'Urveti'l-vüska mea te'aliki el-İmâm el-Humeynî*. Tahran: Müessese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-ı İmâm Humeyni, 2001.
- Yılmaz, Muhammet - Çelik, Ersin. "Muhammed Hâdî Ma'rifet'in Görüşleri Bağlamında Şîi/İmâmî Gelenekte Kur'an'ın Cem'i Meselesine İki Farklı Yaklaşım". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2020), 73-98.
- Yitik, Ali İhsan. "Tenâsüh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/441-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yönem, Ahmet. "Şii-Sünni İlişkileri Bağlamında Günümüz Selefiligi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 195-222.
- Yörükan, Yusuf Ziya. *Ebü'l-Feth Şehristânî "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Yurtalan, Betül. *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.

Yusuf Şevki Yavuz. “Şefaât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Zahîr, İhsan İlâhî. *Şîa ve Sünnet*. çev. Muhammed Yücel. İstanbul: Küresel Kitap, 2020.

