



**T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**İRAN'DA YENİLİKÇİ DİNİ DÜŞÜNCE: ŞERİAT SENGELECİ, AHMED
KESREVÎ VE ALİ EKBER HAKEMÎZÂDE ÖRNEĞİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEHMET VEHBİ YAVUZ

DANIŞMAN: DOÇ. DR. HASAN GÜMÜŞOĞLU

**YALOVA
AĞUSTOS 2022**



T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

İRAN'DA YENİLİKÇİ DİNİ DÜŞÜNCE: ŞERİAT SENGELECİ, AHMED
KESREVÎ VE ALİ EKBER HAKEMİZÂDE ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEHMET VEHBİ YAVUZ
207213023

DANIŞMAN: DOÇ. DR. HASAN GÜMÜŞOĞLU

YALOVA
AĞUSTOS 2022

ETİK BEYAN

Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım “Kaçarlar ve Pehleviler Döneminde Yenilikçi Dini Düşünce: Şeriat Sengelecî, Ahmed Kesrevî ve Ali Ekber Hakemîzâde Örneği” başlıklı bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi taahhüt ve beyan ederim.

Mehmet Vehbi YAVUZ

ÖNSÖZ

Safevîler döneminden bu yana İmamiyye Şîasının merkezi konumunda bulunan İran, bölgede yetişen önemli isimler vasıtasıyla bir yandan mezhebin ve Şîî ulemanın güç kazandığı, bir yandan da meşrutiyet dönemi itibarıyla Şîa'da ilk defa yenilikçi fikirlerin gündeme geldiği bir bölgedir. Meşrutiyet sonrasında kendisini gösteren yenilikçi düşünce, ilk defa Şerîat Sengelecî, Ahmed Kesrevî ve Ali Ekber Hakemîzâde kanalıyla ulusal çapta sesini duyurmuş, ilk defa bu isimler yoluyla gerçek anlamda Şîa'nın temel kabullerine eleştiri getirilebilmiş ve entelektüel düzeyde bir etki ortaya konmuştur.

Çalışmada, bahsi geçen üç ismin, İran'da yenilikçi dini düşünce hareketine nasıl ön ayak olduğunu, Şîa'ya hangi yönlerden eleştiri getirdiklerini ve kendilerinden sonraki dönem üzerinde ne düzeyde bir etkiye sahip olduklarını ortaya koymayı amaçladım. Daha önce İslam Mezhepleri Tarihi alanında lisansüstü düzeyde araştırmaya tabi tutulmamış olan mevzubahis üç isim üzerinde gerçekleştirilen bu çalışmanın, İran'da yenilikçi dini düşüncenin seyrinin ortaya konması noktasında alana mütevazı bir katkı sağlayacağını temenni ediyorum.

Bu çalışmayı ortaya koyarken her aşamada yardımlarını ve desteklerini esirgemeyen, yönlendirmeleri ve düzeltmeleri vasıtasıyla çalışmamızın bir tez halini alabilmesi için bana yol gösteren kıymetli danışmanım Doç. Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU'na, çalışmanın ortaya konabilmesi noktasındaki en büyük gereklilik olan Farsçayı kendisinden öğrendiğim ve İslam Mezhepleri Tarihi alanında yüksek lisans eğitimime başlamamda en büyük etkiye sahip olan değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇELENK'e, yüksek lisans eğitimim esnasında düzenlediği metin okumaları sayesinde hem Farsçamı geliştirmem hem de alana dair bilgi edinmem noktasında bana yardımcı olan Dr. Öğr. Üyesi Asiye TİĞLİ'ya, çalışmam esnasında karşılaştığım her türlü sorunda kendisine danıştığım ve akıl aldığım değerli büyüğüm Arş. Gör. Muhammet Ali KOCA'ya ve kıymetli arkadaşım Arş. Gör. Hasan VURAN'a teşekkür ediyorum. Bilhassa çocukluğumdan bu yana her durumda yanımda olan, hiçbir zaman desteklerini esirgemeyen ilk hocam Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ'a ve sevgili annem Fatma YAVUZ'a en derin hürmet ve teşekkürlerimi sunuyorum. Rabbimden niyazım, bu çalışmanın hayırlara vesile olması, bu alanda çalışan araştırmacılar için ufak da olsa bir katkı sunmasıdır. Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Mehmet Vehbi Yavuz

Temmuz 2022

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN	i
ÖNSÖZ	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vi
ÖZET	vii
ABSTRACT	viii
1. GİRİŞ	1
1.1. Çalışmanın Önemi	1
1.2. Çalışmanın Amacı	3
1.3. Araştırmanın Hipotezleri	4
1.4. Araştırmanın Yöntemi ve Literatür İncelemesi	4
2. GENEL HATLARIYLA 20. YÜZYILA KADAR İRAN'DA Şİİ DÜŞÜNCE VE DİN ADAMLARI.....	7
2.1. Tanım ve kavramlar.....	7
2.2. Şîi düşüncenin ortaya çıkışı ve gelişimi	9
2.3. İmamiyye'nin esasları	10
2.4. Kaçarlar ve Pehlevîler dönemine kadar Şîi düşünce	14
2.4.1. Büveyhîler dönemi	16
2.4.2. İlhanlılar dönemi	17
2.4.3. Safevîler dönemi	19
2.4.4. Kaçarlar dönemi	20
2.4.5. İran meşrutiyet devrimi	26
2.4.6. Pehlevîler dönemi	30
3. Şİİ ULEMADA İLK YENİLİKÇİ DÜŞÜNÜRLER: ŞERİAT SENGELECÎ, AHMED KESREVÎ VE ALİ EKBER HAKEMÎZÂDE	37
3.1. Şeriat Sengelecî	37
3.1.1. Hayatı	37
3.1.2. Eserleri	44
3.1.3. Etkileri.....	45
3.2. Ali Ekber Hakemîzâde	46
3.2.1. Hayatı	46
3.2.2. Eserleri	48
3.2.3. Etkileri.....	50
3.3. Ahmed Kesrevî.....	52

3.3.1.	Hayatı	52
3.3.2.	Eserleri	72
3.3.3.	Kendisine yöneltilen eleştiriler.....	84
3.3.4.	Pâkdîniyân – Bâhemâd-ı Âzâdegân	91
4.	YENİLİKÇİ ŞÎÎ DÜŞÜNÜRLERİN ŞÎÂ'YA YÖNELTTİKLERİ ELEŞTİRİLER	95
4.1.	Şerîat Sengelecî	95
4.1.1.	Tevhid inancı.....	97
4.1.2.	Hurafelerle mücadele	97
4.1.3.	Zâhir-Bâtın ayrımı.....	98
4.1.4.	Taklîdî/Tahkîkî iman meselesi	98
4.1.5.	Mezhep mensubiyeti	99
4.1.6.	Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiası.....	99
4.1.7.	Kur'ân'ın Kur'ân'a arzı meselesi.....	101
4.1.8.	Mehdi inancı.....	101
4.1.9.	Hz. İsa'nın (a.s.) nüzûlü	102
4.1.10.	Şefaât.....	102
4.1.11.	Rac'at	103
4.1.12.	Değerlendirme	104
4.2.	Ali Ekber Hakemîzâde.....	104
4.2.1.	Ulemaya bakışı ve eleştirileri.....	105
4.2.2.	Siyaset anlayışı.....	106
4.2.3.	Hurafe inanışlar, türbe ziyaretleri, matem törenleri ve diğer uygulamalar	107
4.2.4.	İmamet.....	109
4.2.5.	İçtihat meselesi ve müçtehitlik makamı	110
4.2.6.	On üç soru	111
4.2.7.	Değerlendirme	113
4.3.	Ahmed Kesrevî	115
4.3.1.	Siyaset anlayışı.....	118
4.3.2.	Din tanımı ve din anlayışı	121
4.3.3.	Ahiret hayatı hakkındaki düşünceleri.....	128
4.3.4.	Peygamberlik, vahiy ve mucizeler hakkındaki düşünceleri	128
4.3.5.	Mehdi inancı ile ilgili düşünceleri.....	129
4.3.6.	Mezhepler hakkındaki görüşleri.....	131

4.3.7.	İran'daki ıslahat çabaları ve Vehhâbîlik etkisi hakkındaki düşünceleri	
	148	
5.	SONUÇ	151
	KAYNAKLAR	155
	ÖZGEÇMİŞ	165



KISALTMALAR LİSTESİ

b.	: bin / ibn
bk.	: Bakınız
c.c.	: Celle Celâlühû
çev.	: Çeviren
Hız.	: Hazret-i
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
s.a.s.	: Salla'llâhu Aleyhi ve Sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
t.y.	: Tarih Yok
y.y.	: Yayıncı Yok

İRAN'DA YENİLİKÇİ DİNİ DÜŞÜNCE: ŞERİAT SENGELECÎ, AHMED KESREVÎ ve ALİ EKBER HAKEMÎZÂDE ÖRNEĞİ

ÖZET

Kaçar hanedanının son zamanları ile Pehlevîler dönemi, İran'da dini alanda yenilikçi düşüncenin kurulmaya başladığı zamanlardır. Bilhassa meşrutiyet dönemi sonrasında dinî sahada yenilikçi fikirler gündeme gelmeye başlamış, modernist düşünürlerin leştirileri ulema sınıfını da etkilemiş, ilk defa Şeriat Sengelecî ve Ali Ekber hakemîzâde gibi ulema sınıfına mensup olan ve Ahmed Kesrevî gibi bu gruba sonH eerece yakınlığı bulunan isimler tarafından, Şîa'nın temel kabullerine, geleneklerinde laıye Şîî din adamlarına dikkat çekici eleştiriler getirilmiştir. Bu çalışmada, 20. Yüzyı adar İran'da Şîî düşüncenin kısa bir seyri verildikten bu sonra bahsi geçen dinî isimlerin hayatları, eserleri, Şîa'ya yönelttikleri eleştiriler ve . yolla yenilikçi düşünce üzerinde nasıl bir etkiye sahip oldukları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şeriat Sengelecî, Ali Ekber Hakemîzâde, Ahmed Kesrevî, .Yenilikçi Dinî Düşünce, Şîa

RENEWALISM IN THE FIELD OF RELIGIOUS THOUGHT IN IRAN: INSTANCES OF SHARIAT SANGALAJI, AHMAD KASRAVI AND ALI AKBAR HAKAMIZADAH

ABSTRACT

The last years of Qajars and the Pahlavid Era is a time being in which the renewalist religious thought commenced being established. It is especially after the constitutionalist revolution that the renewalist ideas in the field of religious thought started being at the agenda, modernist thinkers' critics affected the *ulama*, and for the first time, some remarkable criticism towards the main principles of Shia its tradition and Shiite *ulama* was made by some scholars who are members of the *ulama* itself such as Shariat Sangalaji and Ali Akbar Hakamizadah and who are connected to this group such as Ahmad Kasravi. In this study, after the progress which Shia had followed until the 20th century was spoken of, the aforementioned names' lives and books, their criticism towards Shia and how it affected the renewalist religious idea was discussed.

Keywords: Shariat Sangalaji, Ahmad Kasravi, Ali Akbar Hakamizadah, Renewalist Religious Thought, Shia

1. GİRİŞ

Safevîler döneminden bu yana Şîa'nın ve Şîî ulemanın merkezi konumunda bulunan İran coğrafyası bir yandan kültür kodlarına işlemiş bulunan kadim gelenekleri, bir yandan da İslâm fetihleri sonrasında bu medeniyetin gelişmesine sağladığı katkılarla hem geçmişte hem de günümüzde İslam dünyasının önemli tartışmalarının yaşandığı bir bölge olarak ehemmiyetini korumaktadır. Yakın dönemde bu bölgede cereyan eden dînî nitelikli tartışmalar ve bunların siyasi alandaki tezahürleri İslam dünyasında da yakından takip edilmiş, ülkemizde de bazen endişe ile, bazen heyecanla karşılanmıştır. Bilhassa 1979 yılında Ayetullah Humeynî (ö. 1968/1982) liderliğinde gerçekleştirilen İslam İnkılabı, Şîî ulemanın ülkede elde ettiği büyük bir siyasi kazanım olmasının yanında hem Şîî hem de Sünnî geleneğe mensup ilmi çevrelerce birtakım dini tartışmaların da kaynağı olmuştur. Nitekim geleneksel ruhani sınıfın bir zaferi olan bu inkılap, bölgede daha önce aktif olarak fikir beyanında bulunan “ıslâh-ı dînî” taraftarı ulemanın, bir diğer ifade ile “tecdîd-i nazar-taleb” taraftarı kesimin de belli bir oranda gücünü kaybetmesine sebep olmuştur.

Devrim öncesinde, esasında ulemaya daha yakın olmalarına rağmen, geleneksel Şîî anlayışta yer eden birçok meseleye eleştiri yöneltmekten de çekinmeyen daha özgür fikirli bir kesimin varlığı dikkat çekmektedir. Şerîat Sengelecî (ö. 1322/1944), Ali Ekber Hakemîzade (ö. 1366/1987) ve Ahmed Kesrevî (ö. 1324/1946) gibi isimler, İran'da Şîî geleneğin içerisinde birçok hurafe anlayışın bulunduğunu iddia ederek bunlara karşı savaş açmışlar ve geleneksel ulemayı, kendi heva ve heveslerine uyarak hakikati gizlemekle ve hurafelerin yaygınlaşmasına sebep olmakla suçlamışlardır. Yenilikçi fikirleri dolayısıyla Şîî ulemanın eleştirilerine maruz kalan bu gibi isimler, devrime kadar giden süreçte İran'da aydın (rûşenfikr) kesime de hitap etmişler ve bu sayede dini alanda düşünce çeşitliliğine katkıda bulunmuşlardır.

1.1. Çalışmanın Önemi

Bahsedilen isimler içerisinde ulemaya yakın olan, hatta bu sınıfa mensup bir Şîî olmaktan iftihar duyan Şerîat Sengelecî, bir mollanın, Şîa'nın temel kabullerine getirdiği eleştirilerle gündeme gelmiş olması dolayısıyla önem arz etmektedir. Onun içten gelen bu eleştirileri, döneminde yüksek tahsil gören birçok isim üzerinde doğrudan etkili olması sebebiyle de ulema tarafından tehlikeli kabul edilmiş, Humeynî

başta olmak üzere birçok ismin tepkilerine maruz kalmıştır. Birçok noktada Vehhâbî olmakla, bu akımı İran’da yaymaya çalışmakla suçlanan ve Muhammed b. Abdülvehhâb’ın takipçisi olmakla itham edilen Sengelecî, erken denebilecek bir yaşta vefat etmiş, ardında kendi fikirlerini devam ettirebilecek bir oluşum da bırakmadığı için uzun soluklu bir etkiye sahip olamamıştır.

Yenilikçi fikirlere sahip olan isimlerden bir diğeri, yukarıda da zikrettiğimiz üzere, Ayetullah Humeynî’nin de eleştirilerinin odak noktası olan Ali Ekber Hakemîzâde’dir. O, döneminde İran’da oldukça ses getiren *Esrâr-ı Hezâr Sâle* adlı eseri ile ün kazanmıştır. Eserinin sonunda sorduğu 13 soru, İran’da tartışmaların odağı haline gelmiştir. Örnek vermek gerekirse bu sorular içerisinde Kur’ân-ı Kerîm’de neden bir defa da olsa imamet meselesinden sarîh bir şekilde bahsedilmediği sorgulanmaktadır ki bu, Şîî kültürde imamet meselesinin ele alınıyor olması bakımından önem taşımaktadır.¹

Hakemizade’nin *Esrâr-ı Hezâr Sâle* adlı eserinin sonunda zikrettiği soruların beşincisinde, müçtehit imamın, gaib imamın naibi olarak bulunmasının doğruluğu sorgulanmaktadır.² Bir anlamda *velâyet-i fakîh* anlayışına yöneltilmiş bir itiraz olan bu husus, daha sonra Humeynî’nin, Hakemizade’nin iddialarını çürütmek amacıyla *Keşfu’l-Esrâr* adlı meşhur eserini kaleme almasında etkili olmuştur.

Bu dönemde geleneksel Şîî anlayışa eleştiriler yönelten ve *Fedâiyân-ı İslâm* adlı örgütün suikastı sonucunda hayatını kaybeden Ahmed Kesrevî, İran’da yenilikçi dînî düşüncenin en dikkat çekici isimlerinden biridir. Sengelecî ve Hakemîzâde’den çok daha sert bir tutum içerisinde olan ve bu sebeple Humeynî gibi geleneksel Şîî anlayışın temsilcisi konumunda olan ulemanın da eleştirilerine maruz kalan Kesrevî görüşlerini kendi çıkarttığı *Perçem* ve *Peymân* dergileri yoluyla yaymaya çalışmış, liderliğini yaptığı, dînî hüviyet taşıyan Pâkdînî Hareketi ve kitap yakma ayinleri ile dikkatleri üzerinde toplayan bir isim olmuştur.³

¹ Ali Ekber Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle* (İntişârât-ı Akîde, 2016), 85; Yann Richard, “Shari’at Sangalaji: A Reformist Theologian of the Rida Shah Period”, trc. Kathryn Arjomand, *Authority and Political Culture in Shi’ism*, haz. Said Amir Arjomand (Albany: State University of New York Press, 1998), 160.

² Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 85-86; Richard, “Shari’at Sangalaji”, 160.

³ Emir Abbas Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran, With Special Reference to the Work of Sangalaji and Rashid* (Yüksek Lisans Tezi, McGill University, 1954), 60-61.

Bahsi geçen üç isim, modern dönemde İran’da ilk defa Şîa’nın temel kabullerine eleştiriler yönelten ve bu yolla Şîa’da yenilikçi düşüncenin önünü açan isimler olmaları bakımından, yaşantıları ve fikirleri itibarıyla hem kendi dönemlerindeki hem de İran İslam Devrimi’ne giden süreç ve sonrasındaki entelektüel dini anlayışın daha tafsilatlı bir şekilde ve daha sağlam bir temelde kavranabilmesi adına tanınması gereken düşünürlerdir. Bu meyanda çalışmamızın, bahsi geçen dönemdeki yenilikçi dini düşünce ile ilgili araştırmalarda kaynaklık teşkil etmesi ve daha önce ülkemizde ilahiyat sahasında lisansüstü düzeyde çalışılmamış bir konu olması itibarıyla da alandaki bir boşluğu doldurması bakımından önem arz ettiğini söyleyebiliriz.

1.2. Çalışmanın Amacı

Çalışmamızın ana mihveri konumunda da olan mevzubahis üç ismin, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında İran’da etkisini gösteren modernleşme çabalarının, bilhassa meşrutiyet arayışları ve bu çerçevede cereyan eden tartışmaların yoğunlaştığı bir dönemde ilk defa Şîa’nın en temel kabullerine çok net eleştiriler getirdikleri görülmektedir. Bu noktada, İran’da yenilikçi dînî düşüncenin de önünü açan isimler olduğu kanaatini taşıdığımız bu zevatın yetiştirmelerine ve kendi fikirlerini ortaya koyup etraflarında belli bir etki oluşturmalarına zemin hazırlayan ortamın nasıl meydana geldiğinin anlaşılabilmesi adına “Genel Hatlarıyla 20. Yüzyıla Kadar İran’da Şîî Düşünce ve Din Adamları” adını verdiğimiz birinci bölümde Şîî düşüncenin ortaya çıkışı ve teşekkülü, Şîa’nın devletleşme süreci ve Kaçarlar ve Pehlevîler dönemine kadar Şîî düşünce hakkında bilgi vermeyi hedefledik. Daha sonra “Şîî Ulemada İlk Yenilikçi Düşünürler: Şerîat Sengelecî, Ahmed Kesrevî ve Ali Ekber Hakemîzâde” başlığını verdiğimiz ikinci bölümde, yukarıda da bahsettiğimiz üzere ulema sınıfına mensup olan ve Şîa’nın temel kabullerine içeriden eleştiri getiren isimler olmaları bakımından geleneksel anlayışa sahip Şîî ulema tarafından tepkiyle karşılanan Sengelecî, Kesrevî ve Hakemîzâde’nin hayatları, eserleri, fikirleri ve kendilerinden sonraki döneme nasıl etki ettiklerini ortaya koymaya çalıştık.

“Yenilikçi Şîî Düşünürlerin Şîa’ya Yöneltiltikleri Eleştiriler” başlıklı üçüncü bölümde ise, bahsi geçen üç ismin Şîa’ya, Şîî geleneğe ve bu geleneğe mensup olan ulemaya yönelik eleştirilerini ele almaya çalıştık. Bu yolla, bahsi geçen üç ismin ilerleyen dönemde ne gibi etkilere sahip olduğunu, 1941 darbesi sonrasında ortaya çıkan

boşlukla radikal grupların, yenilikçi düşünce üzerindeki artan baskılarının nasıl sonuçlar doğurduğunu ortaya koymayı hedefledik.

1.3. Araştırmanın Hipotezleri

Meşrutiyet döneminde ulemanın modernist gruplarla Kaçar idaresine karşı yaptıkları işbirliğinin sonucunda siyasi noktada başlayan yenilikçi düşünce, Kaçarlar ve Pehlevîler döneminde dinî sahada ilk defa Şîa'nın temel kabullerine yöneltilen eleştiriler olarak Şerîat Sengelecî, Ali Ekber Hakemîzâde ve Ahmed Kesrevî'nin fikirlerinde kendisini göstermiş ve bu isimler yoluyla hem ilerleyen dönemde İran'da yetişecek olan entelektüel dinî düşünce üzerinde etkili olmuş hem de İslam Devrimi'ne giden yolun temelinde yatan tartışmaların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Araştırmamızda, Şîa'nın bir mezhep olarak teşekkülünü tamamlamasından modern döneme kadar geçen süreç ele alındıktan sonra bu klasik düşünceye yöneltilen eleştiriler bağlamında yukarıda bahsettiğimiz husus ortaya konmaya çalışılacaktır.

1.4. Araştırmanın Yöntemi ve Literatür İncelemesi

Çalışmamızın, Şîa'nın 20. Yüzyıla kadarki serencâmını ele aldığımız ilk bölümünde, Küleynî'nin *el-Usul mine'l-Kâfî*'si, Şeyh Sadûk'un *Risâletü'l-İ'tikâdât*'ı ve Şeyh Müfid'in *Evâilü'l-makâlât*'ı gibi temel Şîî kaynaklarından ve Nevbahtî'nin *Fıraku's-Şî'a*'sı, Kummî'nin *el-Makâlât*'ı, Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eseri ve İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ı gibi Şîî ve Sünnî mezhepler tarihi kaynaklarından faydalandık. Ayrıca çağdaş dönemde ortaya konan mezhepler tarihi çalışmaları da bu noktada bize son derece yol gösterici oldu. Bu noktada Metin Bozan'ın *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu - Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı* adlı kitabı, Mehmet Ali Büyükkara'nın *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet - Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler* isimli çalışması, Mehmet Çelenk'in *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri* isimli çalışması, Sıddık Korkmaz'ın *Şîa'nın Oluşumu - Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi* adlı kitabı, Hasan Onat'ın *Emevîler Dönemi Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* adlı çalışması, Asiye Tıgılı'nın *İran'da Entelektüel Dînî Düşünce Hareketi* adlı çalışması, Mazlum Uyar'ın *Başlangıcından Günümüze Şîî Politik Düşüncesi* adlı kitabı ve Ahmed el-Kâtib'in *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi - Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe* isimli eseri, bizlere son derece yol gösterici oldu.

Ulema içerisinde isimler olarak ilk defa Şîa'ya ve Şîî geleneğe eleştiriler sunan Sengelecî, Kesrevî ve Hakemîzâde'nin hayatını, eserlerini, fikirlerini, eleştirilerini ve kendilerinden sonraki döneme etkilerini ele aldığımız ikinci ve üçüncü bölümlerde öncelikle bu isimlerin kendi çalışmalarından faydalanarak düşüncelerini ortaya koymaya çalıştık. Kendilerine ait eserlerin tespit edilebilmesi için de öncelikle haklarında ortaya konan bazı çalışmaları inceledik. Bu anlamda Yann Richard'ın "Shari'at Sangalaji: A Reformist Theologian of the Rida Shah Period" adlı makalesi, Emir Abbas Haydârî'nin *Some Aspects of Islam in Modern Iran, With Special Reference to the Work of Sangalaji and Rashid* adlı tez çalışması, Sa'd Rüstem'in *Zindegînâme-i Muslih-i Kebîr ve Allâme-i Şehîr Âyetullah Şerî'at Sengelecî* isimli eseri ve Mozafar Banihashemi'nin *Shi'ite Reformism Versus Shi'ite Fundamentalism: A Comparative Study of Shi'ite Discursive Practices in 20th Century Iran: The Cases of Khomeini and Hakamizadeh* adlı doktora çalışması bizlere son derece yol gösterici oldu. Kesrevî ile ilgili olarak da onun kendi eserleri, onun görüşlerini tanımak noktasında yeterli malzemeyi vermekle birlikte, kendisi hakkında yapılan çalışmalar ve ikincil kaynaklar bizlere fayda sağladı. Bu noktada Mohammad Doustdar Haghighi'nin *The Religious Thought of Ahmad Kasravi Tabrizi* adlı yüksek lisans tezi, Rajabali Hassebi'nin *Seyyid Ahmed Kasravi-yi Tabrizi'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri* isimli doktora tezi, Stanislaw Adam Jaskowski'nin *Parcham – Journal of Ahmad Kasravi and His Followers: A Snapshot from the History of Press in Iran* adlı kitabı, Edeltrud Jung'un *Ahmad Kasrawi: Ein Beitrag zur Ideengeschichte Persiens im 20. Jahrhundert* adlı doktora çalışması Minoo Ramyar'ın *Sayyed Ahmad Kasravi: Historian, Language Reformer and Thinker* adlı yüksek lisans çalışması, Lloyd Ridgeon'ın *Sufi Castigator: Ahmad Kasravi and the Iranian Mystical Tradition* adlı kitabı ve William Converse Staley Jr.'ın *The Intellectual Development of Ahmad Kasravi* adlı doktora tezi bizler için yol gösterici oldu. Ayrıca Kesrevî'nin Pâkdîniyyân hareketini hâlen Amerika'da devam ettirmeye çalışan ve onun eserlerini internet üzerinden yayımlayan grupların, çeşitli iletişim araçları üzerinden yaptıkları yayınlar, çalışmamızda bizlere son derece fayda sağladı.

Şu noktaya da değinmeyi gerekli görüyoruz ki Rajabali Hassebi'nin 1980 yılında ortaya konan çalışması, ülkemizde Kesrevî'nin hayatını, eserlerini ve görüşlerini bizden önce ele alan ilk ve tek tez çalışması olması bakımından değer taşımakla birlikte, dönemin imkanları sebebiyle bazı eserlere ve bilgilere ulaşmanın zorluğundan

olduğunu tahmin ettiğimiz bir şekilde yer yer hatalı bilgiler içermekte, bunun yanında Kesrevî'nin yalnızca dile dair görüşlerine ayrıntılı olarak yer vermektedir. Dolayısıyla Kesrevî'nin yalnızca dinî sahadaki görüşlerine dair ülkemizde daha önce kaleme alınmış bir lisansüstü çalışması bulunmamaktadır. Onun hayatı ve eserleri ile ilgili olarak bu çalışmada ve yukarıda bahsettiğimiz diğer çalışmalarda verilen bilgiler içerisinde düzeltmeye ihtiyaç duyan birçok noktayı da çalışmamızda tashih ettiğimizi ve bunlara değindiğimizi belirtmek isteriz.



2. GENEL HATLARIYLA 20. YÜZYILA KADAR İRAN'DA Şİİ DÜŞÜNCE VE DİN ADAMLARI

Şîî düşüncenin İran'da nasıl bir seyir izlediğini tespit edebilmek adına, Safevîler öncesi dönemin, hatta imamet fikri etrafında Şîa'nın teşekkülünü tamamladığı dönemden itibaren yaşanan süreçlerin ele alınması, çalışmamızın ilerleyen bölümünde Sengelecî, Kesrevî ve Hakemîzâde'nin eleştirini yoğunlaştırdıkları noktaların Şîî kültür ve toplumda nasıl yer ettiğinin görülmesi bakımından önem arz etmektedir. Bu sebeple bu bölümde, Şîa'nın kurumsallaşmasını nasıl tamamladığı, devlet çatısı altında resmi bir mezhep olarak varlığını sürdürüp ana esasları etrafında konumunu nasıl güçlendirdiği, modern döneme kadar bu esasları nasıl taşıdığı aktarılacak, bir yandan da bütün bu süreç içerisinde Şîî ulemanın mezhebin temellerinin sağlamlaştırılması noktasındaki katkıları ve siyasetle kurdukları ilişkiler incelenecektir.

2.1. Tanım ve kavramlar

Şîa'nın, başlangıcının dayandırıldığı noktaya göre farklı tanımlamaları yapılmıştır. Şîîler genellikle kendi mezheplerinin temellerinin Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde dahi mevcut olduğunu iddia etmişlerdir. Misâlen Nevbahtî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatta olduğu dönemde Hz. Ali'nin şîası olarak adlandırılan bir grubun olduğunu, Mikdâd b. el-Esved, Ebû Zerr el-Gıfârî ve Ammâr b. Yâsir gibi sahabîlerin de bu gruba mensup olduklarını iddia etmektedir.⁴ Şîa'yı Hz. Ali'nin tarafını tutanlar olarak tanımlayan Muhammed Hüseyin Kâşifu'l-Gıtâ ise, ilk Şîîlerin de sahâbîler olduğunu iddia etmektedir. Ona göre sahabenin Selmân-ı Fârisî, Ebû Zerr el-Gıfârî, Ammâr b. Yâsir gibi ileri gelenleri, ilk Şîî isimlerdir.⁵ Kâşifu'l-Gıtâ, "Alî Şîası" ifadesinin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatta olduğu devirde kullanıldığını, bu sebeple sahabe içerisinde yalnızca Hz. Ali'nin taraftarı olan bir kesimin bulunduğunu söyleyerek, Asr-ı Saadet'te Şîa'nın mevcut olduğuna dair iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır. Yine o, Saîd b. Müseyyeb, A'meş, Saîd b. Cübeyr gibi tâbiîn dönemi âlimlerinin de Şîî olduğunu iddia etmektedir.⁶

⁴ Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a* (Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1404/1984), 17-18; Hasan Gümüsoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2021), 56-57.

⁵ Muhammed Hüseyin Kâşifu'l-Gıtâ, *Ca'feri Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı (İstanbul: Milenyum Yayınları, 4. Basım, 2004), 23.

⁶ Kâşifu'l-Gıtâ, *Ca'feri Mezhebi*, 26, 37.

Her ne kadar mezhep mensupları tarafından bu kavramın Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde kullanıldığı ve bu dönemde Şîî isimlerin bulunduğu iddia edilmiş olsa da, Şîî nitelikli ilk hadiseler ve ilk Şîî isimler ele alınırken, mezhebin kurumsallaşmasına etki edecek seviyede bir imamet tasavvuru ve anlayışının bulunması gerekmektedir. Bir hareket yahut bir ismin Şîî olarak anılabilmesi için en öncelikli şart budur.⁷ Zira ilk dönemde lügat anlamının dışında kullanılmadığı açık olan bu kelime,⁸ ıstılâhî anlamını, mezhebin belli esaslar çerçevesinde kurumsallaşmasını tamamladıktan sonraki dönemde kazanmıştır. Şîa için mezhepler tarihçileri tarafından ortaya konan farklı tanımlamalar bulunmaktadır:

1. “Şîa, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sağlığından beri Hz. Ali’nin tarafını tutan, Hz. Ali vefat ettikten sonra da onun imametini ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) vekili olduğuna inanan kimselere verilen isimdir.”⁹
2. “Hz. Peygamber’den (s.a.s.) sonra insanların en hayırlısı ve imamete en layık olanının Hz. Ali, sonrasında da onun oğlu olduğu hususunda Şîa’ya katılan bir kimse, bunun dışındaki hususlarda onlarla görüş ayrılığı içerisinde olsa bile bir Şîîdir; zikredilen hususları kabul etmeyen kimse ise Şîî değildir.”¹⁰
3. “Şîa, Ali b. Ebî Tâlib’in, Hz. Muhammed’den sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imâmetin kıyamete kadar onun soyundan çıkmayacağını ileri süren, bu imamların mâsum olduklarını iddia eden toplulukların müşterek adıdır.”¹¹

Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî de Şîa için, “Onlara, Hz. Ali’nin taraftarı oldukları ve onu Rasûlullah’ın (s.a.s.) diğer sahâbîlerinin önüne geçirdikleri için Şîa denmiştir.”¹² ifadesini kullanmıştır. Bu farklı tanımlamalar göz önünde bulundurulduğunda, temelde Hz. Ali’nin diğer sahabîlerden daha faziletli olduğu iddiası, imamet, nass ve

⁷ Hasan Onat, *Emevîler Dönemi Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîiliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 108.

⁸ Şîa’nın kelime manaları için bk. Metin Bozan, *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu - Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018), 38; Hasan Gümüsoğlu, *İslâm’da İtikâdî Mezhepler* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2021), 207-262.

⁹ Ebu’l-Halef Sa’d b. Abdillâh el-Eş‘arî el-Kummî - Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Kitâbu’l-Makâlât ve’l-Fırak/Fıraku’ş-Şîa*, çev. Hasan Onat - Sabri Hizmetli - Sönmez Kutlu - Ramazan Şimşek (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 104, 117.

¹⁰ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ ve’n-nihal* (Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, t.y.), 89-90.

¹¹ Hasan Onat, “Şîiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)”, *AÜİFD* 36 (1997), 81; Onat, *Emevîler Dönemi*, 141.

¹² Ebu’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. İshâk b. Sâlim el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, nşr: Naîm Zerzûr (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2012), 1/25.

tain düşünçesi, imamların masum oldukları inancı gibi hususların önem arz ettiği görölmektedir. Bahsi geçen meselelerin ise, mezhebin kurumsallaşmasını tamamladığı dönemden önce netleşmediğı ortadadır. Şîa kelimesinin gerek Hz. Hasan'ın Kûfelilere hitaben sarf ettiğı sözlerde, gerekse diğerk ilk dönemdeki diğerk kullanımlarında, bugünkü anlamıyla imametın nass ve tain yoluyla elde edildiğı şeklindeki bir anlam mevcut değildir. Kelimenin bu anlamı kazanması, imamet meselesi etrafında mezhebin daha belirgin bir şekilde kurumsallaşmasını gerçekleştirdiğı Muhammed el-Bâkır ve Câfer es-Sâdık dönemlerinin sonrasına rastlamaktadır.¹³

2.2. Şîi düşünçenin ortaya çıkışı ve gelişimi

İmamet, Hz. Ali'nin fazileti, nass ve tain gibi esaslar üzerine inşa edilmiş olan Şîi düşünce, Hz. Peygamber (s.a.s.) devrinin çok daha sonrasında kurumsallaşmasını tamamlamış bir mezhep olarak karşımıza çıkmaktadır. İmamet ve imamların masum olduklarına dair inanç, en erken Câfer es-Sâdık döneminde teorik olarak temellendirilmeye başlamış ve bu fikir etrafında kelâmî tartışmalar gerçekleştirilmiştir. Yine nass ve tain düşünçesinin de sistematik bir hâle gelmesi, bu dönemin sonrasına rastlamaktadır. Dolayısıyla meseleyi Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemine dayandırmak yerine, bu unsurların esas alındığı bir tanımın yapılmasının daha doğru ve kapsayıcı olduğu kanaatindeyiz.

Câfer es-Sâdık dönemi ve sonrasında Şîa'da vesâyet düşünçesi, imamet inancının sistematik bir şekilde tartışılıp mezhebin bir esası haline getirilmesine ön ayak olacak şekilde kelimcilerin gündemine girmiştir. Nitekim "Hz. Ali'nin vasiliğı ya da imâmeti konusunun hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren alenen, itikadî ve kelâmî çerçevede tartışıldığı görölmektedir."¹⁴ Bu dönemde Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, Alî b. İsmâil b. Mîsem et-Temmâr, Muhammed Alî b. Nu'mân el-Ahvel ve Zürrâre b. A'yen, Câfer es-Sâdık'a öğrencilik yapan ve İmamiyye Şîası'nın imamet, ismet, nass ve tain gibi esaslar çerçevesinde kurumsallaşmasında önemli rol oynayan isimler olmuşlardır.¹⁵ Yine Kays el-Mâsır, Hamrân b. A'yun ve Ebû Basîr Leys b. el-Bahterî el-Murâdî el-Esedî gibi kelimciler da Allah tarafından inanılması farz kılınan

¹³ Ethem Rûhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2. Basım, 2008), 116.

¹⁴ Sıddık Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu - Hz. Ali'nin Vasiliğı Düşünçesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015), 160.

¹⁵ Halil İbrahim Bulut (ed.), *Erken Dönem Şîi Düşünürler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2017), 23-24.

bir husus olarak belirlendiğine inandıkları imamet, nass ve tayin yoluyla Ehl-i Beyt'e verildiği ve bu hakkın kıyamete kadar bu soyun dışına çıkmayacağı fikrini savunmuşlardır.¹⁶

2.3. İmamiyye'nin esasları

Dînî hükümler noktasında usûlü'd-dîn ve furû'u'd-dîn şeklinde ikili bir ayrıma giden İmâmiyye'de inanç esasları tevhîd, nübüvvet, imamet, adalet ve meâd başlıkları altında ele alınır. Bunlar, dînin usulü kabul edilirler.¹⁷ Amelî şartlar ise namaz, hac, oruç, zekât ve cihat olmak üzere beştir.¹⁸ Bu şartlara humus, emr bi'l-ma'rûf, nehy 'ani'l-münker, tevellâ ve teberrâ başlıklarının eklenmesiyle ibadetlerin on başlıkta incelendiği de görülür.¹⁹

İmâmiyye'nin inanç esasları içerisinde belirleyici olan ve onu diğer İslam mezheplerinden ayıran, şüphesiz, imamet maddesidir. Kâşifu'l-Gıtâ, bu hususa dikkat çekebilmek ve bu beşli tasnifi açıklayabilmek adına şöyle bir “dînî esaslar tasnifi” yapar:

1. Allah'a (c.c.) ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) iman etmek.
2. Bu imanı ikrar ile tasdik etmek.
3. Şüphelerden arındırılmış bir imana, yakîne sahip olmak.
4. İmanın bir gereği olarak amelde bulunmak.
5. İmamete inanmak.

Kâşifu'l-Gıtâ, bu esasların ilk dördünde bütün Müslümanların ortak olduğunu, beşinci esasın ise Şîa tarafından eklendiğini söylemektedir.²⁰

Şîiliğin en karakteristik özelliği olan imamet,²¹ kısaca “Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından, sonrasında da Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in Hz. Ali tarafından imam olarak tayin edildiğine inanmak” şeklinde açıklanabilir.²² İmamiyye'ye göre buna

¹⁶ Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi - Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe*, çev. Mehmet Yolcu (Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2020), 68.

¹⁷ Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, 209-228. Ayrıca bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye (Şîi-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978); Kâşifu'l-Gıtâ, *Ca'feri Mezhebi*, 49-64.

¹⁸ Kâşifu'l-Gıtâ, *Ca'feri Mezhebi*, 45.

¹⁹ Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, 236-242.

²⁰ Kâşifu'l-Gıtâ, *Ca'feri Mezhebi*, 45.

²¹ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021), 72.

²² Kâşifu'l-Gıtâ, *Ca'feri Mezhebi*, 55.

inanmak farzdır, bunu terk eden kimse, dinin bir farzını terk etmiş olur. Ayrıca İmamiyye, imamet silsilesinin daha sonra Hz. Hüseyin'in soyundan devam ettiği hususunda da ittifak etmiştir.²³ Bu anlayışın başlangıç noktası olarak kabul edilebilecek olan Hz. Ali'nin velayeti ise, İmâmiyye Şîası'nın iddiasına göre, "peygamberlere gönderilen bütün kitaplarda yazılıdır. Allah, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvveti ve Hz. Ali'nin velayetinin bilgisi olmaksızın bir elçi göndermemiştir."²⁴

İmâmiyye inancına göre imamların emir ve yasakları, Allah'ın emir ve yasakları gibidir. İmama itaatsizlik eden kimse, Allah'a itaatsizlik etmiş olur.²⁵ Nitekim Kâşifu'l-Gıta da imamın, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonra insanların en üstünü olduğunu iddia etmekte ve kendisine inanmanın, imanın bir şartı olduğunu ortaya koymaktadır.²⁶

İlk bölümlerde vesâyet fikrinin gelişimini anlatırken ortaya koymaya çalıştığımız üzere, imamet düşüncesi, ilk dönem Şîî kelamcılarının çabaları sonucunda, hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren bir esas olarak kabul edilmiş ve İmâmiyye mezhebi bu fikrin etrafında teşekkülünü tamamlamıştır. Bu husus, çağdaş Şîî araştırmacıların da dikkatini çekmektedir. Nitekim imamet düşüncesinin kelamcılar tarafından ortaya atıldığını söyleyen ve bu anlayışın, İslâm siyasetinin temeli olması gereken şûrâ sistemine aykırı olduğunu düşünen Ahmed el-Kâtib, bu konuda şu sözleri sarf etmektedir: "Bu düşünce, Ehl-i Beyt imamlarının, iktidarın tek elde toplanmasını ve veraset yoluyla el değiştirmesini reddeden, imamın şûrâ yolu ile ümmet tarafından seçilmesi gerektiğini dile getiren sözlerinden ve sahih olan hadislerinden uzak, hatta bunlara aykırı bir düşüncedir."²⁷ Bunun yanında Şîî hadis kaynaklarında geçen velâyete dair rivayetlerde dini anlamda bir vasilikten söz edilmediğini, şahsi bir vasiyetin söz konusu olduğunu söyleyen Ahmed el-Kâtib'e göre bu rivayetlerde yer

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât* (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414/1993), 40-41; Onat, *Emevîler Dönemi*, 30.

²⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1363/1943), 1/437.

²⁵ Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İ'tikâdât*, 110; Mehmet Ali Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet - Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 63; Onat, *Emevîler Dönemi*, 153.

²⁶ Kâşifu'l-Gıta, *Ca'ferî Mezhebi*, 47. Bu noktada Kâşifu'l-Gıta'nın, imameti bir iman esası olarak görmekle birlikte imama inanmayan kimsenin tekfir edilemeyeceğini söylemesi dikkat çekicidir.

²⁷ el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 23.

alan vesayet yahut imamete dair ifadelerin, siyasi ve dinî halifelikle hiçbir alakası yoktur.²⁸

İmamların da peygamberler gibi masum olduklarına inanan ve imamları Allah'tan gelen bir lütuf olarak kabul eden Şîa'ya göre,²⁹ bu noktada peygamberler ve imamlar arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. “Onlar masumdur, her türlü lekeden temizlenmişlerdir. İster küçük ister büyük olsun hiç günah işlemezler. Kendilerine emrettiği hususlarda Allah'a karşı gelmezler ve emrolunanı işlerler. Onların halleri ile ilgili bir hususta günahsızlıklarını (ismet) inkâr eden bir kimse, onları tanımamaktadır. Onları tanımayan (câhil) bir kimse ise, bir kâfirdir.”³⁰

İmametın çıkış noktasıyla ilgili olarak Ahmed el-Kâtib'in yorumu da nass ve tayin meselesi ile de bağlantılı olarak dikkat çekicidir. Ona göre masum olmayanın, cahilin ya da mefdûlün imameti caiz olmayınca, nass ve tayin yoluyla belirlenmiş bir imama itaat edilmesi farz olmaktadır. Yani o, ismet meselesini, nass ve tayin meselesinin çıkış noktası olarak kabul etmekte, bu sebeple de şûrâ yönteminin terk edildiğini ifade etmektedir. Ona göre “hicrî ikinci asrın başlarında ortaya çıkan İmamiye mezhebi mensupları, nazariyelerini geriye yansıtmaya ve nassa dayanan bu nazariye ışığında Şîa tarihini yeniden okumaya ve şûrâ esasına dayalı olan önceki Şii siyasal düşüncesini yürürlükten kaldırmaya” çalışmışlardır.³¹

İmâmetin dışında takiyye, bedâ rac'at gibi esaslar da İmâmiyye'nin ana bünyesini oluşturan, onu diğer mezheplerden ayıran yönlerindendir. Nitekim İmâmiyye'ye göre kâim imamın ortaya çıkışına kadar takiyyeden vazgeçmek caiz değildir. Kim bunu yaparsa, Allah'a ve onun dinine karşı gelmiş olur.³² Genellikle “Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi” şeklinde tarif edilen ve Muhtâr es-Sekafî döneminden bu yana Şîî çevrelerin gündeminde olan ve bazı kaynaklarda Câfer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'in kendisi hayattayken vefat etmesi üzerine Mûsâ el-Kâzım'ın imam olarak kabul edilmesi sonrasında ortaya çıktığı söylenen bedâ inancı da İmâmiyye'nin alâmet-i

²⁸ el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 26.

²⁹ Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, thk. Rızâ Sadr - Aynullâh el-Hüseynî el-Urmevî (Kum: Dâru'l-Hicre, 1421/2000), 164; el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 78.

³⁰ Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İ'tikâdât*, 113; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, 221.

³¹ el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 82, 86.

³² Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İ'tikâdât*, 127-128.

fârikalarındandır.³³ Rac‘at ise, “Kâim’in zuhûrundan önce imâmın taraftarlarından ve onlara zulmedenlerden bir kısmının yeniden dünyaya gönderilmesi ve böylece gerçeklerin ortaya çıkarılması ve zâlimlerin haksız olduklarının bizzat kendileri tarafından da tasdik edilmesidir.”³⁴ Şîa’nın usulü’l-dîn olarak kabul ettiği esaslar içerisinde yer almamakla birlikte bu inanışlara son derece önem verilmiş, ancak bunlara inanmayan kimsenin Şîilikten çıkmayacağı da İmâmiyye’ye mensup âlimler tarafından ortaya konmuştur.³⁵

İmâmiyye’nin esasları ele alınırken değinilmesi gereken bir diğer önemli nokta da, Kur’ân-ı Kerîm hakkındaki kabulleridir. Ehl-i Sünnet’in kabulünün aksine İmamiyye’ye göre Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Ali tarafından toplanmış ve Kur’ân-ı Kerîm’in cem’i esnasında onun metni esas alınmıştır.³⁶ Bu şekildeki bir tevil yoluyla Kur’ân-ı Kerîm’in değiştirilmiş olduğu kabul edilmemekte, ancak esas alınan metnin Hz. Ali’nin mushafı olduğu iddia edilerek Şîa’nın Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahabe devrine dayandığı fikri desteklenmeye çalışılmaktadır. Zira Kur’ân-ı Kerîm’in tahrif edildiği iddiasının mezhebin kabul görmesi noktasında son derece büyük zararlara yol açacağı ortadadır. Bunun farkında olan Şîi ulema, tahrif iddiasından vazgeçmek durumunda kalmıştır. Nitekim erken dönem Şîi hadis ve tefsir kaynaklarında Kur’ân-ı Kerîm’in tahrif edildiğine dair rivayetler yer alıyorsa da sonraki dönemde Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ ve Şeyh Tûsî gibi isimlerce bu iddialar net bir şekilde reddedilmiştir.³⁷

Bir diğer önemli konu da İmâmiyye Şîası’nın hadis kültürüdür. Ehl-i Sünnet’e göre sahabeden gelen bütün rivayetler geçerli iken, İmâmiyye, yalnızca kendi belirledikleri belli başlı sahâbîlerin hadis rivayetini kabul ederler. “Onlara göre râvîler, Sünnîlerce ‘güvenilir’ (sika) de olsa, eğer Ehl-i Beyt’e dayanmıyorsa, zayıftır ve redde mahkûmdur.” Bu noktada Şîa, sahabeyi, Hz. Ali’ye karşı tutumlarına göre bir değerlendirmeye de tabi tutmaktadır. Bu anlayışa göre “sünnet, Hz. Peygamber’in

³³ Bulut, *Erken Dönem Şîi Düşünürler*, 216; Avni İlhan, “Bedâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (13 Nisan 2022). Kâşifu’l-Gıtâ, bedâyı şöyle tanımlamaktadır: “Bedâ’, Allah tebâreke ve taâlâ’nın mektûm ilminde mevcûd olan ve zât-ı ecell ü a’lâsı tarafından mahiv ve isbât levhinde bulunan bir işi, gene kendine mâlûm, muayyen ve mukadder olan zamanda izhâr eylemesinden başka bir şey değildir.” bk. Kâşifu’l-Gıtâ, *Ca’feri Mezhebi*, 140.

³⁴ Bulut, *Erken Dönem Şîi Düşünürler*, 223.

³⁵ Kâşifu’l-Gıtâ, *Ca’feri Mezhebi*, 31.

³⁶ Fıglalı, *İmâmiyye Şîası*, 215.

³⁷ Bulut, *Erken Dönem Şîi Düşünürler*, 226-227.

hadîsleri ve On Dört Ma'sûm'un, Hz. Peygamber'den rivayetleridir.” Ayrıca imamlar silsilesi ile Hz. Hüseyin'e ve onun yoluyla Hz. Ali'ye ulaşan rivayetler, İmamiyye'nin kabule şayan gördüğü rivayettir.³⁸

2.4. Kaçarlar ve Pehlevîler dönemine kadar Şîî düşünce

Şîî düşüncenin gelişim seyri içerisinde bilhassa ilk dönemde nasıl bir yönetim şeklinin tercih edilmesi gerektiğinden ziyade, yönetimi kimin üstleneceği yahut üstlenmesi gerektiği sorusu gündemde tutulmuştur. En uygun yönetim şeklinin nasıl olacağına dair görüşler çok daha sonraki dönemlerde gündeme gelmiş ve tartışılmıştır.³⁹ Zira önceki bölümlerde gelişim seyrini açıklamaya çalıştığımız imâmet inancı, bir yandan Şîa'nın bir mezhep olarak teşekkülünü sağlamış; ancak öte yandan devlet kurma yetkisinin sadece imama ait olduğu, bu yüzden de gaybet döneminde doğrudan siyasi bir yapılanma içerisine girilmesinin mümkün olmadığı kabulü, uzun yıllar boyunca mezhep mensuplarının çeşitli devletlerin çatısı altında yaşamalarına ve kendi fıkıhlarını oluşturmalarına rağmen siyasete doğrudan müdahil olmaktan kaçınmalarına, dolayısıyla hukuki ve siyasi zeminde Şîîlerin birçok problemle karşılaşmalarına sebep olmuş, bu sorunun üstesinden de çok uzun bir sürecin sonunda ancak imamın özel veya genel naipliği düşüncesi ile gelinebilmiştir.⁴⁰ Bu bölümde, İmamiyye Şîasının çeşitli devletlerin çatısı altında nasıl bir gelişim gösterdiği, mezhebin nasıl devletleştiği ve İran coğrafyasında nasıl yerleştiği ele alınacak ve 1979 İran devriminin de temelinde yer alan *velâyet-i fakih* düşüncesine giden yolda ulemanın fikirlerinin nasıl etkili olduğuna da değinilecektir.

İmamiyye'de ilk dönemde içtihatla hareket etmenin yanlış kabul edilmesi ve fetvada imamlardan gelen haberlerin dışına çıkılmaması, ilerleyen dönemde, özellikle büyük gaybet döneminin başlaması ve son sefirin de vefat etmesiyle birlikte yasama noktasında bir krizin oluşmasına yol açmıştır. Şîî âlimlerce gaybet döneminde cihadın haram sayılması da ismet düşüncesinin doğurduğu bir başka problem olarak İmamiyye'yi ilerleyen dönemde zora sokmuştur. Yine gaybet döneminde devlet kurmanın ve devlet otoritesi ile imamın adına dinî ve siyasî faaliyetlerde bulunmanın haram sayılmasının yol açtığı bir diğer kriz de zekâtın nasıl toplanacağı olmuştur.

³⁸ Fırlıklı, *İmâmiyye Şîası*, 216, 233.

³⁹ Mazlum Uyar, *Başlangıcından Günümüze Şîî Politik Düşüncesi* (İstanbul: İyidüşün Yayınları, 1. Baskı, 2020), 12.

⁴⁰ el-Kâtib, *Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 17.

Humus ve ganimet gelirlerinin gaybet döneminde imamın vekâleti ile dağıtılması ve kullanılmasına da ilk dönem ahbârî ulema onay vermezken, sonradan bu husus da tecviz edilmiştir.⁴¹ Misâlen Kâşifu'l-Gıtâ, humusun yarısının Hz. Peygamber (s.a.s.) ve yakınlarına, hayatta değillerse bu kimselere vekâleten müçtehit fakihe, diğer yarısının ise Haşimoğullarından olup da kendisine sadaka ve zekât haram olan kimselere verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴²

Gaybet döneminde imamın yetkisinin başkasına devredilmesi noktasında ortaya çıkan bir diğer kriz de Cuma namazı ile ilgilidir. İlk dönemlerde İmâmî ulema, gaybet döneminde cuma namazını kılmanın ve kıldırmanın haram yahut mekruh olduğunu kabul ederlerken, yedinci ve sekizinci asırlardan itibaren bu düşünce yıkılmaya başlamıştır.⁴³

Gaybet-i kübrâ döneminin uzamasının ve yukarıdakilere benzer şekilde çözüme kavuşturulması gereken yeni meselelerin çoğalmasının ardından, dördüncü asırdan itibaren İmâmiyye içerisinde içtihat düşüncesinin yeniden canlandırılması için çabalar gösterilmeye başlanmıştır. Bu fikri ilk defa ileri süren kişi Hasan b. Akıl el-Umânî olmuş, Şeyh Müfîd bu düşüncenin yerleşmesinin yolunu açmış, Seyyid Murtazâ, Muhammed b. Hasan et-Tûsî, Şerîf Murtazâ gibi isimler de bu düşüncenin geçerlilik kazanmasına ve Usûlî anlayış çerçevesinde bu fikrin gelişmesine büyük katkıda bulunmuşlardır.⁴⁴ Daha yakın dönemde yaşamış bir isim olan Kâşifu'l-Gıtâ da içtihat kapısının açık tutulmasının zaruretiye vurgu yapmış ve bilgisiz olan kimsenin, amelî hükümler noktasında bir müçtehide uymasının vacip olduğunu söylemiştir.⁴⁵

İçtihat düşüncesinin kabul görmesi ve ulemanın naipliği fikrinin yerleşmesi, İmâmî ulemanın yavaş yavaş gücün artırmasına, halk nezdindeki itibarını yükseltmesine ve bağımsız bir otoriteye sahip olmasına fırsat tanımıştır. Her ne kadar çeşitli devletlerin çatısı altında yaşıyor olsalar da İmâmiyye mensubu âlimler, otoritelerini korumayı başarmışlar, neticede İran İslam Devrimi ile birlikte ilk defa ulemanın bizzat yönetimde olduğu bir devlet kurmuşlardır. Çalışmamızın bu bölümünün devamında, İmâmiyye'nin devletleşme sürecini, bu süreç içerisinde Şîî düşüncenin serbest bir

⁴¹ el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 349, 368, 377, 381-382.

⁴² Kâşifu'l-Gıtâ, *Ca'feri Mezhebi*, 76.

⁴³ el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 452, 454.

⁴⁴ el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 408-410.

⁴⁵ Kâşifu'l-Gıtâ, *Ca'feri Mezhebi*, 66.

ortamda yayılmasına fırsat tanıyan Büveyhîler dönemini, aynı şekilde İmâmiyye'nin temel isimlerinin yetiştiği İlhanlılar devrini, ilk defa mezhebi resmi olarak benimseyen Safevîleri, sonrasında da modernleşmeye giden yolda Kaçarlar ve Pehlevîler dönemini ele alacağız, ardından da kısaca devrime giden sürece değineceğiz.

2.4.1. Büveyhîler dönemi

Gaybet döneminde Şîilerin, Sünni bir devletin çatısı altında yaşamaksızın nispeten daha rahat hareket edebildikleri ilk dönem, Büveyhîler dönemidir. Her ne kadar bu dönemde İmâmiyye devletin resmî mezhebi olarak kabul edilmiş olmasa da, mezhebin teşekkül sürecinde rol oynayan en büyük isimlerin birçoğu bu dönemde yetişmiş, ana kaynakların önemli bir kısmı da Büveyhîlerin sağladığı bu serbestî içerisinde telif edilmiştir. Nitekim İmâmiyye'nin dört büyük hadis kitabı ve en önemli kaynakları olan kütüb-i erbaanın üçü, hicrî 334-447 yılları arasında hüküm süren Büveyhî hanedanının hükümranlılığı altında kaleme alınmıştır. Bunlar Şeyh Sadûk'un *Kitâbu Men lâ yahzuruhu'l-fakîh* adlı eseri ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî'nin *Kitâbu'l-istibsâr fî ma'htûlîfe fîhi mine'l-ahbâr* ve *Kitâbu tehzîbi'l-ahkâm* adlı eserleridir. Bu iki eserin dışında Küleynî'nin *el-Kâfî fî İlmi'd-Dîn* adlı eseri de her ne kadar Büveyhîler döneminden önce yazılmış olsa da, bu dönemde ün kazanmış olması bakımından ehemmiyet arz etmektedir. Yine Şeyh Müfid, Şerîf er-Radî ve Şerîf Murtazâ da Büveyhîler döneminde yaşamış olan önemli Şîî âlimlerdir.⁴⁶

Son sefirin vefatının ardından büyük gaybet döneminin başlamasıyla birlikte, dînî ve dünyevî meselelerde ortaya çıkan problemlere nasıl cevap verileceği sorusu üzerinde İmâmiyye temelde iki görüş çerçevesinde iki büyük gruba ayrılmıştır. Bunlardan ilkinde göre imamlardan gelen haberler, onun tekrar yeryüzüne döneceği güne kadar insanların yaşayacakları sorunların çözüme kavuşturulması için yeterlidir; bu rivayetler dışında herhangi bir çözüm aramaya gerek yoktur. Bu görüş etrafında şekillenen ekole Ahbârîlik denmiştir. Diğer görüşe göre imamlardan gelen haberler dikkate alınmakla birlikte, ortaya çıkan yeni problemlere aklın da devreye sokulmasıyla birlikte belli prensipler çerçevesinde cevaplar aranması ve yeni fikhî hükümlerin ısdâr edilmesi gerekmektedir.⁴⁷ İşte Büveyhîler döneminde yaşayan Şeyh

⁴⁶ Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, 186-188.

⁴⁷ Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 44-45.

Müfid ve onun temsilcisi konumunda olduğu Usûlî anlayış, İmamiyye'nin gelişimine yön veren bir ekol haline gelecektir.⁴⁸ Nitekim Şeyh Sadûk, Küleynî ve Nevbahtîler gibi ahhârî ulema, devlet kademelerinde görev almayı caiz görmezken, Şeyh Müfid'le başlayan ve Şerîf Radî, Şerîf Murtazâ ve Ebû Câfer et-Tûsî gibi isimler yoluyla güçlenen usûlî anlayış, zalim de olsa sultanın yanında görev almayı, Şîî toplumun hukukunu da korumak adına vacip görmüştür.⁴⁹ Bu, ilerleyen dönemde ulemâ-siyaset ilişkilerine de etki edecek ve bu noktada ortaya çıkan krizlerin çözülmesine ön ayak olacaktır.

Büveyhîler dönemi, Bağdat'taki Sünnî egemenliğinin sekteye uğradığı bir dönem olması itibarıyla Şîa açısından bir fırsat dönemi olmuştur. Bu dönem, Sünnî ve Şîî ulemanın birbirini tanımaya ve etkileşim içerisine girmesine imkân tanınması açısından bir özgürlük ortamı doğurmuştur. Nitekim Bulut, Şeyh Müfid'in eserleri incelendiğinde, onun yaşadığı dönemde, Büveyhîlerin hükümdarlığı altındaki Bağdat'ta fikir hürriyetinin var olduğunun ve çok sesliliğe imkân tanındığının görüldüğüne dikkat çekmektedir. Ancak aynı dönemde iki tarafın mensupları arasında gerginliklerin yaşandığı da görülmüştür. Misâlen Büveyhî hükümdarı Muizzüddeve, 18 Zilhicce 352 tarihinde Gadîr-i Hum gününün bayram olarak kutlanmasını emretmiş, 10 Muharrem 352 tarihinde de Hz. Hüseyin için dükkanların kapatılması ve insanların siyah kıyafetler giymesi suretiyle genel yas tutulmasına karar vermiştir. Bu durum, Bağdat'taki Şîî ve Sünnî unsurların arasındaki gerilimin zamanla artmasına sebep olmuştur. Bu durum, Gadîr-i Hum hadisesinin Şîî çevreler nezdindeki ehemmiyetinin de artmasına sebep olacaktır. Nitekim Bulut, imamların hayatta oldukları dönemde Gadîr-i Hum hadisesine, hakkında bir bayram tertip edilecek kadar büyük bir önem atfedilmediğine ve bu günün, bilhassa Büveyhîler dönemi sonrasında önem kazandığına dikkat çekmektedir.⁵⁰ Bu da Şîa'nın temel kabullerinin mezhep içerisinde yerleşmesinde Büveyhîler döneminin rolünü gösteren önemli bir işarettir.

2.4.2. İlhanlılar dönemi

Tuğrul Bey tarafından Büveyhî hanedanının hükümdarlığına son verilmesinden, Moğol hükümdarı Hülâgû'nun Bağdat'ı zaptederek bölgedeki Sünnî-Abbâsî

⁴⁸ Bulut, *Erken Dönem Şîî Düşünürler*, 162.

⁴⁹ Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 51-74.

⁵⁰ Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu*, 28-29, 72, 203.

egemenliğine son verdiği zamana kadarki dönemde dersleri ve eserleri vasıtasıyla bilinen tek Şîî isim, *Mecma' u 'l-bahreyn li-ulûmi 'l-Kur'ân* adlı tefsiriyle meşhur olan Şeyh Tabersî'dir. Sonrasındaki Moğol İlhanlılar döneminde ise Nasîruddîn et-Tûsî, İbn-i İdris Hillî, Muhakkık Hillî ve Allâme Hillî gibi isimler, Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ ve Şeyh Tûsî ile başlayan akılcı Şîî anlayışın güçlenmesini sağlamışlar ve ulemanın bağımsız otoritesini kazanmasında etkili olmuşlardır.⁵¹

“Allâme Hillî, zekât alanında genel naiplik nazariyesini ilk ortaya atan kimsedir.” Ancak o da bunu bir gereklilik olarak görmemiş, fakîhin genel naipliğin uygulanmasının faydalı olacağı kanaatini ortaya koymakla yetinmiştir. Humus konusunda da kendilerinden önceki dönemden bir adım daha ileriye giden Muhakkık Hillî ve Allâme Hillî, humusun, o gün mevcut olan kimselere verilmesinin vacip olduğu görüşünü savunmuşlardır.⁵²

Bu isimlerin etkili oldukları bir diğer nokta, içtihat düşüncesine sundukları katkılarıdır. Muhakkık Hillî ve Allâme Hillî'nin daha önce Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ ve Nasîruddîn Tûsî gibi isimlerin Ehl-i Sünnet'e ait bir yöntem olması nedeniyle reddettikleri⁵³ içtihat fikrini geliştirmeleri, dönemin en önemli farkıdır. Uyar, bu iki ismin içtihat konusunda Şîî anlayışa getirmiş oldukları yeniliklerin -tabir caizse- “Şîî Rönesansı” olarak adlandırılabilirliğini ifade etmektedir. Yine gâib imamın otoritesini deruhte etmiş olan alimleri ifade eden “nüvvâb-ı âm” fikri de Muhakkık Hillî'nin, Şîî fikhına getirdiği bir başka yeniliktir.⁵⁴

Muhakkık Hillî'nin yeğeni ve Nasîruddîn Tûsî'nin talebesi olan Allâme Hillî, Şeyh Müfid ve Şerîf Murtazâ gibi isimlerin geliştirdiği usûlî anlayışı zirveye taşıyan, nihai noktaya getiren isim olarak kabul edilmektedir. Şehîd-i Evvel ve Suyûrî gibi isimler yoluyla adını duyuran Cebel-i Âmil medresesi de, bu isimlerin görüşlerine etkide bulunan Muhakkık Hillî ve Allâme Hillî'nin ortaya koyduğu usûlî anlayış çerçevesinde bir dönüşüm yaşamıştır. Şehîd-i Evvel'in, fakîhin cuma namazı

⁵¹ Fırlah, *İmâmiyye Şîası*, 188-191; Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 75.

⁵² el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 439, 443-444.

⁵³ Her ne kadar Usûlî anlayışın yerleşmesine katkı sağlayan Hillî gibi isimler içtihat konusunda yenilikler getirmiş olsalar da, içtihadı dair olumsuz bakış yol olmamış, ilerleyen dönemde de devam etmiştir. Öyle ki İmâmiyye'nin kaynaklarına göre imamlar kıyasla amel etmeye karşı çıkmışlardır. “Onlara göre şeytanın bir ameli olan kıyas, önceki toplumların helâk olmasına sebep olan bir yöntemdir.” Yine çok daha sonraki dönemde yaşamış olan Muhammed Hüseyin Kâşifu'l-Gitâ, kıyasla amel etmenin caiz olmadığını söyleyecektir. bk. Kâşifu'l-Gitâ, *Ca'feri Mezhebi*, 66; Bozan, *İmamiyye Şîası'nın Oluşumu*, 88-89.

⁵⁴ Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 78-79.

kıldırmadaki yetkisine dair ortaya koyduğu görüşler, Şîî ulema için bir dönüm noktası olmuştur. Zira o, “çok açık bir şekilde, fakihin, cuma namazı konusunda *sultânu'l-âdilin* (on ikinci imamın) gerçek nâibi (temsilcisi) olup, bu ibadetin icrasında, imamın iznine sahip olduğunu söyleyen ilk Şîî alimidir.”⁵⁵

2.4.3. Safevîler dönemi

Tarih içerisinde Şîîliğin resmi mezhep olarak kabul edilip devlet politikasının da buna göre belirlendiği ilk dönem, Safevîler dönemidir. Bu dönemde Şîa ve Şîî ulema, fikirlerini yayma imkânı bulmuş, Dünyanın çeşitli bölgelerinden âlimlerin İran’a çağrıldığı “ulemâ ithali” olarak adlandırılan faaliyet çerçevesinde bir ilmî havza oluşturulmuş ve İran, Şîîliğin ana merkezi haline gelmiştir. Bu bölümde, Safevî tarikatı içerisinde Şeyh Cüneyd döneminden itibaren başlayan Şîilik temayülünün,⁵⁶ ilerleyen dönemde nasıl bir Şîî devlete dönüştüğü ve bunun, Şîa’nın kurumsallaşmasında nasıl etkili olduğunu ele alacağız.

Şah İsmail, 1499 yılında 12 yaşındayken tahta geçmiş ve babasının intikamını almak adına Şirvanşahlara karşı bir sefer düzenlemiştir. Bu seferde başarılı olduktan kısa bir süre sonra, 1501 yılında da Tebriz’i ele geçirmiş ve böylece Safevîler resmen kurulmuştur.⁵⁷ Dönemin yerleşik anlayışına ve İmâmî âlimlerin görüşlerine göre gaybet döneminde bir devlet kurmak mümkün değilken, Safevî Devleti bu düşüncüyü saf dışı bırakmak suretiyle İmamiyye’de *de facto* bir devlet düşüncesinin kurulmasını sağlamıştır.⁵⁸ Bu durum, Şîî tarihi için de bir dönüm noktası olmuştur. Zira her ne kadar Büveyhîler ve İlhanlılar döneminde hükümdarlardan bazıları İmâmiyye’yi mezhep olarak benimsemiş olsalar da, Safevîlere kadar hiçbir devlet bu mezhebi resmi olarak kabul etmiş ve siyasetine bu yönde şekil vermiş değildir. İlk defa Safevîler döneminde İmamiyye Şîası devletin resmi mezhebi olarak benimsenmiştir. Ayrıca bu dönem, Şîa’da sonradan merasim haline gelecek azâdârî, sînezenî ve ravzahânî gibi uygulamaların da ilk defa gerçekleştirildiği bir dönem olması itibarıyla dikkat çekmektedir. Bu dönemde Muhakkik Kerekî, Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Âmilî,

⁵⁵ Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 83-91.

⁵⁶ Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, çev. Fethi Aytuna (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2019), 147.

⁵⁷ Garthwaite, *İran Tarihi*, 146.

⁵⁸ el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, 474-475.

Molla Sadrâ, Muhammed Bâkır el-Meclisî gibi önemli isimler, İmamiyye Şîasının düşünce seyrine yön vermişlerdir.⁵⁹

Safevîler döneminde ulemanın siyasetle olan ilişkilerinde, önceki döneme nazaran çok daha ileri boyutlara gidilmiştir. “Şahla el ele, söz konusu coğrafyayı Şîileştirme ve onunla birlikte toplumu idare ederek yönetime ortak olmaktan başka bir şey düşünmeyen dönemin Şîî uleması; neredeyse mutlak siyasi otoritenin imama ait olduğunu unutmuşçasına hareket ediyorlardı.”⁶⁰ Bu dönemde hem devlet hem de ulema için tehlike arz eden gâî Şîî fırkalar, Sünnî gruplar, sufiler ve sair anlayışlara sahip kesimlere karşı bir mücadele içerisine girildiği, dolayısıyla devlet ve ulema arasında bir ittifakın geliştiğinden söz edilebilir.⁶¹

Görüldüğü üzere Safevîler dönemi, İmâmiyye Şîası’nın devletin resmî mezhebi olarak kabul edildiği ve bunun, mezhebin kurumsallaşması noktasında ortaya konan fikirlere de yansıdığı ve aynı zamanda bu özgürlük ortamı içerisinde ulemanın siyasete daha da yaklaştığı ve bağımsız otoritesinin kurulması yolunda önemli adımların atıldığı bir dönem olmuştur.

2.4.4. Kaçarlar dönemi

Safevî iktidarına son veren Afşar hükümdarı Nâdir Şâh, Şah İsmail’in ve Safevîlerin Sünnî kesime karşı izledikleri politikanın yanlış olduğunu ve ülkenin ve toplumun menfaatlerine zarar verdiğini düşünerek kendi döneminde Sünnî ve Şîî halkın yakınlaşmasının sağlamaya çalışmış, Ehl-i Sünnet’le uyum içerisine girmenin yollarını aramıştır. Ancak onun bu çabaları, kendisinin vefatıyla birlikte sonuçsuz kalmıştır.⁶² Kaçarlar döneminde ise bu takrîb çabasından uzaklaşılacak, İran’da ulema elini daha da güçlendirecektir. Nitekim Kaçarlar dönemi, ulemanın bağımsız bir otoriteye sahip olması bakımından önceki dönemden farklılık gösterecektir.⁶³

⁵⁹ Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, 193-194. Ayrıca Safevîler dönemi ve Şîî düşüncenin bu dönemdeki seyri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İran’da Şîîliğin Seyri* (Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2016).

⁶⁰ Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 96.

⁶¹ Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 99.

⁶² Ebu’l-Berekât Cemâlüddîn Abdullâh b. Hüseyin b. Mer’î es-Süveydî, “Sünnî-Şîî İttifakına Doğru”, çev. Mustafa Çağrı, *Nesil Dergisi* 3/10 (Temmuz 1979), 33-48; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, 194; Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 124.

⁶³ Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 128.

1796 yılında kurulan Kaçar Hanedanı,⁶⁴ Osmanlı Devleti'nde Tanzimat ve Islahat dönemlerinin yaşandığı bir devrede, benzer sorunların gündemde olduğu ve siyasi hadiselerin dinî alanda da tezahürlerinin net bir şekilde görüldüğü bir dönemde varlığını sürdürmüştür. Özellikle hanedanın son dönemine rast gelen meşrutiyet tartışmaları, Kum merkezli ulemanın da gündeminde olmuş ve bu anlamda yönetime ilişkin sorunlar, dinî çevrelerce de dikkatle takip edilmiştir.

Kaçarlar döneminde yaşanan gelişmeler, Osmanlı'daki gelişmelerle büyük oranda paralellik arz etmiştir. Örneğin, İran'ın Batı ile temasının başladığı Nasıruddin Şah dönemine⁶⁵ gelinceye kadar İran'da İngiliz ve Rus tüccarlara -Osmanlı'dakine çok benzer bir şekilde- imtiyazlar tanınmış; dahası Gülistan (1813), Türkmençay (1828) ve Paris (1857) antlaşmaları sonucunda bu iki büyük devletin yanında diğer Avrupa devletlerine de kapitülasyonlar verilmiştir.⁶⁶ Yine Nasıruddin Şah döneminde Osmanlı Devleti'ndeki gelişmelere paralel olarak *İttılaat* ve *İran* gazeteleri kurulmuş⁶⁷, ilk Avrupa tarzı üniversite (Daru'l-Fünûn) açılmıştır.⁶⁸ Tüm bunların yanında devlet, "savunma modernizasyonu" adı altında güç kazanmak ve yabancı nüfuzunu azaltmak adına birtakım önlemler de almaya çalışmıştır.⁶⁹

Kaçarlar döneminde ulemanın daha da güçlenen bağımsız otoritesi, Nâsırüddîn Şah döneminde dikkat çekmeye ve devlet otoritesi ile yer yer çatışmaya başlamıştır. Bu sebeple Kaçar hükümeti belli önlemler alma ihtiyacı hissetmiş, ulemanın tepkisini de çekecek birçok faaliyette bulunmuştur. Misâl olarak Emîr-i Kebîr (Mirza Takî Han) ve Sipehsâlâr'ın uğraşları sonucu bilhassa eğitim öğretim alanında gerçekleştirilen Batı yanlısı faaliyetlerin tamamı, molla sınıfının tepkisi ve alıkoymasına rağmen gerçekleşmiştir.⁷⁰ Yine Emîr-i Kebîr, şer'î mahkemeler üzerinde bir kontrol kurmak amacıyla onların yetkilerini örfî mahkemelere devretme çabası içerisinde olmuştur. Onun -askeri, kültürel ve ekonomik alanlarda giriştiği reform çabaları başarılı olamasa

⁶⁴ Ervand Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019), 12.

⁶⁵ Rajabali Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi-yi Tabrizi'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1980), 2.

⁶⁶ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 19; Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 50; Garthwaite, *İran Tarihi*, 177.

⁶⁷ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 54.

⁶⁸ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 20.

⁶⁹ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 52.

⁷⁰ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 2.

da- bu dönemdeki en önemli katkısı, geleneksel yapının sorgulanmasına kapı aralaması olmuştur.⁷¹

Bu dönemde ulema, Osmanlı Devleti'ndekinden farklı olarak, halk nezdinde daha büyük bir otoriteye sahipti. İran'da tarih içerisinde otoriteden bağımsız bir yapı kazanmış olan molla sınıfının halk üzerindeki etkisi Sünni dünyadakine kıyasla çok daha fazlaydı. Bu meyanda Abrahamian da Şîi ulemanın kendi gelir kaynaklarının olması sebebiyle merkezi hükümetten bağımsız ya da özerk bir konumda bulunmasını, onları Sünni ulemadan ayıran bir yön olarak görmektedir.⁷² Emir Abbas Haydârî de Kaçarlar döneminde ulemanın siyasi gücünden şu şekilde bahsetmektedir: "... Bu şekilde şahın gücü, müçtehitlerin ve mollaların, hatta pratikte öne çıkan şahsiyetlerin ve ailelerin/aşiretlerin gücü ile sınırlandırılmıştı. Yine de otoritedeki bu ikilik çok belirgin değildi; güçlü bir şah, hanedanın etkisini artırmak isteyebilirdi. Her şey hükümdarın şahsiyetine bağlıydı."⁷³ Fakat tüm bunlara rağmen şahın gücü, ulemanın gücünü her alanda bastırmaktaydı.

Safevîler döneminde Kerekî'nin çabalarıyla temelleri atılan ulemanın bağımsız otoritesi, Kaçarlar döneminde çok daha fazla güçlenmiş ve bu anlamda bir iki başlılık ortaya çıkmıştır. Bu dönemdeki önemli farklılıklardan biri, ulema içerisinde belli bir hiyerarşinin oluşmuş, mollalarla müçtehitlerin arasındaki fark daha da belirginleşmiş olmasıdır. Bu anlamda merceiyyet fikri ile ulemanın bağımsız konumunun güçlenmesini sağlayan isimler içerisinde ilk merce-i taklid kabul edilen Şeyh Muhammed Hasan Necefî, Şeyh Murtazâ Ensârî ve Mirza Hasan b. Mahmûd Şîrâzî sayılabilirler. Bu isimler, merceiyyet fikri çerçevesinde ulemanın otoritesinin hiyerarşik bir yapıda düzenlenmesini sağlamış ve ulemanın halk nezdindeki itibarının da yükselmesini sağlamıştır.⁷⁴

İran'da Şîi ulemanın hiyerarşik bir yapısının bulunması, onları Sünnî ulemadan ayıran en önemli özelliklerden biridir. Ayrıca ulemanın sahip olduğu zekât, humus gibi vergilerden gelen gelirler, onların toplum nezdinde güç sahibi liderler olarak ön plana çıkmalarında önemli bir rol oynamıştır.⁷⁵ Bu durumu ortaya koyan bir örnek, Kaçarlar

⁷¹ Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları* (İstanbul: Emre Yayınları, 1. Basım, 2008), 42, 45.

⁷² Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 21.

⁷³ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 18.

⁷⁴ Uyar, *Şîi Politik Düşüncesi*, 111, 129, 142-143.

⁷⁵ Uyar, *İran'da Modernleşme*, 25, 316.

dönemindeki gelişmelere de bizzat şahit olan Ahmed Kesrevî'nin verdiği bilgilerdir. O, köylerden ve çevre şehirlerden gelip medresede eğitim gören öğrencilerin medrese mevkûfâtının gelirinden aylık aldıklarını ve bu aylıkla geçimlerini sürdürdüklerini söylemektedir. Ona göre bu talebe grubu, müçtehitlerin kendi işlerini yaptırmak için kullandıkları araçlar, yahut bir başka deyişle “sipâh-i şeriat” yani şeriat ordusudurlar.⁷⁶ Yine Kesrevî, sadrazam Aynüddeve'nin, 14 talebenin tutuklanmasını talep etmekle toplumun gözünde ne kadar büyük bir saygısızlıkta bulunduğunu anlatmak için şu sözlere yer vermektedir:

“O günlerde halk molla ve talebelere, bilhassa bunlar seyyidlerse, büyük değer vermekteydi. Öyle ki çoğuna göre bir ahundun ayakkabısına ‘ayakkabıcık’ diyen bir kimse kâfir olurdu.”⁷⁷

Kaçarlar döneminde birçok siyasi sorunun yaşandığı ve ulemanın da bu noktada etkisini artırdığı gözlemlenmektedir. İran'da 19. yüzyılın sonlarında yabancılara verilen imtiyazlar, ülkenin kaynaklarının kafirlere peşkeş çekildiğini düşünen ulema nezdinde bir tepkinin doğmasına sebep olmuştur.⁷⁸ 1829 yılında Rus elçisi Griboyedov'un ve elçilik çalışanlarının öldürülmeleri, ulemanın rol aldığı ve etkisinin bulunduğu önemli hadiselerdendir.⁷⁹ Nâsirüddîn Şah döneminde mali reformlara gitmek yerine Avrupalı devletlere, gerçek ve tüzel kişiliklere verilen imtiyazların ilki olan 1872 Reuter İmtiyazı ve 1890-1891 yıllarında İngiliz Imperial Tobacco şirketine verilen tütün imtiyazı, halk nezdinde de büyük tepkilere yol açmıştır. Bilhassa tütün imtiyazının, Şîrâzî'nin fetvası sonrasında halkın verdiği tepki neticesinde geri çekilmesi,⁸⁰ Kaçarlar döneminde Şîî ulemanın toplum nezdindeki itibarını ortaya koyan en önemli gelişmelerden biri olmuştur.⁸¹ Bu hadise, bazı modern araştırmacılar

⁷⁶ Ahmed Kesrevî, *Târih-i Meşrûta-i Îrân* (Tebriz: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 6. Basım, 1344/1966), 33.

⁷⁷ Kesrevî, *Târih-i Meşrûta-i Îrân*, 34-35.

⁷⁸ Nikki R. Keddie, “The Origins of the Religious-Radical Alliance in Iran”, *Past & Present* 34 (1966), 72.

⁷⁹ Uyar, *İran'da Modernleşme*, 26.

⁸⁰ Garthwaite, *İran Tarihi*, 189-190.

⁸¹ bk. İbrahim Teymûrî, *Asr-ı Bihaberî yâ Târih-i İmtiyâzât der Îrân* (Tahran: Çâp-ı İkbâl, 1954); Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, (İstanbul: Emre Yayınları, 2008), 53-56; Rıza Kurtuluş, “Tütün”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 4-5; Murat Bardakçı, “Sigara ve Şîrâzî'nin Tütün Fetvası”, *Habertürk* (27.02.2019).

tarafından ulema ile modernist grup arasındaki iş birliğinin temellerinin atıldığı olay olarak kabul edilmektedir.⁸²

Kaçarların son dönemindeki bu iki imtiyaz, hem ulemanın hem de halkın son derece büyük bir tepki ortaya koymasına sebep olmuş ve İran'da sonraki dönemde gerçekleşecek olan birtakım hadiseler üzerinde bir örneklik teşkil etmiştir. Bu imtiyazların verilmesinin sebebinin, saray masraflarının yüksek olması, Muhammed Ali Şah ve Nasıruddin Şah'ın seyahatlerinin karşılanamaması olduğunu düşünen ulema, yabancı güçlerin İran toprakları ve ekonomisi üzerinde tahakküm kurmasından rahatsızlık duymuşlardır. Bu tepkinin ortaya konmasında en çok dikkat çeken ve etkili olan isim de -yukarıda bahsettiğimiz üzere- hiç şüphesiz Mirza Hasan b. Mahmûd Şîrâzî olmuştur. Şaha bir telgraf çekerek tütün imtiyazının kaldırılmasını talep eden Şîrâzî, bu talebine net bir olumlu cevap alamayınca 1891 yılının Aralık ayında İran'da bulunan ulemaya telgraf çekip tütünün yasaklandığına dair bir fetva yayınlamalarını istemiştir. Bunun üzerine ulemanın imzasıyla sadır olan fetva sebebiyle İran'da meşhur tütün boykotu başlamış, ulemanın talebine cevap vermediği takdirde eylemin sona ermeyeceğini anlayan Nasıruddin Şah da Şîrâzî'ye haber göndererek imtiyazın iptal edildiğini bildirmiştir.⁸³ Haydârî, boykot süreci hakkında şu dikkat çekici yorumu ortaya koymaktadır: “İran tarihinde ilk defa bir şah, halkının arzusuna itaat etmek zorunda kalmıştı.”⁸⁴

Mevzubahis boykot hareketi ile ilgili olarak dikkat çeken bir başka husus, Cemâleddîn Afgânî'nin, ilgili fetvanın sadır olması noktasında Şîrâzî'yi etkilediği iddiasıdır. Haydârî, tütün boykotunda Cemâleddin Afgânî'nin rolünün bulunduğu dikkat çekerek, onun, Mirza Hasan Şîrâzî'ye tütün üreticileri ile yapılan anlaşmalar yoluyla İran'ın kaynaklarının talan edildiğini mektup yoluyla bildirdiğini ve bunun üzerine Şîrâzî'nin, tütünü yasaklayan meşhur fetvasını yayınladığını ifade etmektedir.⁸⁵ Afgânî'nin İstanbul'da ve Mısır'da bulunduğu zaman zarfında Şîrâzî ile mektuplaştığı bilinmektedir.⁸⁶ Yine onun bu mektuplarının, Şîrâzî'nin şahın faaliyetlerine tepki göstermesinde etkili olduğu da birçok araştırmacı tarafından dile getirilmektedir.⁸⁷

⁸² Keddî, “Religious-Radical Alliance in Iran”, 70-71.

⁸³ Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 144-145.

⁸⁴ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 24.

⁸⁵ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 24.

⁸⁶ Uyar, *İran'da Modernleşme*, 123.

⁸⁷ E. G. Browne, *The Persian Revolution* (Cambridge University Press, 1910), 18-21.

Nitekim Nâzımu'l-İslâm Kirmânî'nin *Târih-i Bidârî-yi İslâm* adlı eserinde yer verdiği mektupta Afgânî, son dönemde İran'da İngiltere'ye karşı verilen birtakım imtiyazların, ülkenin ve İslâm'ın aleyhine olduğundan bahsederken tütün imtiyazına da değinmekte ve bunun, ülkenin kaynaklarının İslam düşmanlarına peşkeş çekilmesi anlamına geldiğini ifade etmekte ve Şîrâzî'yi şaha karşı harekete geçirmeye çalışmaktadır. Hatta Afgânî aynı mektupta Şîrâzî'nin harekete geçmesi halinde Osmanlı Devleti'nin de kendisinin arkasında duracağını ifade etmektedir.⁸⁸

Tütün boykotunun ardından modernist kesim, şah yönetimine karşı muhalefette ulemaya yakınlıklarını artırma gayreti içerisine girmiştir. Ayrıca daha sonra Muzafferüddin Şah döneminde devlet kurumlarındaki israf, halkın yoksulluğu ve bu yoksullukla israfın arasındaki gerilimin yol açtığı rahatsızlık, ulema ile meşrutiyet devrimi esnasında meclis sözünü ilk defa dile getiren ve bu meclisin kurulmasında en büyük paya sahip olan⁸⁹ *bâzâriyyân* denilen tüccar/esnaf kesimini⁹⁰ de devlete karşı bir araya getirmiştir.⁹¹ Zira bahsedilen gruplar, ulemanın, halkı mobilize etmek adına, reformcuların, bir benzerine sahip olmayı hayal dahi edemeyecekleri kadar güçlü bir etkisinin olduğunun farkına varmışlardır. Meşrutiyet döneminde ulema ile modernist kesimin kuracağı bu ittifakın, tütün boykotu ile başlayan flörtün en önemli getirisi olduğunu dile getiren Keddie, yalnızca İslam dünyasında değil, İslam dünyasının dışında da din adamlarının devletle çıkar ilişkisi içerisinde bulundukları, fakat bu ilişki bozulduğunda radikal gruplarla iş tutmaktan çekinmedikleri bir dönemde İran'da ulemanın modernist meşrutiyetçilerle nasıl bir iş birliği içerisine girdiğini ele almaktadır. Bu noktada onun, Cemâleddîn Afgânî'nin, Müslüman coğrafyayı Batı'nın tahakkümünden kurtarmak adına ulemanın ve dini değerlerin yardımına ihtiyaç duyduğunu ve bu anlamda onun ulema ile modernist kesimin iş birliğinin mimarı olduğunu söylemesi dikkat çekmektedir.⁹²

Meşrutiyet öncesinde yukarıda da bahsedilen problemlerin ortaya çıkardığı huzursuzluklar ve bu dönemde modernist kesimin ve esnaf grubunun da ulemanın gücünün farkına vararak bu grubun yanında durması, İran'da ulemanın devlete karşı

⁸⁸ Nâzımu'l-İslâm Kirmânî, *Târih-i Bidârî-yi İslâm* (İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i Îrân, 1978), 88-92; Uyar, *Şîi Politik Düşüncesi*, 191.

⁸⁹ Uyar, *İran'da Modernleşme*, 158.

⁹⁰ Garthwaite, *İran Tarihi*, 193.

⁹¹ Uyar, *Şîi Politik Düşüncesi*, 147.

⁹² Keddie, "Religious-Radical Alliance in Iran", 70, 74, 76-77.

daha sert bir tavır alabilmesinin, siyasi hadiselerde son derece etkili olmasının da önünü açmıştır. Buna karşın Osmanlı'da ulema, devletin karşısında bir tavır takınmaktan çoğu zaman çekinmiştir. Bu anlamda İran'da ulemanın merkezi yönetimden bağımsız bir konumunun olmasının siyasi hadiselerdeki etkisi, meşrutiyet mücadeleleri noktasında Osmanlı ile aralarındaki farkı da açıklamaktadır.

Kaçarlar devrinin en önemli siyasi gelişmeleri meşrutiyet arayışları çerçevesinde cereyan etmiştir. Nitekim 1906 yılında ilan edilen meşrutiyet, ulemanın konumu açısından da dikkat çekici yönler barındırmaktaydı. Haydârî'ye göre İran'daki meşrutiyet devrimi ve Muhammed Ali Şah'a karşı meşrutiyetçilerin kazandığı zafer, tarihte din adamlarının özgürlük ve ilerleme yanlısı olduğuna şahit olunan ilk olay olarak görülmektedir. Meliküşşuarâ Bahâr da bu dönemi şöyle tasvir etmiştir: "Milletin talihsizliği öyle bir noktaya ulaşmıştı ki, politikacılarımız vaizlere, vaizlerimiz de politikacılara dönmüştü."⁹³ Bu minvalde İran'daki meşrutiyet hareketlerini ve dönemin Şîî din adamlarının din telakkilerini ayrı bir başlık altında ele almanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

2.4.5. İran meşrutiyet devrimi

İran'da meşrutiyet devrimine zemin hazırlayan protestolara önderlik eden iki önemli isim olan Seyyid Abdullah Behbehânî ve Seyyid Muhammed Tabatabâî,⁹⁴ 26 Ekim 1905 tarihinde bir araya gelip kurdukları ittifak yoluyla meşrutiyet devriminin başlamasına vesile olmuşlardır.⁹⁵ Ulemadan bazı isimler ise ilk etapta Kaçar rejimine karşı meşrutiyet hareketine destek verirken, sonradan modernist grupların güç kazanmaya başladığını görünce bu desteklerini geri çekmişlerdir. Kesrevî'ye göre bu isimler, meşrutiyet devriminin ilk dönemlerinde bu hareketin, devletin gücünü kırıp kendi iktidarlarını güçlendireceğini düşünmüşler, ancak durumun böyle olmadığını anladıklarında bu hareketin karşısına geçmişlerdir.⁹⁶

Bahsedilen isimlerden ilki, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde görüşlerini ayrıntılı olarak ele alacağımız Şerîat Sengelecî'nin babası Hasan Sengelecî'nin dayızadesi olan Şeyh Fazlullah Nûrî'dir. O, 1907 yılında anayasanın resmen ilan edilmesine kadar geçen süre içerisinde meşrutiyet hareketine destek vermiş, fakat anayasa ile birlikte

⁹³ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 30, 45.

⁹⁴ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 59.

⁹⁵ Uyar, *İran'da Modernleşme*, 141.

⁹⁶ Ahmed Kesrevî, *Şî'îgerî*, ed. Muhammed Emînî (İntişârât-ı Şeriket-i Kitâb, 2011), 220.

yalnızca Allah’a mahsus olması gereken otoritenin ve kanun yapma yetkisinin sıradan insanlara verilmesi sebebiyle bu tutumunu terk etmiş ve meşrutiyet karşıtı fikirleriyle dikkat çekmeye başlamıştır.⁹⁷

Anayasa taslağında şeriata aykırı hususlar görüp meşrutiyetçilerden ayrılmasının ardından meşrutiyetin artık halk nezdinde taban bulmaya başladığını gören Şeyh Fazlullâh Nûrî, salt meşruta ifadesini kullanmak yerine, şeriata uygun bir meşrutiyet anlayışını ifade edecek şekilde ikisinin bir arada bulunduğu bir orta yolu ifade eden “meşruta-yı meşru‘a” sloganını ortaya atmıştır.⁹⁸ Ancak onun ve takipçilerinin çabaları, o gün dikkate alınmadığı gibi sonradan yapılan çağdaş dönem çalışmalarında da kötü niyetli faaliyetler olarak gösterilmeye devam etmiştir. Nitekim Hassebi’ye göre Fazlullâh Nûrî’yi destekleyen ulema, halkın cahilliğinden faydalanmak suretiyle meşrutiyet hareketini onların gözünde dinsizliğe eşdeğer göstermeye çalışmışlardır. Bu meyanda “Meşrûta değil, meşrûa!” sloganı, onların mottosu haline gelmiştir.⁹⁹ Ancak dönemin gelişmeleri dikkate alındığında halkın, meşrutiyet destekçisi olan ulemaya Kaçar hükümdarına karşı arka çıktığı, meşrutiyet hareketinin bilhassa modernist kesim için büyük bir başarı olduğu, hatta Pehleviler döneminde ulemanın Kaçarların son döneminde meşrutiyetçilere ve modernistlere verilen destekten ötürü büyük pişmanlıklar yaşadığı dikkate alındığında, ulemanın tepkisini halkın cahilliğinden faydalanmaya indirgeyen bu ifadelerin çok da doğru olmadığı görülmektedir. Nitekim 5 Ağustos 1906 günü meşrutiyet yanlısı protestocuların Britanya temsilciliğine sığınmasının ardından Muzafferüddin Şah, meclisin kurulacağını bildirmiştir. Bu tarih, Meşrutiyet Günü olarak kabul edilmiş ve halen de bu şekilde kutlanmaktadır.¹⁰⁰

Ahmed Kesrevî, anayasa tartışmaları cereyan ederken şeriattan taviz vermek istemeyen kesimin, kanun önünde bir Müslümanla bir kâfirin hiçbir şekilde eşit olamayacağını savunduklarını ifade etmektedir. Ona göre, meşrutiyet karşıtı ulemanın o günlerdeki en büyük motivasyonu budur.¹⁰¹ Şeyh Fazlullah Nûrî’nin meşrutiyetçilere karşı şaha destek vermesinin altında yatan sebebin, modernistlerin

⁹⁷ Garthwaite, *İran Tarihi*, 200; Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 59.

⁹⁸ Uyar, *İran’da Modernleşme*, 164; Uyar, *Şii Politik Düşüncesi*, 222.

⁹⁹ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 28.

¹⁰⁰ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 61.

¹⁰¹ Kesrevî, *Târîh-i Meşrûta-i Îrân*, 315.

başarılı olması halinde ulemanın kazanımlarının kaybedileceği korkusu olduğu¹⁰² hususu da dikkate alındığında, bu değerlendirmenin daha yerinde olduğu görülmektedir.

İslam saf dışı bırakılmadan bir meşrûî bir yönetimin ortaya konabileceğini düşünen, bu yüzden meşrutiyetçilerin içerisinde özellikle modernist kesimi eleştiren ve onların İslâm'ı tahrip etme niyeti içerisinde olduklarını ifade eden Şeyh Fazlullâh Nûrî,¹⁰³ 1909 yılında meşrutiyetçiler tarafından idam edilmiştir.¹⁰⁴ Onun ardından meşrutiyete karşı en sert tepkiyi veren isim Seyyid Muhammed Yezdî Tabatabâî¹⁰⁵ olmuş, meşrutiyet sonrasında meclisteki liberal kesimin ise Hasan Takîzâde temsil etmiştir. Kendisi Rıza Şah döneminde bir süre dışişleri bakanlığı da yapmıştır.¹⁰⁶

Fazlullâh Nûrî'ye benzer şekilde Mirza Hüseyin Nâinî de ilk etapta meşrutiyeti savunan ve modernist gruplara destek veren, ancak sonradan bu desteğinden ötürü büyük pişmanlık duyan isimlerdendir. *Tenbihu'l-ümme ve tenzihu'l-mille* adlı eserinde ilk defa meşrutiyet meselesini derli toplu bir şekilde ele alan Nâinî, hem meşrutiyet karşıtı ulemanın görüşlerini nakzetmek, hem İslâmî değerleri savunmak hem de meşrutiyeti savunmak durumunda kalmıştır.¹⁰⁷ O, meşrutiyet karşıtı ulemanın, meşrûî bir rejimde kadınların başörtülerinin açılacağına dair iddialarına, Batı'da bu gibi uygulamaların, onların örf ve adetleri izin verdiği için cereyan ettiğini, İran'da böyle bir şeyin söz konusu olmadığını söyleyerek itirazda bulunmuştur. Ancak Uyar, bu gibi noktalarda Nâinî'nin, demokrasiyi savunurken, onun şeriatla uygun olan, yahut kendi fikhî anlayışına uyan yönlerini zikredip, çelişen hususları zikretmekten kaçındığını ifade etmektedir.¹⁰⁸

Nâinî'nin dikkat çeken bir diğer yönü, İmâmiyye'deki genel kabul ile ters düşecek şekilde ilk üç halife hakkında olumsuz kanaat bildirmekten kaçınmasıdır. İlk üç halifeyi "vilâyetiyye" kavramı çerçevesinde Hz. Ali ile aynı statüde değerlendiren Nâinî, bu dönemde despot bir politika izlenmediği için İslâm'ın kazandığını, fakat ilerleyen süreçte bu tavrın kaybedilmesi ile birlikte bir düşüşe geçildiğini kabul

¹⁰² Uyar, *İran'da Modernleşme*, 231.

¹⁰³ Uyar, *Şii Politik Düşüncesi*, 223.

¹⁰⁴ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 59.

¹⁰⁵ Uyar, *İran'da Modernleşme*, 203.

¹⁰⁶ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 63.

¹⁰⁷ Uyar, *İran'da Modernleşme*, 248, 304.

¹⁰⁸ Uyar, *İran'da Modernleşme*, 278, 305.

etmiştir.¹⁰⁹ Onun bu kabulü, meşrutiyet döneminde kendisini iyiden iyiye göstermeye başlayan modernist yahut yenilikçi düşüncelerin, ulemanın bir kısmını İmâmiyye'nin yerleşik anlayışlarından vazgeçirmeye başladığını göstermesi bakımından güzel bir örnektir. Bunun çok daha keskin ve daha net örneklerine, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde Sengelecî, Kesrevî ve Hakemîzâde'yi ele alırken yer vereceğiz.

Yukarıda anlattığımız şekilde ilk etapta rejimin muhalifi olmasına rağmen, modernist çevreye verdiği destek sonucu hayal kırıklığına uğrayan Nâinî, Rıza Şah döneminde meşrutiyetçileri terk etmiş ve şahın destekçisi olmuştur. Hatta 1. Faysal tarafından Irak'tan İran'a sürgün edilen Nâinî, Rıza Şah'ın arabuluculuğuyla 22 Nisan 1924 tarihinde Faysal tarafından geri kabul edilmiş ve Nâinî bunun üzerine Rıza Şah'a bir teşekkür mektubu dahi göndermiştir.¹¹⁰ Kesrevî, onun meşrutiyet lehine yazdığı *Tenbîhu'l-ümme* adlı kitabından sonradan pişman olmasını ve dînî pratiklere dair eserler vermeye yönelmesini, Necef ulemasının kendi çıkarını gözetken ve halkı umursamayan bir tavrı olarak değerlendirmekte, deyim yerinde ise bunu meşrutiyete ihanet etmek olarak görmektedir.¹¹¹

Meşrutiyet taraftarları ve karşıtları arasında cereyan eden tartışmalarda ulema meşrutiyetçileri yer yer farklı suçlamalarla itham etmiş, onları Bâbî yahut Bahâî olmakla suçlamıştır.¹¹² Bu suçlamalar Kaçarların son dönemi ile sınırlı kalmamış, Pehlevîler zamanında da ulema ile modernist gruplar arasında bu tarz tartışmalar cereyan etmiştir. Nitekim Humeynî'nin *Keşfu'l-Esrâr*'da Vehhâbî etkisine eleştiri getirdiği ve modernistlere Bahâîlik, Vehhâbîlik gibi ithamlar yönelttiği dikkat çekmektedir.¹¹³ Ancak meşrutiyet döneminde birinci meclisin açılmasıyla birlikte ulemanın etkisi yavaş yavaş kırılmıştır. Nitekim bu dönemde hükümetin üzerinde baskı kurmak amacıyla ülkenin çeşitli bölgelerinden birçok Şîî âlim Kum'a gelmiştir. Ancak hükümetin bir meclisin kurulmasına razı gelmesi ve Kum'a gelen ulemanın geri dönmesi sebebiyle oluşan boşluğu fırsat bilen seküler kesim, kurulacak olan meclisin ismini "Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî"den, "Meclis-i Şûrâ-yı Millî"ye çevirmiştir. Bu, modernist grubun ulemadan gerekli desteği aldıktan sonra onları pasifize etmeye giriştikleri ilk hadisedir. Bu dönemden sonra ulemanın etkisi yavaş yavaş kırılmaya

¹⁰⁹ Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 253; Uyar, *İran'da Modernleşme*, 275.

¹¹⁰ Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 243, 246.

¹¹¹ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 228-229.

¹¹² Ahmed Kesrevî, *Zindegânî-yi Men* (PDF: y.y., 1323/1945), 27.

¹¹³ Uyar, *Şîî Politik Düşüncesi*, 321.

başlamıştır. Netice itibarıyla 1910 yılında Behbehânî'nin şüpheli bir suikast sonucunda öldürülmesi¹¹⁴ ve aynı yıl ikinci meclisin toplanması,¹¹⁵ artık “genel olarak Şîî ulemanın devrimdeki rolünü sona erdirmiştir.”¹¹⁶

2.4.6. Pehlevîler dönemi

Rıza Şah'ın, meşrutiyet devriminin ardından Ahmed Şah'a karşı zafer kazanması sonrasında Pehlevîler devleti 1925 yılında resmen kurulmuş oldu. Bu dönemdeki hadiseler, Kaçar Hanedanlığı zamanındaki uygulamalardan daha farklı bir seyrinde cereyan etmiştir. Nitekim Rıza Şah, Sovyet bloğu ile batı arasında bir tampon bölge mesabesinde olan ülkesinde istikrarı sürdürebilmek adına Türkiye Cumhuriyeti'ndekine benzer şekilde birçok alanda reform gerçekleştirmenin gerekli olduğunu düşünmüş ve hem dini alanda geleneksel Şîî ulema tarafından, hem de sosyal alanda farklı fikir akımlarına mensup gruplar tarafından tepki ile karşılanmıştır.

Tarihi boyunca başından geçen birçok hadisede Osmanlı Devleti ile paralellik arz eden İran, Pehlevîler döneminde de Türkiye Cumhuriyeti'ndeki olayların etkisinde kalmıştır. Nitekim Emir Abbas Haydârî'ye göre de “Türk ulusalcılarının 1919-1920 yıllarında Mustafa Kemal'in liderliğinde elde ettikleri kazanımlar, İran'daki fikirleri de etkilemişti.”¹¹⁷ “1920'lerdeki Rıza Şah'tan önce hiçbir hükümet güç kullanımında tekel sahibi değildi; asillerin ve federasyon liderlerinin kendi orduları vardı. Düzenin sağlanması konusunda büyük ölçüde gayri merkezi bir yapı bulunuyordu.”¹¹⁸ “Göç, İran Platosu'nun tarihinde sürekli tekrarlanan bir özellikti. Göçebelik yerel veya bölgesel özerkliği güçlendirip merkezlerin zayıf kalmasına yol açıyor, gücün bir merkezde toplanmasını zorlaştırıyordu.”¹¹⁹ Tüm bunların gayet farkında olan Rıza Şah, Pehlevî Devleti'ni kurduktan sonra İran'da artık merkezileşmiş bir devlet yapılanmasının tesis edilmesi için faaliyet göstermeye başlamıştır. Milliyetçi ve devletçi bir anlayış çerçevesinde merkezi yapının gücünün her alanda hissedildiği bu dönem her ne kadar ulema için son derece çetin geçecek olsa da, Rıza Şah'ın kalkınma politikaları genel anlamda işlemekteydi. Nitekim Eylül 1924'te göreve başlayan yeni meclisle birlikte saray bütçesinin azaltılmasına, unvanların kaldırılmasına, soyadı

¹¹⁴ Uyar, *İran'da Modernleşme*, 200, 263.

¹¹⁵ Abrahamian, *Modern Iran Tarihi*, 73.

¹¹⁶ Uyar, *İran'da Modernleşme*, 189.

¹¹⁷ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 41.

¹¹⁸ Garthwaite, *İran Tarihi*, 9.

¹¹⁹ Garthwaite, *İran Tarihi*, 10.

taşıma zorunluluğunun getirilmesine, doğumların kayıt altına alınmasına, standart ağırlık ve ölçü birimlerinin kabul edilmesine ve İran takviminin kullanılmaya başlanmasına karar verilmiş, İran'ı uzun süre meşgul eden kapitülasyonlar, 1928 yılında Rıza Şah döneminde kaldırılmış, aynı yıl Bank-ı Millî kurulmuş ve tüm bu faaliyetler neticesinde merkezi otorite daha da güçlendirilmiştir.¹²⁰ Abrahamian bu dönemi şu ifadelerle özetlemektedir: “Stalin’in ülkeyi bir kara sabanla devraldığı ve giderken atom bombası bıraktığı söylenir. Rıza Şah içinse ülkeyi yıkık-dökük bir idareyle devraldığı, ama enikonu merkezileşmiş bir devlet bıraktığı söylenebilir.”¹²¹

Rıza Şah kendisini monarşiyle, monarşiyi devletle, devleti de ulusla özdeşleştirmiştir. Onun yönetiminde önem arz eden üç büyük kavram vardır: Hudâ, Şah ve Mîhen (Anayurt).¹²² Bu fikri altyapı çerçevesinde milliyetçi politikalar izleyen Rıza Şah, birbiriyle çelişen kimliklere ve bağlara hoşgörü tanımamıştır.¹²³ İran'ın eski mahallelerindeki Haydârî-Nemâtî, Şeyhî-Müteşerrî ayrımlarına benzer farklılıklar ortadan kalkmış, yeni semtler sınıf, gelir ve meslek gruplarına göre oluşturulmuştur.¹²⁴ Yine 1933'te İran'da Fars dili akademisi kurulmuş ve Arapça ve Türkçe kelimelerin Farsça karşılıkları kullanılmaya başlanmıştır. Ayrıca bu dönemden itibaren Rıza Şah'ın talebi üzerine resmi yazışmalarda daha önce kullanılan Persiya ifadesi yerine İran ismi kullanılmaya başlanmıştır.¹²⁵ Bu gibi faaliyetler yoluyla da İran'da nasyonal entegrasyonun tesis edilmesi amaçlanmıştır.

Faghfoury, Pehlevîler döneminde ulemanın devlet ile kurduğu ilişkileri üç kademe ele almaktadır. Buna göre 1925 yılına kadar süren birinci dönemde Rıza Han, göreve gelebilmek adına ulemanın desteğini almanın bir zorunluluk olduğunu hissetmiş ve onlarla sağlıklı ilişkiler kurma çabası içerisinde olmuştur. Bu dönemde ulema Rıza Han'ı ülkeyi Batı'nın tahakkümünden kurtaracak isim olarak görmüş, zira Rıza Han bizzat kendisini onlara bu şekilde yansıtmıştır.¹²⁶ Ayrıca Türkiye'de Mustafa Kemal Atatürk'ün cumhuriyeti kurduktan sonra gerçekleştirdiği reformları gördükten sonra böyle bir sonuçla karşı karşıya kalmaktan korkan ulema, Rıza Şah'ın monarşik

¹²⁰ Garthwaite, *İran Tarihi*, 209.

¹²¹ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 88.

¹²² Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 89.

¹²³ Garthwaite, *İran Tarihi*, 18.

¹²⁴ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 118.

¹²⁵ Garthwaite, *İran Tarihi*, 210.

¹²⁶ Mohammad H. Faghfoury, “The Ulama-State Relations in Iran: 1921-1941”, *International Journal of Middle East Studies* 19/4 (Kasım 1987), 416.

yönetiminin kendileri için bir sığınak olacağını düşünmüş ve ona destek vermekten geri durmamışlardır. Faghfoury'ye göre ulema eğer bu tercihinin nasıl bir sonuç doğuracağını bilseydi, Ahmet Şah'a, hatta cumhuriyet rejimine bile razı gelirdi.¹²⁷

Bu dönemde Rıza Şâh'ı ulemanın desteğini alması gerektiğine ikna eden hadise, cumhuriyetin kurulması için verilen önerge sonrasında tepkiyle karşılaşması olmuştur. Ahmed Şah'ın yönetiminde başbakan olarak görev yapan ve Şah'ın idaresini yıkma arzusunda olan Rıza Han, 20 Mart 1924 tarihinde meclise cumhuriyet kurulmasına yönelik bir önerge vermiş, ancak ulemadan gelen büyük bir tepki ile karşılaşmış ve neticede özür dileyerek bu fikrinden vazgeçtiğini duyurmuştur. Rıza Han'ın cumhuriyet fikrinden vazgeçmesinin ardından Isfahânî, Nâinî ve Hâirî'nin ona teşekkür mahiyetinde yazdıkları mektup ilgi çekicidir. Bilhassa Nâinî, Rızâ Hân'ın emrine karşı gelen kimsenin kâfir kabul edileceğini ifade etmiştir.¹²⁸

1925 ilâ 1927 yıllarını kapsayan ikinci dönemde Rıza Şah, ulemanın gücünü kırmadan modernizasyon faaliyetlerini gerçekleştiremeyeceğini anlamış ve bir süre sessiz kalıp ortalığın yatışmasını beklemiştir. Her ne kadar M. Kemal Atatürk'ün cumhuriyet dönemi Türkiye'deki faaliyetleri Rıza Şah üzerinde etkili olsa da Şah'ın İslam dininin ülkedeki pratiklerine yönelik politikaları daha çıkarıcı idi. İslam dininin İran milletini bir arada tutan bir unsur olduğunu gördüğünden, ilk etapta dini alanı gözden çıkartacak uygulamaları gündeme getirmemiştir.¹²⁹ Ancak 1927 sonrasında otoritesini güçlendirdikten sonra Rıza Şah'ın İslam dinine, dini geleneklere ve ulemaya ilişkin tutumu çok daha farklı olmuştur.¹³⁰ Örneğin onun, başbakanlığının son döneminde çıkardığı ve 1927 yılında uygulamaya koyduğu zorunlu askerlik uygulaması, ulema ile arasının açılmasına sebep olan ilk olay olarak aktarılmaktadır. Ulema ve şer'î ilimlerde tahsil gören öğrenciler bu kapsamın dışında tutulmakla birlikte, öğrencilerin derslere tam devamlılık göstermeleri ve yıl sonunda devlet tarafından düzenlenecek olan sınavda başarılı olmaları şart koşulmuştur.¹³¹ Ancak Rızâ Şâh, bu hadisede de ulemadan gelen tepki sonucunda medrese talebelerini zorunlu askerlik uygulamasının dışında tutmak zorunda kalmıştır. Faghfoury, bu hadiseyi, hükümetin, ulemanın

¹²⁷ Faghfoury, "The Ulama-State Relations", 423-424.

¹²⁸ Faghfoury, "The Ulama-State Relations", 414-419.

¹²⁹ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 49.

¹³⁰ Faghfoury, "The Ulama-State Relations", 414; Sa'd Rüstem, *Zindegînâme-i Muslih-i Kebîr ve Allâme-i Şehîr Âyetullah Şerî'at Sengelecî* (İntişârât-ı Akîde, 2014), 13.

¹³¹ Faghfoury, "The Ulama-State Relations", 425; Garthwaite, *İran Tarihi*, 209.

taleplerine boyun eğdiği son hadise olarak zikretmektedir. Zira bu olaydan sonra hükümet, daha fazla taviz verilmesinin kendilerinin aleyhine sonuçlar doğuracağını farkına varmıştır. Bu dönemden sonra Rıza Şah'ın modernizasyon faaliyetleri çerçevesinde ulema artık geri kalmışlığın sembolü olarak gösterilmeye başlamış ve bunun yanında hükümetin gücüne karşı ulema tarafından hissedilen korku da onları sessizliğe itmiştir.¹³²

Rıza Şah'ın bu dönemde kendince yanlış bulduğu dini uygulamalar olmuş ve o, bunlarda -tıpkı M. Kemal'in yaptığı gibi- belli reformlar gerçekleştirmek istemiştir. Örneğin "Rıza Şah, hurafe olduğu ve İran'a yakışmadığı gerekçeleriyle Muharrem törenlerini yasaklamıştır."¹³³ 1936 yılında İran'da peçe takmak yasaklanmış ve sokaklarda polisler kadınların peçelerini açmakla görevlendirilmişlerdir.¹³⁴ Yine aynı dönemde Eğitim Bakanlığı din derslerini zorunlu kılmış ve içeriklerini de bizzat denetlemiştir. Bu gibi faaliyetler yoluyla Rıza Şah dini uygulamaları kökten kaldırmak yerine, onları kontrol altında tutmak istemiştir.¹³⁵

1927 sonrasında fötr şapka takma zorunluğunun getirilmesi, kadınların peçelerini çıkarmaya devlet eliyle teşvik edilmesi, hukuk ve tıp fakültelerine kız öğrencilerin kabul edilmesi, Meşhedî ve Kerbelâyî unvanlarının yasaklanması, Muharrem ayındaki sokak törenlerinin kaldırılması ve Meşhed türbesi ve Isfahan ana camiinin yabancı turistlere açılması, Rıza Şah'ı ulema ile karşı karşıya getiren diğer bazı uygulamalar olmuştur.¹³⁶ Ancak devletin bu noktadaki uygulamalarından belki de en önemlisi, 1940 yılında gelirleri ulemaya ait olan vakıf varlıklarının özerkliğinin kaldırılması ve tüm vakıf varlıklarının devlet tarafından deruhte edilmiş olmasıdır.¹³⁷ Zira bu uygulama, yüzyıllardır devletten bağımsız olarak varlığını sürdüren ve Osmanlı topraklarındaki mevkidaşlarının aksine daha özerk bir yapıya ve toplum nezdinde daha güçlü bir etkiye sahip olan ulema sınıfına vurulmuş büyük bir darbe niteliğindedir. Bu uygulamanın, devletle ulemanın arasını açan en büyük sorunlardan biri olduğu ve ilerleyen dönemde gerçekleştirilecek olan İran İslam Devrimi'nin de temellerini attığı söylenebilir.

¹³² Faghfoury, "The Ulama-State Relations", 426, 427.

¹³³ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 50.

¹³⁴ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 52.

¹³⁵ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 113.

¹³⁶ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 124.

¹³⁷ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 53.

Yine bu dönemde dinî ve sosyal alanda yürürlüğe konan uygulamalardan biri de dilin sadeleştirilmesi çalışmalarıdır. Haydârî, Rıza Şah döneminde İslami kültüre ait unsurların yerine İran'ın milli değerlerinin yerleştirilmeye çalışıldığını örneklerle anlatmaktadır.¹³⁸ Bu anlatılanlar içerisinde özellikle dilin Arapça kelimelerden arındırılmasına yönelik girişimler, Türkiye'deki çabalarla oldukça benzerlik göstermektedir. Bilhassa İran'ın farklı etnik unsurlarının merkezi hükümete entegre olmasını isteyen ve bazılarınca bir “zenofob” olarak tanımlanan Ahmed Kesrevî, Farsçayı Arapça ve Türkçe kelimelerden arındırarak tüm farklı kesimleri tek bir dilin çatısı altında toplamak istemiş; hatta bu amaçla Arap harflerinin yerine Batıda kullanılan Latin harflerinin kabul edilmesini dahi teklif etmiştir.¹³⁹

Bu dönemde İran'ın milli değerlerine yapılan vurgunun bir başka yansıması da dini alanda olmuştur. Müçtehitlere ve mollalara gösterdiği aşağılayıcı muamelenin aksine Rıza Şah, ülkedeki hem dini hem de ırki anlamda en İranlı grup olan Zerdüştlere dikkat çekici iyiliklerde bulunmuştur.¹⁴⁰ Milli değerler uğruna dini alanda ortaya konan bu şekilde bir ayrıştırıcı tavır da dikkat çekicidir.

Bu ve buna benzer faaliyetler göz önünde bulundurulduğunda, Pehlevîler döneminin İran'daki gelenekçi Şîi ulema adına son derece sancılı bir dönem olduğu söylenebilir. Nitekim Rıza Şâh'ın otoritesini güçlendirdiği dönemden itibaren “Şîi Müslümanlık artık İranlı olmanın zorunlu koşulu olmaktan çıkmıştır.”¹⁴¹ Bu sancılı dönemin olumsuz etkileri ise sadece ulema nezdinde tezahür etmemiş, ilerleyen dönemde yeni neslin de bundan etkilendiği görünür hale gelmiştir. Nitekim Sa'd Rüstem de ruhanilere yönelik baskının yoğun olduğu bu dönemin etkisini şu ifadelerle özetlemektedir: “Mollaların dini ve kültürel faaliyetlerinin sınırlandırılması, toplumun Batı'dan gelen din dışı fikirlere açık hale gelmesine ve bunun sonucunda ahlaki bir bozulmanın oluşmasına yol açmıştır.”¹⁴² Ayrıca Haydârî'ye göre ülkenin eğitim görmüş olan kesimi, İran'daki hurafe anlayışları İslam dininin özü ile eşdeğer tutarak dini, ülkenin geri kalmışlığının sebebi olarak kabul etmiş¹⁴³ ve böylece dinden uzaklaşmıştır. Abrahamian da Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki statü farkının

¹³⁸ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 53.

¹³⁹ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 114-119.

¹⁴⁰ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 54.

¹⁴¹ Garthwaite, *İran Tarihi*, 210.

¹⁴² Rüstem, *Zindegînâme*, 13.

¹⁴³ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 59.

kaldırılması, idam cezasının sınırlandırılması ve bedensel cezaların başka birtakım muadilleriyle ikame edilmesi ve kısas cezasının uygulanmamasının, İran’da dini yaşantıya büyük zarar verdiğini ifade etmektedir.¹⁴⁴ Tüm bu sayılanlar kısaca Pehlevîler döneminde şer’î hukukun göz ardı edilmesinin olumsuz etkileri olarak kabul edilebilir.

Yukarıda verdiğimiz Faghfoury’ye ait tasnifi de göz önünde bulundurduğumuzda, Rıza Şah’ın, 1927 sonrasında ulema ile arasının bozulduğu dönemden itibaren yaşadığı sıkıntıların halka yansımalarını en aza indirebilmek adına, yine ulemanın içerisinde bazı isimlerin desteğini görmeye çalıştığı fark edilmektedir. İşte tam bu ortamda, daha önceki dönemden son derece farklı bir şekilde ilk defa Şîa’nın temel kabullerine açıktan eleştiriler getirildiğini görmekteyiz. Bu dönemde Şerîat Sengelecî, Muhammed Hüseyin Nâinî ve Ali Ekber Hakemîzâde gibi isimler, muhaliflerce “rejimin ateşli savunucuları” olarak anılmışlardır. Yine dînî alanda ulemaya muhalefet eden, hatta sert bir “molla düşmanı” kabul edilebilecek olan Ahmed Kesrevî de İran’da meşrutiyet devrimini desteklemiş, bu dönemdeki tartışmalarda ulemaya karşı Pehlevî hanedanının yanında olmuş; ancak Rıza Şah’ın birtakım olumsuz faaliyetlerine şahit olunca bu desteğini geri çekmiştir. Ancak o, 1941 yılında Rıza Şah’ın devrilmesinin ardından bile onu öven sözler sarf etmekten geri durmamıştır.¹⁴⁵ Bu dönemde Kesrevî ve destekçileri, Şîa gelenek ve tarihine aşina olmaları ve hiçbir dînî kaygı gözetmeksizin Şîa’ya eleştiri getirmeleri bakımından Şîî ulema için büyük bir tehlike arz etmişlerdir.¹⁴⁶

Modernleşmenin etkisini hissettirdiği bu dönemde Şîa’nın temel kabullerine eleştiri getiren bir diğer isim de Ali Ekber Hakemîzâde’dir. Ulema sınıfından bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen ve kendisi de mollalık görevini icra etmiş olan Hakemîzâde, Kaçarların sonu, Pehlevîlerinse ilk döneminde Kesrevî ile ilişki kurmuş, uzun süre boyunca ulemanın tepkisi ile karşılaşmış ve gündemde kalmıştır. O, Kesrevî gibi sert bir ulema düşmanı yahut keskin bir reformist olmadığı, ayrıca molla grubunun

¹⁴⁴ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 116.

¹⁴⁵ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 113, 126.

¹⁴⁶ Mehdi Kamruz - Hamit Zafer Kars, “Ahmed Kesrevî Tebrizî: Düşünceleri, Eylemi ve Eserleri”, *İran Meşrutiyet Tarihi*, mlf. Ahmed Kesrevî. çev. Mehdi Kamruz - Hamid Zafer Kars, 11-30, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1. Basım, 2021, 19.

içerisinden bir isim olduğu için eleştirileri dikkate alınmış ve kendisine cevap vermek adına birçok eser kaleme alınmıştır.

Sengelecî ise Kesrevî gibi mürted yahut Hakemizade gibi rejim yanlısı bir isim olarak görülmediği için -ulema adına- daha tehlikeli bir kimse olarak kabul edilmiştir.¹⁴⁷ Bu dönemde gelenekçi Şîi ulemaya nazaran daha serbest bir şekilde faaliyet yürütebilen Sengelecî ve onun izinden gidenler, araştırmacılar tarafından “reformcular”, “modernistler”, “Şîi akaidinde yenilikçi yaklaşımı savunanlar” ya da “Kur’ân’cılar” gibi ifadelerle anılmışlardır. Dr. Sa’d Rüstem de bu yenilik taraftarı zevatın, Kur’ân’ın açık ve anlaşılır olduğunu, onu anlamak için hadislerle mutlak anlamda ihtiyaç olmadığını savunduklarını söylemektedir.¹⁴⁸ Nitekim Bîgdelî, Sengelecî’nin vefatının birinci yılı münasebetiyle derlediği *Bi-Münâsebeti Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî’at* adlı eserinin başında, Sengelecî’nin yenilikçi yönüne vurgu yapacak şekilde A’râf Sûresi’nin 170. ayetine yer vermiştir. Buradan onların, bu gibi isimleri kendileri için de kullandıkları görülmektedir.

Biz çalışmamızın devamında, ilk defa açıktan ve net bir şekilde Şîi düşüncenin temel kabullerine eleştiri getiren, yetiştirdikleri talebeler, ortaya koydukları eserler, kurdukları teşkilatlar ve bu yollarla etkide bulundukları isimler yoluyla İran’da dini düşüncenin derinlik ve çeşitlilik kazanmasında rol oynayan Şerîat Sengelecî, Ali Ekber Hakemîzâde ve Ahmed Kesrevî’yi ele alacağız.

¹⁴⁷ Richard, “Shari’at Sangalaji”, 161.

¹⁴⁸ Rüstem, *Zindegînâme*, 10.

3. ŞİÎ ULEMADA İLK YENİLİKÇİ DÜŞÜNÜRLER: ŞERÎAT SENGELECÎ, AHMED KESREVÎ VE ALÎ EKBER HAKEMÎZÂDE

3.1.Şerîat Sengelecî

3.1.1. Hayatı

3.1.1.1. Yaşadığı çevre, eğitimi ve dönemin siyasi ve kültürel vaziyeti

Asıl ismi Mirza Rızakulî olan Ayetullah Şerîat Sengelecî, Batılı araştırmacılar tarafından verilen tarihlere göre 1890 yılında Tahran'ın Sengelec mahallesinde dünyaya gelmiştir.¹⁴⁹ Sengelecî'nin hayatı hakkında geniş kapsamlı bir eser kaleme almış olan Sa'd Rüstem, onun 1270/1892 yılında Tahran'da dünyaya geldiğini söylemektedir. Bu bilginin yanında o, dipnotta Resul Câferyân gibi bazı araştırmacıların, onun doğum yılını 1269 olarak gösterdiğini söylemektedir ki eserinde bu yılı kabul ettiğini görmekteyiz. Yine Sengelecî'nin hayatını konu edinen bir çalışmanın yazarı olan Emir Abbas Haydârî de eserinde 1890 yılını baz almıştır.¹⁵⁰ Ayrıca Sengelecî'nin 53 yaşında vefat ettiğine dair Bîgdelî'nin eserinde geçen bilgi, onun vefat tarihi ile birlikte göz önünde bulundurulduğunda, 1269 yılının daha doğru olduğu kanaati hasıl olmaktadır. Bu bilgiler muvacehesinde Sengelecî'nin 1269/1980 yılında Tahran'da dünyaya geldiğini söylemek mümkündür.

İlk öğrenimini Tahran'da tamamlayan Sengelecî, kardeşleri ile birlikte babasının rahle-i tedrisinde bulunmanın yanında, döneminin büyük alimlerinin ders halkalarına da katılmıştır.¹⁵¹ Ittılaat Gazetesi'nin, Yann Richard'ın ve Sa'd Rüstem'in verdiği bilgilere baktığımızda Sengelecî'nin hocalarının şu kimseler olduğunu görmekteyiz:

- a. Şeyh Abdünnübî Nûrî – Fıkıh
- b. Mirza Hasan Kirmanşâhî – Felsefe
- c. Mirza Hâşim Eşkverî - İrfan (Tasavvuf)
- d. Şeyh Alî Nûrî - Kelam¹⁵²
- e. Esedullah Harkânî - Tefsir¹⁵³

¹⁴⁹ Richard, “Shari’at Sangalaji”, 161; Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 62.

¹⁵⁰ Rüstem, *Zindegînâme*, 19.

¹⁵¹ Ebu'l-Hasen Bîgdelî, *Bi-Münâsebet-i Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî’at* (Tahran: Şeriket-i Çâphâne-i Tâbân, ts.), 26.

¹⁵² Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî’at*, 26-27.

¹⁵³ Rüstem, *Zindegînâme*, 28.

f. Şeyh Muhammed Rıza Tünkâbunî¹⁵⁴

Daha sonra kardeşi ile birlikte eğitim maksadıyla Necef'e giden Sengelecî, burada önemli Şîî isimlerle bir araya gelmiş ve onlardan ders okuma fırsatı bulmuştur. Kaynaklarda Sengelecî'nin Necef'e hangi yıl gittiği ile ilgili bir ihtilaf bulunmaktadır. Örneğin Yann Richard, Sengelecî'nin 1917 ile 1921 yılları arasında ağabeyi Muhammed Mehdi ile birlikte Necef'te bulunduğunu söylemekte,¹⁵⁵ Bîgdelî, hicri 1336 yılında Kardeşi Muhammed Sengelecî ile birlikte Necef'e gittiğini ve oradaki ulemanın ders halkalarına katıldığını, 1340'ta da Tahran'a geri döndüğünü söylemektedir.¹⁵⁶ Sa'd Rüstem'in verdiği bilgilerden ise Sengelecî'nin Necef'e 1297 yılında gittiği anlaşıyor. Bu bilgilerin tutarsızlık göstermesiyle birlikte, Sa'd Rüstem ve Bîgdelî'nin verdikleri tarihlerin daha doğru olduğu görülmektedir. Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda Sengelecî'nin 1297/1918 ile 1301/1922 yılları arasında Necef'te bulunduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Sengelecî, Necef'te dönemin ünlü isimleriyle görüşme ve onlardan ders okuma fırsatı bulmuştur. Bu minvalde Richard, Sengelecî'nin ilk kitabını Necef'te yazdığı ve Ayetullah Muhammed Kazım'a attığı ile ilgili bir iddianın bulunduğunu söylemektedir.¹⁵⁷ Sa'd Rüstem de Sengelecî'ye "Şeriat" ismini Necef'te Muhammed Kazım Yezdî'nin verdiğinden bahsetmektedir. Bunun yanında o, Necef'te bulunduğu süre boyunca dönemin en ünlü Şîî alimleri kabul edilen Ebu'l-Hüseyin Isfahânî ve Ziyâuddin Irâkî'den fıkıh haricindeki dersleri okumuştur. Sengelecî, Necef'te geçirdiği bu dört yılın ardından tebliğ vazifesini yerine getirmek üzere Tahran'a dönmüştür.¹⁵⁸

Sengelecî, Necef'e gitmeden bir ya da iki yıl evvel,¹⁵⁹ Sengelec'de vaaz ettiği minberini talebe yetiştirmek ve çeşitli konularda konuşmalar düzenlemek adına genişletme talebinde bulunmuş ve böylece peyderpey Dâru't-Tebliğ-i İslâmî¹⁶⁰ adını verdiği medresesini inşa etmiştir. Daha sonra Rıza Şah döneminde Sengelec

¹⁵⁴ Richard, "Şari'at Sangalâjî", 161. Yann Richard, Şeriat Sengelecî'nin büyük oranda bu ismin takipçisi olduğunu söylemektedir.

¹⁵⁵ Richard, "Şari'at Sangalâjî", 162.

¹⁵⁶ Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*, 27.

¹⁵⁷ Richard, "Şari'at Sangalâjî", 162.

¹⁵⁸ Rüstem, *Zindegînâme*, 19-22.

¹⁵⁹ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 62; Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*, 27.

¹⁶⁰ Bu şekildeki bir kullanım Arapça ve Farsça dil kaidelerine aykırı görünmekle birlikte, Farsça metinlerde ve mezkûr merkezin bugün dahi kapısında mevcut olan kitabede ifade böyle geçtiği için, biz de çalışmamızda bu kullanımı tercih ettik.

mahallesinin yıkılmasıyla birlikte bu medrese harap olmuşsa da ikinci bir defa yeni yerinde, yani Ferheng Caddesi'nde inşa edilmiştir. Bu ikinci inşada, yıkılan caminin yerine Vehhâbî tarzında minaresiz bir başka cami inşa edilmiştir. Richard'ın verdiği bilgilere göre bu ikinci mescitte düzenlenen programlara kadınların da iştirak edebilmesi için bir balkon da yapılmıştır.¹⁶¹ Sengelecî, halkın çok farklı tabakalarından insanların katıldığı derslerini, vaazlarını ve irşad faaliyetlerini bu merkezde sürdürmüştür.¹⁶² Dâru't-Teblîğ-i İslâmî, ikinci kez inşa edildiği 1319 yılından Sengelecî'nin 1322 yılındaki vefatına kadar onun görüşleri ile ilgilenenlerin kabul edildiği bir ilmi merkez olarak hizmet vermiştir. Sa'd Rüstem, iki katlı yapısıyla dinleyicilerin üst katında sandalyelerde, alt katta da halı üzerinde oturarak derslere katıldığı bu yapının bugün hala aynı şekilde Ferheng Caddesi'nde mevcut olduğunu söylemektedir.¹⁶³ Nitekim Sümeyye İmânyân da ISNA haber ajansında yayınlanan bir araştırmasında bu bina hakkında incelemelerde bulunmuş, Sengelecî'nin kabrini ve kitabesinde geçen ismini fotoğraflarla belgelemiştir.¹⁶⁴

Sengelecî Necef'ten döndükten sonra şer'î ilimlerin yanında felsefe, kelam, metafizik gibi konular üzerinde çalışmış, bu alanda derinlik sahibi kimselerle münazaralarda ve görüş alış-verişlerinde bulunmuş ve ilmi anlamda bakış açısını genişletmiştir.¹⁶⁵ Örneğin o, 1311 yılında İran'ı ziyaret eden Hindistanlı düşünür Rabindranath Tagore¹⁶⁶ ile bir görüşme yapmıştır. Bu görüşmede tartışılan konu, Tagore'un bütün dinlerin aslında bir olduğu tezi olmuştur. Sengelecî, aslında her yolun bir olduğunu ve isimleri farklı da olsa aynı amaca hizmet ettiğini söyleyen Tagore'a hangi yolun takip edilmesinin daha uygun olacağını sormuş, fakat aldığı cevap kendisini tatmin etmemiştir. Yaklaşık bir saat süren görüşme, Tagore'un ortamı terk etmesi ile son bulmuştur.¹⁶⁷

Richard'ın verdiği bilgilere göre Şerîat Sengelecî, Rıza Şah ile iyi ilişkiler içerisinde olmuştur. "Öyle ki Şerîat Sengelecî ve babası, 1917 yılında Rıza Şah ve hanımı

¹⁶¹ Richard, "Shari'at Sangalaji", 164.

¹⁶² Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*, 27.

¹⁶³ Rüstem, *Zindegînâme*, 22-23.

¹⁶⁴ bkz. İmânyân, Sümeyye. "Do Hâne-i 10 Sâle, Mescid-i 96 Sâle Râ Ez Pâ Der-Âverdend", *ISNA* (31.05.2020).

¹⁶⁵ Rüstem, *Zindegînâme*, 22.

¹⁶⁶ Tagore, Royal Asiatic Society isimlerdendir. bk. Royal Asiatic Society (RAS), "About Us" (31.08.2021).

¹⁶⁷ Rüstem, *Zindegînâme*, 35, 38; Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*, XXIII-XXIX.

Tacülmülük'ün nikahlarını kıymıştır.”¹⁶⁸ Yine dönemin adalet bakanı olan Ali Ekber Dâver'in, Sengelecî'nin talebesi ve takipçisi olarak gösterilmesi ve ayrıca ilerleyen dönemde Sengelecî adına “Adalet Yüce Divanı” ismiyle bir bakanlık oluşturulması talebi de ilgi çekici bir bilgidir.¹⁶⁹ Abrahamian ise Rıza Şah'ın, Şerîat Sengelecî'yi Şiilik'te bir reforma ihtiyaç duyulduğunu ilan etmeye teşvik ettiğini ve Sengelecî'nin vaazlarında İslam'ın modernitenin getirileri olan sinema, radyo, futbol gibi yeniliklere karşı olmadığından bahsettiğini söylemektedir.¹⁷⁰

Rıza Şah yönetiminin ulemaya yönelik baskısının yoğun olarak hissedildiği bir dönemde Sengelecî'nin nispeten daha ılımlı bir ortamda faaliyet gösterebilmesinin sebebi, onun Şah'la olan bu yakın ilişkisi olabilir. Aynı zamanda Sengelecî'nin eleştirilerini yönelttiği kesim, Rıza Şah'ın da mücadele içerisinde olduğu bir çevre olduğundan, iki ismin çıkarlarının çatışmamasının da bu noktada önem arz ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Haydârî'ye göre de Sengelecî genel itibarıyla Rıza Şah yönetimi ile sorun yaşamamış, onun karşı çıktığı kesim, kendisinin de dahil olduğu ulema sınıfı olmuştur. Çünkü Rıza Şah'ın dini sahada uygulamaya koyduğu birtakım değişiklikler ve yasaklamalar, aslında onun düşüncesine paralel bir görüntü de arz ediyordu.¹⁷¹

Sengelecî'nin ulemaya yönelttiği eleştiriler, onun da birçok noktada eleştiri ve baskıya maruz kalmasına sebep olmuştur. Nitekim onun, Şîî akaidinin temel meselelerine ters düşecek şekilde ortaya koyduğu bazı görüşleri, ulemanın tepkisini çekmekteydi. Bîgdelî, Sengelecî'nin baskıya maruz kaldığı bu dönemi şöyle anlatmaktadır: “Onların düşmanlıkları öyle bir noktaya varmıştı ki, Şerîat ne söylesen onu inkâra yönelmişler ve onun sözlerini İslam dışı saymışlardır. Hatta bu alim görünen kimseler, merhum Şerîat'a olan düşmanlıkları, kin ve hasetleri sebebiyle Allah'ın dinine hurafeler eklemişler, Rasûl-i Ekrem'e (s.a.s.) iftiralar atmışlar ve bunları yaparken ne Allah'tan korkmuşlar ne de peygamberden utanmışlardır.”¹⁷²

Bunun yanında Sengelecî ve onun takipçileri de bu tepkilere cevap vermekte ve ulemayı insanları yanlış yönlendirmekle suçlamaktaydılar. Örneğin Bîgdelî,

¹⁶⁸ Richard, “Shari'at Sangalaji”, 162.

¹⁶⁹ Richard, “Shari'at Sangalaji”, 163.

¹⁷⁰ Abrahamian, *Modern Iran Tarihi*, 113.

¹⁷¹ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 66.

¹⁷² Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*, X.

Sengelecî'nin hasımları hakkında sıklıkla “hilekârlar” ve “alim görünenler” ifadelerini kullanmakta, bu kimselerin Sengelecî'ye ettikleri kötülüklerden bahsetmekte¹⁷³ ve onun, bu gibi kimseler yüzünden çektiği sıkıntılar sebebiyle 35 yaşında iken 80 yaşında gibi göründüğünü söylemektedir.¹⁷⁴ Yine Ittılaat gazetesinin haberinde de Sengelecî'nin hayatındaki mücadelenin onu nasıl yorduğu, tükettiği ve genç yaşta hastalanmasına sebep olduğu anlatılmaktadır.¹⁷⁵ Bîgdelî, Sengelecî'nin, Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiasını kabul etmemesinin, hasımlarının ona yönelik bu sû-i muamelelerinin bir sebebi olduğunu söylemektedir.¹⁷⁶

Sengelecî'nin vefatının birinci yıldönümü dolayısıyla kaleme alınan gazete haberlerini ve birtakım yazıları bir araya getiren Bîgdelî, gayet tanınmış bir isim olması dolayısıyla Sengelecî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi vermekten imtina ettiğinden bahsetmektedir.¹⁷⁷ Gerçekten de Bîgdelî, eserin giriş kısmında kaleme aldığı kendi makalesinde onun hayatı ile ilgili hiçbir detaya inmemekte; fakat onun ilmi yönüne ve şahsiyetine son derece önemle vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda hayatı boyunca gelenekçiler tarafından Sengelecî'ye uygulanan baskıları tasvir eden Bîgdelî, fazla tarihi bilgi vermeden bu konuları edebi bir dille ele almaktadır.

Şerîat Sengelecî bizzat kendisine hakaretlerde bulunanların, üzerinde baskı kuranların neden bunu sürdürdüklerini sorgulamakta ve buna dair sebepleri sıralamaktadır.¹⁷⁸ Fikirlerine karşı çıktığı gelenekçi kesim tarafından zaman zaman ölümle tehdit edildiğinden bahseden¹⁷⁹ Sengelecî, kendisine iki defa suikast yapıldığını fakat Allah'ın (c.c.) kendisini koruduğunu söylemektedir.¹⁸⁰

3.1.1.2. Etkilendiği isimler

Sengelecî birçok araştırmacı tarafından İran'da yenilikçi dini düşüncenin öncülerinden kabul edilmektedir. Onun çabalarının, o dönemin eğitim görmüş kesiminin ilgisini çektiği noktasında hiç şüphe yoktur. Nitekim onun Dâru't-Teblîğ-i İslâmî'de gerçekleştirdiği derslerindeki katılımcılar, daha sonradan ülkenin çeşitli kurumlarında

¹⁷³ Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*, s. X.

¹⁷⁴ Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*, s. XI.

¹⁷⁵ Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*, s. 28.

¹⁷⁶ Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*, s. X.

¹⁷⁷ Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*, s. III.

¹⁷⁸ Şerîat Sengelecî, *Tevhid-i İbâdet* (Riyad: Dâru'l-Akîdeti li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2014), 29.

¹⁷⁹ Sengelecî, *Tevhid-i İbâdet*, s. 31.

¹⁸⁰ Şerîat Sengelecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur'ân* (Müessese-i İntişârât-ı Dâniş., ts.), 11.

da görev alacak kimselerden teşekkül etmekteydi. Sengelecî'nin öncesinde Takîzâde gibi birtakım isimler de o dönemde dinin hurafelerden arındırılması gerektiğini dile getirmekteydi. Ancak Haydârî'nin belirttiğine göre Sengelecî'yi farklı kılan husus, onun, modern İran'da dini alanda reformun gerekliliğini dile getiren ilk dini lider olmasıdır.¹⁸¹

Bu şekilde İran'da yenilikçi fikirleriyle gündeme gelen Şerîat Sengelecî'nin kimlerden ya da hangi fikirlerden etkilendiği konusu da araştırmacılar tarafından dikkatle incelenmiştir. Onun görüşlerinin, Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abduh ile paralellik arz ettiğini söyleyenler olmuştur. Nitekim Ramyar, molla sınıfının içerisinde çıkan reformist bir isim olan Şerîat Sengelecî'yi Muhammed Abduh'a benzetmekte ve onun, görüşleri dolayısıyla sapkın bir kimse olarak kabul edildiğini söylemektedir.¹⁸² Haydârî de çalışmasında böyle bir mukayeseye yer vermekle birlikte, iki ismin, birbirleri üzerinde doğrudan etkilerinin bulunduğunu söylemenin çok da mümkün olmadığı fikrindedir. Yine Sa'd Rüstem'in Seyyid Mikdad Nebvî Razevî'den yaptığı alıntıya göre Şerîat Sengelecî, Cemaleddin Afgânî'yi "muvahhid" bir kimse olarak tanımlamaktadır.¹⁸³ Buna göre yakın dönemlerde yaşayan Sengelecî ve Afgânî'nin, birbirlerine yakın fikirlere sahip oldukları söylenebilir; ancak doğrudan birbirlerinden etkilendiklerini söylemek için yeterli delilimiz yoktur.

Sa'd Rüstem'e göre Şerîat Sengelecî özellikle iki isimden etkilenmiştir. Bunlardan biri babası Şeyh Hasan Sengelecî, diğeri de Ayetullah Esedullah Harkânî'dir.¹⁸⁴ Meşrutiyet yanlısı bir isim olmasıyla bilinen Seyyid Esedullah Harkânî'nin¹⁸⁵ Hulefâ-yı Râşidîn dönemini İslam dünyasının altın çağı olarak kabul etmesi ilgi çekici bir bilgi olmanın yanı sıra, yerleşik Şîî anlayışa ters düşmesi ile de dikkat çekmektedir. Hulefâ-yı Râşidîn döneminde o devre mahsus bir demokrasinin bulunduğunu kabul eden Harkânî, bugünün siyasetinde de bu anlayışın benimsenmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁸⁶ Yine Sa'd Rüstem'in yaptığı alıntıda Harkânî, Hulefâ-yı Râşidîn döneminde sünnete uygun bir siyaset izlendiğini kabul etmiş, problemlerin Muaviye

¹⁸¹ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 67.

¹⁸² Minoo Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi: Historian, Language Reformer and Thinker*, (Durham: Durham University, Yüksek Lisans Tezi, 1969), ek: B, 1-2.

¹⁸³ Rüstem, *Zindegînâme*, 30.

¹⁸⁴ Rüstem, *Zindegînâme*, 27.

¹⁸⁵ Rüstem, *Zindegînâme*, 30.

¹⁸⁶ Rüstem, *Zindegînâme*, 30.

döneminde başladığını iddia etmiştir. Bunların yanında Harkânî'nin velayet ve gaybet fikirlerini kabul etmediği bilgisi de son derece ilgi çekici görünmektedir.¹⁸⁷

Sa'd Rüstem, şefaat fikrini reddetmesiyle bilinen Şeyh Necmâbâdî'nin de Sengelecî'nin etkilendiği isimler arasında yer aldığını söylemektedir.

Sengelecî'nin yenilikçi fikirleri, onun çeşitli fikir akımlarına mensup olduğu ithamlarına maruz kalmasına sebep olmuştur. Bu suçlamaların içerisinde en çok dikkat çeken ve sıklıkla gündeme getirileni ise, Vehhâbîlik iddiası olmuştur. Nitekim Muhammed b. Abdülvehhâb'ın eserlerini okuduğu belirtilen Sengelecî'nin hac yolculuğunun ve bu yolculuk esnasında okuduğu eserlerin, onun hurafe ve bid'atlerle olan mücadelesinin başlamasında büyük tesiri olmuştur.¹⁸⁸

Sa'd Rüstem'e göre Sengelecî'nin hacdan döndükten sonra kaleme aldığı *Tevhîd-i İbâdet* adlı kitabı ile Muhammed b. Abdülvehhâb'ın *Kitâbu't-Tevhîd*'i, bölüm başlıkları ve içerikleri noktasında oldukça benzerlik göstermektedir. Sengelecî'nin bu eseri Medine'den Mekke'ye giderken okuduğu ve "Yüzüklerden Bereket Umma" bahsini okuduktan sonra parmağındaki yüzüğü çıkarıp çöle attığı şeklindeki anekdot da dikkat çekicidir.¹⁸⁹

3.1.1.3. Vefatı

Richard, Sengelecî'nin vefat sebebinin tifo hastalığı olduğunu söylemekte ve ölüm tarihini 1944 olarak vermektedir.¹⁹⁰ Haydarî'nin eserinde ise Sengelecî'nin doğum tarihi 1890 olarak verilmekle birlikte, vefat tarihi Yann Richard'dan farklı olarak 1943 olarak gösterilmektedir ki vefatından bir gün önce (8 Muharrem) Sengelecî'nin yanına gittiğini ve onun son sözlerini dinlediğini söyleyen Bîgdelî'nin¹⁹¹ *Bi-Münâsebet-i Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at* adlı eseri dikkate alındığında Richard'ın verdiği 6 Ocak 1944 tarihinin daha doğru olduğu görülmektedir.¹⁹² Nitekim İttılaat Gazetesi'nin verdiği bilgiye göre Sengelecî'nin vefat tarihi 15 Dey (9/10 Muharrem) 1322

¹⁸⁷ Rüstem, *Zindegînâme*, 30-31.

¹⁸⁸ Rüstem, *Zindegînâme*, 44. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi edinmek için bk. Habip Demir, "Çağdaş Şîî İslah Düşüncesinde Selefi Etkiler: Şeriat Sengelecî Örneği", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2020), 245-278.

¹⁸⁹ Rüstem, *Zindegînâme*, 44.

¹⁹⁰ Richard, "Shari'at Sangalaji", 166.

¹⁹¹ Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*, XIV. Burada Bîgdelî, Sengelecî'den duyduğu son sözleri ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir.

¹⁹² Haydarî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 62.

Perşembe günüdür.¹⁹³ Kıyâm Gazetesi'nin haberinin başındaki ifade de Şerîat Sengelecî'nin 15 Dey (9 Muharrem) 1322 şeklindeki vefat tarihini desteklemektedir.¹⁹⁴

Kıyam Gazetesi, Şerîat Sengelecî'nin vefatı üzerine duydukları acıyı şu şekilde dile getirmiştir: “Keşke Şerîat Sengelecî'nin yerine molla görünümlü ama hakikatten uzak yüz kişi, ruhani görünümlü ama dünyaya tapan yüz kişi, alim görünen ama aslında cahil yüz kişi ölseydi de Şerîat yine yaşasaydı.”¹⁹⁵

3.1.2. Eserleri

Sengelecî'nin vefatından bir sene sonra derlediği eserinde Bîgdelî, Sengelecî'nin eserlerini şu şekilde sıralamaktadır:

3.1.2.1. Farsça eserleri

1. Tevhîd-i İbâdet (Yektâ-Perestî)
2. Kilîd-i Fehm-i Kur'ân

Bu ikisi haricinde burada Farsça olarak kaleme alınan “İslâm ve Rac'at” adlı eserin Şerîat Sengelecî'nin söz ve beyanatlarından oluştuğundan bahsedilmektedir. Yaptığımız kaynak taramalarında Sengelecî'nin bu isimde bir eserine rastlayamadığımızdan, bu eserin Abdülvehhab Ferid Tünkâbunî'ye ait olan "İslam ve Rac'at" isimli eser olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca Haydârî'nin de Şerîat Sengelecî'nin eserlerini sayarken bu eseri de ona ait olarak zikretmesinin yanlış olduğu kanaatindeyiz.

Bunların yanında, kaynak taramalarımız esnasında bulduğumuz Sengelecî'ye ait “Mahvu'l-Mevhûm” adlı eserden de burada bahsedilmediği görülmektedir. Her ne kadar Bîgdelî'nin eserinde basım tarihi bulunmasa da bu durumun, “Mahvu'l-Mevhûm” adlı eserin daha sonra yazılmasından kaynaklandığını tahmin ediyoruz.¹⁹⁶

3.1.2.2. Arapça eserleri

1. Felsefe Hakkında Kaleme Aldığı Arapça Bir Çalışma

¹⁹³ Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*, 25.

¹⁹⁴ Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*, 30.

¹⁹⁵ Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*, 30.

¹⁹⁶ bk. Şerîat Sengelecî, *Mahvu'l-Mevhûm*, (Şeriket-i Çâphâne-i Tâbân, 1944).

2. el-Felsefe
3. İlmu'l-Kur'ân
4. el-Bida' ve'l-hurâfât¹⁹⁷

Emir Abbas Haydârî de Şerîat Sengelecî'ye ait dört kitaptan bahsetmektedir:

1. Tevhîd-i İbâdât
2. Kilîd-i Fehm-i Kur'ân
3. Mahvu'l-mevhûm
4. İslam ve Rac'at¹⁹⁸

Bunların haricinde Sengelecî'nin Farsça kaleme aldığı birtakım küçük risalelerinden söz edilmektedir. Bu risalelerden “Hurmet-i Ribâ” ve “İslâm ve Mûsikî” adlı iki tanesi İslam ve Rac'at adlı kitabın sonunda ek olarak yayınlanmıştır.

3.1.3. Etkileri

Sengelecî her ne kadar klasik Şîî anlayışa mensup ulemanın sert eleştirilerine maruz kalsa ve gelenekçiler nezdinde görüşleri değer görmese de, Dâru't-Tebliğ-i İslâmî'de verdiği dersler yoluyla yetiştirdiği talebeler ve tesir ettiği isimler vasıtasıyla ismini kendisinden sonraki döneme taşımayı başarmıştır. Bu anlamda onun İran toplumu üzerindeki tesirinin devam ettiği, onun, İran'daki dini düşünce hareketlerine katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür.¹⁹⁹

Bîgdelî, Sengelecî'nin toplum nezdindeki önemi ve tesirine değinerek şu sözleri söylemektedir: “Bugün bu büyük adamın verdiği eğitim sayesinde, hakikatine vakıf olmuş, saadeti elde edebilmek için güzel ahlakın gerekli olduğuna inanarak onu benimsemiş bir şekilde hanif dini kabul eden belki on binden fazla insan gösterebiliriz.”²⁰⁰

Bunun yanında Richard'ın, Şerîat Sengelecî'nin talebelerinden olup da daha sonra Kesrevî ve Takî Erânî'nin gruplarına katılan isimlerden ulaştıkları şöyledir:

- a. Abdülvehhab Tünkâbûni²⁰¹

¹⁹⁷ Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*, 29.

¹⁹⁸ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 64.

¹⁹⁹ bk. Asiye Tıgılı, *İran'da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi* (İstanbul: Mana Yayınları, 2017).

²⁰⁰ Bîgdelî, *Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*, 28.

²⁰¹ O dönemde Sengelecî'nin fikirlerini büyük oranda aktaran isim.

- b. Muhammed Cevad Meşkur²⁰²
- c. Muhammed Takî Felsefî
- d. Hüseyinkulu Müste'ân
- e. Ali Paşa Salih²⁰³
- f. Ahmed Ferdîd

Richard'a göre Sengelecî'nin ideolojik olarak birbirinden bu kadar bağımsız olan çevreler üzerinde etkili olmasının sebebi, kendi kitlesine İslam'ın daha dinamik ve ruhani grupların benimsediği resmi anlayıştan farklılaşan yönlerini göstermesidir.²⁰⁴

3.2. Ali Ekber Hakemîzâde

3.2.1. Hayatı

Hayatı ile ilgili bilgilerin birçoğu, medresede okuduğu dönemden oda arkadaşı olan Seyyid Hüseyin Büdelâ'nın *Heftâd Sâl Hâtıra* adlı eserinden elde edilen²⁰⁵ Ali Ekber Hakemîzâde, 1276/1897 yılında Kum'da ilimle iştigali ile meşhur olan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Hüseyin Alî, Alî Asgar ve Ebulfazl isimlerinde üç erkek kardeşi bulunur²⁰⁶ Hakemîzâde'nin dedesi Ali Ekber, halkın şer'î konularda kendisine itibar gösterip müracaat ettiği bir isim olması sebebiyle "Hakemî" sıfatıyla anılmıştır.²⁰⁷ Kum'da dünyaya gelen babası Şeyh Mehdî Pâyînşehrî Kummî ise, Abdülkerim Hâirî'nin yakın dostlarından olmasının yanı sıra, İran İslam devriminin öncü isimlerinden olan Seyyid Mahmud Tâlekânî'nin babası Seyyid Ebu'l-Huseyn Tâlekânî'nin de damadıdır.²⁰⁸ Kum, Tahran ve Necef'te önde gelen Şîî âlimlerin yanında tahsil gördükten sonra tekrar memleketine dönen ve Pâyînşehr mahallesine yerleşip burada dini meselelerle meşgul olan Hakemî, Kum'da Razeviyye Medresesi'ni kurmuş ve idare etmiştir.²⁰⁹ Kum'daki Havza-i İlmiyye'nin kurucusu olan Şeyh Abdülkerim Hâirî'nin, Erâk'ten Kum'a geldiğinde ilk defa onun yanına

²⁰² Bu meşhur mezhepler tarihi uzmanı, Cemil Hakyemez ve Mehmet Ümit'in "Mezhepler Tarihi Sözlüğü" adıyla Türkçeye tercüme ettikleri eserin de sahibi olan isimdir.

²⁰³ Yann Richard, bu ismin daha sonra Musaddık döneminde Washington büyükelçisi olarak görev yaptığını zikretmektedir.

²⁰⁴ Richard, "Şari'at Sangalaji", 163-164.

²⁰⁵ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 8.

²⁰⁶ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 45.

²⁰⁷ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 31-32.

²⁰⁸ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 8.

²⁰⁹ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 32, 38.

uğradığı ve burada konakladığı söylenmektedir.²¹⁰ Ayrıca vefat ettiğinde Kum'da Abdülkerîm Hâîrî'nin yanına defnedilmesi, onun ulema nezdindeki itibarını göstermesi bakımından önemlidir.²¹¹

Ali Ekber Hakemîzâde, 1306 yılında Humeynî ile de yakın dostluğu bulunan Ali Asgar Eş'arî'nin kız kardeşi Sıddîka Hanım'la evlenmiş ve bu aile ile kurduğu bağ, *Esrâr-ı Hezâr Sâle* adı eserini yazdıktan sonra ulema ile arası bozulmasına rağmen hiçbir zaman kopmamıştır.²¹² Hakemîzâde'nin Sıddîka Hanım'la evliliğinden sırasıyla Şerîfe, Hosrev, Ahter ve Hodâyâr isimlerinde dört çocuğu dünyaya gelmiştir. Câferyan, Hodâyâr Hakemî ile görüşmüş ve kendisinden babası ile ilgili bilgiler edinmiştir.²¹³

Kum'da babasının kurduğu ve idare ettiği Razeviyye Medresesi'nde eğitim gören Hakemîzâde, şu isimlerin tahsilinden geçmiştir:

1. Şeyh Mehdî Müctehid Kummî
2. Nâsiruddîn Kummî
3. Şeyh Muhammed Rızâ Yezdî
4. Mirza Halîl Kemereî
5. Şeyh Hasan Allâme Kummî²¹⁴

Bu medresede yukarıda zikredilen hocalardan klasik usulde ders gören Hakemîzâde, bir sonraki bölümde görüşleri aktarılırken daha tafsilatlı bir şekilde bahsedileceği üzere, hayatının ilerleyen döneminde ulemanın geleneksel anlayışından uzaklaşmış ve bilhassa *Esrâr-ı Hezâr Sâle* adlı eserinde Şîa'nın temel meselelerine dair dikkat çekici eleştiriler ortaya koymuştur. Onun fikirlerinde ne zaman bir kırılma yaşadığı ve bunda hangi hususların etkili olduğunu net bir şekilde ortaya koymak güçtür. Ancak onun Kesrevî ile irtibatının bulunduğu ve ilgili eserini kaleme almadan önce, hatta talebelik dönemlerinde bile kendisiyle iletişim halinde olduğu bilinmektedir. Nitekim Câferyan, Büdelâ'dan yaptığı alıntıda, Kesrevî'nin henüz mollalığı bırakmadığı dönemde Kum'da Ali Ekber Hakemîzâde'nin yanına gidip geldiğinden ve *Hümâyûn* dergisine

²¹⁰ Muhammed Nebî Selîm, "Berhî Cereyânâ-yı Digerendiş der 'Asr-ı Pehlevî", *Faslnâme-i Târîh* 2/6 (2008), 109; Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 33.

²¹¹ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 31.

²¹² Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 48, 51.

²¹³ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 8, 52.

²¹⁴ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 46.

de uğradığından bahsetmektedir. Ayrıca Büdelâ, Hakemîzâde'nin birkaç sefer Kesrevî'yi Razeviyye medresesindeki odalarına getirdiğini ve kendisiyle tanıştırdığını söylemektedir.²¹⁵

Ali Ekber Hakemîzâde'nin 1313 ilâ 1314 yıllarında Kum'da Hümâyûnpûr isimli bir zatın yardımıyla yayımladığı *Hümâyûn* dergisinin,²¹⁶ yayın hayatına başlamadan önce Kesrevî tarafından *Peymân* dergisinde “geleceğin en faydalı yayınlarından biri olacağına şüphe bulunmayan” bir dergi olarak tanıtılması, Hakemîzâde ile Kesrevî'nin baralarındaki iletişimi göstermesi bakımından önem arz etmektedir.²¹⁷ Ayrıca Kesrevî'nin, *Hümâyûn* dergisinin ilk sayısında “Îrân Emroz ber Ser-i Se Râh Est” başlıklı bir makalesinin yayımlanması da dikkat çekici bir husustur.²¹⁸ Kesrevî ile olan bu irtibatı göz önünde bulundurulduğunda, Hakemîzâde'nin görüşlerindeki keskin dönüşünde Kesrevî'den etkilendiği söylenirse çok da uzak bir ihtimal dile getirilmiş olmayacaktır.

Eşi Sıddîka Hanım'ın 15 Azer 1361 tarihindeki vefatından beş yıl sonra, 11 yahut 12 Mehr 1366 tarihinde dünyaya gözlerini yuman Hakemîzâde²¹⁹, Beheşt-i Zehrâ mezarlığına defnedilmiştir.²²⁰

3.2.2. Eserleri

3.2.2.1. Esrâr-ı Hezâr Sâle

Hakemîzâde'nin eserleri içerisinde şüphesiz en önemli olanı, 1941'deki İngiliz ve Sovyet işgalinden sonra, 1322/1943 yılında *Peymân* yayınevi tarafından basılan *Esrâr-ı Hezâr Sâle* adlı kitabıdır.²²¹ “Hodâ”, “İmâmet”, “Rûhânî”, “Hükûmet”, “Kânûn” ve “Hadîs” şeklinde altı ana başlıktan oluşan eser, klasik Şîî anlayışa getirdiği eleştiriler ve ortaya attığı sorularla döneminde en çok konuşulan ve hakkında ilgi uyandıran eser olmuştur. Özellikle Kum ve Tahran'daki Şîî ulemanın şiddetli tepkisine yol açan eser, Şîî gelenek içerisindeki uygulamaların mantıkla uyuşmadığını, yanlış olduğunu hatta

²¹⁵ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 69, 110.

²¹⁶ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 63.

²¹⁷ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 13; Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 25.

²¹⁸ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 9; Câferyân, *Cereyânâ ve Sâzmânâ*, 1209; Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 70.

²¹⁹ Vefat tarihi ile ilgili olarak 11 ve 12 Mehr şeklinde iki farklı gün zikredilmektedir. Ancak Câferyân'ın verdiği 12 Mehr şeklindeki bilgi, tekraren zikredildiği ve kendisi, Hakemîzâde'ye dair şahsi bilgileri bizzat oğlu Hodâyâr Hakemî'den elde ettiği için daha doğru olması muhtemeldir.

²²⁰ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 16; Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 53.

²²¹ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 107.

açıkça şirk ya da putperestlik sayılacağını söylemekte, bu faaliyetlere karşılık olarak verilen sevaplara dair zikredilen hadisler yoluyla Şîa'nın tanrı anlayışının adalet mefhumunda bir bozukluk olduğunu, din adamlarına atfedilen konumun anlamsız olduğunu iddia etmekte ve belki de bunlardan da önemlisi, Şîa'nın en temel kabulü olan imamet anlayışının, bir inanç meselesi haline getirilmesinin yanlış olduğunu savunmaktadır.

Tüm bu sayılan unsurların yanında Hakemîzâde bu eserinde Kesrevî'ye benzer şekilde aklın önemine sıkça vurgu yapmakta ve geleneğe ait olan itikadî yahut amelî unsurların körü körüne takip edilmesindense, insanın kendi aklıyla doğru yola ulaşabileceği kanaatini taşımaktadır. Aklın, bir yol göstericiye ihtiyaç duymakla birlikte Allah'ın insana verdiği en büyük nimet olduğunu söyleyen Hakemîzâde, Şîi ulemanın aklı noksan kabul etmesinin sebebinin, geleneğin insanlar tarafından sorgulanmasını istememeleri olduğunu düşünmektedir.²²² Nitekim Banihashemi de eserin bu yönüne vurgu yapmakta ve *Esrâr-ı Hezâr Sâle*'yi şöyle tanımlamaktadır: “Bu kitap, insanların, ulemanın aracılığı olmaksızın, tek başlarına kendi muhakeme yeteneklerini kullanarak Tanrı'nın sözünü anlamalarına destek olmaya çalışan ferdî bir çalışmadır.”²²³

Kesrevî'nin *Şî'îgerî*'si ile mukayese edildiğinde, Hakemîzâde'nin molla sınıfından gelmesi ve anne tarafından Seyyid Ebu'l-Hasen Tâlekânî'nin torunu olmasının, gündeme getirdiği sorunların Kesrevî'nin eserindekilere kıyasla daha çok gündemde kaldığı ve dikkate alındığı söylenebilir. Eserdeki sorulara cevap niteliğinde birçok reddiye kaleme alınmış, bu sayede Kum'da yenilikçi düşünceye karşı bir tepki geliştirilmiştir. Nitekim bilhassa imamet konusundaki içeriği sebebiyle uzun süre boyunca eleştiriye tabi tutulan eserin yayımlanmasının ardından ulemeden bir grubun toplanıp bir program tertip ederek reddiye niteliğinde bir eser ortaya konmasını istemeleri neticesinde Humeynî'nin kırk günlük bir süre zarfında kaleme aldığı *Keşfu'l-Esrâr* adlı eseri, bunların içerisinde en meşhur olanıdır.²²⁴ İran'da bu şekilde uzun yıllar gündemde kalan ve eleştiri oklarına tabi tutulan *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, Mevlânâ Kâzım tarafından Urduçaya tercüme edilmiştir.²²⁵

²²² Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 32-33.

²²³ Mozafâr Banihashemi, *Shi'ite Reformism Versus Shi'ite Fundamentalism: A Comparative Study of Shi'ite Discursive Practices in 20th Century Iran: The Cases of Khomeini and Hakamizadeh* (Albuquerque: The University of New Mexico, Doktora Tezi, 2012), 72.

²²⁴ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 14, 15.

²²⁵ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 61.

3.2.2.2. Diğer eserleri

Hâşiye ber Kifâye: Hakemîzâde'nin, Ahund Molla Horâsânî'nin *Kifâyetü'l-Usûl* adlı eserine yazdığı haşiyedir. Câferyân, eserin günümüze ulaşmadığını söylemektedir.²²⁶

Râh-ı Necât ez Âfât-ı Temeddün-i Asr-ı Hâzır: Hakemîzâde'nin, tütün ve alkol ürünlerinin etkileri ve zararları hakkındaki eseridir. Türkiye kütüphanelerinde yahut internette bir nüshasına rastlayamadığımız bu eser, İran Milli Kütüphanesi'nde 457 numarada yer almaktadır.²²⁷

Hediye-i Hümâyûn: Hakemîzâde'nin, din-bilim ilişkisi, ilimlerin tasnifi gibi konular çerçevesinde kaleme aldığı eseridir. *Hümâyûn* dergisinin on ikinci sayısı olarak yayımlandığı için bu ismi alan kitap, derginin yayın hayatına son vermesinden sonra basılmıştır.²²⁸

Bunların haricinde Hakemîzâde'nin *Düstûr-i İzdivâc* ve *Âyîn-i Pâk* adlı iki eseri daha bulunmaktadır.²²⁹ Ancak Câferyân, *Râh-ı Necât*'ın sonunda zikredilen bu eserlerin günümüzde mevcut olmadığı bilgisini vermektedir.²³⁰

3.2.2.3. Hümâyûn Dergisi

Hakemîzâde, 1313 yılında Mirza Muhammed Hümâyûnpûr isimli bir zatın yardımıyla *Hümâyûn* adlı dergiyi yayımlamaya başlamıştır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere Kesrevî'nin ilk sayısında makale yazarak katkı sağladığı dergi, Câferyân'ın, Seyyid Hüseyin Bûdelâ'dan yaptığı bir aktarımda ifade ettiği üzere, 11 sayı sonrasında bütçe kesintileri sebebiyle yayın hayatına son vermiştir.²³¹

3.2.3. Etkileri

Hakemîzâde'nin en büyük etkisi, şüphesiz en çok eleştiri aldığı *Esrâr-ı Hezâr Sâle* adlı eseri vasıtasıyla gündeme getirdiği tartışmalar ve sorular yoluyla gerçekleşmiştir. Bu eser kaleme aldığı dönemden itibaren Şîî ulemayı net bir şekilde karşısına alan Hakemîzâde, ilmî anlamda çeşitli eleştirilere maruz kalmanın yanında kişisel hayatında dahi sorunlar yaşamıştır. Misalen Razeviyye medresesinde öğrenci oldukları

²²⁶ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 12; Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 103-104.

²²⁷ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 12.

²²⁸ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 87.

²²⁹ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 12.

²³⁰ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 103-104.

²³¹ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 63, 66. Ayrıca Hakemîzâde'nin Hümâyûn dergisinde yayımlanan makalelerinin bir listesi için bk. Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 78.

dönemde bir müddet kendisiyle aynı odayı paylaşmış olan Seyyid Hüseyin Bûdelâ, Hakemîzâde'nin, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*'yi yazdıktan sonra küfre düştüğü kanaatine varmış ve bunu onun hanımına bildirip kendisinden boşanması gerektiğini dahi söylemiştir.²³²

Eserin yayımlanmasının ardından birçok reddiye kaleme alınmış, kitabın sonunda yer alan on üç soruya cevap verilmeye çalışılmıştır. Bu reddiyelerden en çok dikkat çeken ve en önemlisi de Humeynî'nin *Keşfu'l-Esrâr* adlı eseridir. Hakemîzâde'nin en önemli eleştirisinin, *velâyet-i fakîh* anlayışına dair olduğunu düşünen Muhammed Nebî Selîm'e göre de onun bu noktadaki itirazı, Humeynî'nin *Keşfu'l-Esrâr* adlı eserini kaleme almasına sebep olmuştur.²³³ Nitekim bu dönemde ulemeden bir grup, Humeynî'nin etrafında toplanıp bir program tertip ederek bu esere cevaben bir kitap yazılmasını istemişler ve neticede Humeynî, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*'den yaklaşık yedi ay sonra, kırk günlük bir süre zarfında *Keşfu'l-Esrâr* adlı eserini kaleme almıştır. İslam Devrimi'ne kadar birkaç baskısı yapılan eser, devrim sonrasında tekrar basılmamıştır.²³⁴

Humeynî'nin eserinin haricinde *Esrâr-ı Hezâr Sâle*'ye cevaben kaleme alınan bir başka eser de Şeyh Muhammed Hâlisîzâde'nin *Keşfu'l-Estâr* adlı eseridir. Hâlisîzâde bu eserde Hakemîzâde'nin evrensel bir İslam şeriatını mümkün görmemesini eleştirmekte ve bunun, dini inkâr etmekle eşdeğer olduğunu söylemektedir. Zira ona göre kanunları insanlık için yeterli olmayan bir din, din değildir.²³⁵

Bunun dışında Ayetullah Himmetâbâdî'nin, Hakemîzâde'nin on üç sorusuna cevap vermeye çalıştığı *Pâsuhnâme-i İslâmî* adlı yirmi sayfalık risalesi ile *Cevâb-ı Esrâr-ı Hezâr Sâle* adıyla kaleme alınan, yazarının ismi ve basım tarihi belirtilmeksizin yayımlanan bir kitapçık da bulunmaktadır. Ancak bu eserler *Keşfu'l-Esrâr* kadar dikkat çekmemiş ve yeterli görülmemiştir.²³⁶

Bu süreçte tartışılan konular ve gündeme getirilen meseleler, ilerleyen dönemde Ali Şeriatî ve Abdülkerîm Sürûş gibi İranlı düşünürlerin konuşacakları ve tartışacakları konuların yolunu hazırlamıştır. İleride Humeynî'nin temsil edeceği ulema sınıfının,

²³² Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 109.

²³³ Selîm, "Berhî Cereyânâ", 111-112.

²³⁴ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 15; Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 108, 118-119.

²³⁵ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 115, 132-133.

²³⁶ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 128, 129.

yenilikçi isimlerle ve bu hareketle kuracakları iletişimdeki temel meselelerin ortaya konmasında, hatta İslam Devrimi'ne giden yolların temelini oluşturulmasında Hakemîzâde'nin ve *Esrâr-ı Hezâr Sâle*'nin etkisinin bulunduğu açıkça söylenebilir. Nitekim bu noktada Banihashemi de *Esrâr-ı Hezâr Sâle* ve *Keşfu'l-Esrâr*'ın, 1979 yılındaki İslam Devrimi'nin esasını oluşturan tartışmaları ortaya koyduğu kanaatindedir.²³⁷ Bizce de -her ne kadar eserini kaleme aldıktan sonraki dönemde kendisine gelen tepkiler sonucunda ve belki de Kesrevî'nin suikasta uğramasının da oluşturduğu baskı ortamının etkisiyle dinî alanda kalem oynatmayı bırakacak olsa da- Hakemîzâde'nin gerek Humeynî'nin, gerekse ulemanın öne çıkan diğer isimlerinin dikkatini çekmek suretiyle oluşturduğu bu tartışma ortamı, İran'da ilmî sahada yeni fikirlerin neşv ü nemâ bulmasına ve yenilikçi hareketin bir sonraki aşamaya geçmesine zemin hazırladığı açıktır.

3.3. Ahmed Kesrevî

3.3.1. Hayatı

Ahmed Kesrevî, 30 Eylül 1890²³⁸ (8 Mehr 1269) Çarşamba günü²³⁹ Tebriz'in Hükâmâvâr²⁴⁰ mahallesinde medrese kökenli bir ailenin evladı olarak dünyaya gelmiştir.²⁴¹ Kendisi, erkek ve kız kardeşlerinin olduğundan bahsetmekle birlikte²⁴² kaç kardeş olduklarına dair net bir bilgi vermemektedir. Ancak Kesrevî'nin aile üyelerinin birçoğuyla İran'da tanışan Staley, onun iki kız, Muhammed Hüseyin ve Hâşim adında iki de erkek kardeşinin olduğunu söylemektedir.²⁴³ Büyük amcası Mîr Muhammed Hasan, dedesi Mîr Ahmed, onun babası Mîr Muhammed Takî ve büyük dedesi Mîr Muhammed, molla sınıfına mensup kimselerdir.²⁴⁴ Dedesi Mîr Ahmed,

²³⁷ Banihashemi, *Shi'ite Reformism Versus Shi'ite Fundamentalism*, 169.

²³⁸ William Converse Staley, 30 Eylül yerine 29 Eylül tarihini vermektedir; ancak burada hicrî şemsî takvimden milâdî takvime çevirirken bir hata yapıldığını düşünmekteyiz.

²³⁹ Kesrevî Zindegânî-yi Men'de doğum gününü çarşamba olarak vermesine rağmen tarih hesaplama araçlarında 8 Mehr 1269 tarihinin salı gününe denk geldiğini görmekteyiz. Hal böyle olmakla birlikte çalışmamızda Kesrevî'nin verdiği bilgiyi baz alarak biz de çarşamba gününü esas aldık.

²⁴⁰ Hükâmâvâr mahallesinin bir diğer adı da Hükâmâbâd olarak geçmektedir. bk. Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 10.

²⁴¹ William Converse Staley Jr., *The Intellectual Development of Ahmad Kasravi* (New Jersey: Princeton University, Doktora Tezi, 1966), 5; Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 4; Ervand Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", *Middle Eastern Studies* 9/3 (Ekim 1973), 274; Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 8; Yûsuf Fezâî, *Bâbîgerî, Bahâîgerî ve Kesrevîgerâyî* (Tahran: Müessesesi-i Matbûât-ı Ferâhî, t.y.), 304.

²⁴² Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 21.

²⁴³ Staley, *Ahmad Kasravi*, 74.

²⁴⁴ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 8.

Hükmâvâr ve Karmelik civarında tanınan bir isimdir. Onun inşa ettirdiği ve kendi adıyla anılmakta olan “Mescid-i Ağa Mîr Ahmed”, bugün hala ayaktaadır.²⁴⁵ Kesrevî’nin son derece merhametli ve yardımsever bir isim olarak bahsettiği Mîr Ahmed, 1287 yılında vefat etmiştir.²⁴⁶

Mîr Ahmed’in vefatının ardından onun mescitteki yerine büyük oğlu Mir Muhammed geçmiş, fakat o da bir süre sonra vefat edince Kesrevî’nin ticaretle geçinen ve mollalıktan uzak kalmış olan babası Hacı Mîr Kâsım, yerini dolduramamıştır. Mîr Kâsım, babasının yerini evlatlarının doldurmasını istemiş, bu sebeple erkek çocuklarına Mîr Ahmed ismini vermiş, fakat bu şekilde üç çocuğu vefat ettikten sonra dördüncü Mîr Ahmed olan Ahmed Kesrevî dünyaya gelmiştir. Kesrevî, kendisinden önceki kardeşleri vefat ettiği ve kendisinin de ileride dedesinin yerini alması istendiği için çocukluğunda korumacı bir yaklaşımla kendisini büyüttüklerinden, hatta diğer çocuklarla bir araya gelip oyun oynamaktan bile kendisini sakındırdıklarından bahsetmektedir.²⁴⁷

Mîr Kâsım, bölgedeki Şîu ulemaya karşı tepkili olsa da ilme değer vermiş ve genç kuşakların eğitim görmesinin taraftarı olmuştur. O, kendi halı dokuma dükkanında iş verdiği çırak çocukların burada çalışan çocukların halı dokuma işinden başka bir şey öğrenmemelerinden üzüntü duymuş ve bölgede ilme ve okumaya değer verilmediğinden yakınmıştır.²⁴⁸

Abrahamian, bilhassa Kesrevî’nin biyografisinde verdiği bilgilere dayanarak, onun reformist kişiliği üzerinde babasının daha hayatının ilk dönemlerinde kendisine verdiği dini eğitimin etkili olduğunu söylemektedir.²⁴⁹ Klasik usulde eğitim veren mollalara karşı büyük tepkiler ortaya koyan Mîr Kâsım, oğlunun onların tedrisinden geçip klasik bir molla olmasını istememiştir. Nitekim 11 Dîmâh 1281 Salı günü vefat eden Mîr Kâsım’ın son sözleri şunlar olmuştur:

“Oğlum Ahmed okusun. Ailemizde her zaman bir alim olmalıdır. Ancak mollaların ekmeğini yemesin. Mollaların kazancı haramdır.”²⁵⁰

²⁴⁵ Ağa Mîr Ahmed Mescidi’nin restorasyonu ile ilgili bir haber için bk. Hawzah News, “Tarâhî-yi Sünnetî-yi Mescid-i ‘Ağa Mîr Ahmed’ der Tebrîz” (25 Ağustos 2021).

²⁴⁶ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 8.

²⁴⁷ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 8.

²⁴⁸ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 18.

²⁴⁹ Abrahamian, “Kasravi”, 276.

²⁵⁰ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 19.

Kesrevî, yaşadığı dönemde cereyan eden olaylara Şîî halkın ve ulemanın verdiği tepkileri gördükçe, hurafelere ve gelenekteki birtakım inanışlara yönelik olumsuz kanaatler geliştirmiştir. Örneğin o, 1283 yılında İran’da yaşanan veba salgınında halkın hurafelerden medet ummasını kendi hatırladığı örneklerle açıklamakta ve bunların kendi fikir dünyası üzerinde nasıl olumsuz bir etkisi olduğundan bahsetmektedir. Ayrıca bu gibi olayların bir başka etkisi de onun Avrupa’nın bilim anlayışına yönelik bir güven geliştirmesi olmuştur. Nitekim o, mevzubahis salgın gibi büyük salgınların önünün alınmasının, Avrupalı bilim adamlarının en büyük faydalarından biri olduğunu dile getirmektedir.²⁵¹

Biyografisinde verdiği bilgilerden dokuz yaşındayken ilk öğrenimini Hükâmâvâr’da mahalle mektebinde almaya başladığını anladığımız Kesrevî, ilk hocası olan Molla Bahşali’nin,²⁵² Kur’ân-ı Kerîm okumayı öğretmekten başka bir şey yapmadığını ve “tek hünerinin çocukların ellerine ve ayaklarına sopa vurmak olduğunu” söylemektedir. Kesrevî, dört yıl boyunca eğitim gördüğünü söylediği bu mektepte çocukların altı-yedi sene eğitim görmelerine rağmen sadece Kur’ân okumayı öğrenebildiklerini ifade etmektedir. Ayrıca o, Molla Bahşali’den ders aldığı dönemde Kur’ân-ı Kerîm eğitiminden sonra okutulan kitapların çoğunun Arapça olması hasebiyle çocukların bunlardan da fazla bir şey anlamadığını dile getirmektedir.²⁵³

Kesrevî, babasının ölümünden sonra kendi mahallelerinde başka bir hoca bulunmadığı ve her gün şehre yürümek de on üç yaşındaki bir çocuk için zor olduğundan, eğitimine ara vermek zorunda kalmıştır. Ayrıca evi geçindirmek için çalışmasının gerekmesi de bu noktada önemli bir etken olmuştur.²⁵⁴ Eğitimine ara verdiği bu dönemde bir süre Mîr Muhsin Ağa ile birlikte halı dokuma dükkanını işleten Kesrevî, ilerleyen dönemde onun ısrarı üzerine tekrardan okumaya yönelmiş, ancak yaşının küçük olması hasebiyle büyük şehirlerdeki medreseler yerine Tebriz’de Tâlibiyye medresesinde ders

²⁵¹ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 22.

²⁵² Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 4; Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 32; Şahin Ahmetoğlu, “Modern Dönem Şiilik Eleştirileri Bağlamında Ahmed Kesrevî’nin Görüşleri ve Pâkdiniyân Hareketi”, *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (Aralık 2020), 128.

²⁵³ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 10-11.

²⁵⁴ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 21.

vermekte olan Molla Hasan'dan²⁵⁵ ders almıştır. Kesrevî burada okumaya başladığında öğrencilerin konularda ilerlemiş olduklarını söylemektedir.²⁵⁶

Tâlibiyye medresesinde *Samediyye*, *Suyûtî* (*el-Behcetü'l-Merdiyye*), *Şerh-i Câmî*, *Muğni'l-Lebîb*, *Mutavvel*, *Me'âlim* ve *Şerh-i Lum'a* eserlerini okuduğunu söyleyen Kesrevî, bu eserlerden yalnızca *Samediyye* ve *Suyûtî*'yi hoca nezaretinde baştan sona okuduğunu, geri kalanların bir kısmını okuduktan sonra kalanını kendisinin tamamladığını ifade etmektedir.²⁵⁷ Onun, medresede gördüğü eğitim hakkında da olumsuz kanaatleri bulunmaktadır. Örneğin o, usul ilminin “ıstışâb” ve “asl-ı berâet/berâet-i asliyye” gibi birkaç temel kaideden ibaret olduğunu ve bunların iki üç derste öğrenilebileceğini düşünmektedir. Ona göre bu ilme eklenen boş tartışmalar sebebiyle insanın yirmi yıla yakın bir süre usul okuması gerekmektedir.²⁵⁸

Yine Tâlibiyye'de eğitimi devam ederken usul derslerini henüz okumamış olan Kesrevî, bir süre Hükmâvâr'da ders alabileceği birilerini aramıştır. O dönemde bölgede ders veren Şeyh Hâdî Tahrânî'nin, -Kesrevî'nin ifadelerine göre- ulemanın kendisine yönelik sert baskıları dolayısıyla vefat etmesinin akabinde bölgedeki bir diğer isim olan Şeyh Hasan Tütüncüzâde ise o dönemde savaş sebebiyle kendi memleketinden Hükmâvâr'a gelmiş ve Kesrevî'nin dostu Ağa Mîr Mehdî'nin babasının evinde misafir olmuş ve burada ders okutmuştur. Ramyar da Kesrevî'nin Şeyh Hasan Tütüncüzâde'nin yanında felsefe ve mantık okuduğunu söylemektedir.²⁵⁹ Kesrevî, iki yıla yakın bir süre bu isimden ders görmüş ve bu iki yıl içerisinde gördüğü dersler neticesinde mollalık derecesine ulaşmıştır. Yine o, bu dönemde Tebriz'de bundan daha üst bir ilmî makamın bulunmadığını ve bir kimsenin müçtehit makamına ulaşabilmek için Necef'e gitmesinin gerektiğini söylemektedir.²⁶⁰

²⁵⁵ Kesrevî'nin hayatını ele alan bazı son dönem çalışmalarında onun Tâlibiyye Medresesi'nde eğitim gördüğü ilk hocasının Molla Muhsin olduğu söylenmektedir; ancak bu kaynakların yazarlarının, söz konusu ismi Kesrevî'nin babasının yakınlarından olan ve kendisine Tâlibiyye Medresesi'nde mollalık eğitimi alması ısrarında bulunan Mir Muhsin Ağa ile karıştırmış olmaları muhtemeldir. Bir başka ihtimal de “Hasan” kelimesi ile “Muhsin” kelimesinin Arapça yazılışlarının birbirine yakın olması hasebiyle karıştırılmasıdır. Her iki durumda da ismin yanlış verildiği ortadadır. Zira Kesrevî, *Zindegânî-yi Men* adlı eserinde, Ağa Mîr Muhsin'in ısrarı üzerine gittiği Tâlibiyye Medresesi'ndeki ilk hocasının isminin Molla Hasan olduğunu açıkça dile getirmektedir. bk. Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 6; Ahmetoğlu, “Modern Dönem Şiilik Eleştirileri”, 129.

²⁵⁶ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 23.

²⁵⁷ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 27. Kesrevî'nin medresede okuduğu eserlere dair ayrıntılı bilgi için bk. Staley, *Ahmad Kasravi*, 81-83.

²⁵⁸ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 30.

²⁵⁹ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 7.

²⁶⁰ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 32.

Kesrevî mollalık görevine başladıktan bir süre sonra Mîr Muhsin Ağa'nın damadının kendisine yönelik olumsuz tavrı devam etmiştir. Birkaç sefer minberde ravzahânların yalan söylediklerine dair cümleler sarf etmesi de bu molların eleştirilerinin odağı olmuş ve neticede Kesrevî'nin halkla arası açılmıştır. Bu dönemden sonra mollalıktan soğuduğunu ifade eden Kesrevî, nikah kıymak dışında başka bir faaliyete katılmamıştır.²⁶¹

Kesrevî'nin eserlerindeki üslubu göz önünde bulundurulduğunda, Ağa Mîr Ahmed Mescidi'nde yaptığı vaaz ve konuşmalarda da suçlayıcı bir tavır içerisinde bulunduğunu tahmin etmek zor değildir. Onun bu tavrının -hayatının ilerleyen dönemlerinde de- karşı cenahın duygularını kıskırttığı son derece açıktır. Dolayısıyla yer yer bu tavrı bilinçli olarak sürdürdüğünü de gördüğümüz Kesrevî'nin bu ilk dönemde mollalık görevini bırakmasında etkili olan problemlerin tek taraflı olarak değerlendirilmesi doğru olmayacaktır.

Hassebi'ye göre Kesrevî'nin mollalığı bırakmasının asıl sebebi, meşrutiyete verdiği destekten ötürü molla sınıfının kendisine yönelik iftira ve suçlamalarının artmasıdır²⁶² ki Kesrevî'nin *Zindegâni*'de verdiği bilgiler de bu fikri destekler niteliktedir. Nitekim Samed Hân'ın Tebriz'de yönetimi ele geçirdikten sonra bölgedeki meşrutiyetçilere zulüm ve baskılarını artırdığı bir ortamda Kesrevî de meşrutiyetçi olmakla suçlanmış ve bu sebeple mollar kendisinden yüz çevirmiştir. Kesrevî, daha önce bahsettiği, Mîr Muhsin Ağa'nın damadı olan -ismini zikretmediği- molların da kendisine yönelik suçlamalarda bulunduğunu ve bunun üzerine halkın da kendisinden yüz çevirdiğini söylemektedir. Yine de Kesrevî, “mollalık boyunduruğundan” kurtulmuş olmasını, bu dönemin iyi yöndeki tek getirisi olarak kabul etmektedir.²⁶³

Kesrevî'yi mollalardan ve mollalıktan uzaklaştıran bir diğer sebep de onlarda gördüğü cehalet olmuştur. Bu noktada onun *Zindegâni*'de anlattığı dikkat çekici anekdotlardan biri şudur: Yukarıda da ismini zikrettiğimiz Ebu'l-Hasen Engecî, Kesrevî'nin kardeşlerinin de gittiği ilkokulda okutulan birinci sınıf kitabında içkinin haram olmadığını yazdığını iddia ederek halka bu fikirleri yaymıştır. Ancak o, kitapta geçen

²⁶¹ Kesrevî, *Zindegâni-yi Men*, 35.

²⁶² Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 35.

²⁶³ Kesrevî, *Zindegâni-yi Men*, 39.

“İçki içmek uygun/kabul edilebilir değildir.” ifadesini içkinin mekruh olduğuna, mekruh olduğuna göre de haram olmadığına delalet ettiğini düşünerek bu sonuca varmıştır.²⁶⁴ Buna benzer örnekler yoluyla mollaların dini sahada da bilgilerinin yetersiz olduğu iddiasında olan Kesrevî, onlarda gördüğü bu yetersizlik sebebiyle mollalıktan soğuduğunu ve uzaklaştığını ifade etmektedir.

Mollalık görevini bırakmasının ardından bir buçuk yıl Hükâmât’daki evinde -kendi ifadesiyle- mahpus kalan Kesrevî, bu süre içerisinde evde Kur’ân-ı Kerîm’i hıfz etmekle meşgul olmuş, bunu yaparken de ayetlerin manalarını anlamaya son derece önem vermiştir.²⁶⁵ O bu meseleyi şu sözlerle dile getirmektedir:

“Bu iş beni, ayetlerin bizzat kendilerinden çıkan manaları dikkate almaya zorladı. Manalara eğilmek, hayatımın seyrini etkileyen önemli bir unsur oldu. Düşünce ve inançlarımdaki ilk deprem de böylece meydana geldi.”²⁶⁶

Zamanla Tebriz’deki bağımsızlık yanlısı isimlerle daha sıkı ilişkiler kurmaya başlayan Kesrevî, bu dönemde edindiği iki dostu Mirza Muhammed Ali (Safvet) ve Mirza Cafer Ağa Hâmineî vasıtasıyla Şeyh Muhammed Hıyâbânî ile tanışmıştır.²⁶⁷ Ayrıca Müctehidî’ye göre o, mollalıktan ayrıldıktan sonraki bu dönemde İslam’ı ve Arap kültürünü de takip etmeyi bırakmış, bir İran milliyetçiliği düşüncesi içerisine girmiştir. Bu dönemden itibaren Kesrevî’nin, Hz. Hüseyin’e nispetle “Seyyid” lakabını kullanmak yerine, son Sâsânî hükümdarı Yezdicerd’in kızı ve aynı zamanda Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn’in annesi Şehrbânû’ya nispetle “Kesrevî” ifadesini kullanmayı tercih etmesi de onun bu milliyetçi yönünün keskinlik kazandığını gösteren bir anekdottur.²⁶⁸

Mollalıktan ayrıldığı için işsiz kalan Kesrevî, ilerleyen dönemde geçimini sağlamak için makine ile çorap örme işine girmiş ve bu esnada birçok sıkıntılar çekerken bir yandan da matematik, tarih ve Arapça sahalarındaki bilgilerini güçlendirmeye çalışmıştır. Onun bu dönemde elde ettiği önemli başarılarından biri, Arapça olarak kaleme aldığı bir yazının, Saydâ’da neşredilen *el-İrfân* dergisinde bir ekleme yahut

²⁶⁴ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 44.

²⁶⁵ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 35.

²⁶⁶ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 36.

²⁶⁷ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 41.

²⁶⁸ Mehdi Müctehidî, *Ricâl-i Âzerbâyecân der Asr-ı Meşrûtiyet* (Çâphâne-i Nakş-ı Cihân, 1327/1948), 127; Ca’fer Râid, “Kesrevî Tebrizî, Merdî Ki Peleng-i Ârmide-i Mezheb Beşûrânîd”, *Kasravi* (16.06.2021), 4.

çıkarma yapılmaksızın yayınlanması olmuştur. Kesrevî, bu yazının yayınlanmasıyla birlikte artık Arapçayı iyice öğrendiğini fark ettiğini söylemektedir.²⁶⁹ 1294 yılında da İngilizce öğrenmek üzere Amerikan okuluna (Memorial School) başvurmuş, fakat okulun müdürü kendisini yaşı büyük olduğu için öğrenci olarak kabul etmemiş, bunun yerine okulda Arapça dersi vererek öğretmenlik yapması şartıyla haftada iki saat İngilizce dersi görebileceğini söylemiştir. O, haftalık programda bu dersin bir saate düştüğünü, kendisinin de çaresiz kabul ettiğini söylemektedir.²⁷⁰ Ayrıca Amerikan okulunda göreve başladığı ilk aylarda Esperanto diline merak salmış ve kısa sürede bu dili hem okuyacak hem de yazacak düzeyde öğrenmiştir. O, Esperanto'nun bir ay içerisinde öğrenilebileceğini söylemektedir.²⁷¹

Mollaların meşrutiyet taraftarı olan kimseleri Bâbî olmakla itham ettikleri bu dönemde Kesrevî de bundan payını alan isimlerden biri olmuştur. O, Amerikan okulunda görev yapması ve İngilizce öğrenmesi hasebiyle mollaların kendisinin gıybetini yaptıklarını ve onu Bâbî olmakla itham ettiklerini söylemektedir.²⁷² Halbuki Tahran'dan Tebriz'e "tebliğ" görevi icra etmeye gelen Mirza Mehdî ve Münîr-i Dîvân gibi Bahâîlerin çeşitli oturumlarına katılan Kesrevî, bu kimselerin ortaya koydukları delillerin hiçbirinin aslının olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca o, Muhammed Ali Zencânî gibi ilk dönem Bâbîlerinin çabaları ile Bâb Mirza Ali Muhammed'in manasız yazıları/fikirleri arasında da bir uyumsuzluk bulunduğunu düşünmektedir. Bu yüzden Kesrevî, Bâbîlere yahut Bahâîlere herhangi bir şekilde meyletmiş değildir.²⁷³

Kesrevî'nin hayatında ve fikir dünyasında büyük etkisi bulunan bir başka husus da 1295 yılında Kafkaslara yaptığı yolculuktur. Hükmâvâr'da mollaların baskısından bunalan Kesrevî, doktorunun, çocukluk döneminde geçirdiği hastalığa iyi geleceğini de söylemesi üzerine trenle Kafkaslara yolculuğa çıkmıştır. Bu tren yolculuğu esnasında Rus bir memurdan ve Rusya'da yaşayan İngiliz bir çiftten Rusça öğrenmeye çalışıp vaktini boşa geçirmeyen Kesrevî önce Tiflis'e gitmiş, oradan Bakü'ye geçmiş, oradan da gemiyle Aşkabat'a gitmiştir. Aşkabat'tan sonra Meşhed'i ziyaret eden Kesrevî Tiflis'e dönmüş ve bir müddet burada kalmıştır. Tiflis'te meşrutiyetçi isimlerle yakınlık kuran ve buranın havasından son derece memnun olan Kesrevî, bir

²⁶⁹ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 46.

²⁷⁰ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 50; Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 33.

²⁷¹ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 51.

²⁷² Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 57.

²⁷³ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 53-54.

yandan bölgedeki faaliyetlere katılmış, bir yandan da botanik bilimiyle ve Rusçasını geliştirmekle meşgul olmuştur. Kesrevî, Tiflis'te geçirdiği günlerde sağlığının da çok daha iyiye gittiğini söylemektedir.²⁷⁴

Hem siyasi hem de düşünsel anlamda Kesrevî'nin fikirleri üzerinde etkili olan bir başka nokta da onun Muhammed Hıyâbânî ile ilişkisidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Tâlibiyye Medresesi'nde öğrenci iken karşılaştığı Hıyâbânî ile Kesrevî'nin yolları ilerleyen dönemde bazı dostları vasıtasıyla tekrar kesişmiş ve iki ismin kurduğu yakın ilişki, her ikisinin hayatında da önemli etkiler ortaya koymuştur. Bu sebeple Kesrevî'nin Hıyâbânî ile ilişkisine bir nebze değinmenin, onun siyasi ve toplumsal anlamda fikir dünyasının gelişiminin seyrini izlemek adına faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Şeyh Muhammed Hıyâbânî, 1296 yılında Rusya'da çarlık rejiminin yıkılmasının ardından İran'ın Rus baskısı altında olan Azerbaycan bölgesinde, özellikle Tebriz'de meşrutiyet yanlıları adına biraz rahatlamanın gerçekleştiği bir ortamda merkezi yönetime karşı ayaklanmıştır. Bu dönemde Kesrevî, Hıyâbânî ve takipçileri ile yakın dostluk içerisinde olmasına rağmen daha önce demokratlarla birlikte olmadığı için o esnada cereyan eden hadiselerden uzak durmuştur. Bu döneme kadar meşrutiyet yanlılarının haklarını savunan ve onlara destek veren Kesrevî, bu dönemden sonra artık onların baskı ve haksızlıklarını önlemek adına gayret gösterecektir. Örneğin meşrutiyetten yana olan Şeyhîlerin Müteşerrîlere verdikleri eziyetler, Kesrevî'nin karşı durduğu bu haksızlıklardandır. Ancak kaderin bir cilvesidir ki meşrutiyetçilerin intikam namına ortaya koydukları işlere karşı geçmişin geçmişte kaldığı, artık intikam peşinde koşulmaması gerektiğini söyleyen Kesrevî'ye bu sefer daha önce kendisine birçok eziyette bulunan kimseler sahip çıkmışlardır.²⁷⁵

1297 yılında Rusların boşalttığı Tebriz'i ele geçiren ve burada Hıyâbânî ve taraftarlarını derdest eden Osmanlı Devleti,²⁷⁶ Almanya ile birlikte 1. Dünya Savaşı'ndan yenik ayrılınca bu bölgeyi de terk etmek zorunda kalmıştır.²⁷⁷ Osmanlıların çekilmesinin ardından bölgeye vali tayin edilen Mükerrremülmülk,

²⁷⁴ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 57-59.

²⁷⁵ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 63-64.

²⁷⁶ Kesrevî, Osmanlı Devleti'nin Tebriz'i elinde tuttuğu bu dönemde *Âzerâbâdegân* isimli Türkçe yayın yapan bir gazetenin kurulduğunu söylemektedir. bk. Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 71.

²⁷⁷ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 69-70.

özgürlük yanlılarına karşı bir isim olduğu için bölgedeki demokratlara baskı uygulamıştır. Bunun önüne geçmek için Kesrevî, Tebriz demokratlarının öncü isimlerinden Seyyid Celîl Erdebîlî²⁷⁸ ve birkaç demokratla bir araya gelmiş ve bu toplantının sonucunda Mirza Takî Hân'ın (Emîr Kebîr değil) partiden çıkarılmasına ve parti toplantılarında ve Azerbaycan topraklarında Farsçanın resmi dil olarak kabul edilmesi gerektiğine karar verilmiştir.²⁷⁹

Kesrevî bu dönemde ister istemez demokratları takip ettiğini, ancak onlarla kurduğu ilişkinin, perşembe günleri gerçekleştirdikleri oturlara katılmaktan öteye gitmediğini ifade etmektedir.²⁸⁰ Ancak ilerleyen dönemde Muhammed Hıyâbânî'nin Mirza Takî Hân'a, yukarıda bahsi geçen toplantıda kendisinin partiden ihracına karar verilmesine rağmen üst düzey bir görev vermesi sebebiyle Kesrevî ve bazı taraftarları partiden ayrılmışlardır.²⁸¹ Hıyâbânî ile yaşadıkları bu ayrılıktan sonra Kesrevî'yi takip edip bir araya gelen bir grup demokrat, "Tenkîdiyyûn" grubunu kurmuş, Kesrevî de bizzat bu gruba katılmıştır.²⁸²

17 Ferverdîn 1298 yılında meşhur ayaklanmasını gerçekleştiren Hıyâbânî, Tenkîdiyyûn hareketinin liderliğine getirilen Doktor Sıhhatüssaltana'yı ve Kesrevî'yi takibat altına almış ve onların peşini bırakmamıştır. Kesrevî bu sıkıntılı süreçte bir grup çapulcunun kendisini adliye de darp etmeye geleceğini önceden bir dostu vasıtasıyla haber aldığına ve böylece onların elinden kurtulduğuna da hatıratında yer vermektedir.²⁸³

Tebriz'de iken Amerikan okulundaki görevine son veren Kesrevî, o dönemde bir süre eski dostu Ebu'l-Kâsım Fuyûzât'ın medresesinde görev yapmıştır.²⁸⁴ Ancak Hıyâbânî ile yakınlığı bulunan Fuyûzât, zikrettiğimiz sebeplerle Hıyâbânî ile arası açık olduğundan Kesrevî'ye düşmanlık etmeye başlayınca kendisi bu medreseye gitmeyi de bırakmış ve başka bir iş arayışına girmiştir. Hıyâbânî ile yaşadığı çekişmenin sonucunda Tahran'a gitmek zorunda kalan ve burada da iş arayan Kesrevî, bir süre

²⁷⁸ bk. Nuran Koltuk (ed.), *Osmanlı Belgelerinde Azerbaycan* [İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği (TDBB) Yayınları, 2015], 516.

²⁷⁹ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 34; Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 72.

²⁸⁰ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 64.

²⁸¹ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 19. Hassebi, Kesrevî'nin, parti üyeleri hakkındaki tenkitleri nedeniyle partiden ayrılmak durumunda kaldığını söylese de bu ifadenin teyide muhtaç olduğunu ifade etmek gerekmektedir. krş. Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 34.

²⁸² Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 79.

²⁸³ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 81.

²⁸⁴ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 33.

Servet Lisesi'nde Arapça öğretmenliği yapmıştır.²⁸⁵ İlerleyen süreçte Azerbaycan İstînâf Mahkemesi Başkanı olan Rûknü'l-Mülk'le tanışan Kesrevî, onun ve Adalet Bakanlığı'ndaki dostlarının vasıtası ve tavsiyesiyle bakanlıkta görev almış ve 1299 yılında İstînâf Mahkemesi Üyesi olarak Tebriz'e geri dönmüştür.²⁸⁶

Adalet bakanlığında göreve başladıktan sonraki süreç, Kesrevî'nin, İran'ın farklı coğrafyalarında görev yaparak toplumun farklı kesimlerini tanımasına vesile olmuş ve böylece onun düşünce dünyasının gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Nitekim Tebriz'de istinaf mahkemesinde göreve başladığı daha ilk günlerde yaşadığı hadiseler dahi, onun, toplumdaki yozlaşmayı yakından görmesini sağlamıştır. Örneğin Kesrevî, bu dönemde kendisine üst makamlardan çoğu sefer dosyaların kendi istedikleri şekilde kapatılması adına rüşvet teklif edildiğini söylemektedir.²⁸⁷ Hatıratında bu gibi hadiselerden sıklıkla bahseden Kesrevî'nin hayatının bu dönemine de bir miktar değinmenin bu sebeple faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Seyyid Ziyâuddin Tabatabâi'nin 1299 yılındaki darbesinin ardından Tebriz adliyesi kapatılmış,²⁸⁸ bu süreç bir miktar uzayınca da burada parasızlık çeken Kesrevî, tekrar Tahran'a gitmiştir. Tahran'da da bir süre iş bulamayan Kesrevî, sonunda Adalet Bakanlığı'ndan kendisine tevdi edilen Mâzenderân İstînâf Mahkemesi Üyeliği görevini kabul etmiş ve bu bölgeye gitmek üzere yola çıkmıştır. Fîrûzkûh'tan Sârî'ye kadar yaya olarak giden ve bu yolculuğu esnasında birçok sıkıntıyla ve hastalıkla mücadele eden Kesrevî, bu yolculuğunu hatıratında ayrıntılı olarak anlatmaktadır.²⁸⁹ Dört ay Sârî'de kalan ve Tebriz'deki rezilliklerin orada bulunmadığından ve kendisine rüşvet namına bir şey teklif edilmediğinden bahseden Kesrevî, bölgedeki istinaf mahkemesi kapatılınca Tahran'a geri dönmüş, oradan da bir anlaşmazlığı çözmesi için bakanlık tarafından Demâvend şehrine gönderilmiştir.²⁹⁰

Demâvend'de görev yaptığı dönemde hurafe anlayışların son derece yaygınlaşmış olduğunu gören Kesrevî, buradaki birçok uygulamayı şaşkınlıkla müşahade etmiş ve bunlar onun hurafe anlayışlara karşı düşüncelerinin gelişmesinde büyük rol oynamıştır. Örneğin Kesrevî bir gün çarşıda insanları kırbaçlayan ve onlardan para

²⁸⁵ Kesrevî, *Zindegâni-yi Men*, 86.

²⁸⁶ Kesrevî, *Zindegâni-yi Men*, 77, 91.

²⁸⁷ Ahmed Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye* (PDF: y.y., 1323/1944), 8-9.

²⁸⁸ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 10.

²⁸⁹ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 14-16.

²⁹⁰ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 19, 22.

alan bir kimse görmüş ve bunun, kırbaç vuran kimsenin Hz. Abbas'ın teveccühüne mazhar olmuş bir kimse olduğu inancı dolayısıyla âdeten gerçekleştirildiğini öğrendiğinde son derece şaşırmıştır. Bu uygulamanın önüne geçmek için bu şahısları tutuklatan Kesrevî'ye bakanlıktan bu zatların mübarek kimseler oldukları ve onların bedduasının alınmaması gerektiğine dair bir ihtarname gelmiş ve salıverilmeleri istenmiştir. Kesrevî, yaptıklarının doğru olmadığını kendilerine iyice anlattıktan sonra mevzubahis şahısları serbest bırakmış ve onların Demâvend'den gitmelerine izin vermiştir.²⁹¹

Demâvend'deki görevinin ardından Tahran'a dönen Kesrevî, burada kendisine uygun bir mevki bulunmayınca, yine bir süre sonra bölgede yaşanan bir problemi çözmek üzere bakanlık tarafından Zencân'a gönderilmiştir.²⁹² Zencân'da görev yaptığı bu süre içerisinde mollalarla büyük anlaşmazlıklar yaşayan Kesrevî, adliyenin verdiği hükümleri kabul etmeyip kendi aralarında şer'î kanunları uygulamaya kalkan mollaları eleştirmekle kalmamış, kolluk kuvvetlerini de seferber etmek suretiyle bizzat onlarla mücadele içerisine girmiştir. Kesrevî, mollalarla bu mücadelesinin Zencân'da geçirdiği süre boyunca peşini hiç bırakmadığını söylemektedir.²⁹³

İlerleyen dönemde Zencân'dan izin alıp Tahran'a dönen Kesrevî, sonrasında Kazvin'e adliye görevlilerini imtihan etmeye gönderilmiştir. Kazvin'deki memurların ve hakimlerin bir kısmının sınavdan muaf tutulmak istediklerinden yakınan Kesrevî, o güne kadar kanunun bir sayfasını dahi okumadığını kendisine açıkça beyan eden bir bakanlık memuru ile karşılaştığından bile söz etmektedir.²⁹⁴

Kazvin'deki görevinin ardından Kesrevî, eskiden İran'da Arabistan adıyla anılan ve Hûzistan adıyla değiştirilen bölgede yeni hükümet tarafından İngiliz mahkemelerine alternatif olacak şekilde kurulan adliyenin başına geçmek üzere görevlendirilmiştir. Kesrevî bu görev için önce Bağdat'a, ardından Basra'ya gitmiş, oradan da Hürremşehr'e geçmiştir.²⁹⁵

Kesrevî Hürremşehr'e vardığında kendisine Şeyh Hazal'la görüşmesi gerektiği söylenmiş, o da Şeyh Hazal'a ait bir gemide kendisi ile görüşmüştür. Bu görüşme

²⁹¹ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 25-26.

²⁹² Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 28.

²⁹³ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 42-46.

²⁹⁴ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 48-49.

²⁹⁵ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 51-55.

esnasında Şeyh Hazal, adliyede göreve yeni başlamış olması hasebiyle kendisini emri altına alabilmek adına Kesrevî'ye ne kadar maaş aldığını sormuş, o da kendisine yeteri kadar maaş vereceklerini, bütün eksiklikleri de tamamlayacaklarını söyleyerek cevap vermiştir.²⁹⁶ Bu örnek, Rıza Şâh öncesinde devlet otoritesinin periferide ne kadar zayıf kaldığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Kesrevî, *Kahvetü Sûrât* adlı eserinde Hûzistan bölgesinin İran toprağı olduğunu ve Şeyh Hazal'ı o bölgede İran devletinin görevlendirdiğini yazınca, Şeyh Hazal ve oğulları ile Kesrevî'nin arasında bir düşmanlık baş göstermiştir.²⁹⁷ Bu yıllarda Rıza Han'la arası açılan Şeyh Hazal, Dezful bölgesinde devletin atadığı görevlilerin birçoğunu para karşılığında kendi yanına çekmeyi başarmış, fakat Kesrevî'nin de içlerinde bulunduğu bir grup yetkili isim kendisine teslim olmayınca Şeyh Hazal'ın kuvvetleri şehri kuşatmış ve bir çatışma yaşanmışsa da Rıza Han'ın kuvvetlerinin bölgeye varması neticesinde Şeyh Hazal ve destekçileri yenilgiye uğramışlardır. Bu hadisenin akabinde Şeyh Hazal, Rıza Han'la anlaşmak zorunda kalmış, bunun neticesinde sonra savaş sona ermiş, adliye Şûster'den Nâsırî'ye taşınmış ve böylece bölgede merkezi idarenin otoritesi kurulmuştur.²⁹⁸

Nâsırî'ye taşındıktan bir müddet sonra hükümet adliyeyi tekrar Şûster'e taşıma kararı almıştır. Adliyenin, eyaletin başkenti olan Nâsırî'de kalması için uzun süre çaba gösteren Kesrevî, ilgili kararın alınmasından sonra Şûster'e dönmemiş, Tahran'a konuyla ilgili bir mektup yazmış ve cevabı beklediği süre içerisinde de Irak'a gidip Sâmerâ ve Ur şehirlerini ziyaret etmiştir. Ancak netice itibarıyla adliyenin tekrar Şûster'e taşınmasının ardından adliye memurlarıyla ve Tahran yetkilileriyle de problem yaşayan Kesrevî Tahran'a geri çağırılmış ve kendisine başka bir yerde görev verileceği söylenmiştir. Kesrevî Tahran'a döndüğü bu dönemde Rızâ Han'la Hûzistân adliyesi ile ilgili bir mesele hakkında görüşme fırsatı bulduğunu da aktarmaktadır.²⁹⁹

Kesrevî, 1305 yılında Adalet Bakanlığı'na Fransa'dan görevlendirilen müsteşarın görevine son verilmesinin ve onun idaresinin yerine bir üst soruşturma kurulu kurulmasının ardından bu kurulda görev almıştır. Yine aynı yıl, bakanlık bünyesinde kurulan "Mahkeme-i İntizâmî"de mahkeme başkanı olarak görev yapmıştır. Ancak

²⁹⁶ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 55.

²⁹⁷ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 59.

²⁹⁸ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 75-78.

²⁹⁹ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 83-87.

ilerleyen süreçte adliye kapanınca yeniden işsiz kalan Kesrevî, bu dönemde Ernest E. Herzfeld'in açtığı Pehlevice kursuna katıldığından bahsetmektedir.³⁰⁰

Rıza Han'ın şahlık döneminde Tahran adliyesi yeniden kurulmuş, Kesrevî de burada savcı olarak göreve başlamıştır. Bir süre sonra Meşhed'de gümrük görevlileri ile kaçakçılar arasında cereyan eden ve köylülerin işkence görmesine kadar varan hadiseleri araştırmak için bölgeye gönderilen Kesrevî,³⁰¹ Meşhed'de iken merkezi idarenin emrine uymayıp Tahran'a dönünce adalet bakanlığı ile bir çekişme yaşamış, bunun sonucunda da istifa edip ilk defa bakanlıktaki idari görevinden ayrılmış ve avukatlık yapmaya başlamıştır.³⁰²

Avukatlık yaptığı bu dönemde haklı olmadığını düşündüğü hiçbir davayı kabul etmediğini ifade eden Kesrevî, kendisinden “Şairlikten başka bir günahı yoktu.” diye bahsettiği Baron Hayrapet isimli bir Ermeni öğretmenden Tahran'da iki yıl boyunca Ermenice dersleri almıştır.³⁰³

Kesrevî 20 Dîmâh 1307 tarihinde Birinci Derece Mahkemeleri Reisi olarak yeniden adalet bakanlığında görev almış ve 17 ay kadar bu makamda kalmıştır.³⁰⁴ Ancak neticede Rızâ Şâh ve Evîn köyü sakinleri arasında cereyan eden bir davada, hükümet tarafından bulundukları yerden zorla çıkarılan köylülerin hakkını savunurken mahkeme genel müdürü olarak Şâh aleyhinde verdiği kararın ardından görevinden uzaklaştırılmış, hatta bir süre kendisine avukatlık yapma fırsatı dahi verilmemiştir.³⁰⁵

Kesrevî, Evîn hadisesinde hükümetin aleyhine karar verdikten sonra saraya çağırılmış ve burada Vezir Timurtaş'la arasında geçen tartışmada kâdının, verdiği hükümde özgür olduğunu söylemiş, buna karşılık Timurtaş kendisine kâdının devletin bir görevlisi olduğu itirazını yönelttiğinde ise “Kâdı devlet görevlisi değildir. Kadâvet (yargı), başlı başına müstakil bir kuvvettir.” ifadelerini sarf etmiştir.³⁰⁶ Bu da Kesrevî'nin güçler ayrılığı prensibine yabancı olmadığını ve erken bir dönemde bunu bizzat dile getirdiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

³⁰⁰ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 94-95.

³⁰¹ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 96-97.

³⁰² Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 108.

³⁰³ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 109, 110.

³⁰⁴ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 113.

³⁰⁵ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 37; Abrahamian, “Kasravi”, 278. Kesrevî bu hadisede Rızâ Şâh'ın tavrını eleştirmekte ve onu açgözlü olarak nitelendirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 137.

³⁰⁶ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 139.

Bu hadisenin ardından Kesrevî hakkında 42 dosyada soruşturma başlatılmış, neticede memuriyet derecesi düşürülmüş ve ardından görevinden uzaklaştırılmıştır. Kesrevî, muhaliflerinin bununla yetinmeyip kendisinin afyon çektiğine, kadınlara düşkün olduğuna hatta bir kadının namusuna leke sürdüğüne varıncaya kadar çeşitli dedikoduları yaymaya çalıştıklarını söylemekte ve bunlara cevaplar vermektedir.³⁰⁷

Kesrevî'nin devlet görevinden ayrılması, hayatında bir dönüm noktası olmuştur. 1307'deki Evîn hadisesinin ardından Kesrevî avukatlıkla meşgul olmuş ve memuriyetten ayrılmış olması dolayısıyla vaktini kendi çalışmalarına ayırabilmiştir. O, eserlerinin birçoğunu bu dönemden sonra kaleme almış, Pâkdînî hareketini de bu dönemden sonra hayata geçirebilmiştir. Abrahamian da Kesrevî'nin İran'ı modern ve entegre bir toplum haline getirmeyi hedefleyen fikirlerini ortaya koyduğu eserlerinin birçoğunu bu 16 yıllık dönemde kaleme aldığına ve yayımladığına dikkat çekmektedir.³⁰⁸ Lloyd Ridgeon da Kesrevî'nin adalet bakanlığının bünyesinde çalıştığı süre içerisinde akademik yazılar yazmakla da meşgul olduğunu, muhtemelen o dönemde -kendisi farkında olmasa da- Royal Asiatic Society'nin³⁰⁹ bir üyesi yapıldığını söylemektedir.³¹⁰ Bu gibi bilgiler ışığında adalet bakanlığında çalıştığı süre boyunca kendisini entelektüel anlamda geliştiren ve belli bir seviyeye getiren Kesrevî'nin, bu dönemden sonra, o güne kadar elde ettiği birikimi pratiğe dökmekle meşgul olduğunu söylemek de mümkündür.

Kesrevî'nin Rıza Şah'la olan ilişkisi ve onun yönetim anlayışına bakışı da hayatının bundan sonraki döneminde etkili olmuştur. Nitekim Pehlevî hanedanlığını kurduktan ve Şâh unvanını aldıktan sonra geleneksel anlayışa sahip olan din adamlarının etkisini kırmayı amaçlayan Rıza Şah, onlara karşı Sengelecî ve Kesrevî gibi isimlere destek vermeyi siyaseten makul bulmuştur. Staley'nin de ifade ettiği gibi, güçlü bir merkezi hükümet inşa ettiği ve güvenliği sağladığı için Rıza Şah'a hayranlık duymakta ve onu modern dönemde İran'da bir reform yapabilecek tek kişi olarak görmekte olan Kesrevî,³¹¹ onun idaresi ve iktidarı güçlü iken hayatından endişe duymaksızın faaliyet gösterebilmiştir. Yine Müctehidî'ye göre de Kesrevî, 1320 yılındaki darbeye kadar

³⁰⁷ bk. Ahmed Kesrevî, *Çera ez 'Adliye Bîrûn Âmedem* (PDF: y.y., 1323/1944).

³⁰⁸ Abrahamian, "Kasravi", 278.

³⁰⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. RAS, "About Us".

³¹⁰ Lloyd Ridgeon, *Sufi Castigator: Ahmad Kasravi and the Iranian Mystical Tradition* (Routledge Publication, 1. Basım, 2006), 7.

³¹¹ Staley, *Ahmad Kasravi*, 23.

Rıza Şah'a dil uzatmadığı ve ulemaya karşı onun tarafını tuttuğu için emniyet içerisinde yaşamıştır.³¹² Bu dönemde onun yönetimle yaşadığı problem fikri anlamdaki bir ihtilaftan kaynaklanmaktan öte siyasi bir mahiyet arz etmiş ve bu sebeple eserleri ve kendisi hükümetin takibatına uğramıştır. Örneğin 1315 yılında *Peyman* dergisinin bir sayısı, Kesrevî'nin Encümen-i Edebî'de verdiği bir konferanstaki şiir ve edebiyat aleyhindeki fikirlerini içerdığı için Muhammed Ali Furûğî'nin emriyle toplatılmıştır.³¹³ Bu noktada Ramyar da bazı kararlarına mollaların verdikleri tepkiyle başı dertte olan Rıza Şah hükümetinin, Kesrevî'nin eserlerinin toplumda bir infial uyandırıp ateşe benzin dökmesinden korkmuş ve bu sebeple onun eserlerini yasaklamış olabileceğini düşünmektedir.³¹⁴

Müctehidî'ye göre topladığı taraftarların etkisinde kalarak ifrata kaçan Kesrevî,³¹⁵ *Peymân* dergisini de bu dönemde çıkarmış ve bu dergide ortaya koyduğu fikirler çerçevesinde bir araya getirdiği insanlarla faaliyet göstermiştir. Batıcılık, romancılık, edebiyat, tasavvuf, antik Yunan felsefesi, Harâbâtîlik, materyalizm ve muhtelif dinlerin (mezheplerin) temelsiz görüşleri ile mücadele etmek amacıyla kurulduğu ifade edilen *Peymân* dergisi,³¹⁶ 1320 yılına kadar bu grubun faaliyetlerini yürüttükleri bir üs görevi görmüş ve üzerlerinde büyük bir tesir bırakmıştır. Nitekim Hassebi de Kesrevî'nin, hurafelerle mücadele etmek amacıyla kendi aydınlık ve ilerici fikirlerini *Peymân* dergisi yoluyla 1941 yılına kadar yaymaya çalıştığını söylemektedir.³¹⁷ Kesrevî'nin eserleri her ne kadar takibat altında olsa da *Peymân*, kapatıldığı güne kadar Kesrevî'nin Tâbân yayınevinin sahibi ile olan dostluğu sebebiyle herhangi bir sansüre uğramadan yayımlanma imkânı bulabilmiştir.³¹⁸

1320 yılındaki darbenin ardından *Peymân* dergisi Rıza Şah'ın iktidardan uzaklaştırıldığı ve devlet otoritesinin zayıfladığı bir dönemde Muhammed Ali Furûğî'nin Ali Asgar Hikmet üzerindeki baskısı neticesinde onun emri ile kapatılmış, bunun üzerine Kesrevî *Drefş* adıyla yeni bir dergi kurmak istediye de buna izin

³¹² Müctehidî, *Ricâl-i Âzerbâycân*, 130.

³¹³ İsmâîl Vâizpûr, *Târîhçe-i Bâhemâd-ı Âzâdegân* (y.y., 1384/2005), 20.

³¹⁴ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, ek: A, 7.

³¹⁵ Müctehidî, *Ricâl-i Âzerbâycân*, 128.

³¹⁶ Âzâdegân, *Rûzbeh-i Peymân*, 8.

³¹⁷ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 41.

³¹⁸ Vâizpûr, *Târîhçe-i Bâhemâd*, 20.

verilmemiş, ancak ilerleyen dönemde *Perçem* gazetesini kurmuştur.³¹⁹ Ayrıca *Peymân* dergisinin kapatılmasının ardından -Vâizpûr'un ifadesiyle- Peymânîler Kesrevî'nin öncülüğünde bir toplantı gerçekleştirerek on altı maddelik bir plan etrafında “Bâhemâd-ı Âzâdegân”ı oluşturmuş ve ilk teşkilatlarını Tahran'da kurmuşlardır.³²⁰ Vâizpûr, *Perçem* gazetesinin, halkı Âzâdegân'ın on altı maddelik usulüne binaen bilinçlendirmek adına Âzâdegân tarafından kullanıldığından ayrıntılı olarak bahsetmektedir.³²¹

1321 yılının sonbaharında Kivâmussaltana döneminde Kesrevî, siyasi iktidarla yaşadığı çekişmeler yüzünden tutuklanıp dokuz gün sonra serbest bırakılmış, *Perçem* dergisi ise kapatılmıştır.³²² Bu olaydan bir yıl sonra on beş günde bir yayımlanmak üzere (nîmemâhe) tekrar yayına başlayan *Perçem*, 12 sayı çıkardıktan sonra yine kapatılmıştır.³²³

1322 yılında *Şîgerî*'nin yayımlanmasının ardından siyasetçilerin ve sömürge yanlılarının Kesrevî'ye yönelik baskısı artmış ve onun katledilmesine giden yol açılmıştır. Bunun ilk göstergesi de Kesrevî'nin avukatlık ruhsatının adalet bakanı Sadrüleşrâf tarafından iptal edilmesi olmuştur. *Şîgerî*'nin yayımlanmasının ardından adalet bakanı Muhsin Sadr, dine hakaret ettiği gerekçesiyle Kesrevî hakkında soruşturma açmıştır. Yine aynı dönemde Tebriz, Merâğa ve Miyândoâb şehirlerinde Bâhemâd-ı Âzâdegân üyelerine yönelik saldırılar düzenlenmiştir. Başbakan Muhammed Saîd Merâgaî ve devlet bakanı Abdülhüseyn Hejîr, *Perçem* dergisinin kapatılmasının ardından Kesrevî'nin kitaplarının toplatılması, dağıtımının yasaklanması ve Bâhemâd-ı Âzâdegân üyelerine devlet kademelerinde görev verilmemesi emrini vermişlerdir.³²⁴ Ayrıca aynı yıl Azerbaycan valisi Mehdî Dâdver ile başvezir Muhammed Saîd Merâgaî arasında, Kesrevî'nin eserinin ve takipçilerinin toplumda huzursuzluğa sebep olduğu ve onun kitaplarının toplatılması ve “Kesrevî sorununun” çözülmesi gerektiğine dair mektuplaşmalar olmuştur. Yine Dâdver, Said

³¹⁹ Bâhemâd-ı Âzâdegân, *Çera Kesrevî ra Koştend* (PDF: y.y., 1399/2020), 13-14; Kamruz - Kars, “Ahmed Kesrevî Tebrizî”, 15.

³²⁰ Vâizpûr, *Târihçe-i Bâhemâd*, 32.

³²¹ Vâizpûr, *Târihçe-i Bâhemâd*, 36. *Perçem* Dergisi ile ilgili tafsilatlı bilgi edinmek için bk. Stanislaw Adam Jaskowski, *Parcham – Journal of Ahmad Kasravi and His Followers: A Snapshot from the History of Press in Iran* (Varşova: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2017).

³²² Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 21; Âzâdegân, *Çera Kesrevî ra Koştend*, 16.

³²³ Fezâî, *Kesrevîgerâyî*, 308; Âzâdegân, *Çera Kesrevî ra Koştend*, 19.

³²⁴ Âzâdegân, *Çera Kesrevî ra Koştend*, 17-19. Ayrıca Kesrevî'ye karşı açılan davalarla ilgili kampanyada dahli bulunan devlet adamlarının isimleri için bk. Âzâdegân, *Çera Kesrevî ra Koştend*, 20.

Merâgâî'ye yerel yöneticilerin Kesrevî ile ilgili sorunu çözmek konusundaki beceriksizliğinden yakınmış ve Tebriz mollalarından bir grubu kendisine göndererek, eğer onun kitapları toplatılmaz ve kendisine gerekli ceza verilmezse, vaziyetin çok daha kötüye gideceğini söyleyerek üstü kapalı bir tehditte bulunmuştur.³²⁵

3.3.1.1. Kesrevî suikastı

Kesrevî, hayatının birçok döneminde ölümle tehdit edildiğinden bahsetmektedir. Örneğin daha mollalık yaptığı ilk zamanlarda Mîr Muhsin Ağa'nın damadı olan Hükâmâvârlı molla'nın, insanları onu öldürmeye teşvik ettiğini söylemektedir.³²⁶ Bu tehditlerin ciddi olup olmadığı, Kesrevî'nin bu noktada bazı ifadeleri abartıp abartmadığına dair net bir bilgi edinmek mümkün olmasa da onun, Rıza Şah'ın iktidarda bulunduğu süre boyunca mollalardan gelecek herhangi bir tehdide karşı canından emin bir şekilde yaşadığını söylemek mümkündür. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kesrevî uzun bir süre boyunca Rıza Şah'ın faaliyetlerine destek vermiş, onun din adamları ile giriştiği mücadelede haklı olduğunu düşünmüştür. Ancak Rıza Şah'ın iktidardan düştüğü dönemde devletin din adamları üzerindeki otoritesi zayıflayınca Kesrevî'ye bu gruplardan gelen tehdit ve suçlamalar artmıştır. Örneğin Kesrevî, Necefli bir molla olan Şeyh Kurbân ve Kesrevî'nin görüşlerini temsil eden Ağa Ahmed isimli iki kurgu karakterin diyaloguna yer verdiği *Şeyh Kurbân ez Necef Mi Âyed* adlı eserinde, Seyyid Ebu'l-Hasen Isfahânî'nin, talebelerini Necef'ten Irak'a Kesrevî ile mücadele etmek adına gönderdiğinden bahsetmektedir.³²⁷ Yine Haghghi de Ali Devvânî'den yaptığı alıntıda, Şeyh Muhammed Ağa Tahrânî'nin, Kesrevî'nin yok edilmesini önerdiğinden bahsetmektedir.³²⁸ Fakat bu dönemde Kesrevî'ye yöneltilen en dikkat çekici tehdit, Humeyni'nin tehdidi olmuştur. Nitekim o, Kesrevî'nin *Behânîd ve Dâverî Konîd* adlı eserinin yayımlanmasının ardından bir bildiri yayınlamış ve ulemaya şöyle seslenmiştir: “Bugün sizlerin, Allah'ın huzurunda nasıl bir mazereti olabilir? Hepiniz Tebrizli aşağılık bir adamın dininizin değerleri ile çirkin sözlerle alay ettiğini ve Şîa'nın temellerine, İmam Sâdık ve Gâib İmam'a dil

³²⁵ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 20-22.

³²⁶ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 57.

³²⁷ Ahmed Kesrevî, *Şeyh Kurbân ez Necef Mi Âyed* (PDF: y.y., 1391/2012), 13. Bu alıntıda Sengelecî'nin de kendisinden ders aldığı Necefli müçtehit Ebu'l-hüseyn Isfahânî'nin isminin sehven Ebu'l-Hasen diye verildiğini kanaatindeyiz.

³²⁸ Mohammad Doustdar Haghghi, *The Religious Thought of Ahmad Kasravi Tabrizi* (Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 34.

uzattığını görüyorsunuz fakat hiçbirinizin ağzından tek kelime laf çıkmıyor.”³²⁹ Yine Emînî’nin verdiği bilgilere göre Humeynî bu bildirinin sonunda ayetleri referans göstererek, Allah yolunda ölenler için büyük sevabın bulunduğunu söylemiş ve böylece Kesrevî’nin katledilmesini teşvik etmiştir.³³⁰

Bu dönemde Kesrevî’ye yönelik suçlayıcı dil ve tehdit ifadeleri açıktan dile getirildiği gibi onun aleyhinde yürütülen faaliyetler de çeşitli isim ve gruplar tarafından fonlanmıştır. Nitekim Kesrevî’nin katlinin 1322 yılında İran ve Irak uleması tarafından planlandığı ve bunun için beş yüz bin riyal para bağışlandığı,³³¹ Necef bölgesinden İran’daki ulemaya ve talebelere suikastı finanse etmek adına elli bin tümen para gönderildiği,³³² Nevvâb Safevî’nin (Seyyid Müctebâ Mîrlûhî) Kesrevî’yi öldürmek adına ihtiyaç duyduğu silahları temin edebilmek için Zahîru’l-İslâm mescidinin imamı Seyyid Hasan Muhammed Tâlekânî’den dört yüz tümen,³³³ Allâme Emîn’den elli tümen, Hâc Seyyid Esedullah Medenî’den on üç dinar, Ayetullah Hûî’den iki dinar para aldığı,³³⁴ konuyla ilgili kaynaklarda aktarılan bilgiler arasındadır.

Hoşniyyet, Kesrevî’nin Bahâîler gibi İslam’a aykırı görüşlerini yaymaması için öldürülmesi gerektiğini düşünen Nevvâb Safevî’nin³³⁵ Necef’te iken Kesrevî’yi ortadan kaldırmaya gönüllü olduğunu, bu uğurda ortaya koyduğu gayret ve şevkinin ulema tarafından takdirle karşılandığını ve onların desteğini aldığını ifade etmektedir. Nitekim bu görevi deruhte eden Safevî, Tahran’a giderek suikastı gerçekleştirmek üzere Kesrevî’nin evinin yolunu tutmuştur.³³⁶ 8 Ordibeheşt 1324 tarihinde dostları Hüseyin Yezdânyân ve İhsân Âzâdî ile birlikte yürürken Nevvâb Safevî ve iki yandaşının silahlı saldırısına uğrayan ve iki kurşun, on üç de bıçak darbesi ile yaralanan Kesrevî hastaneye kaldırılmış ve bu saldırıdan kurtulmuştur.³³⁷ Seyyid Muhammed Behbehâni gibi ulemanın önde gelen isimleri ve bazı devlet adamlarınca korunan Nevvâb Safevî ve diğer suikastçılar,³³⁸ kısa bir süre hapse atılmış olmakla

³²⁹ Kesrevî, *Şî‘îgerî*, 23-24; Humeynî, Rûhullah M. “Behânîd ve be Kâr Bebandîd”. *BBC* (08.06.2021).

³³⁰ Kesrevî, *Şî‘îgerî*, 24.

³³¹ Âzâdegân, *Çera Kesrevî ra Koştend*, 21.

³³² Staley, *Ahmad Kasravi*, 27-28.

³³³ Seyyid Hüseyin Hoşniyyet, *Seyyid Müctebâ Nevvâb Safevî - Endişehâ, Mübârezât ve Şehâdet-i O* (İntişârât-ı Menşûrberâderî, 1. Basım, 1360/1982), 19.

³³⁴ Nâsır Pâkdâmen, *Katl-i Kesrevî* (PDF: İntişârât-ı Furûğ, 3. Basım, 1383/2004), 21-22.

³³⁵ Hoşniyyet, *Nevvâb Safevî*, 23.

³³⁶ Hoşniyyet, *Nevvâb Safevî*, 19.

³³⁷ Âzâdegân, *Çera Kesrevî ra Koştend*, 25; Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 29.

³³⁸ Âzâdegân, *Çera Kesrevî ra Koştend*, 25.

birlikte sonradan Eskûyî isimli bir tüccarın kefaletiyle serbest bırakılmış ve gerekli cezayı almamışlardır.³³⁹ Ayrıca Kesrevî'ye düzenlenen bu ilk suikastın planlarının, Seyyid Ebu'l-Hüseyin İsfahânî'nin Tahran'daki temsilcisi olan Şeyh Hüseyin Müeyyed tarafından suikastı gerçekleştiren Nevvâb Safevî'ye ulaştırıldığı da dikkat çekici bir bilgidir.³⁴⁰

Nevvâb Safevî, Kesrevî'nin hayatta kaldığını gördüğünde yalnızca onu yok etmekle kalmayıp, İslam ahkâmının uygulanmasının önündeki bütün engelleri ortadan kaldırmak gerektiği fikri çerçevesinde daha sonra ismi “Fedâiyân-ı İslâm” olarak değiştirilecek olan “Cemiyet-i Mübâreze bâ Bî-dînî” teşkilatını kurmuş ve bu sıralarda ilk resmi bildirisini yayımlamıştır.³⁴¹

Tüm bu fonlamalar ve kışkırtmaların neticesinde Ahmed Kesrevî, 20 Esfend 1324 tarihinde³⁴² saat 09.00'da³⁴³ Milli Eğitim Bakanı Gulâm Hüseyin Rehnümâ'nın kendisi aleyhine Kur'an-ı Kerîmi yaktırdığı iddiasıyla³⁴⁴ menâfî'-i İslâm'a aykırı yayınlar yapmak suçuyla açtığı dava³⁴⁵ görülmekte iken Fedâiyân-ı İslâm üyesi olan Seyyid Hüseyin İmâmî ve Seyyid Ali Muhammed İmâmî adlı iki kardeş tarafından koruması Muhammed Takî Haddâdpûr ile birlikte silah ve bıçak darbeleriyle öldürülmüştür.³⁴⁶ Cenazesi, Tahran'daki mezarlıklardaki imamzade türbelerinin yanına defnedilmesine izin verilmeyince, Semîrân'daki Zahîru'd-Devle mezarlığına gizlice, basına haber verilmeden birkaç kişi ile³⁴⁷ defnedilmiştir. Yakınlarının üzerinde bulunan baskıdan dolayı Kesrevî ve yardımcısı Haddâdpûr'un yıkanıp kefenlenmesine dahi müsaade edilmediği için defin işlemi esnasında üzerlerindeki kanların halen durduğu söylenmektedir.³⁴⁸

Müctehidî, Kesrevî'nin zaman içerisinde ulemaya ve kabir ziyaretlerine yönelik eleştirilerini artırmasının, hadislerin ve imamların sözlerinin güvenilirliğini sorgulamasının ve görüşlerini ifade ederken sert bir dil kullanmasının, nihayetinde

³³⁹ Staley, *Ahmad Kasravi*, 27-28; Kesrevî, *Şî'îgerî*, 27-28; Pâkdâmen, *Katl-i Kesrevî*, 23.

³⁴⁰ Âzâdegân, *Çera Kesrevî ra Koştend*, 24.

³⁴¹ Hoşniyyet, *Nevvâb Safevî*, 21; Kesrevî, *Şî'îgerî*, 27-28.

³⁴² Pâkdâmen, *Katl-i Kesrevî*, 26; Kesrevî, *Şî'îgerî*, 29; Âzâdegân, *Çera Kesrevî ra Koştend*, 1.

³⁴³ Pâkdâmen, *Katl-i Kesrevî*, 26.

³⁴⁴ Staley, *Ahmad Kasravi*, 29.

³⁴⁵ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 45; Kesrevî, *Şî'îgerî*, 29.

³⁴⁶ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 45; Pâkdâmen, *Katl-i Kesrevî*, 28; Staley, *Ahmad Kasravi*, 29.

³⁴⁷ Yinede Staley, fotoğraflardan, cenazeye yüz ilâ iki yüz kişinin katıldığının anlaşıldığını belirtmektedir. bk. Staley, *Ahmad Kasravi*, 30-31.

³⁴⁸ bk. Rızâ Nûrî, “Cenâzehâ-yı Bî-Teşyî” *BBC* (27.05.2021).

onun ölümüne yol açtığını düşünmektedir.³⁴⁹ Ona göre Kesrevî siyasi sahada başarılı olamayacağını anlayınca dini alanda daha pervasızca hareket etmeye başlamış, kitâbsûzî törenleri gibi tepki çeken uygulamaları onun muhaliflerince daha sert eleştirilmesine sebep olmuştur ki bunun neticesinde devletin de gücünü yitirdiği bir dönemde adliyede mahkemesi görülmekte iken öldürülmüştür.³⁵⁰ Hoşniyyet de bütün Tahran'ın, hatta belki de bütün İran'ın bu süreçte Kesrevî'nin aleyhinde Nevvâb Safevî'ye destek verdiğini söylemektedir.³⁵¹ Chad Kia ise Kesrevî tüm bu süreçte baskıya maruz kalırken İranlı modern seküler entelektüel kesimin sessiz kalmış olmasını dikkat çekici bulmakta ve eleştirmektedir.³⁵²

Kesrevî'nin mahkeme salonunda iken öldürülmesi, İran'da büyük bir infiale sebep olduğu gibi bu suikastta kimlerin parmağının bulunduğu, suikastı gerçekleştirenlere kimlerin destek verdiği soruları uzun süre gündemde kalmıştır. Nitekim Kesrevî'nin katillerinin, cinayetin işlendiği gün mahkeme salonuna girmelerinde duruşma hakiminin parmağının olduğu ve kendisinin cinayet planından haberdar olduğu söylenmektedir.³⁵³ Staley, Kesrevî'yi öldüren iki kardeşten birinin, elindeki yarayı tedavi ettirmek için bir doktorun yanına gittiğini ve burada iken Ayetullah Kâşânî ile bir telefon görüşmesi yaparak kendisine emrinin yerine getirildiğini bildirdiğini söylemektedir.³⁵⁴ Haghighi de Kesrevî suikastının planlayıcıları arasında Başbakan Muhsin Sadr'ın bulunduğunu söylemektedir.³⁵⁵

Kesrevî'nin cinayete kurban gitmesinin ardından yalnızca katil zanlıları üç yıl hapis cezası almışlar, cinayetin planlanması ve işlenmesinde parmağı olan kişiler hakkında ise herhangi bir soruşturma dahi açılmamıştır. Muhammed Rıza Şah'la yakın ilişkileri olan Seyyid Muhammed Behbehânî'nin, Kesrevî'nin katillerinin cinayet sonrası süreçte beraat etmelerinde büyük payı olduğu söylenmektedir.³⁵⁶

Muhsin Âteş'in *Peymân-ı Îrân* adlı dergideki yazısında bahsettiği gibi Kesrevî'nin öldürülmesi İran'ın hala geri kalmışlık içerisinde olduğunu³⁵⁷ ve İran halkı ve İranlı

³⁴⁹ Müctehidî, *Ricâl-i Âzerbâyecân*, 130.

³⁵⁰ Müctehidî, *Ricâl-i Âzerbâyecân*, 130-131.

³⁵¹ Hoşniyyet, *Nevvâb Safevî*, 23.

³⁵² Chad Kia, "The Scum of Tabriz: Ahmad Kasravi and the Impulse to Reform Islam", *British Journal of Middle Eastern Studies* 41/4 (2014), 504.

³⁵³ Âzâdegân, *Çera Kesrevî ra Koştend*, 49.

³⁵⁴ Staley, *Ahmad Kasravi*, 29. Staley, bu bilgiye dair herhangi bir kaynak göstermemektedir.

³⁵⁵ Haghighi, *Ahmad Kasravi Tabrizi*, 35.

³⁵⁶ Âzâdegân, *Çera Kesrevî ra Koştend*, 52, 53.

³⁵⁷ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 390-391.

entelektüeller üzerinde derin bir teessüre ve infiale yol açan bir hadise olarak uzun yıllar boyunca gündemde kalmış, hakkında kitaplar ve makaleler kaleme alınmıştır.³⁵⁸ Ölümünden 21 sene sonra 1345 yılında düzenlenen anma töreninde yapılan konuşmalar Pervîz Şehryârî ve Mehdî Ni‘metullâhî tarafından *Ahmed Kesrevî* isimli bir kitapta toplanmıştır.³⁵⁹

Ömrü boyunca dört defa evlenen Kesrevî’den geriye ilk hanımından dünyaya gelen Hamîde ve Nefîse adında iki kızı, ikinci hanımından dünyaya gelen Celâl ve Behzâd adında iki oğlu, üçüncü hanımından dünyaya gelen Mehîn ve Huceste adında iki kızı ve Ferrûhzâd adında bir oğlu, yüze yakın eseri ve halen dünyanın çeşitli bölgelerinde faaliyet göstermekte olan Âzâdegân Topluluğu kalmıştır.³⁶⁰

3.3.2. Eserleri

Ömrü boyunca -kimisi büyük, kimisi küçük hacimli- yüze yakın eser veren Kesrevî, talebelik döneminden itibaren yazmakla meşgul olmuş, hayatının her evresinde öğrendiklerini kayda geçirmeye ve kaleme aldığı kitap ve makaleleri bastırarak fikirlerini hem İran halkı ile hem de Arap ve Türk dünyası ile paylaşmaya çalışmıştır. Kesrevî, İslam fırkaları hakkında araştırma yapanlar için de kaynak niteliğinde olan eserlerinde³⁶¹ Farsçaya ait olmayan kelimeler kullanmamaya özen göstermiş ve bu sebeple ihtiyaç duyduğu anlarda Pehlevicere başvurmuş, hatta kelimeler bile türetmiş olan Kesrevî, küçük yaşlarda öğrendiği Arapçası sayesinde bu dilde birtakım makaleler ve kitaplar kaleme almış ve bunlar Sayda’da yayımlanmıştır. Buna mukabil Batı dillerini öğrenmeye de merak salmış ve İngilizce öğrenmiş olmasına rağmen Kesrevî, İngilizce bir eser kaleme almamıştır. Tuhaftır ki onun eserleri Batı’da ilgi görmüş ve kendisi ve çalışmaları hakkında birçok araştırmalar yapılmışken, Arap ve Türk dünyasında kendisine yönelik böyle bir ilgi gelişmemiştir.³⁶² Mehmet Akif Koç da Türkçe literatürde onun hayatı ve eserleri ile ilgili yeterince araştırmanın bulunmamasının Türk akademisi adına büyük bir eksiklik olduğunu dile

³⁵⁸ Kesrevîlik hakkında Ahmed Kesrevî’nin ölümünün ardından Peyman dergisinde kaleme alınan yazılar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, ek: B, 9-11.

³⁵⁹ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 392.

³⁶⁰ Staley, *Ahmad Kasravi*, 75.

³⁶¹ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kesrevi*, 123.

³⁶² Fezâî, *Kesrevîgerâyî*, 308-309.

getirmektedir.³⁶³ Chad Kia ise Kesrevî hakkında yapılan araştırmalarda *Şî‘îgerî*’nin ve *Der Pîrâmûn-i İslâm*’ın genellikle göz ardı edildiğine dikkat çekmekte ve bunun, İran’da halen Kesrevî’nin birçok eserinin tehlikeli görülmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir.³⁶⁴

Kesrevî, ilahiyat, siyaset, ekonomi, tarih, filoloji gibi birçok alanda eser vermiş bir isim olarak İran’ın en velûd yazarları arasında yer almıştır. Onun eserlerindeki konu çeşitliliği fazla olduğu için burada eserlerini tanıtırken konu bazlı bir sıralama yerine alfabetik sıralamayı tercih ettik. Eserlerini tamamı hakkında ayrıntılı olarak bilgi vermek yerine, konumuza taalluk eden önemli gördüğümüz eserlerde ayrıntıya girdik; ancak diğerlerinde ilgili kaynaklara işaret etmekle yetindik. Yine ilgili başlık altında açıklama yapılırken belirtmekle birlikte, eserlerin kaleme alındığı dile göre de bir gruplandırmaya gitmedik; ancak kendisine ait olan eserlerle başka dillerden Farsçaya tercüme ettiği eserleri ayrı başlıklar altında ele almayı uygun gördük.

3.3.2.1. Kendi eserleri

1. Atsa be-Sabr Çe Rabt Dâred?³⁶⁵
2. Âyîn

Kesrevî, en önemi eserlerinden biri olan *Âyîn* adlı bu kitabında İran’daki Avrupacılık hareketini, kanunlaştırma çabalarını, seküler yasalarla dinin birbiri ile çelişip çelişmediğini, dinin ne olduğunu, Avrupa’da yaygınlık kazanan materyalist düşüncenin ne gibi sonuçlar getirdiğini ve sair sosyal ve dini meseleleri ele almaktadır.³⁶⁶ Ahmetoğlu, Kesrevî’nin bu eserde Bâhemâd’ın ideolojisini ortaya koyduğunu söylemektedir.³⁶⁷ Emîn Benânî’ye göre ise İran’da entelektüellerin materyalizmin üzerine düşünülmezsizin rastgele kabul edilmesi ile ilgili şüphelerinin bulunduğu bir dönemde Kesrevî bu fikirlerin sözcülüğünü yapmış ve *Âyîn* adlı kitabında materyalist felsefeye karşı ortaya koyduğu fikirler dikkat çekmiştir.³⁶⁸

³⁶³ Mehmet Akif Koç, “Modernleşme Sürecinde ‘İran Milliyetçiliği’ Yanlısı Tebrizli Bir Aydın: Ahmed Kesrevî – Hayatı, Şahsiyeti, Dünya Görüşü, Mücadelesi ve Eserleri”, *Kadim Akademi SBD* 3/2 (2019), 120.

³⁶⁴ Kia, “The Scum of Tabriz”, 499.

³⁶⁵ bk. Ahmed Kesrevî, *Atsa be-Sabr Çe Rabt Dâred* (PDF: y.y., 1324/1945); Mahmûd Ketîrâyî, “Kitâbşinâsi-yi Kesrevî”, *Ferheng-i Îrân-ı Zemîn* 18 (y.y., t.y.), 376.

³⁶⁶ bk. Ahmed Kesrevî, *Âyîn* (PDF: y.y., 1311/1932).

³⁶⁷ Ahmetoğlu, “Modern Dönem Şiilik Eleştirileri”, 148.

³⁶⁸ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 381-382.

3. Âzerî yâ Zebân-ı Bâstân-ı Âzerbâyçân³⁶⁹
4. Bedru'ş-Şerî'a Şi'r Sürûde³⁷⁰
5. Behânîd ve Dâverî Konîd

Kesrevî'nin, Şîa'nın temel meselelerine son derece sert eleştiriler yönelttiği meşhur eseri *Şî'îgerî*'nin genişletilmiş baskısıdır. Eser, Akîde Yayınevi'nin elektronik kitap olarak hazırladığı baskıda *Behânend ve Dâverî Konend* adıyla yayımlanmış olsa da Ketîrâyî ve Emînî'nin verdiği bilgiler ışığında doğru isimlendirmenin yukarıda zikrettiğimiz gibi olması gerektiği kanaatindeyiz.³⁷¹ Eserle ilgili tafsilatlı bilgi, “Şî'îgerî” başlığı altında verilecektir.

6. Behmenmâh-ı 1323³⁷²
7. Berresîhâyî der Târih-i Îrân³⁷³
8. Bahâîgerî

Kesrevî'nin imamet, gaybet ve mehdilik gibi konuları ele aldığı ve Bahâîlik ile ilgili görüşlerini sistematik bir şekilde ortaya koyduğu kitabıdır.³⁷⁴ Ramyar, tezini kaleme aldığı döneme kadar Bahâîler ve Bahâîlik hakkında hakeme alınmış hiçbir eserin, Kesrevî'nin *Bahâîgerî*'si kadar etkili olmadığını söylemektedir.³⁷⁵

9. Bîmârîhâ³⁷⁶
10. Cezve-i Sarf³⁷⁷
11. Cenâb Aga ez Meydân Derreft³⁷⁸
12. Çegûne Hâcî Hasan pes ez Çihl Sâl Müselmân Şöd³⁷⁹
13. Çera ez 'Adliye Bîrûn Âmedem

³⁶⁹ bk. Ahmed Kesrevî, *Âzerî yâ Zebân-ı Bâstân-ı Âzerbâyçân* (PDF: 1325/1946); Nîgerâ, *Mekteb-i Kesrevî ve Materyalizm* (PDF: y.y., 1327/1949), 17; Ketîrâyî, “Kitâbşinâsî”, 370-371; Hüseyin Düzgün, “Şeyh Safiyüddin Erdebili'nin Kara Mecmuası”, *VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*, ed. Mustafa Özkan, Enfel Doğan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2014).

³⁷⁰ bk. Ahmed Kesrevî, *Bedru'ş-Şerî'a Şi'r Sürûde* (PDF: y.y., 1398/2019).

³⁷¹ bk. Kesrevî, *Şî'îgerî*, 19; Ahmed Kesrevî, *Behânend ve Dâverî Konend* (PDF: y.y., 1394/2016); Ketîrâyî, “Kitâbşinâsî”, 374.

³⁷² bk. Ahmed Kesrevî, *Behmenmâh-ı 1323* (Tahran: Defter-i Perçem, 1323/1945).

³⁷³ Ketîrâyî, “Kitâbşinâsî”, 381-382.

³⁷⁴ bk. Ahmed Kesrevî, *Bahâîgerî*.

³⁷⁵ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 281.

³⁷⁶ bk. Ketîrâyî, “Kitâbşinâsî”, 382.

³⁷⁷ KAYNAK GÖSTERİLECEK!

³⁷⁸ bk. Ahmed Kesrevî, *Cenâb Aga ez Meydân Derreft* (PDF: y.y., 1399/2020).

³⁷⁹ bk. Ahmed Kesrevî, *Çegûne Hâcî Hasan pes ez Çihl Sâl Müselmân Şöd* (Tahran: Kûşâd-ı Tahrân, 1325/1945).

Kesrevî'nin, Evîn hadisesi sonrasında Rıza Şah hükümetiyle yaşadığı sorunlar dolayısıyla adliyeden ayrılmasını izleyen süreç içerisinde kendisine yöneltilen ithamlara cevap niteliğinde kaleme aldığı eserdir.³⁸⁰

14. Çihl Makâle-i Kesrevî³⁸¹

15. Dâdgâh³⁸²

16. Deh Sâl der 'Adliye

Kesrevî, mollalıktan ayrıldıktan sonra adalet bakanlığı bünyesinde görev yaptığı on yıllık dönemi bu eserinde kaleme almıştır. Kendi hayatına dair son derece ayrıntılı bilgileri birinci elden vermesi bakımından son derece önem arz eden eser, dönemin birçok önemli ismi hakkında da dikkat çekici bilgilere sahiptir.³⁸³

17. Der Pâsuh-i Bedhâhân³⁸⁴

18. Der Pâsuh-i Hakîkatgû³⁸⁵

19. Der Pîrâmûn-i Cânverân³⁸⁶

20. Der Pîrâmûn-i Edebiyât³⁸⁷

21. Der Pîrâmûn-i Felsefe³⁸⁸

22. Der Pîrâmûn-i Hired

Kesrevî'nin aklın tanımı, ilkeleri, aklın ilkelerine uymamanın getirdiği sorunlar, akli reddeden gruplar ve bazı mezheplerin akıl hakkındaki olumsuz kanaatlerine dair kendi görüşlerini ortaya koyduğu eseridir.³⁸⁹

23. Der Pîrâmûn-i İslâm

Kesrevî'nin, ilk dönemki İslam anlayışı ile bugünkü İslam anlayışını birbirinden ayırdığı, İslâm'ın süreç içerisinde kötü niyetli kimselerin eliyle hurafe inançlarla

³⁸⁰ bk. Kesrevî, *Çera ez 'Adliye Bîrûn Âmedem*.

³⁸¹ bk. Ahmed Kesrevî, *Çihl Makâle-i Ahmed Kesrevî*, nşr. Yahyâ Zükâ (Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1335/1956).

³⁸² bk. Kesrevî, *Dâdgâh*.

³⁸³ bk. Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*.

³⁸⁴ bk. Kesrevî, *Der Pâsuh-i Bedhâhân*.

³⁸⁵ bk. Kesrevî, *Der Pâsuh-i Hakîkatgû*.

³⁸⁶ bk. Ahmed Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i Cânverân* (PDF: y.y., 1396/2018).

³⁸⁷ bk. Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i Edebiyât*.

³⁸⁸ bk. Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i Felsefe*.

³⁸⁹ bk. Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i Hired*.

doldurulduğu ve aslolanın ilk dönemki İslam anlayışına dönmek olduğuna dair görüşlerini ortaya koyduğu eseridir.³⁹⁰

24. Der Pîrâmûn-i Revân

Akıl ve ruh sahibi bir varlık olması bakımından insanın diğer canlılardan ayrıldığını ve yaratılmışların en seçkini olduğunu düşünen Kesrevî'nin, bu konudaki görüşlerini ve maddeci düşünceye yönelttiği eleştirilerini bir araya topladığı eseridir.³⁹¹ Fezâî, bu eserdeki maddecilik eleştirisinin çok kıymetli olduğunu düşünse de, onda modern psikoloji biliminin kabul edemeyeceği bilgilerin yer aldığını söylemektedir.³⁹²

Ketîrâyî, Şî'îgerî'nin Arapça tercümesi olan *et-Teşeyyü' ve 'ş-Şî'a* adlı eserde *Der Pîrâmûn-i Revân*'ın da Arapça tercümesinin yapılacağından bahsedildiğini söylemekte, ancak bunun gerçekleşip gerçekleşmediğine dair herhangi bir bilgisinin olmadığını bildirmektedir.³⁹³ Biz de çalışmamız esnasında bu eserin herhangi bir Arapça tercümesine rastlamadık.

25. Der Pîrâmûn-i Roman³⁹⁴

26. Der Pîrâmûn-i Şî'r u Şâ'irî³⁹⁵

27. Der Pîrâmûn-i Târih³⁹⁶

28. Der Râh-ı Siyâset³⁹⁷

29. Devlet be Mâ Pâsuh Dehed³⁹⁸

30. Dîn u Cihân³⁹⁹

31. Dîn u Dâniş⁴⁰⁰

32. Dîn ve Siyâset⁴⁰¹

33. ed-Dürretü's-Semîne⁴⁰²

34. Efserân-ı Mâ⁴⁰³

³⁹⁰ bk. Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*.

³⁹¹ bk. Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i Revân*.

³⁹² Fezâî, *Kesrevîgerâyî*, 313.

³⁹³ Ketîrâyî, "Kitâbsînâsî", 377.

³⁹⁴ bk. Ahmed Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i Roman* (PDF: y.y., 1388/2009).

³⁹⁵ bk. Ahmed Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i Şî'r u Şâ'irî* (Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1335/1956).

³⁹⁶ bk. Ahmed Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i Târih* (Tahran: Kitâbhâne-i Firdevs, 1378/1999).

³⁹⁷ bk. Kesrevî, *Der Râh-ı Siyâset*.

³⁹⁸ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 26.

³⁹⁹ bk. Ahmed Kesrevî, *Dîn u Cihân* (PDF: y.y., 1392/2013).

⁴⁰⁰ Ketîrâyî, "Kitâbsînâsî", 381.

⁴⁰¹ bk. Ahmed Kesrevî, *Dîn ve Siyâset* (Tahran, 1348/1969).

⁴⁰² bk. Ahmed Kesrevî, *ed-Dürretü's-Semîne* (Tebriz: Kitâbhâne-i Hürşid Hilâl, 1305/1926).

⁴⁰³ bk. Ahmed Kesrevî, *Efserân-ı Mâ* (PDF: y.y., 1333/1955).

35. Emrûz Çâre Çîst⁴⁰⁴

36. Emrûz Çe Bâyed Kerd?⁴⁰⁵

37. Engîzîsyon der Îrân

Kesrevî'nin genel hatlarıyla görüşlerini verdiği, ne yapmak istediğini açıkladığı, neden mollalarla ilişkilerinin bozuk olduğunu açıkladığı ve son bölümde Muhammed Ali Furûğî'ye eleştiriler yönelttiği eseridir.⁴⁰⁶ Kesrevî 1324'te suikast sonucunda öldürülünce yarım kalan eserin kırk sayfası, kendisinin ölümünün ardından yayımlanmıştır.⁴⁰⁷

38. Enkılâb Çîst?⁴⁰⁸

39. ez Sâzmân-ı Milel-i Müttahid Çe Netîce Tevâned Bûd⁴⁰⁹

40. Ferheng Çîst⁴¹⁰

41. Ferheng Est yâ Nîreng⁴¹¹

42. Goft u Gû (Usta Receb Alî Dîn Yâd Migîred)⁴¹²

43. Goft u Şnîd⁴¹³

44. Hâcîhâ-yî Enbârdâr Çe Dînî Dârend⁴¹⁴

45. Hâfız Çe Migûyed

Avrupalı müsteşriklerin Hâfız Şîrâzî ve onun eserlerinden sitayişle bahseden çalışmaları neticesinde İran'da Hâfız'a yönelik sempatinin artması ve böylece onun söz ve şiirlerinin -ki bunlar Kesrevî'ye göre beyhude laflardan ibarettir- yaygınlık kazanması üzerine Kesrevî'nin genelde edebiyat ve şiir, özelde de Hâfız Şîrâzî ve onun eserleri hakkındaki kanaatlerini kaleme aldığı eseridir.⁴¹⁵ Ridgeon, *Sufi Castigator*'ın içerisinde bu eserin bir tercümesine yer vermektedir.⁴¹⁶

⁴⁰⁴ bk. Ahmed Kesrevî, *Emrûz Çâre Çîst* (Tahran: Çâphâne-i Ordîbeheşt, 1. Basım, 1324/1945).

⁴⁰⁵ bk. Ahmed Kesrevî, *Emrûz Çe Bâyed Kerd* (PDF: y.y., 2. Basım, 1392/2013).

⁴⁰⁶ bk. Ahmed Kesrevî, *Engîzîsyon der Îrân* (Tahrân: Mâhnâme-i Bâhemâd-ı Âzâdegân, 2. Basım, 1326/1947).

⁴⁰⁷ Ketîrâyî, "Kitâbşînâsî", 388-389.

⁴⁰⁸ Ketîrâyî, "Kitâbşînâsî", 381.

⁴⁰⁹ bk. Ahmed Kesrevî, *Ez Sâzmân-ı Milel-i Müttahid Çe Netîce Tevâned Bûd* (PDF: y.y., 2. Basım, 1391/2013).

⁴¹⁰ bk. Ahmed Kesrevî, *Ferheng Çîst* (PDF: y.y., 1324/1945).

⁴¹¹ bk. Ahmed Kesrevî, *Ferheng Est yâ Nîreng* (PDF: y.y., t.y.).

⁴¹² bk. Ahmed Kesrevî, *Goft u Gû (Usta Receb Alî Dîn Yâd Migîred)* (PDF: y.y., 4. Basım, 1398/2019).

⁴¹³ bk. Ahmed Kesrevî, *Goft u Şnîd* (Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1323/1944).

⁴¹⁴ bk. Ahmed Kesrevî, *Hâcîhâ-yî Enbârdâr Çe Dînî Dârend* (Tahran: Defter-i Perçem, 1324/1945).

⁴¹⁵ bk. Kesrevî, *Hâfız Çe Migûyed*.

⁴¹⁶ Ridgeon, *Sufi Castigator*, 160-190.

46. Hâherân u Dohterân-ı Mâ⁴¹⁷
47. Hakâyık ‘an Esperanto⁴¹⁸
48. Hakâyık-ı Goftenî⁴¹⁹
49. Hasan Kitâb-ı Hâfizeş râ Misûzâned⁴²⁰
50. Hodâ bâ Mâst

Kesrevî’nin, din-bilim ilişkisi, dinin bilime gözcülük etmesi gerektiği, yaratıcının dünyaya müdahalesi, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde cereyan eden hadiselerin yanında harikuladeliğin de bulunup bulunmadığı gibi konulardaki görüşlerini ortaya koyduğu küçük hacimli eseridir.⁴²¹

51. Hulâsatü’n-Nahv⁴²²
52. Kâfnâme⁴²³
53. Kânûn-i Dâdgerî⁴²⁴
54. Kâr u Pîşe ve Pûl⁴²⁵
55. Kârvend-i Kesrevî⁴²⁶
56. Kıyâm-ı Şeyh Muhammed Hıyâbânî⁴²⁷
57. Mâ Çe Mihâhîm

Kesrevî bu eserinde kendisinin ve kendisine destek veren Âzâdegân topluluğunun dine, modernleşmeye, maddeciliğe, Avrupacılığa ve siyasete bakışını anlatmaktadır.⁴²⁸

58. Mâ ez Ferheng Çe Mihâhîm⁴²⁹
59. Makâlât-ı Kesrevî⁴³⁰

⁴¹⁷ bk. Ahmed Kesrevî, *Hâherân u Dohterân-ı Mâ* (Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1324/1945).

⁴¹⁸ bk. Kesrevî, *Deh Sâl der ‘Adliye*, 84-85; Ketîrâyî, “Kitâbşinâsî”; BBC, “Kitâbşinâsî-yi Ahmed Kesrevî” (15.03.2012).

⁴¹⁹ bk. Ahmed Kesrevî, *Hakâyık-ı Goftenî* (İntişârât-ı Peyâm, 2008).

⁴²⁰ bk. Ahmed Kesrevî, *Hasan Kitâb-ı Hâfizeş râ Misûzâned* (Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1324/1945).

⁴²¹ bk. Ahmed Kesrevî, *Hodâ bâ Mâst* (Tahran: Defter-i Perçem, 1324/1945).

⁴²² bk. Ahmed Kesrevî, *Hulâsatü’n-Nahv* (Tebriz: Kitâbhâne-i Hürşid Hilâl, 1305/1926).

⁴²³ bk. Ahmed Kesrevî, *Kâfnâme*, nşr. Yahyâ Zükâ (Tahran: Bongâh-ı Dâniş, 1330/1951).

⁴²⁴ bk. Ahmed Kesrevî, *Kânûn-i Dâdgerî* (Tahran: Çâphâne-i Armağân, 1312/1933).

⁴²⁵ bk. Ahmed Kesrevî, *Kâr u Pîşe ve Pûl* (Tahran, 1323/1944).

⁴²⁶ bk. Ahmed Kesrevî, *Kârvend-i Kesrevî*, nşr. Yahyâ Zükâ (Tahran: Kitâbhâ-yı Ceybî, 2534/1975).

⁴²⁷ bk. Ahmed Kesrevî, *Kıyâm-ı Şeyh Muhammed Hıyâbânî*, nşr. Muhammed Homa Katouzian (Tahran: Neşr-i Merkez, 1376/1997). Ayrıca Hıyâbânî’nin bahsi geçen ayaklanması hakkında daha tafsilatlı bilgi edinmek için bk. Homa Katouzian, “The Revolt of Shaykh Muhammad Khiyabani”, *Iran* 37/1 (1999), 155-172.

⁴²⁸ bk. Kesrevî, *Mâ Çe Mihâhîm*.

⁴²⁹ bk. Ahmed Kesrevî, *Mâ ez Ferheng Çe Mihâhîm*, nşr. Muhammed Ali Pâydar (Tahran, 1336/1957).

⁴³⁰ bk. Ahmed Kesrevî, *Makâlât-ı Kesrevî*, nşr. Yahyâ Zükâ (Köln: Yasmin Buchhandlung, 1368/1989).

60. Merdom-i Yehûd⁴³¹

61. Meşrûta Bihterîn Şekl-i Hükûmet ve Âhirîn Netîce-i Endîşe-i Nejâd-i Âdemî Bûd⁴³²

62. Mukaddime ber Afâfnâme⁴³³

63. Müşâ‘şa‘iyyân⁴³⁴

64. Nâmhâ-yı Şehrâ ve Dîhhâ-yı Îrân⁴³⁵

65. en-Necmetü’-d-Dürriyye

Kesrevî Amerikan okulunda eğitim verirken yeni ve faydalı bir metod takip ederek *en-Necmetü’-d-Dürriyye* isimli bir Arapça dilbilgisi eseri kaleme aldığından ve bu eserin yıllarca Tebriz’de ilkokullarda okutulduğundan bahsetmektedir.⁴³⁶ Kesrevî bu kitabı Azerbaycan Milli Eğitim Müdürlüğü’ne (İdâre-i Ferheng) göndermiş ve bu kurumun müdürü Doktor A‘lemu’l-Mülk, kendisini ve eseri ilgiyle karşılayıp bastırmıştır. Kesrevî, Arapçaya dair kaleme aldığı diğer kitaplarını da basan bu kurumla bağının böylece başladığını söylemektedir.⁴³⁷

Ketîrâyî, *en-Necmetü’-d-Dürriyye* adlı kitabı hiç görmediğini ifade eder.⁴³⁸ Biz araştırmalarımız esnasında 1335 yılında bu isimle İran’da neşredilmiş olan bir esere ulaştıksa da eserin sahibinin Ahmed Kesrevî değil, Seyyid Ahmed Kâsım Nizâmeddîn el-Hüseynî el-Hükmâbâdî isimli bir başka zat olduğunu tespit ettik.⁴³⁹ Ancak yukarıda da bahsettiğimiz üzere Kesrevî kendi biyografisinde böyle bir eser kaleme aldığından bahsetmektedir.⁴⁴⁰

66. Nevrûznâme⁴⁴¹

67. Nîk u Bed⁴⁴²

68. Niviştehâ-yı Kesrevî der Zemîne-i Zebân-ı Fârisî⁴⁴³

⁴³¹ bk. Ahmed Kesrevî, *Merdom-i Yehûd* (y.y., 1398/2019).

⁴³² bk. Ahmed Kesrevî, *Meşrûta Bihterîn Şekl-i Hükûmet ve Âhirîn Netîce-i Endîşe-i Nejâd-i Âdemî Bûd* (y.y., t.y.).

⁴³³ Ketîrâyî, “Kitâbşinâsî”, 372.

⁴³⁴ bk. Ahmed Kesrevî, *Müşâ‘şa‘iyyân* (Tahran: İntişârât-ı Seher, 1356/1977).

⁴³⁵ Kesrevî, *Deh Sâl der ‘Adliye*, 132.

⁴³⁶ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 50; Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 63.

⁴³⁷ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 63.

⁴³⁸ bk. Ketîrâyî, “Kitâbşinâsî-yi Kesrevî”, 365.

⁴³⁹ bk. Seyyid Ahmed Kâsım Hüseynî el-Hükmâbâdî, *en-Necmetü’-d-Dürriyye* (Tebriz: Mektebetü’l-Ma‘rife, 1335/1956).

⁴⁴⁰ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 50.

⁴⁴¹ Ketîrâyî, *Kitâbşinâsî*, 389.

⁴⁴² Ketîrâyî, *Kitâbşinâsî*, 389.

⁴⁴³ bk. Ahmed Kesrevî, *Niviştehâ-yı Kesrevî der Zemîne-i Zebân-ı Fârisî* (İsveç: Kitâb-ı Erzân, 1996).

69. Pâkhûyî⁴⁴⁴
70. Peyâm be Dânişmendân-ı Orupa ve Amerika⁴⁴⁵
71. Peyâm-ı Men be Şark⁴⁴⁶
72. Pindârâh⁴⁴⁷
73. Porsiş u Pâsuh⁴⁴⁸
74. Râh-ı Restgârî

Kesrevî'nin din, yaratıcı, din-bilim ilişkisi, ruh, maddecilik, felsefe ve Pâkdînî hareketi gibi konulardaki görüşlerini kaleme aldığı eseridir.⁴⁴⁹

75. Ramazân Keffâş ez Ravza Bergeşte⁴⁵⁰
76. Sernivişt-i Îrân Çe Hâhed Bûd⁴⁵¹
77. Sûfîgerî

Kesrevî'nin, toplumu tembelliğe sürüklediğini ve zararlı alışkanlıkların yaygınlık kazanmasına sebep olduğunu düşündüğü tasavvuf hakkında kaleme aldığı dikkat çekici eseridir. Eserin başında Kesrevî kitabı neden yazdığını açıklarken, insanların tek bir ana yol etrafında buluşmalarını arzu ettiklerini ve bu sebeple insanları ayrılığa sürükleyen muhtelif inanış ve anlayışlarla mücadele edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre tasavvuf (yahut kendi deyimiyle sûfîgerî) İran'da yerleşmiş bulunan yirmi küsur zararlı anlayıştan biridir ve bu anlayışla da mücadele edilmesi gerekmektedir.⁴⁵² Ridgeon, *Sufi Castigator*'da *Sûfîgerî*'nin İngilizce tercümesine yer vermektedir.⁴⁵³

78. Sühanrânî-yi Kesrevî der Encümen-i Edebî⁴⁵⁴
79. Şehryârân-ı Gomnâm⁴⁵⁵
80. Şerîat-ı Ahmedî

⁴⁴⁴ bk. Ahmed Kesrevî, *Pâkhûyî* (Tahran: Eflâtûn Yayınevi, 1334/1955).

⁴⁴⁵ bk. Ahmed Kesrevî, *Peyâm be Dânişmendân-ı Orupa ve Amerika* (Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1328/1949).

⁴⁴⁶ Ketîrâyî, "Kitâbsînâsî", 381.

⁴⁴⁷ bk. Ahmed Kesrevî, *Pindârâh* (Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1324/1945).

⁴⁴⁸ bk. Ahmed Kesrevî, *Porsiş u Pâsuh* (Tahran: İntişârât-ı Pâydar, 1351/1972).

⁴⁴⁹ Kesrevî, *Râh-ı Restgârî*.

⁴⁵⁰ bk. Ahmed Kesrevî, *Ramazân Keffâş ez Ravza Bergeşte* (Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1324/1945).

⁴⁵¹ bk. Ahmed Kesrevî, *Sernivişt-i Îrân Çe Hâhed Bûd* (Tahran: Şeriket-i Çâpâk, 3. Basım, 1357/1978).

⁴⁵² Kesrevî, *Sûfîgerî*, 4.

⁴⁵³ Ridgeon, *Sufi Castigator*, 65-120.

⁴⁵⁴ bk. Ahmed Kesrevî, *Sühanrânî-yi Kesrevî der Encümen-i Edebî* (Tahran: Şeriket-i Sihâmî-yi Çâpâk, 1343/1964).

⁴⁵⁵ bk. Ahmed Kesrevî, *Şehryârân-ı Gomnâm* (Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1357/1978).

Ketîrâyî'nin ulaşamadığını söylediği bu eser, -yine onun verdiği bilgilere göre- Kesrevî'nin, Tebriz'deki ilkokullarda okutulmak üzere hazırladığı itikat kitabıdır. Ketîrâyî, Kesrevî'nin muhaliflerinin, onun bu eserde imameti kabul etmesini ve “imâm-ı zamân” ifadesini kullanmasını çelişki olarak gördüklerini ve bu sebeple Kesrevî'yi eleştirdiklerini söylemektedir. Ancak kitaba ulaşamadığımızdan, bunu teyit etmemiz mümkün olmadı.⁴⁵⁶

81. Şeyh Kurbân ez Necef Mi Âyed⁴⁵⁷

82. Şeyh Safî ve Tebâreş

Kesrevî'nin, Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî'nin etnik kökeni, mezhebi ve *Safvetü's-Safâ* adlı eserin tarihçesi hakkındaki görüşlerini kaleme aldığı eseridir.⁴⁵⁸ Düzgün, Şeyh Safiyyüddîn'in en büyük eseri olarak zikrettiği *Kara Mecmûa*'nın, Kesrevî'nin bu eserde ortaya koyduğu iddiaları nakzettiğini ifade etmektedir.⁴⁵⁹

83. Şî'îgerî

Kesrevî'nin Şîa'ya yönelik sert eleştirilerini kaleme aldığı, döneminde İran'da son derece büyük yankılar uyandıran ve neticesinde kendisine suikast düzenlenmesine kadar varan sürecin kapısını aralayan eseridir.⁴⁶⁰ *Der Pîrâmûn-i İslâm*'dan sekiz ay sonra basılan *Şî'îgerî*, Kesrevî'nin daha önceki yazılarında gündeme getirdiği bazı soru ve eleştirileri tek bir yerde toplaması bakımından, muhaliflerinin sert tepkisini doğurmuştur. 1322 yılında *Şî'îgerî*'nin basılmasının ardından Merâğa'da Kesrevî'nin takipçilerinden biri yaralanmış, yakınlarından biri öldürülmüş ve Bâhemâd-ı Âzâdegân'ın cemiyeti talan edilmiştir. Yine *Şî'îgerî*'nin yayınlanmasının ardından Kesrevî, mollalar tarafından dinsizlikle itham edilmiş ve “kitâbsûzî” toplantılarında Kur'ân-ı Kerim yaktırdığı suçlamasıyla hakkında dava açılmıştır.⁴⁶¹

84. Târîh-i Hicde Sâle-i Âzerbâyecân

Kesrevî'nin tarih sahasında ortaya koyduğu en kapsamlı ve en meşhur eseri olan *Târîh-i Meşrûta-i İrân*'ın ikinci cildidir. İlk ciltten ayrı olarak bu isimle basılmıştır.⁴⁶²

⁴⁵⁶ bk. Ketîrâyî, “Kitâbsinâsi”, 365.

⁴⁵⁷ bk. Kesrevî, *Şeyh Kurbân*.

⁴⁵⁸ bk. Ahmed Kesrevî, *Şeyh Safî ve Tebâreş* (Tahran: Kitâbhâne-i Pâydar, 1342/1963).

⁴⁵⁹ bk. Düzgün, “Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî'nin Kara Mecmuası”.

⁴⁶⁰ bk. Kesrevî, *Şî'îgerî*.

⁴⁶¹ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 16-19.

⁴⁶² bk. Ahmed Kesrevî, *Târîh-i Hicde Sâle-i Âzerbâyecân* (Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 2535/1976).

85. Târîh-i Meşrûta-i Îrân

Kesrevî'nin tarih sahasında ününü kazanmasına vesile olan en kapsamlı eserlerindendir.⁴⁶³ Meşrutiyet döneminde yaşayan bir isim olması hasebiyle birinci elden bir kaynak özelliği taşıyan eser, Batı'da ve Doğu'da araştırmacılar için kıymet arz etmektedir. İslam devrimi sonrasında meşrutiyet dönemini anlatan kitaplarının dışındaki eserlerine sansür uygulanan Kesrevî'nin bu eserinin başına da onun ne denli zararlı birisi olduğuna dair bir girizgâh eklenmiştir.⁴⁶⁴ Eser 2021 yılında Mehdi Kamruz ve Hamid Zafer Kars tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.⁴⁶⁵

86. Târîh-i Pânsed Sâle-i Hûzistân⁴⁶⁶

87. Târîhçe-i Çibûk u Galyân⁴⁶⁷

88. Târîhçe-i Şîr u Hûrşîd⁴⁶⁸

89. Tîşehâ-yı Siyâset⁴⁶⁹

90. Vercâvend Bonyâd

Kesrevî'nin dünya hayatı, insanın yaşantısı, din ve sosyal hayat hakkındaki fikirlerini derli toplu bir şekilde ortaya koyduğu önemli eserlerindendir.⁴⁷⁰ Hüseyin Yezdânyân, *Kâve* dergisinde 1966 yılında yayımlanan “Râh-ı Kesrevî” adlı makalesinde Kesrevî'nin *Vercâvend Bonyâd* adlı eserinde sosyal alanda ortaya koyduğu fikirlerin değerinin, Newton yahut Einstein'ın fizik sahasındaki değerine denk olduğunu söylemekte ve onun, hayattayken ve ölümünün ardından, İran'ın kalkınmasına karşı olan kimseler tarafından sansüre uğratıldığını ifade etmektedir.⁴⁷¹

91. Zebân-ı Fârisî ve Râh-ı Resâ ve Tevânâ Gerdânîden-i Ân⁴⁷²

92. Zebân-ı Pâk

⁴⁶³ bk. Kesrevî, *Târîh-i Meşrûta-i Îrân*.

⁴⁶⁴ Haghighi, *Ahmad Kasravi Tabrizi*, 2-3.

⁴⁶⁵ bk. Ahmed Kesrevî, *İran Meşrutiyet Tarihi*, çev. Mehdi Kamruz, Hamit Zafer Kars (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1. Basım, 2021).

⁴⁶⁶ bk. Ahmed Kesrevî, *Târîh-i Pânsed Sâle-i Hûzistân* (Tahran, 1312/1933).

⁴⁶⁷ bk. Ahmed Kesrevî, *Târîhçe-i Çibûk u Galyân* (Müessese-i Matbû'âtiyy-i Şark, 2. Basım, 1335/1956).

⁴⁶⁸ bk. Ahmed Kesrevî, *Târîhçe-i Şîr u Hûrşîd* (Tahran, 1356/1977).

⁴⁶⁹ bk. Ketîrâyî, “Kitâbşinâsî”.

⁴⁷⁰ bk. Kesrevî, *Vercâvend Bonyâd*.

⁴⁷¹ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 385-386.

⁴⁷² bk. Ahmed Kesrevî, *Zebân-ı Fârisî ve Râh-ı Resâ ve Tevânâ Gerdânîden-i Ân* (Tahran: İntişârât-ı Şark, 1334).

Kesrevî'nin, Farsçanın Arapça ve Türkçe kelimelerden arındırılarak ihtiyaç halinde Pehleviceden kelime alınması ve kelime türetiminin eski Farsça kaidelerine göre yapılması gerektiğine dair fikirlerini kaleme aldığı eseridir.⁴⁷³

93. Zindegânî-yi Men

Kesrevî'nin, hayatının adalet bakanlığı bünyesinde görev aldığı zamana kadarki ilk dönemini anlattığı otobiyografik eseridir.⁴⁷⁴

3.3.2.2. Tercümeleri

1. Îrâniyyân u Yûnâniyyân (Golçînî ez Kitâb-ı Plutarh)⁴⁷⁵
2. Kahvetü Sûrât⁴⁷⁶
3. Kârnâme-i Erdeşîr Bâbekân⁴⁷⁷
4. Peydâyiş-i Amerika⁴⁷⁸

3.3.2.3. Neşrettiği eserler

1. Nâdir Şâh⁴⁷⁹
2. Yekom-i Âzer-i 1322 - Yekom-i Âzer-i 1323⁴⁸⁰
3. Yekom-i Dîmâh-ı 1322⁴⁸¹

3.3.2.4. Kendisine ait olduğu kesin olmayan eserler

1. Çend Makâle-i Ahmed Kesrevî

Zaman zaman Kesrevî'nin eserleri içerisinde zikredilen⁴⁸² bu kitaba bu isimle kütüphane kataloglarında rastlayamadık. Kesrevî'nin eserlerini halen internet ortamında yayımlamaya devam eden Bâhemâd-ı Âzâdegân topluluğunun sosyal medya gruplarında yahut internet adreslerinde de böyle bir eser bulunmamaktadır. Bu sebeple eserin Kesrevî'ye aidiyetinden şüphe duymaktayız.

⁴⁷³ bk. Ahmed Kesrevî, *Zebân-ı Pâk* (Tahran: İntişârât-ı Pâydar, 1356/1977).

⁴⁷⁴ Kesrevî, *Zindegânî*.

⁴⁷⁵ Plutarkhos, *Îrâniyyân u Yûnâniyyân*, çev. Ahmed Kesrevî (Tahran: İntişârât-ı Câmî, 1380/2001).

⁴⁷⁶ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 59.

⁴⁷⁷ bk. *Kârnâme-i Erdeşîr Bâbekân*, çev. Ahmed Kesrevî (Tahran: t.y.).

⁴⁷⁸ bk. Ali Rızâ, *Peydâyiş-i Amerika*, çev. Ahmed Kesrevî (Tahran, İntişârât-ı Câp, 1355/1976).

⁴⁷⁹ bk. Ahmed Kesrevî (ed.), *Nâdir Şâh* (Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1324/1945).

⁴⁸⁰ bk. Ahmed Kesrevî (ed.), *Yekom-i Âzer-i 1322* (Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1322/1943); Ahmed Kesrevî (ed.), *Yekom-i Âzer-i 1323* (Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1323/1944).

⁴⁸¹ bk. Ahmed Kesrevî (ed.), *Yekom-i Dîmâh-ı 1322* (Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1322/1943).

⁴⁸² bk. Ahmetoğlu, "Modern Dönem Şiilik Eleştirileri", 137.

2. et-Teşeyyü' ve 'ş-Şî'a

Selmân b. Fahd el-'Avde ve Nâsır b. Abdullah el-Kafârî tarafından tashih ve tahkik edilerek yayımlanan bu eser, muhakkiklerin bildirdiğine göre Kuveytlilerin Kesrevî'nin görüşlerine vakıf olmak adına kendisinden Şiîliği anlatan Arapça bir eser yazmasını istemeleri üzerine kaleme alınmıştır.⁴⁸³ Ancak Kesrevî'nin yaşadığı dönemde böyle bir eser kaleme aldığına dair herhangi bir kayıt bulunmamakla birlikte, onun hayatta olduğu dönemde basılmış böyle bir esere kütüphane kayıtlarında da rastlanmamaktadır. Dolayısıyla kitabın Kesrevî'ye aidiyeti konusunda bir belirsizlik bulunduğu kanaatindeyiz.

3. Perestî ve Pâsuh

Fezâî, Kesrevî'nin bu isimde bir kitabından söz etse de, bunun, yine Kesrevî'ye ait olan *Porsiş u Pâsuh* isimli eserin adının yanlış yazılmış olmasından kaynaklandığını düşünmekteyiz.⁴⁸⁴

4. Yek Dîn ve Yek Drefş

Yine Fezâî, Kesrevî'nin *Yek Dîn ve Yek Drefş* adlı bir eserinden söz etmekteyse de biz başka kaynaklarda ona böyle bir eserin atfedildiğine rastlayamadık. Bununla birlikte, Kesrevî'nin ve takipçilerinin “Yek Dîn ve Yek Drefş” ifadesini bir slogan olarak kullandıkları bilinmektedir. Fezâî'nin Kesrevî'ye böyle bir eser atfetmiş olmasının, bu noktadaki bir karışıklığın sonucu gerçekleşmiş olabileceğini düşünmekteyiz.⁴⁸⁵

3.3.3. Kendisine yöneltilen eleştiriler

Yukarıdaki bölümde de anlattığımız üzere Şîa'nın, felsefenin ve tasavvufun en temel meselelerine dahi son derece sert ve dikkat çekici bir üslupla eleştiriler yönelten Kesrevî, bu sebeple kendi döneminde ve sonraki dönemlerde hem Şîi ulemanın hem de Batılı araştırmacıların aynı sertlikte eleştiri oklarına maruz kalmıştır. Bu bölümde Kesrevî'ye yöneltilen bu eleştiriler ele alınacaktır.⁴⁸⁶

⁴⁸³ bk. Ahmed Kesrevî, *et-Teşeyyü' ve 'ş-Şî'a*, nşr. Selmân b. Fahd el-'Avde, Nâsır b. Abdullah el-Kafârî (y.y., 1988). Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Oktan, “et-Teşeyyü' ve 'ş-Şîa, Ahmed el-Kesrevî, b.y., 1. Baskı, 1409h, 155s.”, *Academic Knowledge* 2/2, 200-206.

⁴⁸⁴ Fezâî, *Kesrevîgerâyî*, 310.

⁴⁸⁵ Fezâî, *Kesrevîgerâyî*, 310.

⁴⁸⁶ Kesrevî'ye yöneltilen eleştirilerin bulunduğu eserlerin bir kısmına Türkiye kütüphaneleri içerisinde bizzat erişme imkânı bulabildik. Batılı araştırmacıların eserlerine erişmek noktasında da büyük bir güçlük yaşamadık. Ancak İran'da devrim öncesi dönemde kaleme alınan birtakım eserlere Türkiye

Müctehidî, Kesrevî'nin iyi bir vatansever olması, ömrü boyunca rüşvet almamış olması gibi şahsi özelliklerini methetmekle beraber, onun tarih sahasında ortaya koyduğu araştırmaların, taassup ve tarafgirliğinin gölgesinde kaldığını, ayrıca onun, kendi inancının dışında hiçbir inancı kabul etmeyecek derecede bir tekebbür içerisinde olduğunu söylemektedir.⁴⁸⁷ Seyyid Hüseyin Hoşniyyet ise daha ağır ifadeler kullanmakta, oldukça sert bir bakış açısıyla Kesrevî'nin kendi felsefi ve akli sahadaki şeytani fikirlerini yayarken önündeki en büyük engel olarak gördüğü Şî inancına saldırıp onun adını kirletmeye çalıştığını söylemektedir.⁴⁸⁸

Mir Ebulfeth Dâvetî, *Der Pâsuh-i Kesreviyyân* adlı kitabında Kesrevî'yi ömrü boyunca aşağılık kompleksi taşımış bir kimse olarak tanıtmaktadır. Ona göre Kesrevî, on ikinci imamın bin küsur yıl yaşamasının imkânsız olduğu, imamın gizlenmek yerine kendisini açıktan tanıtmayı gerektiği minvalindeki görüşleri yoluyla Şîa'yı zayıflatmaya çalışmaktadır.⁴⁸⁹ Benzer şekilde Resûl Câferyân da Kesrevî'nin kendisini İran'ın ve Doğu dünyasının Martin Luther'i olarak gördüğü kanaatindedir.⁴⁹⁰ İki ciltlik *Kesrevîgerî: Der Pâsuh-i Ehrimen* isimli eserinde Kesrevî'ye ağır ithamlarda bulunan Murtazâ Mehdevî ise onu din ve bilimin çatıştığı her yerde bilimin tarafını tutmakla suçlamış, kitabın ikinci cildinde de *Haraz* dergisinde Kesrevî'yi yeni bir din kurarak hainlikte bulunmakla suçlayan bir yazıya yer vermiştir.⁴⁹¹

Kesrevî hakkında olumsuz bir kanaate sahip olan Abdülbâki Gölpınarlı da onun hakkındaki görüşlerini “Vehhâbilik” başlığı altında Zâhirîlikle ilgili düşüncelerini ortaya koyarken şu sözlerle dile getirmektedir:

“İran’da, yılda bir, ‘Kitap Yakma Bayramı’ adıyla, çılgınca bir töre icat iden, Şîa’nın şiddetle aleyhinde bulunan, Ehl-i Beyt’e bile dil uzatmaktan çekinmeyen, Müslümanları birbirlerine düşürmek için elinden geleni yapan, sonunda, töreleriyle

kütüphanelerinden yahut internet üzerinden erişme imkânı bulamadık. Hatta eserlerin bir kısmının İran kütüphanelerinin kataloglarında dahi bulunmayışı da bu noktada dikkatimizi çekti. Çalışmamızın kaleme alındığı süre içerisinde İran kütüphanelerinde yer alan eserleri yerinde inceleme fırsatı da bulamadığımızdan, bu bölümde ikinci elden kaynaklar kullandık.

⁴⁸⁷ Müctehidî, *Ricâl-i Âzerbâyçân*, 131.

⁴⁸⁸ Hoşniyyet, *Nevvâb Safevî*, 17.

⁴⁸⁹ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 301-302.

⁴⁹⁰ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 13.

⁴⁹¹ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 297-298.

yaptıklarının cezasını canıyla ödeyen ve ceza yurduna giden Ahmed Kisrevî'nin fikirlerinde de 'Zâhiriyye'nin tesirlerini görmemeye imkân yoktur.'⁴⁹²

Ramyar, Kesrevî'nin dinsizlikle ve ateist-materyalist felsefeyle mücadele ederek ve bir reforma giderek İslam'ı korumayı amaçladığını, ancak bu noktada terk edilmesi gereken gelenek ve hurafelerin yerine ne konacağına dair yeterli bir açıklamada bulunmadığını düşünmektedir. Ona göre Pâkdînî hareketi dahi dini temelli bir hareket olmaktan ziyade sosyal ve siyasi yönü ağır basan bir harekettir.⁴⁹³ Kârşâd ise *Ağa-yı Kesrevî ve Mefhûm-i Materyalizm* adlı eserinde Kesrevî'nin materyalizm hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığını, dolayısıyla yönelttiği eleştirilerin tutarsız olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Kesrevî'nin bu noktadaki en büyük hatası, Nietzsche ve Schopenhauer'i materyalist filozoflar olarak kabul etmesi ve anarşist ve materyalist düşünceleri birbirine karıştırmasıdır. Ayrıca ona göre Kesrevî, insanın ruh ve bedenden ibaret olduğunu söylerken, bedenin maddeye dayalı bir şey mi yoksa ondan bağımsız bir varlık mı olduğunu açıklamamıştır.⁴⁹⁴

Yine Ramyar bir yandan Kesrevî'nin o günün İslam'ı ve İslam fırkaları hakkında son derece yerinde tespitlerde bulunduğunu ve ulemanın onun eleştirilerine cevap vermekte yetersiz kaldığını iddia ederken, bir yandan da ilmi eleştirilerle yetinmeyip bir "ahlaki ilkeler bütünü" olarak tanımladığı ve herhangi bir orijinal yönü bulunmayan Pâkdînî hareketini kurmakla hata ettiğini ve bu hareketin o günün sorunlarına ne gibi cevaplar vereceği, ilk dönemdeki saf İslam ile modern dönemdeki ideal pak İslam'ın farkının ne olduğu gibi hususları açıklamakta eksik kaldığını ifade etmektedir.⁴⁹⁵

Sirâc Ensârî, Kesrevî'nin iddialarına cevap niteliğinde kaleme aldığı *Şî'a Çe Migûyed* ve *Neberd bâ Bidînî* gibi eserlerinde⁴⁹⁶ Kesrevî'nin görüşlerine ciddi eleştiriler yöneltmekte ve onun, güçsüz ve etkisiz bir tanrı anlayışına sahip olduğunu, Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'in (s.a.s.) lafzı olduğunu söylediğini iddia etmektedir. Ensârî, Kesrevî'nin, hurafelerle mücadele adı altında İslam düşmanlığı yaptığı iddiasında olan Ensârî'ye göre Kesrevî'nin en büyük hatası, İslam'da bir reforma

⁴⁹² Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 179.

⁴⁹³ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 282.

⁴⁹⁴ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, ek: B, 3-4.

⁴⁹⁵ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 303-304.

⁴⁹⁶ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 41.

ihtiyaç duyulduğunu düşünmesidir. Zira Kesrevî'nin aksine ona göre İslam, bütün uygulamaları ve öğretileri ile her döneme hitap etmektedir. İlk dönemki İslam ile bugünkü İslam'ın birbirinden farklı olduğunu düşünen Kesrevî'nin yanıltıldığını ifade eden Sirâc Ensârî, bugünün Müslümanlarının, İslam'ın gereklerini hakkıyla yerine getirmiyor olmalarının, İslam'ın değiştiği anlamına gelmediğini söylemekte ve Kesrevî'nin bu düşünceye binaen oluşturduğu “Pâkdînî” hareketini “Bîdînî” hareketi olarak tavsif etmektedir.⁴⁹⁷

Ferheng Nehaî de Şîî toplumun birlik ve bütünlüğe en çok ihtiyaç duyduğu zamanlarda insanları ayrılığa sevk ettiği düşüncesiyle Kesrevî'yi eleştirmektedir. Ona göre materyalist felsefe, Bahâîlik, komünist düşünce ve Kesrevîciliğin ortak noktası, İslam'ın bugüne hitap etmediği fikridir. Ayrıca o, Kesrevî'nin aslında materyalist felsefenin ve Bahâî düşüncenin bir takipçisi olduğunu iddia etmiştir. Zira onun iddia ettiğine göre Kesrevî, Pâkdînî hareketini kurarken Allah'tan ilham aldığını söylemiştir.⁴⁹⁸

Muhammed Tevhîdî, Kesrevî'yi mucizelerin (bilhassa miraç hadisesinin) reddi ve zekât konusundaki görüşleri dolayısıyla sert bir şekilde eleştiren isimlerdendir. Kâsım İslâmî ise *Âteş-i İnkılâb* adlı eserinde Kesrevî'nin mucizeleri reddetmesinin sebebinin, kendi peygamberliğini meşru kılabilmek olduğunu iddia etmekte ve onu yeni bir din kurmakla suçlamaktadır. İslâmî, Kesrevî'nin, vahiy ve ilham kavramlarının arasındaki farkı anlamadığı ve bu sebeple vahyi tamamen inkâr ettiğini düşünmektedir.⁴⁹⁹ Staley de Fîrûz Kâzımzâde gibi bazı isimlerin, her ne kadar Kesrevî'nin adını radyo ve televizyonlarda zikretmek yasaklanmış olsa da onun, dinin temellerini sorgulayan zararlı bir kimse olduğundan açıkça bahsettiklerini söylemektedir.⁵⁰⁰

Ridgeon, Kesrevî'nin tasavvuf erbabının gösterdiği söylenen harikuladeliğe, Kur'ân-ı Kerîm'den başka hiçbir mucizeyi kabul etmemesi sebebiyle karşı çıktığını söylemektedir. Halbuki Ridgeon'a göre “Ok attığında sen atmadın, Allah attı.” ayeti gibi bazı ayetlerde tabiat kurallarının dışına çıkıldığı anlatılmaktadır; dolayısıyla Kesrevî bu noktada hatalıdır.⁵⁰¹ Ridgeon'ın, mucizeleri inkâr ediyor olması noktasında

⁴⁹⁷ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 283-288.

⁴⁹⁸ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 292-293.

⁴⁹⁹ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 297-299.

⁵⁰⁰ Staley, *Ahmad Kasravi*, 37.

⁵⁰¹ Ridgeon, *Sufi Castigator*, 55.

Kesrevî'ye getirdiği bu eleştiriye temelde katılmak mümkün olmakla birlikte, ayete yüklediği anlam ve mucizelere örnek olarak gösterdiği hususlar konuyu açıklamaktan uzak görünmektedir.

Kesrevî'nin tasavvuf eleştirilerinin hatalarla dolu olmasına rağmen, o günün modernist isimlerinden birinin İran'ın "mistik mirasına" bakışını yansıtmaları bakımından değer taşıdığını söyleyen Ridgeon, Kesrevî'nin sûfilere, son derece sert eleştirilerde bulunurken, onların eserlerinden yeterli deliller getirmemiş olmasını da dikkat çekici bir eksiklik olarak sunmaktadır. Ridgeon, Kesrevî'nin, tasavvufçuların bulundukları ortamın dini anlayışını benimseyerek her türlü ortama adapte oldukları, dolayısıyla dinlerinin de temelsiz olduğu yönündeki iddiasını yanlış bulmakta ve durumun bunun tam aksi olduğunu bildirmektedir. Ridgeon, Kesrevî'nin, tasavvuf erbabının her duruma ayak uyduran iki yüzlü bir tavır sergilediği şeklindeki sert ifadelerine ve bu duruma örnek olarak meşrutiyet döneminde İran'daki sufilerin Hz. Ali'den dünya hayatına önem verilmesi gerektiğine dair sözler rivayet etmelerini örnek vermesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Zira ona göre Kesrevî bu örneği verirken Avrupa'nın emperyalizmini göz ardı etmektedir ve bu tutum yalnızca İran'daki sûfilere mahsus değildir; Şeyh Şâmil'in, Orta Asya'da Nakşibendîlerin ve Türkiye'de tasavvufi grupların direnişleri, durumun böyle olmadığını göstergesidir.⁵⁰²

Kesrevî'nin tasavvufa, evlenmemeyi özendirdiği ve livâtaya dair anlatılar barındırdığı sebebiyle eleştiride bulunmasını yanlış gören Ridgeon'a göre menâkıb kitaplarında geçen anlatılar, bugünün sinemasında görüldüğü gibi halkın dikkatini çekecek sembollerle süslenmiştir. Livâtaya dair anlatılar da bunun örneklerinden ibarettir. Bu noktada Ridgeon, Kesrevî'nin tasavvuf menkıbelerinde geçen anlatıları doğru değerlendirmede kanaatindedir.⁵⁰³ Kesrevî'nin dini tasavvufî öğelerden arındırma çabasının, onun akla başvurma ile birlikte yürüdüğü; ancak bu noktada öne sürdüğü argümanların oldukça zayıf görüldüğü kanaatinde olan Ridgeon, Kesrevî'nin tasavvufa yönelttiği eleştirilerin rasyonel olmadığını ve bunun, klasik eserleri önyargılı bir şekilde okumasından kaynaklandığını düşünmektedir.⁵⁰⁴ Ona göre "Kesrevî'nin tasavvuf, Hâfız Şîrâzî ve edebiyat hakkında yayımladığı birtakım risaleler ve kitâbsûzî törenleri, onu ciddi bir akademisyen olarak değil, daha çok

⁵⁰² Ridgeon, *Sufi Castigator*, 50-51, 54-55.

⁵⁰³ Ridgeon, *Sufi Castigator*, 55-56.

⁵⁰⁴ Ridgeon, *Sufi Castigator*, 192.

şovenist bir populist ve aşırı tutucu bir bağnaz olarak yansıtmaktadır.”⁵⁰⁵ Yine Ridgeon, onun akademisyenliğinin baştan savma olduğunu, bunun da eserlerinde eleştiri yönelttiği isimlerin eserlerine dair yeterli bir okuma yapmamasından kaynaklandığını düşünmektedir. ⁵⁰⁶

Kesrevî’ye yönelik en dikkat çekici eleştirilerden biri şüphesiz Humeynî’nin ulemaya yönelik çağrısında gerçekleşmiştir. Nitekim o, Kesrevî’nin *Şî’îgerî* yahut *Behânîd ve Dâverî Konîd* isimli eserine cevaben yazdığı mektubunda Kesrevî’den yergi ile bahsederken şu sözleri sarf etmektedir:

“Sizler, bütün dininizle yersizce alay eden ve Şîa’nın merkezinde İmâm Sâdık ve İmâm-ı Gâib’e dil uzatan Tebrizli zatı görüyorsunuz da ağzınızdan tek kelime çıkmıyor. Sizin Allah’ın mahkemesinde ne gibi bir mazeretiniz olacak? Bu sizi sarıp sarmalayan nasıl bir zayıflık, nasıl bir çaresizliktir?”⁵⁰⁷

Emînî’nin verdiği bilgilere göre Humeynî bu bildirinin sonunda ayetleri referans göstererek, Allah yolunda ölenler için büyük sevabın bulunduğunu söylemiş ve böylece Kesrevî’nin katledilmesini teşvik etmiştir.⁵⁰⁸

3.3.3.1. Peygamberlik iddiası taşıdığına ve yeni bir din kurmak istediğine yönelik suçlamalar

Kesrevî, Pâkdînî hareketinin İslam dışı olduğunu ve onun yeni bir din kurma çabası içerisinde olduğunu iddia edenleri reddetmekte, onların, kendisini alt edebilmek adına Kur’ân-ı Kerîm’i alet ettiklerini söylemekte ve Pâkdînî hareketini İslam dininin içerisindeki bir oluşum olarak takdim etmektedir.⁵⁰⁹ Ramyar da Kesrevî’nin *Peyâm-ı Men be Şark* isimli eserinde, yeni bir din kurduğu yahut peygamberlik iddia ettiğine dair kendisine yöneltilen iddiaları reddettiğini aktarmaktadır.⁵¹⁰ Fakat Ramyar, herhangi bir peygamberlik yahut yeni bir din kurma iddiası taşımadığını söyleyen Kesrevî’nin, kendi oluşumuna Pâkdînî adını vermesinin, bu düşüncesi ile çeliştiğini ve

⁵⁰⁵ Ridgeon, *Sufi Castigator*, 127. Ayrıca oryantalistlerin İran hakkında yaptıkları çalışmalarda Kesrevî’den nasıl bahsettikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Staley, *Ahmad Kasravi*, 1-3.

⁵⁰⁶ Lloyd Ridgeon, “Ahmad Kasravi and ‘Pick-Axe Politics’: Neckties and Literature as Western Tools of Cultural Imperialism”, *Journal of the British Institute of Persian Studies* 54/1 (Temmuz 2017), 60.

⁵⁰⁷ Kesrevî, *Şî’îgerî*, 23-24; Rûhullah M. Humeynî, “Behânîd ve be Kâr Bebandî”. *BBC* (08.06.2021).

⁵⁰⁸ Kesrevî, *Şî’îgerî*, 24.

⁵⁰⁹ Ahmed Kesrevî, *Der Pâsuh-i Bedhâhân* (PDF: y.y., 1324/1945), 24-25. Ayrıca bk. Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 262.

⁵¹⁰ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 246.

bunun, Kesrevî'nin en büyük hatası olduğunu söylemektedir.⁵¹¹ Jung da Kesrevî'nin peygamberlik iddia ettiğine yahut yeni bir din/mezhep kurduğuna yönelik kendisine yöneltilen iddiaları reddettiğini belirtmekle birlikte yeni bir oluşum içerisine giderek buna “Pâkdînî” adını vermesinin ve bu oluşum içerisinde faaliyet yürütüp taraftar toplarken ortaya koyduğu tavrın, onun adına bir çelişki ortaya koyduğunu ifade etmektedir.⁵¹²

Kesrevî, “İslam” ifadesini kullanırken bir ayrıma gittiğinden söz etmektedir. O, ibâdât, muâmelât ve ukûbât alanlarını kapsayan kısma da, itikadın ve İslam'ın temelinin bulunduğu alana da İslam demek, ancak “İslam bâkîdir.” ifadesini kullanırken kastettiğinin ikincisi olduğunu söylemektedir. “إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ” ayetini de bu görüşüne delil olarak getirmektedir. Bu ayrımı anlayamayan kimselerin, onun görüşlerinin çeliştiğini iddia ettiklerini söyleyen Kesrevî, bu kimselere cevaben herhangi bir şekilde yeni bir din kurmak gibi bir çabasının olmadığını ve İslam dinine bağlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁵¹³

Yine Kesrevî, yeni bir mezhep/din kurmaya çalıştığı ve peygamberlik iddia ettiğine dair kendisine yöneltilen eleştirilere *Dâdgâh* adlı kitabında ayrıntılı olarak yer vermekte, devletin üst kademelerinde görevli birçok kimsenin, onun adını karalamak adına böyle bir yola başvurduğunu söylemekte ve bu iddiaları ayrıntısı ile ortaya koyarak reddetmektedir.⁵¹⁴

Kesrevî, Şîîlerin, mehdi beklentileri dolayısıyla dinî ve dünyevî alanlarda karşılaştıkları sorunların çözümünün ertelenmesini, Şîa'nın yol açtığı zararlardan biri olarak görmektedir. O, mehdilik konusundaki eleştirileri dolayısıyla kendisine yöneltilen, mehdilik iddia ettiğine dair ithamlara net bir şekilde cevap vermekte ve mehdilik davasına da başka herhangi bir davaya da sahip olmadığını ortaya koymaktadır. Yine bu da onun peygamberlik davası güttüğü yönündeki iddialara da bir cevap niteliğindedir.⁵¹⁵

⁵¹¹ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 305-306.

⁵¹² Edeltrud Jung, *Ahmad Kasrawi: Ein Beitrag zur Ideengeschichte Persiens im 20. Jahrhundert* (Freiburg im Breisgau: Albert-Ludwigs-Universität, Doktora Tezi, 1976), 204-207.

⁵¹³ Kesrevî, *Der Pâsuh-i Bedhâhân*, 46-47.

⁵¹⁴ bk. Kesrevî, *Dâdgâh*, 23-35.

⁵¹⁵ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 191.

3.3.4. Pâkdîniyân – Bâhemâd-ı Âzâdegân

Kesrevî'nin türettiği ve cemiyet, topluluk anlamına gelen bir kelime olan “bâhemâd” ifadesini Kesrevî'nin hayatının farklı dönemlerinde oluşturduğu teşkilatlara yahut arkadaş gruplarına verdiği görülmektedir.⁵¹⁶

Hassebî, Kesrevî'nin birçok faaliyetini ülke çapında gerçekleştirmesine imkân tanıyan Bâhemâd-ı Âzâdegân'ın 1312/1933 yılında kurulduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁷ Bununla birlikte o, Bâhemâd-ı Âzâdegân'ın, Muhammed Rıza Şah dönemi sonrasında Pâkdînî hareketinin aldığı isim olduğunu da bildirmektedir.⁵¹⁸ Ancak İsmâil Vâizpûr'un ifadelerine bakıldığında Hassebî'nin verdiği bilgilerde bir çelişki bulunduğu göze çarpmaktadır. Zira o, *Peymân* dergisinin bir yandan dinsizlik ve Avrupacılıkla mücadele etmek, bir yandan da hurafe inanç ve uygulamaları halkın arasından kaldırmak maksadıyla kurulmasının ardından aynı düşünce yapısına sahip insanların ülkenin dört bir yanından Kesrevî'ye destek verdiklerinden ve bunun neticesinde 1312 yılında bir cemiyetin kurulduğundan ve 1320 yılına kadar faaliyet gösterdiğinden bahsetmekte iken⁵¹⁹ *Peyman* dergisinin yayına başlamasından sonra oluşan cemiyet için “Pâkdîniyân” yahut “Âzâdegân” ifadesi yerine “Peymâniyân” kelimesini kullanmaktadır.⁵²⁰ Onun verdiği bilgilere göre 1320/1941 yılında Rıza Şah'ın devrilmesinden sonraki dönemde *Peyman* dergisi kapatılmış ancak “Peymânîler”, Kesrevî'nin öncülüğünde bir toplantı gerçekleştirerek on altı maddelik bir plan etrafında Bâhemâd-ı Âzâdegân'ı oluşturmuş ve ilk teşkilatlarını Tahran'da kurmuşlardır.⁵²¹ Nitekim Rıza Şah'ın tahttan indirilmesiyle birlikte kendisinin ve Bâhemâd'ın üzerindeki polis takibinin sona ermesi sebebiyle Kesrevî'nin faaliyetlerinin hız kazandığı görülmektedir.⁵²²

Kesrevî, 1312 yılında Peymân dergisi ile başlattığı Pâkdînî hareketi yoluyla, o dönemde revaçta olan Avrupacılık, maddecilik, dinsizlik ve Hâfız Şîrâzî ve Ömer Hayyâm gibi şairlerin olumsuz etkileriyle mücadele etmeyi amaçladığını söylemektedir.⁵²³ Ahmetoğlu'na göre de “Kesrevî, Pâkdînî Hareketi'ni mevcut olan

⁵¹⁶ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kesrevi*, 39.

⁵¹⁷ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 20.

⁵¹⁸ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kesrevi*, 43.

⁵¹⁹ Vâizpûr, *Târihçe-i Bâhemâd*, 15-16.

⁵²⁰ Vâizpûr, *Târihçe-i Bâhemâd*, 29.

⁵²¹ Vâizpûr, *Târihçe-i Bâhemâd*, 32.

⁵²² Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 22.

⁵²³ Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 49.

yanlış din anlayışlarını reddetme üzerine inşa etmiştir.”⁵²⁴ Vaizpûr’a göre ise Âzâdegân, toplumun fikir ve akidesini düzelterek yalnızca İran’ın değil, tüm doğunun kölelik ve esaretten kurtulmasını amaçlamaktadır.⁵²⁵

Üyeleri arasında İsmâîl Vâizpûr, Muhammed Ali Cezâyirî ve Hüseyin Yezdânyân gibi isimlerin bulunduğu Bâhemâd-ı Âzâdegân,⁵²⁶ Staley’nin ifadelerine göre orta sınıfa mensup zeki ve eğitilmiş kimselerden oluşmaktadır; zengin üst kesim ise bu grupta yer almamıştır.⁵²⁷ Grubun bu hususiyeti sebebiyle Kesrevî, devrim sonrasında herhangi bir partinin üyesi olmamakla birlikte, siyasetin herkesin gündeminde yer alması gerektiğini düşünmüş ve bu hareketi de siyasi gruplar içerisindeki en iyi ve yetenekli unsur olarak görmüştür.⁵²⁸

Hassebî, Bâhemâd’ın, 16 maddelik bir tüzükle faaliyet alanını belirlediğini söylemektedir.⁵²⁹ Vâizpûr ise bu 16 maddeyi şöyle sıralamaktadır:

1. Meşrutiyet (demokrasi) ve anayasa taraftarlığı ve istibdat rejimine geri dönülmesine engel olmak adına sağlam bir duruş
2. Meşrutiyetin anlamının halk arasında yayılması ve halkın buna hazırlanması
3. Kanunun uygulanmasına göz kulak olmak ve kanuna aykırı olarak ortaya çıkan her şeyin karşısında durmak
4. Açık (şeffaf) bir siyaset takip etmek
5. Avrupa partilerini gereksiz yere takip etmekten sakınmak
6. İnsanların zihinlerini hakiki servet ve kaynağı toprak, hava ve güneş olan ve miktarı bilinmesi gereken şeyler konusunda aydınlatmak
7. Ticari vaziyetin değiştirilmesi, ticaretin doğru manasına döndürülmesi ve insanların maslahatına uygun bir şekilde uygulanması
8. İlim ve sanatı revaçta tutmaya çalışmak ve ülkenin sanat alanındaki ihtiyacını mümkün olduğu oranda gidermek
9. Tarımın revaçta tutulması, yaşamın temeli haline getirilmesi, köylerin kalkındırılması ve şehirlerle arasındaki farkların azaltılması

⁵²⁴ Ahmetoğlu, “Modern Dönem Şiilik Eleştirileri”, 149.

⁵²⁵ Vâizpûr, *Târihçe-i Bâhemâd*, 40.

⁵²⁶ Ca’fer, “Kesrevî Tebrîzî”, 5.

⁵²⁷ Staley, *Ahmad Kasravi*, 35.

⁵²⁸ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 43.

⁵²⁹ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 44.

10. Hangi yoldan olursa olsun çalışmadan para kazanmanın önüne geçmek ve kişinin kazancının tek ölçüsünü onun emek ve gayreti olarak belirlemek
11. Farklı inançların yayılmasıyla mücadele etmek ve düşünce ve ideallerin birleştirilmesine çalışmak
12. Nüfusun artırılmasına ve entegre ve sade bir hale getirilmesine çalışmak
13. Giyim kuşamın ve gündelik alet-edevatın sadeleştirilmesine çalışmak
14. Toplumun refahının artırılmasına ve güçlendirilmesine çalışmak ve hastalıklarla mücadele etmek
15. Adalet teşkilatının ve kanunların değiştirilmesi ve mahkeme süreçlerinin sadeleştirilmesi
16. İlköğretimin zorunlu hale getirilmesi, okulların programlarının değiştirilmesi ve zararlı ve faydasız tedrisatın ortadan kaldırılması⁵³⁰

Fezâî, Kesrevî'nin ekolünün, fikirlerinin ve taraftarlarının oluşturduğu hareketi “Kesrevîgerâyî” yahut “Pâkdînî” diye isimlendirmekte ve bu grubun müstakil bir fırka hüviyetini taşıdığını ifade etmektedir.⁵³¹ Nitekim o, her ne kadar Kesrevî'nin takipçileri kendi gruplarını bilinen anlamıyla bir “mezhep” olarak kabul etmeseler de zaman zaman bu ifadeyi kullanacağını kitabının başında söylemektedir.⁵³² Ancak Kesrevî, daha önce de ifade ettiğimiz üzere bir mezhep kurmak gibi bir amacının olmadığını açıkça ifade etmektedir. Pâkdînî hareketinin İslam'ın devamı olduğunu söyleyen Kesrevî, onun temelde İslam ile aynı olduğunu, aynı altı esas üzerine kurulduğunu ifade etmekte ve Pâkdînî ile İslam'ın arasındaki farkın, İslam'la hanif din (tehannüf) arasındaki farka benzediğini söylemektedir.⁵³³

Kesrevî'nin Pâkdînî hareketi müstakil bir mezhebî yapı gibi kabul edilmesinin yanı sıra, din dışı yahut dini tahrif etmek amacıyla kurulmuş bir oluşum olarak da görülmüştür. Nitekim bu anlamda Kesrevî'ye en sert tepki, daha önce de belirttiğimiz gibi Sirâc Ensârî tarafından yöneltmiştir. İlk dönemki İslam ile bugünkü İslam'ın birbirinden farklı olduğunu düşünen Kesrevî'nin yanıldığını ifade eden Sirâc Ensârî,

⁵³⁰ Vâizpûr, *Târihçe-i Bâhemâd*, 42. Bu on altı maddenin tafsilatlı açıklaması için bk. Vâizpûr, *Târihçe-i Bâhemâd*, 44-81.

⁵³¹ Fezâî, *Kesrevîgerâyî*, 302.

⁵³² Fezâî, *Kesrevîgerâyî*, 303.

⁵³³ Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 48.

bugünün Müslümanlarının İslam'ın gereklerini hakkıyla yerine getirmiyor olmalarının, İslam'ın değiştiği anlamına gelmediğini söylemekte ve Kesrevî'nin bu düşünceye binaen oluşturduğu “Pâkdînî” hareketini “Bîdînî” hareketi olarak tavsif etmektedir.⁵³⁴

Âzâdegân hareketine yönelik bu olumsuz bakış sözde kalmamış, Kesrevî'nin ölümünün ardından takipçilerinin dernekleri basılıp yağmalanmış ve faaliyetlerine izin verilmemiştir. Ellili yılların ortalarına kadar baskı ortamı sürmüş, Kesrevî'nin eserleri devlet tarafından yasaklanmıştır.⁵³⁵ Ancak Fedâiyân örgütünün üyelerinin idama çarptırıldığı ilerleyen süreçte Âzâdegân tekrar faaliyetlerine başlamış ve Kesrevî'nin eserlerini yayımlamaya girişmiştir.⁵³⁶ Âzâdegân üyeleri ve Kesrevî'nin fikirlerini benimseyen kimseler halen faaliyetlerini -büyük çoğunlukla- Avrupa ve Amerika'da sürdürmekte, onun eserlerini dijital ortamda hazırlayıp e-kitap olarak yayımlamaya devam etmektedirler.

⁵³⁴ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 288.

⁵³⁵ Bâhemâd-ı Âzâdegân üyelerinin İran'da karşılaştıkları sorunlar hakkında tafsilatlı bilgi için bk. Haghghi, *Ahmad Kasravi Tabrizi*, 34.

⁵³⁶ Staley, *Ahmad Kasravi*, 32-33.

4. YENİLİKÇİ Şİİ DÜŞÜNÜRLERİN ŞÂ'A'YA YÖNELTTİKLERİ ELEŞTİRİLER

4.1. Şerîat Sengelecî

Şerîat Sengelecî, ikinci bölümde de bahsettiğimiz üzere kendisini Şîî anlayışta yer etmiş bulunan hurafe inançlarla mücadelede adanmış bir kimse idi. O, bu uğurda beslendiği kaynaklarda herhangi bir mezhep taassubuna dalmaksızın hem Sünnî hem de Şîî eserlerden yararlanmıştı. İzlediği bu yolda birçok kez gelenekçi ulemanın baskısına maruz kalan Sengelecî, bazen Vehhâbîlikle, bazen Sünnî olmakla, bazen mezhepsizlikle itham edilmiştir. Sa'd Rüstem'e göre zaten İran'daki ıslâh-ı dînî taraftarı gruplar genellikle Vehhâbîlikle suçlanmalarına rağmen, onların bu cereyan ile doğrudan alakalarının olduğuna dair bir delil bulunmamaktadır.⁵³⁷ Nitekim Humeynî dahi, belli çevreleri Vehhâbîlik gibi akımların etkilerini İran'a taşımakla suçladığı *Keşfu'l-Esrâr* adlı eserinde Sengelecî'den yer yer ismen bahsetmekte ve ona bu bağlamda çeşitli eleştiriler yöneltmektedir.⁵³⁸

Haydârî, Sengelecî'nin vefat ettikten sonra takipçileri tarafından Muhammed Abduh ve hatta Gazali ile mukayese edildiğinden bahsetmektedir.⁵³⁹ Aynı mukayeseyi örneğin Rasul Câferyân da yapmaktadır.⁵⁴⁰ Yine onun Abduh, Reşid Rıza, İbn-i Teymiyye gibi isimlerle ya da Vehhâbî anlayışla belli noktalarda fikirleri uyuşsa da onlardan doğrudan etkilendiğine dair bir delil bulunmadığını söyleyen Haydârî de iki isim arasında kendisi de bir mukayesede bulunmaktadır.

Söz konusu iddialara eserlerinde yanıt veren Sengelecî'nin de karşısındaki ulemaya yer yer çok ağır eleştirilerde bulunduğunu, zaman zaman hurafe inançları yaydığını düşündüğü çevreleri isim vermeksizin tekfir etmeye yöneldiğini de görmekteyiz. Bu gibi sebeplerle İran'da ulema onu toplumun dini anlayışı üzerinde etkili olmuş, hatırlanmaya değer bir isim olarak görmemiştir.⁵⁴¹ Ancak yine de onun etkisinin vefatı ile birlikte sönmediğini, fikirlerinin yetiştirdiği isimler ve derslerine katılan kimseler yoluyla kendisinden sonraki döneme uzandığını söyleyebiliriz.

⁵³⁷ Rüstem, *Zindegînâme*, 11.

⁵³⁸ bk. Ruhullah Humeynî, *Keşfu'l-Esrâr*, y.y. t.y; Richard, "Shari'at Sangalaji", 161.

⁵³⁹ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 63.

⁵⁴⁰ bkz. Resûl Câferyân, *Cereyânâ ve Sâzmânâ-yi Mezhebî-Siyâsî-yi Îrân* (y.y., 2016), 1186-1195.

⁵⁴¹ Richard, "Shari'at Sangalaji", 166.

Yann Richard, Sengelecî'nin görüşlerini şu üç başlık altında incelemektedir:

- a. Tevhid (Monoteizm)
- b. Rac'at (Ölülerin Tekrar Dünyaya Dönmesi) Fikrinin Reddi
- c. Hurafe İnançların Tevbihi⁵⁴²

Sa'd Rüstem de Şerîat Sengelecî'nin geleneksel Şîî anlayışa karşı çıktığı ve ulema tarafından çokça eleştirildiği noktaları şu başlıklar altında incelemektedir:

- a. İmam, Gaybet ve İmamın Zuhuru
- b. Şefaât Meselesi
- c. Rac'at İnanç
- d. Hz. İsa'nın (a.s.) Sonsuz Hayat Sahibi Olduğu İnanç
- e. Taklîdî/Tahkîkî İman Meselesi⁵⁴³

Sa'd Rüstem, Sengelecî'nin görüşlerine muhalif bir isim olan muasır araştırmacı Mikdad Nebevî Razevî'den şu sözleri naklediyor: “Şerîat Sengelecî'nin inkâr ettiği en önemli meseleler şunlardır: Zamanın imamının gaybeti, rac'at, cismani haşır, miraç ve peygamberlerin mucizeleri. O, Rasulullah'ın (s.a.s.) Kur'ân-ı Kerîm'den başka hiçbir mucizesini kabul etmemiştir.”⁵⁴⁴ Ancak Rüstem, Sengelecî'nin miraç ve mucizelerle ilgili görüşlerine dair söylenen bu sözlerin, ona atılmış iftirallardan ibaret olduğunu söylemekte ve bunları delilleri ile açıklamaktadır.

“Şerîat Sengelecî'ye göre Kur'ân-ı Kerîm halka hitap etmekte ve onları ahlaki olarak kendilerini geliştirmeye davet etmektedir. Halk ahlaki anlamda sağlam bir yapıya sahip olduğunda adil ve iyi doktorlar, felsefeciler ve yöneticiler yetiştirebilir. Felsefeciler ise, diyor Sengelecî, bunun tam aksini düşünmektedirler; onlar, mükemmel bir elit kesim oluşturmayı isterler ki kitleler de bunun bir sonucu olarak gelişeceklerdir.”⁵⁴⁵

Yann Richard'dan naklettiğimiz bu satırlar, Sengelecî'nin aksiyolojik boyutta Kur'ân-ı Kerîm'in yaklaşımı ile felsefecilerin yaklaşımı arasında ortaya koyduğu farkı göstermektedir. Haydârî de bu noktada Sengelecî'nin bakış açısına göre felsefeciler ile

⁵⁴² Richard, “Shari'at Sangalaji”, 166-173.

⁵⁴³ Rüstem, *Zindegînâme*, 51-73.

⁵⁴⁴ Rüstem, *Zindegînâme*, 49.

⁵⁴⁵ Richard, “Shari'at Sangalaji”, 168.

Kur'ânî metot arasında sebep ve sonuca ilişkin bir fark bulunduğundan bahsetmektedir.⁵⁴⁶

Haydârî'nin, kaleme aldığı çalışmasında Sengelecî ile ilgili son sözleri şu şekildedir: “Hem Sengelecî hem de Râşid, özünde İslâm'ı bir din olarak telakki etmiş ve onun evrensel prensiplerini, sarsılmaz tevhit ilkesini, harekete geçmeye ve bireysel sorumluluklar yüklenmeye yönelik çağrısını, müminlerin birliğine ve toplumun maslahatını gözetme görevine ilişkin anlayışını ihya etmeye çalışmışlardır.”⁵⁴⁷

Biz de bu çalışmamızda Şeriat Sengelecî'nin görüşlerini şu başlıklar altında ele almayı uygun gördük:

4.1.1. Tevhid inancı

Sengelecî'nin en çok önem verdiği hususlardan biri tevhid inancı olmuştur. Onun bu hususta Selefî bir tavra sahip olduğunu söylemek dahi mümkündür. Nitekim tevhide dair yaptığı taksim, Selefî anlayışın tevhid tanımında mevcut olan taksimi andırmaktadır. Yine Haydârî'nin verdiği bilgilere göre Sengelecî tevhidi “bütün insani erdemlerin kaynağı” olarak tanımlamaktadır.⁵⁴⁸

4.1.2. Hurafelerle mücadele

Bu husus da daha önce ifade ettiğimiz gibi Sengelecî'nin hac ziyareti sonrasında daha çok önem kazanmıştır. Sengelecî'nin, neredeyse bütün ömrünü bu uğurda vakfettiğini söylememiz mümkündür. Kendisinden önce de bu husus gündeme getirilmiş olmakla birlikte, Sengelecî bunu mücadelesinin merkezine oturtan ilk isim olmuştur. Örneğin kendisinden daha önce de bahsettiğimiz Seyyid Hasan Takîzâde, hurafelere karşı çıkmış bir isim olarak hurafelerle ilgili şu sözleri kaleme almıştır:

“...Aksi takdirde eğer İslam şu anki hali üzere kalırsa, kendisine karışmış olan çok sayıda hurafe ve ilaveler aydın kimselerin sapmasına ve dinsizliğin, dinin yerini almasına sebep olacaktır.”⁵⁴⁹

Benzer görüşleri daha sonra Şeriat Sengelecî de dile getirecektir. Nitekim o da İslâm'ın hurafe anlayışlardan arındırılmamasının, okumuş kesimi dinden uzaklaştıracığı

⁵⁴⁶ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 79.

⁵⁴⁷ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 141.

⁵⁴⁸ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 71.

⁵⁴⁹ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 67.

kanaatini taşımaktadır.⁵⁵⁰ Ancak onun hurafelerle mücadelesinin daha kapsamlı ve daha dikkat çekici olduğunu söylememiz mümkündür. Örneğin Sengelecî, hurafe anlayışları dinde yaygınlaştıran kimseleri dinden çıkmış saymakta, onları Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şeriatının kâfiri olmakla nitelendirmektedir.⁵⁵¹ Bunun yanında Haydârî, Şeriat Sengelecî'nin de çağdaşı Reşid Rıza gibi Kâ'bu'l-Ahbâr'ı uydurma rivayetleri dine sokmakla suçladığını söylemektedir.⁵⁵²

Hurafelerle ilgili bir başka önem arz eden husus, Richard'ın çalışmasında da yer bulan, Şia'daki yerleşik hurafe inançların Safeviler döneminde oluşturulduğu iddiasıdır. Bu iddia hem Sengelecî'nin konuya bakışı açısından hem de Ali Şeriatî ile arasında bir benzerlik oluşturması bakımından önem arz etmektedir.⁵⁵³

Bu hususların yanında, Sengelecî'nin kabir ziyaretlerine ve tasavvufta da yaygın olan mürit-mürşit ilişkisine karşı tavrı da hurafelerle ilgili dikkat çekici bir noktadır.⁵⁵⁴

4.1.3. Zâhir-Bâtın ayrımı

Richard, Sengelecî'nin İmâmiye'de ya da İsmâiliye'dekinden çok daha farklı bir yorumla bir zâhir-bâtın ayrımı yaptığından bahsetmektedir.⁵⁵⁵ Kur'ân'ın zâhir ve bâtın yönlerinin olduğunu söylemenin, eğer bâtından maksat o ayette Allah'ın ne kastettiğini bilmek ise kabul edilebileceğini söyleyen Sengelecî'ye göre, Bâtınîlerin sapkın inançlarının kabul edilmesi de hiçbir şekilde mümkün değildir.⁵⁵⁶ Nitekim ona göre "Kur'ân'ı bâtınî olarak anlamanın şartı, Arap dilinin kaidelerine uygun olmak ve şer'î ahkâma aykırı düşmemektir. Bâtıniyye fırkasının yorumları da bâtıldır."⁵⁵⁷

4.1.4. Taklîdî/Tahkîkî iman meselesi

Sengelecî, hurafe anlayışlara karşı verdiği mücadelesinde taklîdî iman derecesinde kalmanın doğru olmadığını savunmuş, her müminin imanını tahkiki boyuta ulaştırmasını bir gereklilik olarak görmüştür.

Sengelecî, sufi anlayışta müridin şeyhinin yanında "gassâlin elindeki meyyit" gibi olması gerektiği şeklindeki yaygın görüşü de taklit bağlamında olumsuz bir örnek

⁵⁵⁰ Sengelecî, *Kilid-i Fehm-i Kur'ân*, 11.

⁵⁵¹ Sengelecî, *Tevhid-i İbâdet*, 37.

⁵⁵² Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 68.

⁵⁵³ Richard, "Shari'at Sangalaji", 173.

⁵⁵⁴ Rüstem, *Zindeginâme*, 17.

⁵⁵⁵ Richard, "Shari'at Sangalaji", 168.

⁵⁵⁶ Sengelecî, *Kilid-i Fehm-i Kur'ân*, 42.

⁵⁵⁷ Sengelecî, *Kilid-i Fehm-i Kur'ân*, 46.

olarak kullanmakta ve imanda taklidi eleştirirken, tasavvufun bu öğretisini de reddetmektedir.⁵⁵⁸ Nitekim “Sengelecî’nin bakış açısına göre İslam ne modern dünya karşısında bir züht ya da dünyadan el etek çekme fikrinin arkasına sığınarak tahtını terk etmeli, ne de kendi kimliğini kaybetmelidir”⁵⁵⁹ ki bu özet mahiyetindeki bilgiler, Sengelecî’nin modern dünya ile İslam dininin münasebeti noktasındaki meselelere bakışını güzel özetlemektedir.

4.1.5. Mezhep mensubiyeti

Sengelecî, Kur’ân-ı Kerîm’in farklı mezhepler tarafından farklı şekillerde yorumlanması sonucunda İslam dünyasının problemler yaşamaya başladığı fikrindedir.⁵⁶⁰ Ona göre Sengelecî, mezhebe dayalı yorumların terk edilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁵⁶¹ Mezheplerin şer odağı olarak algılandığı bu tarzda bir bakış açısı bugün Türkiye’de Kur’ân’cı ya da modernist gibi isimlerle anılan gruplar tarafından dile getirilmektedir.

Sengelecî, ümmetin yetmiş iki (belki de daha fazla) fırkaya ayrılmış olmasını olumsuz bir husus olarak görmekte, bu fırkaların farklı akidevî yapılarının hurafe anlayışlara zemin hazırladığından bahsetmektedir.⁵⁶² Yine o, müfessirlerin mezhep mensubu olmalarını, onların yorumlarını kabul etmeyişiinin sebebi olarak göstermektedir.⁵⁶³

Sa’d Rüstem de Sengelecî’nin, Şîî akaidinde mevcut olan birçok ilkeyi doğru bulmadığına, efsane ya da bid’at kabul ettiğine dikkat çekmektedir.⁵⁶⁴ ki eserlerinde yararlandığı kaynaklarda bir mezhep taassubu göstermeyerek Sünnî kelamcılardan ve mezhepler tarihçilerinden de çokça yararlanan Sengelecî’nin bu anlamda tutarlı olduğunu görmekteyiz.

4.1.6. Kur’ân’ın tahrif edildiği iddiası

Şerîat Sengelecî, Kur’ân’ın muharref olduğu iddiasını da reddetmektedir.⁵⁶⁵ O, *Kilîd-i Fehm-i Kur’ân* adlı eserinin “Kur’ân Tahrîf Neşöde Est” başlığında bu konuya yer vermiş ve Kur’ân’ın tahrif edilmediğine dair şu delilleri öne sürmüştür:

⁵⁵⁸ Richard, “Shari’at Sangalaji”, 169; Sengelecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur’ân*, 161.

⁵⁵⁹ Richard, “Shari’at Sangalaji”, 173.

⁵⁶⁰ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 70.

⁵⁶¹ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 71.

⁵⁶² Sengelecî, *Tevhid-i İbâdet*, 38.

⁵⁶³ Sengelecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur’ân*, 9.

⁵⁶⁴ Rüstem, *Zindegînâme*, 47.

⁵⁶⁵ Sengelecî, *Tevhid-i İbâdet*, 37.

- a. Hicr Suresi'nin 9. ayetinde Allah (c.c.), Kur'ân-ı Kerîm'i bizzat kendisinin koruyacağını haber vermektedir.⁵⁶⁶
- b. Fussilet Suresi'nin 42. ayeti de Kur'ân-ı Kerîm'e hiçbir surette bir kusurun arız olamayacağını bildirmektedir.⁵⁶⁷
- c. Kur'ân-ı Kerîm'in nazil olmaya başladığından iki kapak arasına alınmasına kadar geçen tedvin tarihine baktığımızda, onun hiçbir surette tahrife uğramadığı görülecektir.⁵⁶⁸
- d. Hz. Osman'ın halifeliğine kadarki dönemde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bisetinden önce hiçbir surette İslam'la alakası olmayan, Kur'ân-ı Kerîm'den haberdar olmayan bölgelerde İslam dini yayılmış ve buralarda Kur'ân-ı Kerîm okunup ezberlenmeye başlamıştır. Son derece geniş bir coğrafya üzerinde gerçekleşen İslam fetihleri, dünyanın dört bir yanında insanların Kur'ân okumalarına ve onu öğrenip ezberleme gayreti içerisine girmelerine sebep olmuştur. Böylesine büyük bir coğrafyada sayılamayacak kadar çok insanın ezberlemeye gayret ettiği Kur'ân-ı Kerîm'in değiştirildiğini, bazı ayetlerinin ondan çıkarıldığını yahut insanlardan gizlendiğini söylemek imkansızdır.⁵⁶⁹
- e. Marufu emretmek, münkerden nehyetmek ve adaleti tesis etmek gibi hususlarda hiçbir kuvvetin kendisine engel olamayacağı kabul edilen Hz. Ali, beş yıl dokuz ay boyunca sürdürdüğü halifelik döneminde Kur'ân-ı Kerîm'in tahrif edildiğine yahut onda bir eksiklik bulunduğu dair bir hususu dile getirmemiş; aksine kendisinden önceki halifeler döneminde toplanıp çoğaltılan nüshayı da takrir etmiştir.⁵⁷⁰
- f. Şîî İmâmiyye'nin Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid, Seyyid Murtazâ, Şeyh Tûsî, Şeyh Tabersî, Allâme Hillî gibi büyük isimleri, Allah'ın (c.c.) kitabının hiçbir surette tahrife uğramadığı görüşündedirler.⁵⁷¹

⁵⁶⁶ Sengelecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur'ân*, 14.

⁵⁶⁷ Sengelecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur'ân*, 14.

⁵⁶⁸ Sengelecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur'ân*, 14-16.

⁵⁶⁹ Sengelecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur'ân*, 16-17.

⁵⁷⁰ Sengelecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur'ân*, 17-18.

⁵⁷¹ Sengelecî, *Kilîd-i Fehm-i Kur'ân*, 18-20.

4.1.7. Kur'ân'ın Kur'ân'a arzı meselesi

Sengelecî, Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması için başka kaynaklara ihtiyaç duyulmadığı, bir tearuzla karşılaşıldığında bunun yine Kur'ân-ı Kerîm'e arz edilmesi gerektiği kanaatindedir.⁵⁷² Bu tarz bir "Kur'ân'cı" yaklaşım, günümüzde de dikkat çekmektedir. Onun her halükârda başvurduğu yegâne temel kaynak, bütün aydın fikirli din adamlarında (rûşenfikrân) olduğu gibi, Kur'ân-ı Kerîm'dir. İran'da yenilikçi fikirlere sahip olan din adamları her zaman Kur'ân-ı Kerîm'i tek kaynak kabul etmişlerdir.⁵⁷³ Sengelecî, dine dair meselelerin haleften değil, seleften öğrenilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm, onu ilk üç nesil nasıl anlamışsa öyle anlaşılmalıdır. Yine o, dine dair bilgilerin sonradan ortaya çıkmış olan mezheplerin ve felsefelerin fikirlerine uyarak taklitle alınmasından ziyade, Kur'ân'ı Kerîm'i ilk dönemde sahabenin anladığı gibi anlamak suretiyle edinilmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Bu anlamda onun, selefın görüşlerine son derece önem verdiği görülmektedir.⁵⁷⁴

4.1.8. Mehdi inancı

Sengelecî'nin mehdi inancı ile alakalı fikirlerini onun kitaplarında net bir şekilde bulmak mümkün değildir. Ancak ondan nakledilen birtakım sözlerden yola çıkarak bu konudaki kanaati hakkında bir fikir edinebiliriz. Nitekim Sa'd Rüstem'in, Dr. Sâhibuzzamânî'den naklettiğine göre Sengelecî, mehdiyyeti ve hadis külliyyatında bununla ilgili mevcut olan haberleri toptan inkâr etmeksizin, mehdinin kılıç sahibi, intikam peşinde koşan bir şahsiyet olarak yansıtılmasına karşı çıkmış ve bu fikrin yeni nesiller nezdinde kabul görmesini sağlamak istemiştir.⁵⁷⁵ Bu anlamda onun mehdi inancını kökten reddettiğini söylemek mümkün değildir. Sa'd Rüstem'e göre de Sengelecî'nin klasik Şîî anlayışta yerleşmiş bulunan mehdiyyet fikrini reddettiği ve tüm İslam dünyasında kabul edilebilecek bir düşüncüyü ortaya koymak istediği söylenebilir.⁵⁷⁶

⁵⁷² Sengelecî, *Tevhid-i İbâdet*, 54-55.

⁵⁷³ Rüstem, *Zindegînâme*, 48.

⁵⁷⁴ Sengelecî, *Kilid-i Fehm-i Kur'ân*, 10.

⁵⁷⁵ Rüstem, *Zindegînâme*, 52.

⁵⁷⁶ Rüstem, *Zindegînâme*, 53.

4.1.9. Hz. İsa'nın (a.s.) nüzûlü

Sengelecî, Hz. İsa'nın nüzûlü hakkında kaleme aldığı *Mahvu'l-Mevhûm* adlı eserinde öncelikle Âl-i İmrân Suresi'nin 55. ayetinde geçen “teveffî” ve “ref” kavramlarını ele almakta, bunların Kur'ân-ı Kerîm'de, sünnette ve Arap dilinde hangi anlamlara gelecek şekilde kullanıldığını örnekleri ile birlikte anlatmaktadır.⁵⁷⁷ Onun buradan vardığı sonuca göre Allah (c.c.), Hz. İsa'nın (a.s.) öldüğünü bildirmekte ve onun kendi katındaki derecesini yükselttiğini haber vermektedir.⁵⁷⁸ Yine o, eserin ilerleyen bölümünde müfessirlerin konu hakkındaki ihtilaflarını dile getirmekte, Hz. İsa'nın (a.s.) hayatta olduğuna ve vefat ettiğine dair ayetlerden getirilen farklı delilleri aktarmakta ve neticede Hz. İsa'nın hayatta olduğuna dair yorumları doğru bulmadığını ifade etmektedir.⁵⁷⁹

4.1.10. Şefaât

Şefaât meselesi, Emir Abbas Haydârî'nin de ifade ettiği gibi⁵⁸⁰ Şerîat Sengelecî'nin hurafe inançlarla mücadelesinde oldukça önem arz eden bir husus olmuştur. Bu noktada onun bu meseleye bakış açısının nasıl olduğu tartışılmış, bu hususta onun eserlerini çalışan araştırmacılar tarafından farklı fikirler dile getirilmiştir. Örneğin Resul Caferiyyân, Sengelecî'nin, şefaatin her türlüşünü reddettiğini söylemekte ise de⁵⁸¹ Sa'd Rüstem bu görüşe katılmamakta ve onun, şefaatin aslını kabul etmekle birlikte bu noktada Şiî toplumda ortaya çıkan hurafe anlayışlara ve yanlış şefaât tasavvurlarına karşı çıktığını söylemektedir. Örneğin ona göre "Kim İmam Hüseyin'in başına gelenler için gözyaşı dökerse, imamların şefaatine nail olur." gibi inanışlar son derece yanlıştır.⁵⁸²

Sengelecî, *Tevhîd-i İbâdet* adlı eserinde şefaât meselesine taalluk eden ayetleri ele aldıktan sonra konu ile ilgili görüşlerini temellendirmektedir. O, yaygın olan anlayışa göre şefaatin “günahkâr kimsenin günahlarının göz ardı edilmesinin istenmesi” şeklinde tanımlandığını, dini bir ıstılah olarak ise “bazı salih kimselerin, Allah'tan (c.c.), günahkâr kimselerin cezasının affedilmesini istemeleri” şeklinde kullanıldığını

⁵⁷⁷ bk. Şerîat Sengelecî, *Mahvu'l-Mevhûm* (Şeriket-i Çâphâne-i Tâbân, 1944), 15-22.

⁵⁷⁸ Sengelecî, *Mahvu'l-Mevhûm*, 22.

⁵⁷⁹ Sengelecî, *Mahvu'l-Mevhûm*, 40.

⁵⁸⁰ Haydârî, *Some Aspects of Islam in Modern Iran*, 69.

⁵⁸¹ Câferyân, *Cereyânâ ve Sâzmânâ*, 1191.

⁵⁸² Rüstem, *Zindegînâme*, 53.

ifade etmektedir.⁵⁸³ Bu şekildeki bir şefa'at anlayışı ise Sengelecî'ye göre son derece yanlıştır. O bu noktada bir kıyas yapmakta ve nasıl ki notları kötü olan ve hiç ders çalışmayan bir öğrenci için aracılık ederek öğretmenden onu affetmesini istemek kabul edilemez bir şeyse, bu türden bir şefa'at anlayışının da kabul edilemez olması gerektiğini söylemektedir.⁵⁸⁴

Sengelecî, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnette geçtiği şekliyle anlaşılması gereken şefa'atin, ancak tevhid ehli olup Allah'ın rızasını kazanacak işler yapan kimseler için geçerli olacağını söylemekte, Allah'a şirk koşan kimseleri ve yukarıdaki gibi hiçbir çabanın gösterilmediği bir şefa'at anlayışına sahip olanları bu cümleden ayrı tutmaktadır.⁵⁸⁵ Bu noktada o, şefa'atle ilgili üç noktanın mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade etmektedir:

- a. Allah'ın izni olmadan şefa'at imkansızdır.
- b. Allah, söz ve fiillerinden razı olmayacağı kimse için şefa'ate izin vermez.
- c. Allah'ı bu anlamda hoşnut edecek olan kimsenin söz ve fiilleri de şirkten mücerret bir tevhid inancına, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ve onun sünnet-i seniyyesine uygun olmalıdır.⁵⁸⁶

Sengelecî'nin kendi eserinde bu konunun nasıl işlendiğine baktığımızda, Dr. Sa'd Rüstem'in konu ile ilgili değerlendirmesinin daha doğru olduğunu görmekteyiz. Sengelecî bu hususta da mehdiyyet inancında olduğu gibi meseleyi kökten reddetmemekte, daha kabul edilebilir bir tevili uygun görmektedir.

4.1.11. Rac'at

Sengelecî'nin rac'at meselesine dair görüşleri, talebesi Tünkâbunî'nin, hocasının görüşlerini göz önünde bulundurarak kaleme aldığı *İslâm ve Rac'at* adlı eser yoluyla okuyuculara aktarılmıştır.⁵⁸⁷ Tünkâbunî, İslam coğrafyasının diğer bölgelerindeki Müslümanların, İmamiye'nin aslında rac'at gibi gâli fikirlerden münezzeh olduğunu bilmeleri gerektiğini söylemektedir.⁵⁸⁸

⁵⁸³ Sengelecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 168.

⁵⁸⁴ Sengelecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 168-169.

⁵⁸⁵ Sengelecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 169.

⁵⁸⁶ Sengelecî, *Tevhîd-i İbâdet*, 170.

⁵⁸⁷ bkz. Abdülvehhâb Ferîd Tünkâbunî, *İslâm ve Rac'at* (y.y., 2015).

⁵⁸⁸ Tünkâbunî, *İslâm ve Rac'at*, 8.

4.1.12. Değerlendirme

Şeriat Sengelecî, İran'da Kaçar hükümdarlığının güç kaybettiği, meşrutiyet tartışmalarının yapıldığı ve ulemanın bir taraftan güç kazanırken bir taraftan da Rıza Şah yönetimi tarafından pasifize edildiği bir dönemde, modern dünyanın getirilerinin gençlik üzerindeki tesirine kayıtsız kalamamış ve çareyi klasik Şîî anlayışta yer alan birçok hususta reforma gidilmesi gerektiği fikrini savunmakta bulmuş bir isim olarak önem arz etmektedir. Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed b. Abdülvehhâb gibi isimlerden etkilendiği söylenen -ki belli noktalarda bu iddianın doğru olduğunu kabul ediyoruz- mücadelesini hurafelerle savaşmak fikri etrafında kurmuş olan Sengelecî, Tahran'da kurduğu Dâru't-Teblîğ-i İslâmî'de verdiği dersler ve yaptığı konuşmalar yoluyla, dönemindeki eğitim görmüş kesimin ilgisini çekmeyi başarmış ve İran Müslümanlarının sıkıntılarına Şîî akaidinde reforma gitmek yoluyla çözüm getirilebileceği kanaatini kendi çevresinde yaymıştır.

Sengelecî, vefatının ardından da kendi takipçileri tarafından savunulmuş ve görüşleri yayılmaya devam etmiştir. Ancak ulemadan kendisine gelen yoğun eleştiriler, onun isminin zamanla unutulmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim Sengelecî, Kesrevî ve Hakemîzâde gibi isimlere eleştirilerde bulunan Ayetullah Humeynî'nin liderliğinde gerçekleştirilen 1979 İran İslam İnkılabı'nın ardından İran'da bu tarz yenilikçi fikirleri savunanların sesleri daha az duyulur olmuştur. Yine de Sengelecî'nin bugün Selefi anlayışa sahip çevrelerce tanındığını ve eserlerinin yayımlanmaya devam ettiğini görmekteyiz. Bu çerçevede biz, Sengelecî gibi isimlerin ilerleyen dönemde gündemden düşmeyeceğini, fikirleri vasıtasıyla İran'da yenilikçi düşünceye kaynaklık etmeye devam edeceğini düşünmekteyiz.

4.2. Ali Ekber Hakemîzâde

Kum şehrinin ilmî anlamda itibar gören ailelerinden birinin evladı olarak dünyaya gelen ve klasik usulde eğitim gören Hakemîzâde'nin, hayatının belli bir döneminde görüşlerinde keskin bir kırılma yaşadığı açıktır. Onun, tahsil hayatı boyunca hangi kitapları okuduğunu, hangi fikirlerden etkilendiğin de net olarak kestirmek mümkün değildir. Ancak onun hem gençliğinde hem de eğitim hayatının sonrasında Ahmed Kesrevî'nin yayınlarını takip ettiği, *Peymân* dergisini okuduğu ve bizzat Kesrevî ile

irtibat içerisinde olduğu bilinmektedir.⁵⁸⁹ Bu noktada Câferyan, Hakemîzâde'nin fikirlerinin, Kesrevî'nin *Peymân* dergisini okumaya başladıktan sonra değiştiğini düşünmektedir. Ona göre *Esrâr-ı Hezâr Sâle*'deki 13 soru ile Kesrevî'nin *Peyman*'da ulemaya yönelttiği soruların benzerliği, bunun delilidir. Câferyan, bunun, Kesrevî'nin o dönemde Kum'da nasıl bir etkisi olduğunu göstermesi bakımından önem arz ettiğini ifade etmektedir. Yine o, *Peymân* dergisinden bir yıl sonra yayın hayatına başlayan *Hümâyûn* dergisinde açıkça Kesrevî'nin etkisinin bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre, birbirleri ile yakınlıkları bulunan Hakemîzâde ve Kesrevî'nin, yayıncılık konusunda da görüş alışverişinde bulunmuş olmaları uzak bir ihtimal değildir.⁵⁹⁰

4.2.1. Ulemaya bakışı ve eleştirileri

Hakemîzâde'nin ulemaya yaklaşımı, Kesrevî'nin tutumu ile son derece benzerdir. Her ne kadar ulema hakkında Kesrevî gibi sert ve iğneleyici ifadeler kullanmasa da, onun da ulemaya ve onların benimsedikleri geleneksel anlayışa yönelik olumsuz bir kanaate sahip olduğu görülmektedir. Nitekim *Esrâr-ı Hezâr Sâle*'nin mukaddimesinde ulemaya seslenerek onların din diye adlandırdıkları şeyin yüzde doksan beşinin yalan olduğunu söyleyen⁵⁹¹ Hakemîzâde, *Hümâyûn* dergisinde kaleme aldığı yazılarda da “ehl-i minber”in, yani mollaların yaydıkları zararlı görüşlerle mücadele edilmesi gerektiğini belirtmiş ve Rıza Şah hükümetinin bu yolda ulemaya karşı aldığı kararları onaylamıştır.⁵⁹² Bu noktada *Esrâr-ı Hezâr Sâle*'nin editör tarafından eklenen mukaddimesinde geçen şu ifadeler, hem onun ulemaya karşı getirdiği eleştirilerinde Kesrevî'den ayrılan yönünü, hem de bu noktada nasıl bir siyaset izlediğini anlatması bakımından önem taşımaktadır:

“O (Hakemîzâde), hiçbir zaman küfür ve dinin esaslarını inkâr noktasına varmamıştı. O, İslam'ın esaslarına bağlı kalarak Şiîlerin itikadî ve amelî hükümlerine -ki bunlar din diye anılmaktaydı- birçok eleştiri getirmiş ve Rıza Han'ın izlediği Batı tarzı siyaseti savunmuştu.”⁵⁹³

Hakemîzâde de Kesrevî gibi ulema sınıfını ve bu sınıfın sahip olduğu imtiyazları eleştirirken “Kim bir alimin ayakkabısına ‘ayakkabıcık’ diyecek olursa, kâfir olur.”

⁵⁸⁹ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 13; Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 63, 69, 110.

⁵⁹⁰ Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 27, 65.

⁵⁹¹ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 19.

⁵⁹² Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde*, 85-86.

⁵⁹³ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 11.

sözüne değinmekte ve ilk bakışta ulemanın (ruhanilerin) yararına görünen bu sözün aslında hem insanların din ve dünyasına hem de bizzat o alimin (ruhaninin) şahsına büyük zararının dokunduğunu söylemektedir. Zira ona göre böyle bir anlayış, eleştiri ve tartışmanın önünü tıkamakta ve bu da neticede dinin bozulmasına yol açmaktadır. Hakemîzâde bu eleştirisini daha çok ulemanın dünyaya dair meselelere müdahil olmasına odaklamaktadır. Ayrıca ulemanın statüsü ve bağımsızlığı da ona göre son derece önemli bir meseledir. Bu noktada ulemanın geçimini kaynağına dair eleştirileri dikkat çekmektedir. Zira ona göre molların (ruhaninin), geçimini halkın elinden sağlıyor olması toplumda birçok bozulmalara yol açmaktadır. Bu uygulamanın en büyük handikabı, halkın arzu ve isteklerini göz önünde bulundurmamak zorunda kalıp buna muhalif konuşamamaktır. Bu durumun da yol açtığı iki büyük problem bulunmaktadır:

1. Halkın içerisinde sıklıkla yanlış fikirler ortaya çıkmaktadır. Molların, bu fikirlerin yanlışlığını ortaya kayması gerekirken susması, bunların doğru kabul edilmesine, halk arasında yerleşmesine ve nesilden nesle aktarılacak daha da yaygınlık kazanmasına sebep olur.
2. Şîa'daki içtihat düşüncesi gereğince halkın mollayı takip etmesi gerekirken, molla halka uyar hale gelir.⁵⁹⁴

4.2.2. Siyaset anlayışı

Hakemîzâde'ye göre Doğu dünyasının siyaseten zayıflamış olmanın en önemli sebeplerinden biri, Şîî gelenek içerisinde kaim imam gelinceye kadar bir devlet kurmanın yasak kabul edilmesidir. Dolayısıyla siyasi alanda yaşanan sorunların temelinde de aslında dini anlayış ve gelenek yatmaktadır. Bundan kurtuluşun yolu da, dinî alanda zaman içerisinde yaygınlaşmış olan yanlış anlayışların ortadan kaldırılmasından geçmektedir. Nitekim elli yıl içerisinde dünyanın yarısını ele geçiren İslam'ın sonraki on üç yüzyıl boyunca zayıflayıp tefrika içerisine düştüğünü söyleyen Hakemîzâde, bu cendereden çıkışın ancak önceki bin yıl içerisinde oluşan yanlışlıkların önüne geçmekle mümkün olduğu fikrindedir.⁵⁹⁵

Şîa'nın yönetime dair o güne kadarki genel kabullerine eleştirilerde bulunan Hakemîzâde, *el-Kâfî* ve *Vesâilü's-Şî'a* gibi hadis kaynaklarında geçen "Mehdi'nin

⁵⁹⁴ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 47-48.

⁵⁹⁵ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 22.

kıyamından önce dikilen her sancağın sahibi, Allah'ın dışında kendisine kulluk edilen tağutlardır.” ve “Yöneticilerin emri altında çalışmak, onlara yardım etmek ve onların ihtiyaçlarına koşturmak, küfre denktir.” şeklindeki rivayetlerden bahsetmekte, bunun, Afrika'nın ilkel kabilelerinde bile bulunmayan bir anlayış olduğunu ve bu sebeple kendilerine söylenen her Arapça ibareyi sorgulamaksızın kabul eden cahil halkın bile bununla amel etmediğini ifade etmektedir. Ona göre bu ikilemi ortadan kaldırmak adına Şîa'da siyaset anlayışı çerçevesinde birçok tevile gidilmiş ve yeni çözüm yolları aranmıştır.⁵⁹⁶ Hakemîzâde'nin döneminde bu çözüm yollarından en dikkat çekici olanı ise hiç şüphesiz Humeynî'nin *velâyet-i fakîh* anlayışıdır ki bu da onun eleştirilerinin odak noktasında yer alan bir konu olmuştur. Nitekim Muhammed Nebî Selîm'e göre de Hakemîzâde'nin en önemli eleştirisi, Humeynî'nin *velâyet-i fakîh* anlayışına yönelttiği itirazdır. Öyle ki bu itiraz, Humeynî'nin *Keşfu'l-Esrâr* adlı eserini kaleme almasına sebep olmuştur.⁵⁹⁷

Siyaset ve yöneticiliğin de mühendislik ya da doktorluk gibi uzmanlık isteyen bir alan olduğunu düşünen Hakemîzâde, hükümetin, fakihin (ulemanın) hakkı olduğu görüşüne karşı çıkmakta; ancak yöneticilerin işlerinde ulemaya danışmaları ve onların icazetini almalarının gerekli olduğunu savunan görüşe daha sıcak bakmaktadır. Ona göre devletin, “fakih” olan ulemanın eliyle yönetilmesi gerektiğini söyleyen bu anlayışın herhangi bir ilmî dayanağı olmadığı gibi, fakîh olmak ile yönetici olmak arasında herhangi bir korelasyonun bulunmadığı da ortadadır.⁵⁹⁸

4.2.3. Hurafe inanışlar, türbe ziyaretleri, matem törenleri ve diğer uygulamalar

Dinin, ruhsal hastalıklar olarak kabul ettiği hurafelerle kirlendiğini ve bunlardan arındırılması gerektiğini düşünen Hakemîzâde, bu düşüncesini dile getirdiğinde ulema tarafından kendisine çeşitli itirazlar yöneltildiğinden yakınmakta ve bu itirazların, yönelttiği sorulara cevap verecek kabiliyette bulunmayan yetersiz kimselerin laflarından ibaret olduğunu iddia etmektedir.⁵⁹⁹

Esrâr-ı Hezâr Sâle'nin “Hodâ” başlığını verdiği ilk bölümünde ulemanın insanlara kabir ziyaretini bir ibadet olarak tavsiye etmelerini açık bir şekilde “şirk” ve “putperestlik” olarak nitelendiren Hakemîzâde, buna karşı çıkanların, şirk ve

⁵⁹⁶ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 53.

⁵⁹⁷ Selîm, “Berhî Cereyânâ”, 111-112.

⁵⁹⁸ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 45, 54.

⁵⁹⁹ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 31-36.

putperestliğin tanımını yeniden yapmalarının gerektiğini söylemektedir. Zira ona göre durum açıktır: Allah (c.c.), kendisinden başkasına dua edilmesini şirk olarak isimlendirmiş ve yirmi üç yıl boyunca İslam bununla mücadele etmişken, insanların kabir ziyaretlerinde bulunup buralardan medet ummaları, bilhassa bu kabirlerde yatan zatlar hakkında rivayet edilen “âlemin kendilerinin hürmetine deveren ettiği” şeklindeki sözlerle inanmak açıkça şirk, putperestliktir.⁶⁰⁰ Yine Hakemîzâde, Kum’da bulunan Fâtîma-i Ma’sûme türbesi için de “büyük bir puthane” ifadesini kullanmaktadır.⁶⁰¹

İmamzade türbelerinden medet ummak ve bunlardan şifa beklemek gibi uygulamaları mantıksız bulan Hakemîzâde, ne Hz. Peygamber’in (s.a.s.), kendi ashabından olan İbn-i Ümmi Mektûm’a, ne de Hz. Ali’nin, kendi kardeşi olan Akîl’e gözlerini iyileştirmek yoluyla şifa vermek gibi bir derdi olduğunu dile getirmektedir. Nitekim ona göre büyük zatlar, kendilerinden şifa beklenecek kimseler olsalardı, önce en yakınlarındaki isimlere şifa vermeleri beklenirdi. Bu yüzden ona göre imam ve imamzadelerin kendilerinden yahut türbelerinden medet ummak, akılla bağdaşmayan hurafe uygulamalardır. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ashabın, kendileri için büyük türbeler yaptırmadıklarına dikkat çeken Hakemîzâde, *el-Kâfi*’de de bunu nehyeden rivayetlerin bulunduğunu söylemekte ve Şîî ulemanın buna rağmen kabir ziyaretlerine bu kadar ehemmiyet vermelerini anlamsız bulmaktadır.⁶⁰²

Hakemîzâde’nin türbe ziyaretlerinden yola çıkarak eleştiri getirdiği bir başka önemli nokta da, bazı amellerin karşılığında çok büyük sevap verileceğinden bahsedilen rivayetlerin, tanrının adalet anlayışıyla uyumadığına dair fikirleridir. O, bu noktadaki eleştirisini son derece dikkat çekici ifadelerle, alaycı bir tavır içerisinde dile getirmektedir.⁶⁰³

Matem törenlerine karşılık büyük sevaplar verilmesini Allah’ın adaletine ters bulan Hakemîzâde, bunu savunan kimselere, bu rivayetlerin doğru olduğu kabul edilecek olsa bile “Yarın ahirette Bedir ve Uhud ashabı karşınıza çıkıp da bizim sevabımız niye sizinkilerden kat kat daha az dese utanmayacak mısınız?” diye sormaktadır. Yine o bu türden rivayetleri “Eğer kişiyi cennete ya da cehenneme koyma yetkisi akli başında

⁶⁰⁰ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 25-26.

⁶⁰¹ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 60.

⁶⁰² Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 26, 27.

⁶⁰³ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 29.

olmayan küçük bir çocuğa verilseydi, o bile böyle bir şey yapar mıydı?” diyerek eleştirmekte ve bu noktadaki eleştirilerine karşı kendisine “Bu hadislerin uydurma olduğunu farz etsek bile, geçmişte yaşamış olan büyük isimlere saygı göstermek kötü bir şey değildir.” diyerek karşı çıkan kimseleri, alışveriş öncesinde malının iyisinden örnekler vermekle beraber, teslim edip satışı yapacağı esnada malın kötüsünü veren satıcılara benzeterek her ne kadar bu matem törenleri güzel gösterilse de işin aslının bambaşka olduğunu söylemektedir. Benzer şekilde Hakemîzâde, kamezenî uygulamasının şeriata aykırı olduğunu, ravzahânî törenlerinin de yalandan ibaret olduğunu açıkça dile getirmektedir.⁶⁰⁴

Hakemîzâde’nin uluhiyet noktasında adalet anlayışına değinirken eleştiri getirdiği hususlardan bir diğeri de bedâ inancıdır. Şîa’nın ikinci aslı olan “adalet” ilkesi çerçevesinde “bedâ” inancını değerlendiren Hakemîzâde, bunun, Şîa’nın kabul ettiği Allah inancıyla bile ters düştüğü kanaatindedir. Ayrıca o, gaybın bilgisi ve gaybdan haber verme meselesine dair tartışmayı açarken istihareye de değinmekte ve “Allah’tan gaybın bilgisini istemek” olarak gördüğü bu uygulamanın herhangi bir yararının olmadığı gibi dinde de yerinin bulunmadığını söylemektedir. Ona göre bu gibi uygulamaların herhangi bir faydası olsaydı, ne İran ne de diğer Doğu toplumları, içinde bulundukları geri kalmışlığa duçar olmazlardı.⁶⁰⁵

4.2.4. İmamet

Hakemîzâde’nin en çok dikkat çeken eleştiri noktalarından biri de imamet meselesidir. Şîa’da imamete ve imamlara verilen değer, peygamberliğe ve Hz. Peygamber’e (s.a.s.) verilen değer çok çok ötesine geçtiğini ve Şîîlerin, hastaları, körleri iyileştirmek ve ölüleri diriltmek gibi Hz. Peygamber’e (s.a.s.) dahi atfetmedikleri özellikleri imam ve imamzadelere atfettiklerini söyleyen Hakemîzâde’ye göre bu türden düşünce ve hurafe inançlar yalnızca avama mahsus olmayıp, bunların asıl kaynağı Şîî ulema ve ilmi gelenektir. O, bu meyanda *el-Kâfi*’de ve diğer hadis kaynaklarında zikredilen rivayetleri eleştirmekte, tefsir kitaplarında, ayetlerde geçen salât, zekât, ibil ve be’ûza gibi ifadelerin imamete işaret edecek şekilde tevil edilmesini de mantıksız bulmakta ve bunu şu sözlerle ifade etmektedir: “Eğer imamet meselesi

⁶⁰⁴ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 41-42, 49.

⁶⁰⁵ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 28-30.

Kur'ân-ı Kerîm'in bu kadar önem verdiği bir husus idiyse, niçin bu mesele açıkça ifade edilmedi de bu konuda bunca kavga ve tartışma meydana geldi?"⁶⁰⁶

Hakemîzâde, bu son soruya iki farklı cevap verildiğini söylemektedir. Birincisine göre Kur'ân-ı Kerîm'de imamet meselesinin açıkça zikredilmemesinin sebebi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) insanlar bunu kabul etmezler diye korkarak bu hususu gizlemesi ve bu sebeple takiiye yapmasıdır. İkincisine göre ise imamet, Kur'ân-ı Kerîm'in aslında mevcut olmakla birlikte, sonra Hz. Ali düşmanları tarafından ondan çıkarılmıştır. Hakemîzâde bu iddiaları ileri süren aşırı grupları sert bir şekilde eleştirmekte ve Kur'ân-ı Kerîm'i Tevrat ve İncil'e benzetmek ve onun tahrif edildiğini iddia etmekle suçlamaktadır.⁶⁰⁷

Hakemîzâde'nin imamet konusundaki iddiaları ve eleştirileri, ulemanın en çok dikkatini çeken noktalardan biri olmuştur. Bilhassa Humeynî bu konu üzerinde durmuş ve iki zatın arasındaki bu tartışma konusu, İslam Devrimi'ne giden yoldaki önemli meselelerin gündeme getirilmesine vesile olmuştur. Bu noktada Banihashemi'ye göre Hakemîzâde, imameti tarihsel bir olgu olarak görmekte ve Humeynî'nin temsil ettiği geleneksel Şîî anlayışın kabul ettiği evrensel ve teleolojik yönü hariçte bırakmaktadır. Ona göre Hakemîzâde, yalnızca imamet kavramının değil, imamın bizzat kendisinin de inancın bir parçası haline getirilmemesi gerektiği kanaatindedir. Ayrıca Hakemîzâde, imameti yalnızca siyasi ve tarihsel bir makam olarak kabul ederken, onun aksine Humeynî, imametın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) politik ve dinî liderliğini bünyesinde barındıran peygamberlik mirasının makul bir uzantısı olduğunu düşünmektedir.⁶⁰⁸

4.2.5. İctihat meselesi ve müçtehitlik makamı

Hakemîzâde'nin eleştiride bulunduğu diğer bir önemli nokta da içtihat meselesi ve müçtehitlik makamının gerekliliği hakkındadır. O, insanların hayatta olan bir müçtehide tâbî olmalarına dair gerekliliğin anlamsız olduğu kanaatindedir. Ona göre bir müçtehit öldükten sonra insanların bütün öğrendiklerini unutup yeniden bir başkasına tabi olmaları son derece zor olduğu gibi, tıp, mühendislik gibi başka

⁶⁰⁶ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 37-38.

⁶⁰⁷ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 38-39.

⁶⁰⁸ Banihashemi, *Shi'ite Reformism Versus Shi'ite Fundamentalism*, 94-95, 170.

alanlarda böyle bir uygulamaya gitmek ne kadar anlamsızsa, dinî meselelerde de bir müçtehide tabiiyyet aynı şekilde anlamsız ve gereksizdir.⁶⁰⁹

4.2.6. On üç soru

Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle* adlı eserinde değindiği konuları, eleştiri getirdiği tüm meseleleri daha önce on beş soruda özetlediğini ancak bu sorulara bir cevap bulamadığını söylemektedir. Yine o, kitabın sonuna, anlattığı hususlarla alakalı on üç soru eklemiş ve açık adresini yazmak suretiyle, bu sorulara cevabı olan herkesin kendisine bunu bildirmesini isteyerek meydan okumuştur. Bu on üç soru şöyledir:

1. Peygamberler ve imamlardan bir ihtiyacın giderilmesini istemek, türbelerden şifa ummak, buralarda secde etmek, kümbetler ve büyük türbeler yaptırmak şirk midir, değil midir? Eğer şirkse söyleyin, şirk değilse o zaman sizden ricamız, öncelikle şirkin ne olduğunu beyan edin ki İslam ve Kur'ân'ın mücadele ettiği şirkle bu bahsettiğimiz işlerin arasında nasıl bir fark olduğunu görelim.
2. İstihare ile ya da başka bir yoldan Allah'la irtibat kurup gelecekteki iyi ve kötü hadiseler hakkında bilgi sahibi olmak mümkün müdür? Eğer bu mümkünse, bu yolla ekonomik, siyasi ve askeri büyük faydalar elde edip bütün dünyanın önüne geçmemiz gerekirken neden durum bunun tam tersidir? Eğer bu mümkün değilse, o halde neden Allah'ın adını kullanarak insanların canları ve mallarıyla oyun oynuyorsunuz?
3. Eğer imamet dinin dördüncü aslı ise ve bazı müfessirlerin iddia ettiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'deki ayetlerin birçoğu buna delalet ediyorsa, niçin Allah (c.c.) bu konu üzerinde cereyan eden bunca kavga ve dövüşü önlemek için Kur'ân-ı Kerîm'de bir defa bile böyle önemli bir esası açıkça zikretmemiştir?
4. Her amelin karşılığında verilecek olan sevap, o amel için ortaya konan çabaya yahut o amelden elde edilen faydaya bağlıdır. O halde tek bir türbe ziyaretine yahut yas tutmaya karşılık bin peygamber ya da bin şehit (o da Bedir şehidi) sevabı verileceğine dair hadisler doğru mudur, değil midir?

⁶⁰⁹ Hakemîzâde, *Esrâr-ı Hezâr Sâle*, 45-46.

5. Gaybet döneminde müçtehidin, imamın naibi olduğu fikri doğru mudur? Eğer doğruysa, bunun sınırları nelerdir? Hükümet ve velayet de buna dahil midir?
6. Ulemanın, bir meslek edinip çalışarak yahut başka bir sabit ve muayyen yolla kazanç elde ederek doğruları söylemek noktasında özgür olması mı, yoksa geçimini doğrudan halkın elinden sağlayarak fikirlerinde onların arzusuna meyletmesi mi daha doğrudur?
7. Devletin zalim olduğunu söylerken ne kastediyorlar? Bu sözle kastedilen, devletin vazifesini yerine getirmediği için zalim olduğu mu yoksa müçtehit bir alim tarafından yönetilmediği midir?
8. Maaş almanın haram olduğunu söylerken ne kastediyorlar? Burada kastedilen, hiçbir şekilde maaş almamak gerektiği mi, yoksa maaş yerine zekât almak gerektiği midir? Eğer maksat ikincisi ise, bugünkü durumu göz önünde bulundurduğumuzda Tahran'dan, Mazenderan bölgesinden ve başka sanayi şehirlerinden hangi kalemlerden zekât alacağız?
9. Beşer, kendi adına kanun koyma hakkına sahip midir, değil midir? Eğer bu hakka sahipse, bu kanuna uymak vacip midir, değil midir? Vacip olduğu kabul edilecek olursa, bu kanuna uymayanın durumu ne olacaktır?
10. Hem Kur'ân'da hem de sünnette nâsih ve mensûhun bulunduğu açıktır. Bunun da sebebi, zamanın gerekliliklerine riayet etmektir. Hal böyleyken, tek bir yerde, belli bir bölge ve kısa bir zaman dilimi için değiştirilmiş olan bir kanunun, yeryüzünde kıyamete kadar geçerli olması mümkün müdür? Ayrıca, İslam kanunlarının ebediyen geçerli olduğunu söyleyenlerden ricamız, eğer sağlam ve açık bir delilleri varsa bunu beyan etmeleridir.
11. Onların da kabul ettiği üzere bugün elimizde mevcut olan hadisler, zanna dayalıdır. Akıl da Kâdir ve Âdil olan Allah'ın, kendi yarattıklarının en üstünü olan insana, hakkında bilgi edinmenin yollarını kapattığı bir şeyi emretmesini kabul etmez. Buna cevabınız nedir?

12. Hal böyleyken ilimle, akılla, yaşamla ve hatta bazen duyularla bile bağdaşmayan, bununla birlikte senedi sahih olan birçok hadis rivayet edilmiştir. Bunların durumu ne olacaktır?
13. Size göre bugün insanların dine ilgi göstermemelerinin sebebi nedir?

4.2.7. Değerlendirme

Kum’da molla sınıfına mensup saygıdeğer bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen ve bu ortamda klasik usulde eğitim görerek yetişen Ali Ekber Hakemîzâde, Ahmed Kesrevî ile iletişim halinde bulunmuş, *Peymân* dergisini takip ederek onun görüşlerinden etkilenmiş, fikirlerinde yaşadığı dönüşümü 1313 ilâ 1314 yıllarında yayımladığı *Hümâyûn* dergisi yoluyla ifade etme fırsatı bulmuş bir isimdir. O, İran’da Rıza Şah’ın ulemaya karşı sert politikalar izlediği, modernizasyon çabalarının sürdüğü bir dönemde onun uygulamalarına destek vermiş ve ulemaya karşı eleştirilerde bulunmaktan çekinmemiştir. Ancak o, ne Şerîat Sengelecî gibi Vehhâbîlikle suçlanmış, ne de Kesrevî gibi dinden çıkmış mülhîd bir isim olarak görülmüştür. Görüşlerine değindiğimiz bölümde de bahsettiğimiz üzere o, İslam’ın esaslarına bağlı kalarak Şîîlerin inanç ve ameli hükümlerine birçok eleştiri getirmiş ve Rıza Han’ın izlediği Batı tarzı siyaseti savunmuştur.

Esrâr-ı Hezâr Sâle adlı eserinde Şîa’nın temel kabullerine karşı son derece dikkat çekici eleştirilerde bulunurken dahi Kesrevî gibi hakarete varacak ifadeler kullanmamış, yer yer bazı uygulamaların “şirk” olduğunu açıkça ifade etmiş olsa bile şahsen başkalarını hedef alacak yahut belli grupları töhmet altında bırakacak şekilde sert bir dil kullanmaktan kaçınmıştır. Bu noktada onun tüm olumsuz eleştirilerine ve sorgulamalarına rağmen Kesrevî gibi Şîîlik gömleğini üzerinden tamamen çıkardığını söylemek mümkün değildir. Ancak Şerîat Sengelecî gibi kendisini ulemaya mensup birisi olarak takdim etmediği ve bu şekilde faaliyet göstermediği de son derece açıktır. Onu diğer iki isimden ayıran en önemli nokta da budur. Eserinin sonuna eklediği on üç soruyu sorarken açık adresini vermiş ve ulemadan bunlara verecekleri cevapları kendisine göndermesini istemiş olması bir yandan açıkça bir meydan okuma iken, diğer yandan da onun bunlara gerçekten cevap aradığının samimi bir göstergesidir.

Hakemîzâde’nin modernist bir kimse olarak adlandırılması veya o günün şartlarında etkili olan diğer dini hareketlere mensup yahut onlardan etkilenmiş bir isim olarak kabul edilmesi pek doğru görünmemektedir. Kesrevî’nin düşüncelerinden etkilenmiş

olmakla birlikte o, modern dönemin Müslüman toplumlarda yol açtığı ikilemlere, sorunlara kendince cevap aramaya çalışmış, hem itikadî hem amelî sahada ortaya çıkan sorunlara akılcı çözümler getirmek istemiştir. Bu noktada aklın Allah tarafından insana verilen en büyük nimet olduğunu düşünen Hakemîzâde, geleneğin, aklın ortaya koyacağı çözümlerin önünü tıkadığını düşünerek yerleşik anlayışlarla mücadele etme yoluna gitmiştir.

Hakemîzâde'nin *Esrâr-ı Hezâr Sâle*'yi kaleme aldığı dönem, Rıza Şah'ın tahttan indirildiği ve ulema üzerinde kurduğu baskı ortamının bir miktar kırıldığı bir dönemdir. Kesrevî'nin hayatı ile ilgili bölümde de bahsettiğimiz üzere, bu dönem yenilikçi fikirlerin serbestçe kaleme alınıp yayımlanabildiği bir dönem olduğu gibi, ulemanın da bu yenilikçi isimler üzerinde baskısını iyiden iyiye artmasına sebebiyet vermiştir. Sengelecî, kendisini molla sınıfına mensup bir isim olarak tanıtmaması, hatta "Ayetullah" sıfatını kullanmasına rağmen bu anlamda birçok baskıya maruz kalmış, Kesrevî sadece sözlü olarak değil, fiziki saldırılara da uğramıştır. Hakemîzâde'nin de böyle bir ortamda eserini kaleme almasının ardından kendisine birçok reddiye yazılmış, görüşleri eleştiriye tabi tutulmuştur. Zaman zaman şahsına hakaret noktasına kadar varacak ifadelerin kullanılması, iletişim halinde olduğu diğer isimlerin maruz kaldıkları baskı ortamına yakından tanık olması, bilhassa Kesrevî'nin bir suikast sonucu hayatını kaybetmesi ve bu gibi sorunlar, onun bu dönemden sonra tabir caizse kabuğuna çekilmesine sebep olmuştur. Fedâiyân-ı İslâm teşkilatının İran'ın gündeminde yer aldığı, Humeynî gibi isimlerin hem ulema hem halk nezdinde popülaritesinin arttığı bir ortamda Hakemîzâde dinî sahada kalem oynatmayı bırakmış ve hayatını çiftçilik ve hayvancılıkla meşgul olarak idame ettirmiştir.

İran'da ulemanın yenilikçi fikirlere nasıl yaklaştığını ve bu fikirleri ortaya koyan isimlere karşı muamelesinin ne olduğunu görmek, öte yandan Kesrevî'nin Kum'daki ilmi havza üzerinde nasıl bir etkisi olduğunu müşahade etmek bakımından son derece önemli bir emsal teşkil etmektedir. Bu anlamda onun, eserlerinde ortaya koyduğu fikirleri ve gündeme getirdiği sorularıyla ulemanın dikkatini çeken, cevapların çeşitlendirilmesini sağlayan ve bu suretle ilerleyen dönemi şekillendiren önemli bir yenilikçi isim olduğu açıktır.

4.3. Ahmed Kesrevî

Molla sınıfına mensup bir sülaleden geliyor olmasına ve geleneksel bir dini tahsil görüp mollalık derecesine kadar yükselmesine rağmen ömrü boyunca klasik Şîî anlayışa sahip din adamlarının fikirleriyle ve halkın son derece rağbet gösterdiği hurafe inanışlarla mücadele içerisinde bulunan Ahmed Kesrevî, ikinci bölümde de anlattığımız üzere hayatının ilk dönemi olarak ele alabileceğimiz adalet bakanlığında göreve başlayınca kadarki süreçte hem hocalarından hem de çevresindeki mollalardan gördüğü olumsuz tavır ve davranışlardan son derece etkilenmiş ve bunlar, onun fikir dünyası üzerinde etkili olmuşlardır. Bununla birlikte yukarıda da dile getirdiğimiz üzere babası Mîr Kâsım'ın “mollaların yediği ekmeğin haram olduğunu” dile getirmesi⁶¹⁰ ve Kesrevî'ye de her daim bu minvalde tavsiyelerde bulunmasının da -bunları *Zindegânî*'de tafsilatıyla aktarmasından da anlaşılacağı üzere- onun mollalara bakışında etkili olduğu son derece açıktır.

İran'da ve Batı akademisinde hakkında çok fazla araştırma yapılan Kesrevî ile ilgili olumlu ve olumsuz birçok kanaat dile getirilmiştir. Kimilerine göre o, ana hedefi, yanlış inanışlar ve hurafelerle mücadele etmek olan⁶¹¹ ve modern İran devletinin ve insanlığın kötü bir durumda olduğunu hisseden ancak gelecekte ümidini kesmeyen büyük bir devrimci düşünürdür.⁶¹² Hatta Robert Irwin'in “*Şarkiyatçılık* kitabı, (akademik anlamdaki değerinin son derece yüksek olması sebebiyle) Ortadoğu çalışmalarında İslam'a karşı herhangi bir eleştirel yaklaşımda bulunmanın önünü alıyor.” şeklindeki ifadeleri ile Edward Said'e verdiği konumu *Şî'îgerî* ve *Der Pîrâmûn-i İslâm* kitapları sebebiyle Kesrevî'ye layık görenler bile olmuştur.⁶¹³ Öte yandan kimilerine göre Kesrevî kendi felsefi ve akli sahadaki şeytani fikirlerini yayarken önündeki en büyük engel olarak gördüğü Şîî inancına saldırıp onun adını kirletmeye çalışan bir bozguncudur.⁶¹⁴ Hakkında kaleme alınan tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında, o güne kadar İran'da Şîa'ya ve Şîî din adamlarına onun kadar sert eleştiriler getirebilen bir başka ismin olmadığı net bir şekilde söylenebilir. Bu noktada akıcı ancak sert bir üsluba sahip olan Kesrevî, hiçbir zaman düşüncelerini dile getirmekten çekinmemiş, doğru bildiğini ortaya koyarken

⁶¹⁰ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 19.

⁶¹¹ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 280.

⁶¹² Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 376.

⁶¹³ Kia, “The Scum of Tabriz”, 500.

⁶¹⁴ Hoşniyyet, *Nevvâb Safevî*, 17.

herhangi bir siyaset gözetmemiştir. Bundan dolayı hayatının birçok döneminde birçok sorunla da baş etmek zorunda kalan Kesrevî, belki bu tavrı dolayısıyla sahip olduğu karizması neticesinde birçok kimseyi de etrafında toplamayı başarabilmiştir.

Şeriat Sengelecî'nin yeğeni ve aynı zamanda -Ramyar'ın ifadesine göre- Kesrevî'nin hem öğrencisi hem de arkadaşı olan Muhammed Cevâd Meşkûr, kendisi ile 1969 yılında Tahran'da gerçekleştirilen bir röportajda Kesrevî'nin ömür boyu dini meselelerle ilgilendiğini ve güçlü bir inanca sahip olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Kesrevî'nin fikirlerinin olgunlaşmasında onun hayatının ilk dönemlerindeki mollalık tecrübesi, Amerikan okulundaki öğretmenlik faaliyeti ve Dr. Herzfeld'le yaptığı Pehlevîce dersleri son derece etkili olmuştur.⁶¹⁵ Ayrıca Cevâd Meşkûr, Kesrevî'nin zihin dünyası üzerinde etkili olan dört eserden bahsetmektedir:

1. *Kitâb-ı Ahmed*, Abdurrahîm Tâlibov
2. *Seyâhatnâme-yi İbrâhîm Beg*, Zeynelâbidîn Merâgâî
3. *Kitâb-ı Celâlüddeve*, Mirza Ağa Han Nûrî Kirmânî
4. *Tahrîru'l-'Ukalâ*, Şeyh Hâdî Necmâbâdî⁶¹⁶

Ahmed Kesrevî, 1290 yılında meşrutiyet hareketinin yeniden alevlenmesi ve Halley yıldızının görülmesini dönemin önemli hadiseleri olarak aktarır. Bu iki hadise, Kesrevî'nin hayatında temsili anlamda büyük öneme sahiptir. O, insanların Halley yıldızının dünyayı yok edeceğinden korktukları bu dönemde geceleri dama çıkıp gökyüzünü seyrettiğini ve bu durumdan hoşnut olduğunu dile getirmektedir. Batı dünyasının ilmi müktesebatıyla tanışmasına da bu yıldızın vesile olduğunu dile getirerek Kesrevî, Arapça'ya temel sarf ve nahiv kitaplarının verdiği bilgilerden ötede bir hakimiyete sahip olmak adına eline geçen her Arapça kitap ve makaleyi okuduğunu ifade etmektedir. Nitekim o, Mısır'da neşredilen *el-Muktetaf* adlı dergide astronomi ve Halley yıldızı hakkında bir makale okuduğunu ve böylece Batı'nın, kendilerinin sahip olmadığı bir astronomi bilgisine sahip olduğunu fark ettiğini söylemektedir. Bundan sonra Kesrevî, Batı'da fizik ve kimya alanında ortaya konan eserlere merak salmış ve bunları kendi başına okumaya başlamıştır.⁶¹⁷ Nitekim Kia da Kesrevî'nin dünyevî

⁶¹⁵ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, ek: A, 1-2.

⁶¹⁶ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, ek: A, 2.

⁶¹⁷ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 36-37.

ilimleri tahsil ederken İran’da herhangi bir resmi kurumda yüksek tahsil görmediğinin özellikle altını çizmektedir.⁶¹⁸

Uyar, Kesrevî ile yakın dönemde yaşamış olan modernist isimlerden Mirza Aga Han Kirmânî’nin, İslâm’ın ve Arapların, İranlıları kendi köklerinden uzaklaştırdığına dair görüşlerinin, Kesrevî üzerinde etkili olduğu kanaatindedir.⁶¹⁹ Nitekim Kirmânî’deki vatanseverlik ve milliyetçilik vurgusunun, dilin sadeleştirilmesi ve yabancı kelimelerden arındırılması gerektiğine dair fikirlerinin Kesrevî’nin fikirleri ile paralellik arz ettiği dikkat çekmektedir.⁶²⁰ Yine Kesrevî, meşrutiyet döneminin etkili simalarından olan Seyyid Cemâleddîn el-Vâiz ile de mukayese edilmiş ve görüşlerinin birçok noktada paralellik arz ettiği belirtilmiştir.⁶²¹

Haghighi, Kesrevî’nin Avrupalı düşünörlere dair bilgisinin yeterli düzeyde bir derinliğe sahip olmadığını, bunun da Kesrevî’nin bu isimleri ikincil kaynaklar üzerinden okumasından kaynaklandığını düşünmektedir. Bununla birlikte ona göre Kesrevî, döneminin İranlı entelektöellerinin fikirlerine oldukça hakimdir ve onlardan etkilenmiştir. Nitekim Kesrevî’nin fikirleri ile Tâlibov, Kirmânî, Ahundzâde gibi isimlerin fikirleri arasında benzerlik kurmak mümkündür.⁶²² Bu noktada misâlen Tâlibov’un ulemayı fırsatçı ve düzenbaz olarak nitelendirmesi, Kesrevî’nin ulemaya yönelttiği eleştirileri akla getirmektedir.⁶²³

Yine Mirza Melkum Hân’ın, Âdemiyyât locasını kurduktan sonra aynı isimle bir din kurduğunu söylemesi ve ulemayı cühelâ takımı olarak isimlendirmesi, Kesrevî’nin faaliyet ve tutumlarıyla (hiç değilde itham edildiğı hususlarla) benzerlik göstermektedir. Ancak Melkum Hân’ın pragmatist tavrına Kesrevî’de rastlamak mümkün değildir. Zira ulemaya/molla sınıfına karşı gençliğinden beri olumsuz bir tavır içerisinde olan ve onları geri kalmışlığın sebebi olarak gören Kesrevî, onlara karşı

⁶¹⁸ Kia, “The Scum of Tabriz”, 501.

⁶¹⁹ Uyar, *Şii Politik Düşüncesi*, 179; Uyar, *İran’da Modernleşme*, 179.

⁶²⁰ Uyar, *İran’da Modernleşme*, 95.

⁶²¹ bk. Asghar Fathi, “Ahmad Kasravi and Sayyed Jamal Waez on Constitutionalism in Iran”, *Middle Eastern Studies* 29/4 (Aralık 1993), 702-713. Ayrıca Kesrevî’nin, dönemindeki İranlı aydınlar hakkındaki görüşlerinin bir değerlendirmesi için bk. Asghar Fathi, “Kasravi’s Views on Writers and Journalists: A Study in the Sociology of Modernization”, *Iranian Studies* 19/2 (1986), 167-182.

⁶²² Haghighi, *Ahmad Kasravi Tabrizi*, 70-71.

⁶²³ Uyar, *İran’da Modernleşme*, 99.

sert tutumunu sergilemekten hiçbir zaman geri durmamış ve onlarla uzlaşma yoluna gitmeyi tercih etmemiştir.⁶²⁴

4.3.1. Siyaset anlayışı

“Politik modernizasyon” kavramını yönetici kesim ile halk arasındaki ulusal entegrasyon süreci ile bağdaştıran ve bu modernizasyon sürecinin sonunda ulus devletlerin tek bir siyasi ideoloji, tek bir kültür, tek bir dil ve nihayetinde tek bir ulusal kimliğe sahip olacağını söyleyen Abrahamian’a göre İran toplumunun geri kalmış olmasını toplumun bölünmüşlüğüne bağlayan Kesrevî, geleneksel İran’ı farklı etnik unsurların ulus devlete entegre hale geldiği bir modern İran haline getirmeyi amaçlamaktaydı.⁶²⁵ Bu bağlamda öçebeliğin önüne geçilmesini toplumsal düzenin sağlanması için önemli bir ön şart olarak gören Kesrevî, toplumun geri kalmışlıktan kurtulup refaha kavuşmasını bireylerin cehaletinin giderilmesine ve sağlıklı bir düşünce yapısına kavuşturulmasına bağlamaktadır. Bu noktada bireylerin düşünce yapısının yanlış dini bilgi/egitim dolayısıyla bozulduğunu söylemekte ve değişime buradan başlanması gerektiğini kabul etmektedir.⁶²⁶

Kesrevî, İran’ın kurtuluşu için siyasi anlamda izlenmesi gerekli olan yolu şu sözleri ile dile getirmektedir:

“Bugün İran halkı için gerekli olan siyaset, hem ülkenin kalkınması ve halkın asayiş içerisinde mutlu olması, hem de İranlıların bu ilerlemelerden faydalanmakla birlikte diğer dünya halklarıyla eşdeğer bir hale gelmeleri için halkın geri kalmışlığını ve çaresizliğini göz önünde tutarak çözüm yolları üzerinde düşünmektir.”⁶²⁷

“Siyaset yalnızca kendimizi Rus ve İngiliz güçlerinden korumak demek değildir. Siyasete bundan daha büyük bir anlam verilmelidir. Dediğimiz gibi siyaset, diğer toplumların arasında varlığımızı sürdürmek ve gelişim gösterebilmek adına seçtiğimiz yoldur. Siyaset, diğer halklarla uyum içerisinde olmaktır.”⁶²⁸

Kesrevî’ye göre Doğu toplumları içinde bulundukları karışıklıktan kurtulmak için şu beş maddeyi yerine getirmelidir:

⁶²⁴ Uyar, *İran’da Modernleşme*, 108-122

⁶²⁵ Abrahamian, “Kasravi”, 271, 274, 282.

⁶²⁶ Nigêrâ, *Mekteb-i Kesrevî*, 37; Hassebi, *Ahmed Kasravi Tabrizi*, 61, 65.

⁶²⁷ Ahmed Kesrevî, *Der Râh-ı Siyâset* (PDF: y.y., 1324/1946), 6.

⁶²⁸ Kesrevî, *Der Râh-ı Siyâset*, 15.

1. Kendi işlerini, inandıkları dinin gereklerine göre yerine getirmelidirler.
2. Avrupa'nın kanunlarının ancak Avrupalılar için uygun olduğunu ve Avrupalıların teknik alanda ilerlemiş olmalarının, hukuk noktasında da üstün oldukları anlamına gelmediğini fark etmelidirler.
3. Hayatın temelini din olduğunu fark etmelidirler.
4. Genellikle Doğu tarzı bir hayatı eleştirir mahiyetteki gazetelerinin dilini değiştirmelidirler.
5. “Avrupacılığın” ve Avrupa'nın zararlı felsefî görüşlerinin kendi içlerinde yaygınlık kazanmasına engel olmalıdırlar.⁶²⁹

Leonard Binder, *Iran: Political Development in a Changing Society* adlı kitabında Mevdûdî, Mişel Eflak, Cemâl Abdünnâsır gibi isimlerle benzer bir şekilde Kesrevî'nin de devrimin yalnızca gücü ele geçirmekten ibaret olmadığına, aynı zamanda toplumun fikir ve inanç yapısının da değiştirilmesinin gerektiğine kani olduğunu söylemektedir. Binder'a göre Kesrevî ve onun “ikonaklast” düşünce yapısı, İran'daki yerli modernistlere öncülük etmiştir.⁶³⁰

Kesrevî'nin bu nasyonal entegrasyon fikri çerçevesinde en çok dikkat ve tepki çeken hususlardan biri de Farsçanın Arapça ve Türkçe kelimelerden arındırılmasına dair sunduğu teklifleridir. Nitekim Kesrevî'ye göre azınlık gruplar kendi dillerini yok sayıp Farsçayı yegâne ortak dil olarak kabul etmelidirler. Zira farklılıklar, toplumun bozulmasına ve neticede çöküşe sebep olmaktadır. Aynı şekilde Kesrevî, mezhepleri de sorun çıkaran yapılar olarak görmekte ve mezheplere bölünmenin, toplumun entegrasyonunu engellediğini düşünmektedir.⁶³¹ Hassebî de Kesrevî'nin bir ülkedeki dil çeşitliliğini, o ülkenin düzensizliğine sebep olacak bir unsur olarak gördüğüne⁶³² ve Arap harflerinin dili öğrenmeyi zorlaştırdığını, bu sebeple Batı alfabesinin kabul edilmesi gerektiğini savunduğuna dikkat çekmekte ve bu anlamda onun fikirlerini Farsçada alfabe değişikliğine gitmek gerektiğini savunan Ahundzâde ve Mirza Melkum Hân'ın fikirlerine benzetmektedir.⁶³³

⁶²⁹ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 246-247.

⁶³⁰ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 382-383.

⁶³¹ Abrahamian, “Kasravi”, 287.

⁶³² Hassebi, *Ahmed Kasravi Tabrizi*, 65.

⁶³³ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 114.

Yine Kesrevî, dilin sadeleştirilmesi ve Farsçanın milliyetçilik çerçevesinde modernleştirilmesi noktasında Rızâ Şâh'ın emriyle 1935 yılında kurulan “Ferhengistân” adlı kurumdakine benzer, hatta daha ötede bir çabayla dilin sadeleştirilmesi fikrini savunmuş, bu noktada Ferhengistân'da görev yapanların yetersizlik ve liyakatsizliklerini dile getirmiş ve kendisi de sonradan dilde tedavüle girecek olan birçok yeni kelimeyi Farsçaya kazandırmıştır.⁶³⁴ Bu noktada 1965 yılında Münih merkezli *Kâve* dergisinde yayımladığı *Sühani Çend der Bâre-yi Ferzend-i Ercümend-i Îrân: Ahmed Kesrevî* adlı makalesinde Kesrevî'den cesur, korkusuz ve dürüst bir araştırmacı olarak bahseden ve onun bu özelliklerinden dolayı sıkıntılar çektiğini ifade eden Hürmüz Ensârî, Kesrevî'nin dili sadeleştirme çabalarının kendisinden öncekilere nazaran çok daha üst düzeyde olduğunu söylemektedir.⁶³⁵ Müctehidî ise Kesrevî'nin Farsçayı Arapça kelimelerden arındırma çabasının, aynı dönemde kurulan ve araştırmacılar tarafından cahilce bir çaba içerisinde olduğu kabul edilen Ferhengistân'ın faaliyetlerinden -daha ahmakça denmese bile- daha cahilane olduğu fikrindedir.⁶³⁶ Ayrıca Abrahamian da Kesrevî'nin bazıları tarafından “Farsçayı bütün yabancı kelimelerden arındırmak isteyen bir zenofob” olarak tanımlandığından söz etmektedir.⁶³⁷

Kesrevî'nin milliyetçiliği birçok araştırmacı tarafından onun olumsuz yönü olarak görülmüş ve çokça eleştirilmiştir. Bu anlamda Abrahamian'a göre Kesrevî'nin İran milliyetçiliğine yaptığı vurgular, etnik olarak İranlı olmayan din adamlarını da üzmüş ve ibreyi onun aleyhine çevirmiştir.⁶³⁸ Fezâî, Kesrevî'nin milliyetçiliğinin, onu taassuba meylettirdiğini düşünmekte,⁶³⁹ İbrâhîm Teymûrî ise Kesrevî'nin milliyetçiliğinin, onun demokrasiye (yahut meşrutiyete) verdiği önemin önüne geçtiğini söylemektedir; ona göre Kesrevî, bireysel hakları, meşrutiyeti, meclisi, hatta basın özgürlüğünü milliyetçiliğin enstrümanları olarak görmektedir.⁶⁴⁰

⁶³⁴ Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 83. Kesrevî'nin bir kısmını Pehleviceden aldığı, bir kısmını da bizzat kendisinin türettiği kelimeler için bk. Yahyâ Zükâ, *Ferheng-i Kesrevî* (Kitâbfurûşiy-i Tahûrî, 1336/1957). Ayrıca bk. Amin Banani, “Ahmad Kasravi and the ‘Purification’ of Persian: A Study in Nationalist Motivation”, *Nation & Ideology: Essays in Honor of Wayne S. Vucinich*, ed. Ivo Banac, John G. Ackerman, Roman Szporluk (New York: Columbia University Press, 1981).

⁶³⁵ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 384-385.

⁶³⁶ Müctehidî, *Ricâl-i Azerbâyân*, 130.

⁶³⁷ Abrahamian, “Kasravi”, 274.

⁶³⁸ Abrahamian, “Kasravi”, 290.

⁶³⁹ Fezâî, *Kesrevîgerâyî*, 327.

⁶⁴⁰ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, ek: A, 5. Ayrıca Kesrevî'nin dil ve milliyetçilik konularındaki görüşlerinin detaylı bir değerlendirmesi için bk. Koç, “Ahmed Kesrevî”.

Kesrevî'nin İran toplumundaki din, dil ve ırka dayalı ayrımların halkı geri bıraktığına ve İran'ın Batı toplumu karşısında küçük düşmesine sebep olduğuna inandığı açıktır. Bu anlamda ileride de ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere o, mezhep ayrımlarına dahi karşı çıkarak insanların tek bir çatı altında toplanabilecekleri bir oluşum olduğunu düşündüğü Pâkdînî hareketini kuracaktır. Tüm bunlarla birlikte hayatı boyunca birçok farklı din, mezhep ve ırka mensup olan, birbirinden farklı birçok dili konuşan kesimle bir araya gelmiş olan Kesrevî'nin otobiyografisi de dikkatli incelendiğinde, onda "zenofob" ifadesini hakke edecek şekilde bir yabancı nefretinin bulunduğu, farklı dillere ve bunların konuşulmasına karşı olumsuz bir kanaatin olduğundan söz etmek mümkün değildir. Onun bu hususta gözettiği tek amaç, siyasi ve sosyal anlamda birçok farklı soruna yol açtığını düşündüğü bölünmelerin önüne siyasi bir entegrasyon süreci ile geçmekten ibarettir.

Kesrevî'nin, yönetim şeklinin nasıl olması gerektiğine dair görüşleri de dönemin din adamlarının anlayışlarından oldukça farklılık arz etmektedir. Bu anlamda İran meşrutiyet devriminde boy gösteren entelektüel isimlerin sahip olduğu türden bir meşrutiyet fikrine sahip olmasa da, onun, demokratik bir yönetim fikrini kabul ettiği söylenebilir. Misâlen mollaların işbaşında olduğu bir yönetim biçiminin zulme ve utanmazlığa dayanacağını ve halkın zarar görmesine sebep olacağını düşünen Kesrevî, meşrutiyeti (yahut halkın egemenliğini) en güzel yönetim biçimi olarak görmektedir. Meşrutiyetten kastının ise demokrasi olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴¹

4.3.2. Din tanımı ve din anlayışı

Kesrevî'nin din anlayışının gelişmesinde birçok etken bulunduğu, hayatını anlattığımız bölümde ayrıntılı olarak yer vermiştik. Bu noktada bazı araştırmacılar, Kesrevî'nin siyasi görüşlerinin, onun dini sahadaki fikirleri üzerinde etkili olduğu kanaatindedirler. Nitekim Cevâd Meşkûr'a göre Kesrevî'nin asıl amacı sosyal bir reform idiyse de o, günün şartları öyle gerektirdiği için farkında olmadan buna dini bir renk katmıştır.⁶⁴² Yine Haghighi de Abrahamian'ın, Kesrevî'nin dini sahada ortaya koyduğu görüşlerin temelinde onun milliyetçiliğinin ve İran'ın kültürel ve siyasi entegrasyonunun sağlanması fikrinin yattığı şeklindeki düşüncesine temelde katılmakla birlikte, bunu tek sebep olarak görmenin ve dini görüşlerini tamamen siyasi

⁶⁴¹ Kesrevî, *Şi'îgerî*, 219, 243.

⁶⁴² Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, ek: A, 8-9.

fikirlerinin bir getirisi olarak kabul etmenin yanlış olduğunu söylemektedir.⁶⁴³ Ona göre Kesrevî'nin meşrutiyet ve İran tarihini derinlemesine araştırması, onun dini görüşlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur.⁶⁴⁴ Mehdî Müctehidî'ye göre ise Kesrevî'nin Amerikan okulunda Hristiyanlarla İslam'ı ve Arap dil ve edebiyatını savunmak için yaptığı münazaralar, onun din ve mezheplere ilgi duymasına sebep olmuş ve görüşlerine etki etmiştir.⁶⁴⁵

Kesrevî'deki kuvvetli milliyetçilik ve siyasi entegrasyon vurgusundan hareketle Kemal Karpat da Kesrevî'nin modernizmi ve Zerdüştiliğe geri dönüşü desteklediğinden bahsetmektedir.⁶⁴⁶ Benzer şekilde Ridgeon da Kesrevî'nin din ve dil sahasında ortaya koyduğu bütün fikirlerin temelinde bir İran savunusunun yattığını söylemektedir.⁶⁴⁷ Ramyar ise bu iddiayı kabul etmemekte, onun dini sahadaki fikirlerinin temelinde yalnızca milliyetçilik duygularının yer aldığını söylemenin doğru olmadığını düşünmektedir.⁶⁴⁸ Ramyar'ın bu noktadaki itirazı isabetlidir; zira Kesrevî'nin Zerdüştiliğe geri dönmeyi hedefleyecek kadar keskin bir milliyetçilik duygusu içerisine hapsedilmiş bir din anlayışının olmadığı açıktır. Ayrıca her ne kadar İran toplumunun entegrasyonunun sağlanması noktasında İslam öncesi İran kültürüne önem vermiş ve bu noktada kültürel sürekliliği sağlamak istemiş olsa da Kesrevî'nin eserlerinde Kemal Karpat'ın bahsettiği gibi bir görüşün izine rastlamak da pek mümkün değildir.

Dünyanın mamur hale gelebilmesinin sebebi olarak gördüğü dini bir binaya benzeterek yaratıcıya, ruhun ölümsüzlüğüne ve ahirete inanmak ve iyilik ve doğruluk üzere bulunmayı bu binanın dört duvarı, iyiliklerde bulunmayı ise binanın süsleri olarak kabul eden Kesrevî'nin⁶⁴⁹ eserleri incelendiğinde, kendisine ait birçok din tanımına rastlamak mümkündür.⁶⁵⁰ Ancak bu tanımlardan iki tanesinin ağırlık kazandığı ve onun anlayışını daha derli-toplu bir şekilde ortaya koyduğu görünmektedir:

⁶⁴³ Haghighi, *Ahmad Kasravi Tabrizi*, 17-18.

⁶⁴⁴ Haghighi, *Ahmad Kasravi Tabrizi*, 27.

⁶⁴⁵ Müctehidî, *Ricâl-i Âzerbâycân*, 127.

⁶⁴⁶ Kemal H. Karpat, *Political and Social Thought in The Contemporary Middle East* (New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1968) 378.

⁶⁴⁷ Ridgeon, *Sufi Castigator*, 49.

⁶⁴⁸ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, ek: B, 13.

⁶⁴⁹ Ahmed Kesrevî, *Âyîn* (PDF: y.y., 1311/1932), 38-39.

⁶⁵⁰ Kesrevî'nin farklı din tanımları ile ilgili ayrıntılı bilgi edinmek için bk. Kesrevî, *Râh-ı Restgârî*, 34.

- a. “Din, dünyanın manasını anlamak, hayatın öğretilerine ayak uydurmak ve aklın ilkelerine uygun bir hayat sürmektir.”⁶⁵¹
- b. “Din, dünyanın ve hayatın anlamını bilmek ve aklın ilkelerine uygun bir yaşam sürmektir.”⁶⁵²

Görüldüğü üzere Kesrevî, eserlerinde klasik anlamdaki bir din tanımını benimsemek yerine kendi düşünce dünyasına uygun tanımlar ortaya koymuştur. Bu tanımlarda dinin dünya hayatına bakan pratik yönünün etkisine ve bu noktada işlevsel bir anlam yüklenen akla yapılan vurgu öne çıkmaktadır. Bu ikisi, onun sosyal ve siyasi görüşlerini ortaya koyarken de baz aldığı ana unsurlar olmuştur; öyle ki, Kesrevî’nin, din ve dünyaya dair söylediği sözlerin temelinde bu iki unsurun yattığını söylesek ileri gitmiş olmayız.

Kesrevî, yukarıda geçen iki tanım çerçevesinde dinle alakalı görüşlerinin temelinde yer alan ana unsurları şu dört maddede bir araya toplamaktadır:

- a. İnsanlar, din olmaksızın yaşayamazlar. Din, insanları bir arada tutan ana yoldur.
- b. Din, dünyayı tanımak ve hayatın anlamını bilmektir. Bu ikisinin dışında kalan şeyler dinden sayılamaz.
- c. Dinin rehberi akıldır ve akılla uyuşmayan şey din dışıdır.
- d. Dinin en büyük gayelerinden biri, insanları tek yolda bir arada tutmak ve onları dağılmaktan korumaktır.⁶⁵³

Kesrevî, dini, sanayi devrimi sonrasında gerçekleşen büyük iş bölümlerinin meydana çıkardığı sınıfsal bölünmelerin ortadan kaldırılmasına, bu iş bölünmelerinin gerçek anlamda toplumun ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlamasına ve böylece insanoğlunun doğaya karşı mücadelede başarılı olmasına yarayan ahlaki bir fonksiyonla kabul etmekte ve sunmaktadır.⁶⁵⁴ O, insanlığın bugüne kadar elde ettiği tüm kazanımların, din ve bilimin iş birliği sayesinde meydana geldiğini düşünmektedir. Ona göre, birbiri ile çatıştığını düşünmenin anlamsız olduğu bu iki alan aynı anda göz önünde bulundurularak günün sorunlarına çözüm aranmalıdır.⁶⁵⁵ Ahmetoğlu da bu noktada

⁶⁵¹ Ahmed Kesrevî, *Der Pirâmûn-i İslâm* (PDF: y.y., 1323/1945), 7.

⁶⁵² Kesrevî, *Şî‘îgerî*, 85, 252, 168.

⁶⁵³ Kesrevî, *Râh-ı Restgârî*, 11.

⁶⁵⁴ Abrahamian, “Kasravi”, 280.

⁶⁵⁵ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 247.

Kesrevî'nin, dinin, bilimin sunduklarını kabul ederek, hataları düzeltip ıslah edeceğini düşündüğüne dikkat çekmektedir.⁶⁵⁶

Kesrevî'nin din anlayışında dikkate alınması gereken bir başka husus da onun akla verdiği değerdir. Ona göre insan, aklın öncülüğünü kabul ederek kendi basit idrakiyle her şeyi anlayabilir ve bu durum din için de geçerlidir.⁶⁵⁷ Materyalist düşünürlerin aksine akı, insanın hayvandan ayrılan yönü olarak kabul eden Kesrevî,⁶⁵⁸ dinin akı kullanmakla ikame edilebileceğini ve akıl olmadan dinin din olamayacağını düşünmektedir.⁶⁵⁹ Bu noktada Haghighi de Kesrevî'nin, dinin akılla anlaşılması, aklın da dinle güçlendirilmesi gerektiği düşüncesinde olduğuna dikkat çekmektedir.⁶⁶⁰

Kesrevî'ye göre, dinin doğru anlamını bilmeyen halk nezdinde din zayıflamış, dinsizlikse yaygınlaşmıştır. Ona göre bundan kurtulmanın yolu ise akı rehber kabul etmek, adım adım onu takip etmek, bencillik ve faydacılığı bırakmak ve doğruların peşinden gitmektir. O, aklın hakem oluşu kabul edilmezse doğrunun yanlıştan ayırt edilemeyeceğini düşünmekte ve dinle akı birbirinden ayıranları cahillikle nitelendirmektedir.⁶⁶¹

Kesrevî'ye göre dinin başına iki büyük felaket gelmiştir: Birincisi, farklı yolların açılması ve muhtelif inançların ortaya çıkması. İkincisi ise insanların inançlarının zayıflaması ve dinsizliğin yaygınlaşması.⁶⁶² Emînî'nin aktardığına göre Kesrevî, Avrupa'nın kanunlaştırmaya giderken yaptığı en büyük hatanın, dinsizliğin yaygınlaştırılması olduğuna dikkat çekmiştir. Zira ona göre kanun, dini bir dayanak bulunmaksızın bir anlam ifade etmez. Şu var ki o, dinin öneminden bahsettiği yerlerde belli bir din yahut mezhebin adını özellikle zikretmemekte, hatta İslam, Hristiyanlık, Zerdüştilik, Şiilik gibi din ve anlayışların tamamının asıllarının bir olduğunu düşünmekte, bütün peygamberlerin aynı esasa binaen gönderildiklerini kabul etmekte ve İslam'ın tek farkının, diğer dinlerden sonra gelmesi olduğunu söylemektedir.⁶⁶³

⁶⁵⁶ Ahmetoğlu, "Modern Dönem Şiilik Eleştirileri", 141.

⁶⁵⁷ Ahmed Kesrevî, *Râh-ı Restgârî* (PDF: y.y., 1316/1937), 9.

⁶⁵⁸ Kesrevî, *Râh-ı Restgârî*, 22.

⁶⁵⁹ Ahmetoğlu, "Modern Dönem Şiilik Eleştirileri", 151.

⁶⁶⁰ Haghighi, *Ahmad Kasravi Tabrizi*, 40.

⁶⁶¹ Kesrevî, *Râh-ı Restgârî*, 6, 10.

⁶⁶² Kesrevî, *Râh-ı Restgârî*, 50.

⁶⁶³ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 6-7.

Kesrevî, toplumdaki fesadın sebebinin İslam dinine din düşmanları tarafından sokulan hurafeler olduğunu düşünmüş ve bunlarla mücadele içerisine girmiştir.⁶⁶⁴ Nitekim Ahmetoğlu da hurafeye dayalı yanlış bir din anlayışının revaçta olmasının Kesrevî'yi etkileyen unsurlardan olduğuna dikkat çekmektedir.⁶⁶⁵ Emînî'nin ifadeleriyle “o, (dinin hurafelerden arındırılması noktasında ileri sürülen) bu eleştirilerin de ötesine geçmiş ve yenilikçi ve aydın bir dini anlayışa sahip olmakla birlikte İran'ın en parlak modernist entelektüellerinden ve milliyetçilerinden biri olmuştur.”⁶⁶⁶

Kesrevî'nin din tanımları, akla verdiği değer ve faaliyetleri göz önünde bulundurulduğunda onun din anlayışını şu cümlelerin güzel özetlediği kanaatindeyiz: “Hurafelerden arındırılmış, akıl ve mantıkla uyumlu bir din anlayışını ortaya koymak isteyen” Kesrevî,⁶⁶⁷ “materyalist düşünürlerin dine karşı geliştirdikleri argümanlara binaen dinle modern bilim arasında açılan boşluğu, dine yeni akılcı bir yorum getirerek kapatmak istemiştir.”⁶⁶⁸

4.3.2.1. İslam dini hakkındaki düşünceleri

Ahmed Kesrevî Müslümanların, Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemindeki saf İslam anlayışından uzaklaştıkları ve bu sebeple bin küsur yıl içerisinde büyük ayrılıklara düşerek zayıfladıklarını düşünmektedir. O, *Der Pîrâmûn-i İslâm* adlı eserinin girişinde iki tür İslam'ın bulunduğundan söz eder. Bu ayrıma göre birinci tür İslam, 1350 sene önce Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ortaya koyduğu İslam'dır. Ona göre bu ilk dönemki saf İslam'ın özü Allah'a inanmak, onu tek kabul etmek, dünya işlerinde ondan başkasının tasarruf hakkının bulunmadığını kabul etmek, iyilik ve saflığa bağlı kalmak, hayat yolunda çaba göstermek, sapkın ve dinsizlere düşman olmak ve ahiret hayatına inanmaktır.⁶⁶⁹ İkinci tür İslam ise, Müslümanların birlik ve bütünlüğü, halifeye itaat ve dinsizlikle mücadele şeklinde üç sacayağı üzerine kurulmuş olan ilk dönemki saf İslam anlayışından uzaklaşılması neticesinde o gün Şiilik, Sünnilik, Alîlâhîlik ve Kerîmhânîlik gibi ayrı kollara ayrılmış olan Müslümanların ıftiraka düşmesine sebep olan zihniyeti ifade etmektedir.⁶⁷⁰

⁶⁶⁴ Fezâî, *Kesrevîgerâyî*, 314.

⁶⁶⁵ Ahmetoğlu, *Modern Dönem Şiilik Eleştirileri*, 131.

⁶⁶⁶ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 5.

⁶⁶⁷ Fezâî, *Kesrevîgerâyî*, 315.

⁶⁶⁸ Haghighi, *Ahmad Kasravi Tabrizi*, 66.

⁶⁶⁹ Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 50.

⁶⁷⁰ Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 4, 6.

Kesrevî, yaşadığı dönemde İslam adına birtakım sapkınlıktan başka bir şey kalmadığını ifade etmektedir. “İslam’ın yok olduğunu” söylediğinde kendisine itirazda bulunan kimseleri *Der Pirâmûn-i İslâm* adlı kitabına yönlendiren Kesrevî’ye⁶⁷¹ göre “bugün ortada bir ‘İslam’ yoktur; bugün mevcut olan, Sünnîlik, Şîîlik, Alîlâhîlik, Kerîmhânîlik, Sûfilik gibi İslam diye adlandırılan çeşitli inanışlardır. Bu, bırakın İslam olmayı, din bile değildir; dinsizliğin ta kendisidir.”⁶⁷² Yine ona göre Müslümanların, dünyanın diğer bölgelerinde yaşayan dindaşları yerine Hıristiyanları, Yahudileri yahut Zerdüşîleri dost edinmeleri, uzun süreden beri İslam kanunları yerine Batı’nın kanunlarını uygulamaları ve sair uygulamalar, İslam’ın hükmünün ortadan kalktığıнын delilidir.⁶⁷³

Her dinin, temel hedeflerini yerine getirebilmek adına ilerlemesini sürdürmesi gerektiği görüşünde olan Kesrevî, İslâm’ın da diğer dinler gibi geri kaldığını ifade etmektedir. Onun çokça tepki çeken bu ifadeleri, İslâm’ın özünde geri kalmış bir din olduğu şeklinde değil, daha çok İslâm’ın ilk dönemindeki bilgi birikimi ile bugünkü bilgi birikiminin aynı seviyede olmadığı ve Müslümanların buna ayak uyduramadığı şeklinde nispeten tarihselci bir tavır şeklinde anlaşılmalıdır.⁶⁷⁴ O, Doğu dünyasının geri kalmışlık içerisinde bulunmasına kendi içerisinde bir cevap vermeye çalışmış ve sorunun, ilk dönemdeki İslam anlayışından uzaklaşılması neticesinde dini anlayışın fesada uğramasından kaynaklandığını düşünmüştür. Bu sebeple Doğu dünyasının siyasi ve toplumsal anlamda da Batı’dan geri kaldığı kanaatinde olan Kesrevî, -bir anlamda- ıslahçı bir yaklaşımla⁶⁷⁵ ilk dönem anlayışına dönmek suretiyle tekrardan kalkınmayı hedeflemiştir. Nitekim Ramyar da dini konulardaki görüşleri bakımından Kesrevî ve Muhammed Abduh arasında büyük bir benzerlik kurmakta ve her iki ismin de İslam’ın günümüz modern dünyasına Batı’nın değerlerinden bağımsız bir şekilde hitap ettiği görüşünde olduğunu söylemektedir. Bir farkla ki Abduh reformist

⁶⁷¹ Kesrevî, *Şî’îgerî*, 240-241.

⁶⁷² Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 37.

⁶⁷³ Kesrevî, *Şî’îgerî*, 241.

⁶⁷⁴ Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 46.

⁶⁷⁵ Kesrevî’nin bu yaklaşımını dönemin diğer ıslahatçı isimleriyle bir tutmak da mümkün değildir. Nitekim o, Afgânî, Abduh ve İran’da Sengelecî gibi ıslahatçı olarak anılan isimlerin ilk dönem kaynaklarına dönmeyi ve toplumu bu suretle yeniden diriltmeyi hedeflerken, İslam’ın özüne dair net bir fikre sahip olmadıkları kanaatindedir. Onun bu isimlere yönelik eleştirisini çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ele alacağız.

görüşlerini ulema sınıfının içerisinde birisi olarak serd ederken, Kesrevî ömür boyu molla sınıfının karşısında olmuştur.⁶⁷⁶

Kesrevî'nin, dinin bozulduğu ve ilk dönem İslâm'ı ile o günün İslâm'ının birbirinden ayrı olduğuna dair öne sürdüğü eleştirilerine birtakım itirazlar yöneltmiştir. Bu anlamda sorunun esasında insanların, dinin gereklerini yerine getirmemelerinden neşet ettiği ileri sürülmüş; ancak Kesrevî bunu da kabul etmemiştir. Nitekim ona göre bakıldığında insanların o günün İslam anlayışının hepsini zahiren yerine getirdikleri görülmektedir ve bu anlamda bir eksiklik söz konusu değildir. O halde sorun insanlarda değil, o günün İslam anlayışında sadakat, dürüstlük ve yardımseverlik gibi hasletlere değer verilmemesindedir.⁶⁷⁷

Emînî, Kesrevî'nin vefat edinceye kadar Allah ve peygamber inancı üzere olduğunu, fakat Kur'ân-ı Kerîm'in günümüze değil geçmişe, o günün insanına hitap ettiğini söylemektedir. Ancak bize göre onun *Der Pîrâmûn-i İslâm*'dan alıntı yaptığı bölümde, Kesrevî'nin Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bilgileri reddettiğine yahut kabul edilemez gördüğüne dair hiçbir ifade yer almamaktadır.⁶⁷⁸ Jung'a göre de Kesrevî Kur'ân-ı Kerîm'in ilk dönemki İslâm'a ait olduğunu ve dönemin insanına hitap ettiğini ve günün insanına ve İslam anlayışına verecek bir şeyinin olmadığını düşünmektedir.⁶⁷⁹ Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi onun görüşlerinin daha çok tarihselci bir yaklaşım gibi okunmasının, ilk dönem kaynaklarının bugüne hitap edecek şekilde yorumlanmasının ve bu şekilde dinin gelişimini sürdürmesinin gerekliliğine yapılan bir vurgu olarak dikkate alınmasının daha doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

Şunu da ifade etmemiz gerekir ki Kesrevî'nin İslâm hakkındaki görüşlerine, fikirlerini ortaya koyarkenki üslubuna ve aldığı tepkilere bakıldığında, İran'da kendisinden önceki ve sonraki dönemde bu noktada herhangi bir çekince yaşamaksızın onun kadar açık bir şekilde eser veren ve ulemanın baskısı altında kavgasını sürdürürken dahi fikirlerinden geri adım atmayan bir ikinci isim bulmak oldukça zordur. Nitekim Chad Kia'nın da ifade ettiği üzere Kesrevî'den daha sonra yaşayan Şerîatî, Sürûş, Kedîver gibi isimler Şîî anlayışta reforma gidilmesi gerektiği fikrini savunurken, ilk dönem kaynaklarına dönmek ve bunları yeniden okumak gerektiğine yahut geleneğin yeniden

⁶⁷⁶ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, ek: B, 14.

⁶⁷⁷ Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 25.

⁶⁷⁸ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 17; krş. Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 46.

⁶⁷⁹ Jung, *Ahmad Kasravi*, 176.

şekillendirilmesi gerektiğine dair vurgular yapmaktan öteye gitmemişler, Şîa'nın inanç unsurlarına yahut yerleşik kültürüne temelden yapılan bir reddi ortaya koymamışlardır.⁶⁸⁰

4.3.3. Ahiret hayatı hakkındaki düşünceleri

Kesrevî, ruhun candan ayrı bir varlık olduğunu kabul ettikten sonra ahiret yurduna inanmanın önünde hiçbir maniin bulunmadığı fikrindedir. Bu noktada o, ahiret hayatının bilimle açıklanamayacağını söyleyenlere de bilimle her şeyin bilgisine ulaşamayacağını söyleyerek cevap vermektedir.⁶⁸¹ Ancak Kesrevî cismani haşrı reddetmekte ve bu dünyada birlikte bulunan beden ve ruhun ölümle birbirinden ayrılacağını ve ahiret yurdunda yalnızca ruhun ve ruhani bir hayatın olacağını söylemektedir.⁶⁸²

Kabir hayatını, Münker ve Nehir meleklerinin suallerini ve sırat köprüsünü kabul etmeyen Kesrevî,⁶⁸³ Şîa'da ve İran kültürü içerisinde yaygınlık kazanmış olan telkin uygulamasını da üç yönden eleştirmektedir:

1. Ölen kimsenin bedeni iki-üç gün içerisinde çürümeye başlar. Dolayısıyla Münker ve Nekir'in onun kabrine gelip kendisini sorgulandıktan sonra icabında azap etmeleri mantıksızdır.
2. Kişinin amel edip cenneti hak edeceği zaman, hayatta olduğu dönemdir. Dolayısıyla kabirde söyleyeceği birtakım sözlerle kendisini kurtarması mümkün değildir.
3. Kabirdeki sual esnasında Arapça konuşulacağı inancı da mantıksızdır. Zira ölen Türk, Kürt gibi başka bir millettense, kabrine konana kadar bu kimsenin Arapça öğrenmesini beklemek akla uygun değildir.⁶⁸⁴

4.3.4. Peygamberlik, vahiy ve mucizeler hakkındaki düşünceleri

Önceleri nebi yahut rasul için “peygamber” ifadesini kullanırken, bu ifade yaratıcı ile doğrudan bir iletişim içerisine giren kimseyi çağrıştırdığı için sonraları bundan

⁶⁸⁰ Kia, “The Scum of Tabriz”, 514.

⁶⁸¹ Ahmed Kesrevî, *Vercâvend Bonyâd* (PDF: y.y., 1322/1943), 78.

⁶⁸² Haghghi, *Ahmad Kasravi Tabrizi*, 56; Fezâi, *Kesrevîgerâyî*, 319-320; Kesrevî, *Vercâvend Bonyâd*, 80.

⁶⁸³ Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 8-9.

⁶⁸⁴ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 211-212.

vazgeçip “ber-engîhte” ifadesini tercih eden Kesrevî,⁶⁸⁵ Fezâî’nin de ifade ettiği üzere peygamberliği kabul etmekte, ancak peygamberleri fevkalade insanlar olarak görmemekte ve onların tabiat kanunlarına aykırı bir şekilde mucize getiremeyeceklerini düşünmektedir.⁶⁸⁶

Eserlerinde peygambere verdiği değerin ne kadar fazla olduğunu dile getiren, onun özelliklerinden sitayişle bahseden ve imamet noktasındaki eleştirilerinin, peygamberlik müessesesi ile bir alakasının olmadığını söyleyen Kesrevî,⁶⁸⁷ vahiy olgusunu peygamberin Cebrail (a.s.) vasıtasıyla yahut Allah’la doğrudan irtibat kurmak suretiyle vahiy alması şeklinde anlamamış, onu, Allah’ın, kendisine layık bir kulunu hakikatleri anlamaya ve insanları doğru yola iletmeye kabil bir hale getirmesi olarak kabul etmiştir. Bu anlamda o, vahiy olgusunu fevkalade bir durum olmaktan çıkarmıştır.⁶⁸⁸

Peygamberlik iddiasının desteklenmesi için mucize gösterilmesini gereksiz bulan ve bu sebeple mucizeleri reddederek onları basit hikayeler olarak gören Kesrevî, mucize talebinde bulunmayı da bir eksiklik olarak kabul etmektedir.⁶⁸⁹ O, cehaletle savaşmak, heva ve hevese uymadan doğru yolda kimseye aldırış etmeksizin yürümek gibi bazı özelliklerin, bir kimsenin peygamberliğinin tanınmasında yeterli olduğunu düşünmektedir.⁶⁹⁰ Ayrıca ona göre Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberin (s.a.s.) mucize göstermeyeceği ifade edilmişken kitapların hissi mucizelere dair anlatılarla dolu olması anlamsızdır.⁶⁹¹

4.3.5. Mehdi inancı ile ilgili düşünceleri

Hiz. Peygamber (s.a.s.) döneminde mehdilik düşüncesinin bulunmadığını söyleyen Kesrevî’ye göre Yahudi ve Hıristiyanların bir uydurması olan ve Allah’ın dini ile uyumsuzluk arz eden bu fikir,⁶⁹² İslam dinine ilk defa Muhammed b. Hanefiyye’nin taraftarları olan İranlılar tarafından sokulmuştur.⁶⁹³ O, İslam’ın ilk asırlarında siyasi mücadele içerisinde iktidarı ele geçirmek isteyen Abbasîler, Zeydîler, Şîîler gibi farklı

⁶⁸⁵ Haghghi, *Ahmad Kasravi Tabrizi*, 60.

⁶⁸⁶ Fezâî, *Kesrevîgerâyî*, 323.

⁶⁸⁷ Kesrevî, *Şî’îgerî*, 101.

⁶⁸⁸ Haghghi, *Ahmad Kasravi Tabrizi*, 58; Fezâî, *Kesrevîgerâyî*, 324-325.

⁶⁸⁹ Haghghi, *Ahmad Kasravi Tabrizi*, 61.

⁶⁹⁰ Kesrevî, *Vercâvend Bonyâd*, 74.

⁶⁹¹ Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 8.

⁶⁹² Kesrevî, *Bahâîgerî*, 47.

⁶⁹³ Ahmed Kesrevî, *Bahâîgerî* (PDF: y.y., 1323/1944), 7.

grupların mehdilik kozunu kullanabilmek adına hadis uydurdıkları fikrindedir. Ona göre son sefirin ölümünün ardından gaib imamın geri gelmesini bekleyen Şiîler, mehdilik adına birçok rivayetler uydurmuşlar ve siyaseten güç devşirmek isteyen bütün gruplar da bu rivayetleri kendilerine mal etmişlerdir.⁶⁹⁴

Kesrevî'ye göre mehdiliğin ortaya çıkışı ile ilgili üç temel sonuca varılabilir:

1. Mehdilik İslâm'a İranlılardan gelmiştir; İslâm'ın aslında böyle bir şey yoktur.
2. Mehdilik, ortaya çıktığı andan itibaren bir siyaset malzemesi olmuş ve hilafeti elde etmeyi arzulayanlar ondan faydalanmaya çalışmışlardır.
3. İlk zamanlar bir kimsenin ortaya çıkacağı, hilafeti ele geçireceği ve İslam dinine önderlik edeceği şeklinde sade bir manaya sahip olan mehdilik, sonradan farklı mezheplerin inanç sistemine entegre edilmiştir.⁶⁹⁵

Mehdi inancının efsaneden başka bir şey olmadığını söyleyen Kesrevî, ahir zamanda bir kimsenin çıkıp birtakım harikulade işler yoluyla dünyayı kurtarmasının hayalden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada kendisine Yahudilik, Hristiyanlık ve Zerdüştilik gibi dinlerde de bu inancın mevcut olduğunu delil olarak ileri sürenlere de geçmişte böyle bir inancın bulunmuş olmasının, onun doğru olduğu anlamına gelmediğini söylemektedir. Ayrıca ona göre "...ben gaybı bildiğimi de söylemiyorum." demesi kendisine emredilen Hz. Peygamber'in (s.a.s) gelecekte haber vermesi düşünülemez.

Kesrevî'ye göre Şiîler mehdi inancını dahi ilk dönemde olduğu hal üzere bırakmamış ve ona Deccal'in ortaya çıkması, güneşin batıdan doğması, gökten sesler işitilmesi ve tayyu'l-arz hadisesi gibi unsurları eklemişlerdir. O, mehdinin sakallı bir kadın tarafından öldürüleceği, sonrasında imamların yeryüzüne geri dönecekleri ve dünyada istedikleri gibi hüküm süreceklerine dair inanışların dine sokulduğunu dile getirmekte ve tüm bunların karşısında kimsenin bu bilgilerin kaynağını sormamasına hayret etmektedir.⁶⁹⁶ Tüm bu hadiselerin Emevilerin ve Abbasilerin Alioğulları üzerindeki zulmünü kaldırmak için gerçekleşeceğini söyleyen Şiî ulemaya, Emevilerin de

⁶⁹⁴ Kesrevî, *Bahâîgerî*, 8, 11.

⁶⁹⁵ Kesrevî, *Bahâîgerî*, 9.

⁶⁹⁶ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 138-146.

Abbasilerin de olmadığı bugünün dünyasında mehdinin ne gibi bir fonksiyonunun olduğunu soran Kesrevî, nüzûl-i Îsâ'ya dair beklentiye de cahillik olarak adlandırmaktadır.⁶⁹⁷

4.3.6. Mezhepler hakkındaki görüşleri

Farklılıkların toplumun bozulmasına ve neticede çöküşe sebep olduğunu düşünen Kesrevî, mezhepleri de sorun çıkaran yapılar olarak görmekte ve firkalaşmanın, toplumun entegrasyonunu engellediğini düşünmektedir.⁶⁹⁸ O, ayrı ayrı ortaya çıkmakla birlikte bir süre sonra birbirine karışmış oluşumlar olarak gördüğü⁶⁹⁹ felsefe, tasavvuf, Harâbâtîlik, Bâtınîlik, Alîlâhîlik ve Şîîlik gibi çeşitli disiplinlerin halkı tembelliğe ve uyuşukluğa sürüklediğini, bunların halkın zihnini kirleten unsurlar olduğunu söylemektedir.⁷⁰⁰ Bugün Türkiye’de de belli çevrelerce dile getirilen indirilmiş/uydurulmuş din ayrımını andırır şekilde ilk dönemki İslam ile kendi dönemindeki İslam’ı birbirinden ayıran ve ikincisini farklı mezheplere bölünmüş yanlış anlayışlardan ibaret gören Kesrevî,⁷⁰¹ İran’da halkın Şîî, Sünnî, Zerdüşî, Yahudi, Hristiyan, Bahâî, Alîlâhî, İsmailî ve Sûfî şeklinde dokuz gruba ayrıldığını ve bu grupların mensuplarının tek bir bayrak altında yaşamalarına rağmen birbirlerinin kötülüğünü istediklerini söylemektedir.⁷⁰² Yine o, kendi yaşadığı dönemde Tebriz ve Azerbaycan’da Müslümanların Şîa, Ehl-i Sünnet ve Alîlâhîlik olmak üzere üç ana gruba ayrıldıklarını, Şîa’nın da Şeyhîlik, Mütешerrîlik ve Kerimhânîlik şeklinde üç alt grubunun bulunduğunu söylemektedir. Kesrevî, Sûfîleri ve Bahâîleri bu noktada ayrı tutmaktadır.⁷⁰³

Haghighi’ye göre Kesrevî’nin tanrı tasavvuru, yaratıcı ve yaratılan arasında tam bir ayrım bulunması bakımından İslam’ın tanrı tasavvuruna benzemektedir. Ancak onun, tanrının bu dünyaya her an doğrudan müdahalesinin bulunmadığını düşünmesi, İbrâhîmî dinlerden ayrıldığı yönüdür.⁷⁰⁴ Bu anlamda Haghighi, Kesrevî’nin, her bireyin kendi aklını kullanarak doğruya ve hakikate ulaşması gerektiği fikrinde olduğunu ve bu sebeple Şîa’daki “taklit” anlayışını reddettiğine de dikkat

⁶⁹⁷ Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 9.

⁶⁹⁸ Abrahamian, “Kasravi”, 287.

⁶⁹⁹ Kesrevî, *Râh-ı Restgârî*, 44.

⁷⁰⁰ Kesrevî, *Der Râh-ı Siyâset*, 51.

⁷⁰¹ Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 4.

⁷⁰² Kesrevî, *Râh-ı Restgârî*, 50.

⁷⁰³ Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 39.

⁷⁰⁴ Haghighi, *Ahmad Kasravi Tabrizi*, 46.

çekmektedir.⁷⁰⁵ Erdemol da benzer şekilde Kesrevî'nin mezhep karşıtı tutumunu Allah'a dolaysız olarak ulaşmak fikri çerçevesinde deizm olarak yansıtmaktadır.⁷⁰⁶ Ancak Kesrevî'nin -farklı bir şekilde de olsa- peygamberlik kurumunu kabul ettiği de göz önünde bulundurulduğunda, bu şekilde mezhep karşıtı tutumundan hareketle onun deist olarak nitelendirilmesi doğru değildir.

Kesrevî, mezhep mensubiyetine karşı çıkarken, İslam ve mezhepler tarihi alanında eserler ortaya koymuş olan ulema hakkındaki eleştirilerinde de son derece sert ifadeler kullanmaktadır. Mesela o, Mes'ûdî'nin *Murûcu'z-Zeheb* isimli eserinden Câhız'ın Emevîler, Abbasîler ve Alevîler adına kitaplar yazdığını aktarmakta ve açıkça her biri için para aldığını söylemektedir.⁷⁰⁷ Yine ona göre Şehristânî gibi fırak alimleri, İslam'ın kuruluşunun üzerinden henüz üç-dört asır geçmişken, ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrıldığını söyleyerek ayrılığı teşvik etmişlerdir.⁷⁰⁸

Kesrevî'nin mezheplere, bilhassa Şîa'ya yönelik sert eleştirileri hem İran'daki ulema tarafından hem de bazı Batılı araştırmacılar tarafından tenkit edilmiştir. Özellikle onun Bâhemâd-ı Âzâdegân yoluyla faaliyetlerini yeni bir teşkilat çerçevesinde yürütmesi bir tutarsızlık olarak görülmüştür. Bu noktada kendisine yöneltilen “Ya sen de bir 15. mezhep ortaya çıkarıyorsan?” sorusuna, günün gerçekliklerine dayandığı için kendi ideolojisinin galip geleceğini söyleyerek cevap veren Kesrevî, Âzâdegân'ı diğer gruplardan ayırarak yeni bir mezhepten ziyade bütün insanlığa hitap eden bir oluşum olarak kabul etmektedir.⁷⁰⁹

4.3.6.1. Şîa hakkındaki düşünceleri

Şîa'dan bahsederken “kîş” yahut “din” ifadelerini kullanan ve “Şîîliği bir fırka, ekol veya mezhep olarak değil ‘Şîî dini’ olarak telakki eden”⁷¹⁰ Kesrevî, Şîa'nın hicri ilk asrın ikinci yarısında, Emeviler dönemi ve sonrasında halifelik meselesi hakkında süregelen tartışma ve ihtilaflar çerçevesinde ortaya çıktığını söylemektedir. Onun, Şîî ulema nezdinde genel olarak kabul gördüğü gibi Şîa'nın temellerini Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemine dayandırmaması dikkat çekici bir noktadır.⁷¹¹ Nitekim

⁷⁰⁵ Haghighi, *Ahmad Kasravi Tabrizi*, 55.

⁷⁰⁶ Mustafa K. Erdemol, “Kim Demiş İslâm'da Deizm Yok Diye?”, *Birgün* (10.04.2018).

⁷⁰⁷ Ahmed Kesrevî, *Der Pâsuh-i Hakikatgû* (PDF: y.y., 3. Basım, 1391/2012), 62.

⁷⁰⁸ Kesrevî, *Der Pâsuh-i Hakikatgû*, 64. Ayrıca bk. Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi*, 277.

⁷⁰⁹ Abrahamian, “Kasravi”, 289.

⁷¹⁰ Ahmetoğlu, “Modern Dönem Şîilik Eleştirileri”, 142, 151.

⁷¹¹ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 42-43.

Ahmetoğlu'na göre de Kesrevî, Şiîliğin ortaya çıkışını politik bir gerekçeye dayandırmakta ve Hz. Ali taraftarlarının, yönetimi Muaviye taraftarlarından geri almak istedikleri dönemde aşırı grupların ilk üç halife hakkındaki kötü iddiaları ile öne çıktığını düşünmektedir.⁷¹²

Kesrevî, Emevilere karşı Alioğullarının haklarını savunan ilk dönem Şiîlerinin temiz kalpli ve namuslu kimseler olduklarını, yönetmeye de Emevilerden daha ehil olduklarını ifade etmektedir. Ancak ona göre sonraki dönemde Şîa'nın içerisinde birtakım kötü niyetli kimseler çıkmış ve ilk dönemde hilafet hakkının Hz. Ali'ye ait olduğunu, fakat ilk üç halifenin bu hakkı ondan zulmen aldıklarını iddia etmişlerdir.⁷¹³ Kesrevî ise bu türden bir anlayışın son derece yanlış olduğu kanaatindedir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatının ardından onun ashabı sırasıyla Hz. Ömer, Hz. Ebubekir ve Hz. Osman'a biat etmişler, Hz. Ali de buna karşı çıkmamıştır. Bu da genel Şiî anlayışa ters düşmesi bakımından Kesrevî'nin fikirleri içerisinde önem arz eden bir husustur.⁷¹⁴

Şîa'nın kökeni ile ilgili görüşleriyle klasik Şiî anlayıştan ayrılan Kesrevî, mezhebin İran coğrafyasında yayılmasıyla ilgili olarak da ilgi çekici bir kanaate sahiptir. O, İranlıların Şîa'yı benimsemelerinin altında yatan sebebin, onların, bilhassa Emevilerin baskıları nedeniyle Araplardan nefret etmeleri ve ülkelerini onların tahakkümünden kurtarmayı arzu etmeleri olduğunu ifade etmektedir.⁷¹⁵ Bu noktada o, Şiîliğin İran'da yerleşmesinden bahsederken Şah İsmail'in Sünnî kesime karşı uyguladığı katı politikaları anlattığı gibi, Yavuz Sultan Selim'i de aynı sertlikte eleştirmekte, hatta onun, Anadolu'da yaşayan kırk bin Caferî'yi kadın çocuk demeden öldürdüğünü iddia etmektedir.⁷¹⁶

Kesrevî, Câfer-i Sâdık'tan sonra ilk üç halife hakkında çirkin ifadeler kullanan ve kendi şîalarına mensup olmayan kimseleri kafir ve cehennemlik kabul eden bir grubun oluştuğunu ve Câferî Sâdık'ın da bu grubun kurucusu olduğunu ifade etmektedir.⁷¹⁷ Şiîlerin sahabe hakkında kullandıkları nefret dilini ve düşmanlığı ağır bir dille eleştiren Kesrevî, hayatta olmayan kimseler hakkında bu şekilde ileri-geri konuşulmasını açık

⁷¹² Ahmetoğlu, "Modern Dönem Şiîlik Eleştirileri", 142.

⁷¹³ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 43-44.

⁷¹⁴ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 48.

⁷¹⁵ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 72-73.

⁷¹⁶ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 77-80.

⁷¹⁷ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 54.

bir şekilde yanlış bulmaktadır. Bu meyanda onun, *La'niyye* adlı eserinde sahabeye karşı bir nefret dilini benimsemiş olan Nasîruddîn Tûsî'yi “açgözlü bir dinsiz” olarak nitelendirmesi de dikkat çekicidir.⁷¹⁸

Şîî çevrelerce sahabeye sebedilmesine ve bunun ulemadan birtakım isimler tarafından yer yer teşvik edilmesine son derece sert eleştiriler getiren Kesrevî, bu türden uygulamaların İran'da halkın kutuplaşmasına ve Şîî-Sünnî ihtilafının derinleşmesine neden olduğu kanaatinde. Kesrevî'nin verdiği bilgilere göre o dönemde Hz. Ömer'in vefat ettiği gün bilhassa mollalar ve talebeler tarafından bayram olarak ilan edilmiş ve görevi lanet okumak olan ve bundan para kazanan kimseler pazarda bu işi âşikâre yapmışlardır. Ona göre bu kimseler, Safeviler döneminde ilk üç halifeye sövmekle görevlendirilen “teberrâî”lerin kalıntılarıdır. O, bu gibi cahilane uygulamaların meşrutiyet hareketi sayesinde temizlendiğini, bu sebeple meşrutiyetin korunması gerektiğini söylemektedir.⁷¹⁹

Kesrevî, “Râfîzî” isminin ortaya çıkışında da Sünnî kaynakların genel olarak kabul ettiği gibi Zeyd b. Ali'nin, ilk üç halifeden sitayişle bahsettiği için kendisini terk eden takipçilerine bu isimle hitap ettiği ve bundan sonra onlara Râfîzî dendiği bilgilerini vermektedir.⁷²⁰ Bu noktada onun Şîî-Sünnî ihtilafına dair düşüncelerini ortaya koyması bakımından önem arz eden bir anekdot da şöyledir: Tiflis'te sıkça ziyaret ettiği kitapçı İsmâîl Hakkî'nin dükkanında bir gün Muhammed Efendi isimli İstanbullu bir zatla karşılaşan ve uzun süre sohbet ettikten sonra kendisiyle birçok noktada uzlaştıklarını gören Kesrevî, bu sohbetin sonunda kendisine “İranlıların Râfîzî olduklarını duyuyorum. Ne dersiniz?” diye soran Muhammed Efendi'ye, “Ben de sizlerin Nâsîbî olduğunuzu duyuyorum. Ancak Râfîzî yahut Nâsîbî⁷²¹ gibi kullanımlar bizim değil, aklını hakem kılamayan kimselerin kullanımlarıdır.” cevabını vermiştir.⁷²²

Şîîlerin zaman içerisinde kendi inanç yapılarını kuvvetlendirebilmek adına Kur'ân-ı Kerîm'de övgü namına ne varsa imamlara, yergi namına ne varsa da ilk üç halifeye hamlettiklerini söyleyen Kesrevî'ye⁷²³ göre ilerleyen dönemde Câfer-i Sâdık bir adım

⁷¹⁸ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 119-120.

⁷¹⁹ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 12.

⁷²⁰ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 49.

⁷²¹ Şîîlerin genellikle Sünnîleri suçlamak adına kullandıkları, Ehl-i Beyt düşmanı anlamında bir ifade.

⁷²² Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 60.

⁷²³ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 70.

daha ileri giderek halifenin -ister hurûc etsin ister evinde otursun- Allah'ın belirlediği kimse olduğunu söyleyerek yeni bir görüş geliştirmiştir. Câfer-i Sâdık'ın takipçileri ise süreç içerisinde onun fikirlerini halife kavramı yerine imam ifadesini kullanarak ortaya koymaya başlamışlar ve Allah tarafından seçilmiş olan kimseye imam demişlerdir.⁷²⁴

Kesrevî, *Şî'îgerî*'nin ikinci bölümünde Şîa'ya eleştiriler yöneltmekte ve ilk olarak halifenin (imamın) nassla tayini meselesini ele almaktadır. O, halifenin Allah tarafından seçildiği bilgisinin Kur'ân-ı Kerîm'in neresinde geçtiğini sormakta ve ardından bu iddianın doğru olmadığını açıkça belirtmektedir. Nassla tayin meselesini eleştirirken Gadîr-i Hum rivayetini de ele alan Kesrevî, burada Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kullandığı "mevlâ" kelimesinin Şîa tarafından imamet şeklinde yorumlanmasının yanlış olduğunu düşünmekte ve Ehl-i Sünnet'in anlayışına benzer bir yorum ortaya koymaktadır.⁷²⁵

Kesrevî, Şîa'nın kırtâs hadisesi⁷²⁶ ile ilgili yorumuna da karşı çıkmakta ve burada Hz. Ömer'in sergilediği tavrın son derece yerinde olduğunu ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm dışında vahyin imkanını reddeden Kesrevî, bu olayda da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ölüm döşeginde söyleyeceği sözlerin vahiy olarak değerlendirilemeyeceğini, dolayısıyla Hz. Ali'yi halife tayin edeceğine dair yorumun doğru olmadığını düşünmektedir.⁷²⁷

Kesrevî, Şîîlerin, imamın Allah tarafından seçildiğini iddia etmelerine rağmen, Hz. Ali'den başka hiçbir imamın hilafet görevi ifa etmemiş olması, aksine, on ikinci imamda olduğu gibi, bu göreve dair bilgilerin gizli tutulmasını nassla tayin meselesi bağlamında eleştirmektedir. Yine o, imamet kendisine Allah (c.c.) tarafından verildiğini kabul eden, dolayısıyla Abbasi halifesini gâsıb ve câir gören Alî er-Rızâ'nın, halife Me'mûn'un kendisini veliaht olarak tayin etmesine razı olmasının, bir tezat teşkil ettiğini düşünmektedir.⁷²⁸

⁷²⁴ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 50, 52.

⁷²⁵ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 81, 85-86.

⁷²⁶ Kırtâs hadisesi için bk. Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1426/2005), "el-Vasiyye", 20 (No. 1637).

⁷²⁷ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 87-88.

⁷²⁸ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 57, 91.

Şiîlerin “Hz. Ömer ve Hz. Ebubekir eğer Hz. Ali’nin halifeliğine engel olmasalardı yeryüzünde hiçbir kötülük olmazdı.” şeklindeki anlayışlarını da eleştiren ve böyle bir tavrın, bu iki sahabiyi günah keçisi ilan etmek anlamına geldiğini söyleyen Kesrevî,⁷²⁹ Hz. Ömer, Hz. Ebubekir ve Hz. Osman’ın, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yakınındaki seçkin kimseler olduklarını dile getirmekte ve Müslümanların hilafet görevine Hz. Ali’yi değil de onları getirmiş olmalarının sebebinin, Hz. Ali’nin yaşının küçük olması dolayısıyla onların halifelik görevine daha layık olmaları olduğunu söylemekte ve - Şiîlerin iddialarına göre- Hz. Peygamber (s.a.s.) Hz. Ali’yi halife tayin etmişken Hz. Ömer’in emre saygısızlıkta bulunup bu denli büyük bir hakkı çiğnemesine, alemin kendisi hürmetine yaratıldığına inandıkları ve dinin de onu ve ailesini tanımaktan ibaret olduğunu düşündükleri⁷³⁰ Hz. Ali dahil kimsenin ses çıkarmamasını, durumun Şiîlerin düşündüğü gibi olmadığına bir delil olarak ileri sürmektedir. Kesrevî, Hz. Ali’nin yerine Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’in seçilmesinde, onların bir kötü niyetinin olmadığını da açıkça dile getirmektedir.⁷³¹ O, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer hakkındaki kanaatlerini şu sözlerle dile getirmektedir:

“Ebubekir ve Ömer, kıymetli kimselerdi. Biz nasıl ki Hz. Ali’nin övgüye değer hasletlerini göz önünde bulunduruyor, ona ihtiram gösteriyor ve onu tazim ediyorsak, bu iki zatın övgüye değer hasletlerini göz önünde bulundurmalı ve onlara saygı göstermeliyiz.”⁷³²

Kesrevî’nin klasik Şiî anlayışa ağır eleştiriler yönelttiği bir başka nokta da gaybet inancı, on ikinci imam ve mehdilik meselesidir. Onun bu husustaki eleştirileri şu birkaç başlıkta toplanabilir:

1. Dünyaya gelip beş yaşına kadar yetişmiş olan bir çocuğun hiç kimse tarafından görülmemesi, Kesrevî’ye göre mümkün değildir. Bu noktada onun gizlenip sefirler aracılığıyla halkla iletişim kurmasını güvenlik sebepleriyle açıklayan ve onun korktuğunu söyleyen kimselere Kesrevî, neden daha önceki imamlar gibi onun da takiyyeye başvurup gerçek inancını gizlemediğini sormaktadır.

⁷²⁹ Kesrevî, *Şi’îgerî*, 121.

⁷³⁰ Kesrevî, *Der Pirâmün-i İslâm*, 16.

⁷³¹ Kesrevî, *Şi’îgerî*, 88, 125-126.

⁷³² Kesrevî, *Şi’îgerî*, 129-130.

2. Kesrevî'ye göre, insanların içerisinde bulunup onlara doğru yolu göstermesi gereken imamın gaybette olması anlaşılabilir bir şey değildir.
3. Kesrevî, bir kimsenin bin yıl yaşamasını da kabul edilemez görmektedir. Bu noktada kendisine Kur'ân-ı Kerîm'den Hz. Nuh örneğini getiren kimselere de o, bunun, Kur'ân-ı Kerîm'in müteşâbihâtından olduğu ve bu kabilden ayetlerin üzerinde düşünmenin doğru olmadığı cevabını vermektedir.
4. Kesrevî, Allah'ın, imamı bin yıl önce seçip, onu saklayıp binlerce yıl sonra tekrar ortaya çıkaracağına dair inancı mantıklı bulmamaktadır. Zira Allah onu ortaya çıkması gereken zamanda da yaratabilirdi.
5. Mehdi inancının efsaneden başka bir şey olmadığını söyleyen Kesrevî, ahir zamanda bir kimsenin çıkıp birtakım harikulade işler yoluyla dünyayı kurtarmasının hayalden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada kendisine Yahudilik, Hristiyanlık ve Zerdüştilik gibi dinlerde de bu inancın mevcut olduğunu delil olarak ileri sürenlere de geçmişte böyle bir inancın bulunmuş olmasının, onun doğru olduğu anlamına gelmediğini söylemektedir. Ayrıca ona göre "... ben gaybı bildiğimi de söylemiyorum." demesi kendisine emredilen Hz. Peygamber'in (s.a.s) gelecekte haber vermesi düşünülemez.
6. Kesrevî'ye göre Şiîler mehdi inancını dahi olduğu hal üzere bırakmamış ve ona Deccal'in ortaya çıkması, güneşin batıdan doğması, gökten sesler işitilmesi ve tayyu'l-arz hadisesi gibi unsurlar eklemişlerdir. Kesrevî tüm bu hadiselerin Emevilerin ve Abbasilerin Alioğulları üzerindeki zulmünü kaldırmak için gerçekleşeceğini söyleyen Şiî ulemaya, Emevilerin de Abbasilerin de olmadığı bugünün dünyasında mehdinin ne gibi bir fonksiyonunun olduğunu sormaktadır.
7. Kesrevî, mehdinin sakallı bir kadın tarafından öldürüleceği, sonrasında imamların yeryüzüne geri dönecekleri ve dünyada istedikleri gibi hüküm süreceklerine dair inanışların dine sokulduğunu dile getirmekte

ve tüm bunların karşısında kimsenin bu bilgilerin kaynağını sormamasına hayret etmektedir.⁷³³

Kesrevî, on ikinci imamın çocuk yaşta evinin bodrumunda saklandığı ve Osman b. Said gibi elçiler vasıtasıyla halkla iletişim kurduğuna dair anlatıyı şaşırtıcı ve mantıksız bulmakta ve eğer on ikinci imam gerçekten yaşadıysa, onu neden kimsenin görmediğini sormaktadır. O, mantıklı bulmadığı tüm bu anlatıların, siyasi idarenin karşısında bir muhalefet hareketi haline gelmiş olan Şîî çevrelerin, iddialarından dönmek adına çaresizce kabul ettikleri hikayeler olduğunu düşünmektedir. Nitekim ona göre Şîîler, inançlarının temelsiz olduğunu bildikleri için onu yalanlarla savunma ihtiyacı hissetmişlerdir.⁷³⁴

On ikinci imam etrafında geliştirilen mehdilik fikrinin de Şîa'da önemli bir dönüm noktası olduğunu söyleyen Kesrevî,⁷³⁵ Şîîlerin mehdi beklentileri dolayısıyla dini ve dünyevi alanlarda karşılaştıkları sorunların çözümünün ertelenmesini de Şîa'nın yol açtığı zararlardan biri olarak görmektedir. O, mehdilik konusundaki eleştirileri dolayısıyla kendisine yöneltilen, mehdilik iddia ettiğine dair ithamlara net bir şekilde cevap vermekte ve mehdilik davasına da başka herhangi bir davaya da sahip olmadığını ortaya koymaktadır.⁷³⁶

Kesrevî'nin bir başka eleştirisi de imamlara nispet edilen “Allah yeryüzünü bizim hürmetimize yarattı.”, “Allah bizi daha üstün bir toprak ve sudan yarattı.” ve “Sizin amelleriniz her gün bize sunulur.” gibi rivayetlerin, dinin ruhuna aykırı olduğu ve Allah'a karşı bir küstahlık ifade ettiği şeklindedir. O, Şîa'daki dünyanın on dört masumun [yani on iki imam, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Hz. Fatıma] hürmetine yaratıldığına dair inancı da reddetmektedir. Ona göre Şîîler bu anlayışı yerleştirebilmek adına çeşitli haberler uydurmuşlar ve birtakım anlamsız teviller yapmışlardır. Örneğin Hz. Ebubekir'in “Ben, aranızda benden daha hayırlı kimseler olmasına rağmen halifelikle görevlendirildim.” şeklindeki sözünü, “...aranızda Hz. Ali varken...” şeklinde tevil etmişlerdir. Yine Hz. Peygamber'e (s.a.s) nispetle nakledilen ve Kesrevî'nin ifadesine göre uydurma olan “Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım.”

⁷³³ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 138-146.

⁷³⁴ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 60, 169.

⁷³⁵ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 64.

⁷³⁶ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 191. Kesrevî'nin bu ifadesi, onun peygamberlik davası güttüğü yönündeki iddialara da bir cevap niteliğindedir.

sözünün sonuna “Ali olmasaydı seni de yaratmazdım.” ifadesini eklemişlerdir. Kesrevî’ye göre bu gibi uydurma rivayetler yoluyla imamların ve Şîîlerin konumunun yüceltilmesi, onların, kendilerinin dışında kalan Müslüman toplulukları İslam dışı saymalarına neden olmaktadır. Bu da ona göre Şîa’nın sebep olduğu en büyük zararlardan biridir.⁷³⁷

İmamlara nispet edilen harikuladelikler noktasında Kesrevî, onların geleceği bildiklerine dair rivayetleri de kabul etmemektedir. Ona göre, böyle bir şeyin gerçek olmadığının en büyük delili, İmam Cafer’in, oğlu İsmail’i kendi yerine tayin etmesine rağmen, İsmail’in, İmam Cafer henüz hayatta iken vefat etmesidir. Bu meyanda o, bedâ inancını da eleştirmekte ve Allah’ın İsmail b. Cafer hakkındaki görüşünü değiştirdiğini iddia etmenin küstahlık olduğunu dile getirmektedir.⁷³⁸

Hız. Ali’nin örnek karakterinin ve Hız. Hüseyin’in Kerbelâ’da canice şehit edilmesinin, Şîa’nın gelişiminde büyük payı olan iki unsur olduğunu ifade eden Kesrevî’ye göre bu iki husus son derece istismar edilmiş ve hem Hız. Ali hem de Hız. Hüseyin hakkında, kendilerine uyulduğu takdirde günahların bağışlanacağı türünden birçok haberler uydurulmuş ve böylece cahil halkın kendilerine intisap etmesi sağlanmaya çalışılmıştır.⁷³⁹ Bu noktada Kesrevî, bu hadise etrafında Şîî halk nezdinde yaygınlık kazanan geleneksel uygulamaların da yanlış olduğunu düşünmektedir. Nitekim onun *Şî’îgerî*’deki eleştiri noktalarından biri de Kerbelâ hadisesinde şehit olanlar için yas tutma ve ağlamanın faydasız ve gereksiz olduğu noktasındadır. Ona göre Kerbelâ’da yaşananlar geçmişte kalmıştır. Dolayısıyla bu hadisenin acısını günümüze taşıyıp yas tutmanın bir manası yoktur. Ayrıca bu yas tutma ve ağlamanın, kişinin günahlarına kefarete olacağına dair inanışlar ise ona göre dini tahrip etmekten başka bir işe yaramazlar.⁷⁴⁰

Kesrevî’nin Şîî anlayışa eleştiri yönelttiği bir başka husus, türbelerden ve imamlardan meded umulması, yardım istenmesi meselesidir. Ona göre bu, imamları Allah’ın yardımcılarını olarak görmek manasına gelmekte olup son derece yanlış bir uygulamadır.⁷⁴¹ O, başlarındaki devlete vergi vermeyen, askere gitmeyi haram gören

⁷³⁷ Kesrevî, *Şî’îgerî*, 93, 152-156.

⁷³⁸ Kesrevî, *Şî’îgerî*, 99-100.

⁷³⁹ Kesrevî, *Şî’îgerî*, 70-72.

⁷⁴⁰ Kesrevî, *Şî’îgerî*, 115-116.

⁷⁴¹ Kesrevî, *Şî’îgerî*, 102-103.

ve bunların sonuçlarını hiç düşünmeyen Şîilerin, bunun yerine Meşhed ve Kerbelâ şehirlerini ziyarete gitmelerini yahut bulundukları yerde ravzahânî törenleri düzenlemelerini cahillik olarak görmekte ve bunun topluma büyük zararlar verdiğini düşünmektedir.⁷⁴² Bunun yanında Muharrem ayı geldiğinde Şîilerin kötü huyları ile birlikte sînezenî, kamezenî ve zincîrzenî gibi uygulamalarının da artış gösterdiğini söyleyen⁷⁴³ ve bunları zararlı faaliyetler olarak gören Kesrevî, bu uygulamaların İran'ın, Batı dünyasında geri kalmışlık ve cahillikle tanınmasına sebep olduğunu düşünmektedir. Ayrıca o, İran'ın bu faaliyetlere devam edip cahillik içerisinde kalmasını arzu eden birtakım kötü niyetli müsteşrik ismin bu türden faaliyetlere kasıtlı olarak övgüler dizdiğinden bahsetmektedir.⁷⁴⁴

Din tanımında akla büyük bir vurgu yapan Kesrevî, Şîa'nın, insanın yaşantısına da zarar verdiği kanaatindedir. Örneğin Kum ve Meşhed'deki türbelerin ziyaret edilmesi için harcanan çabalar, insanları tembelliğe sürüklemektedir. Nitekim Birinci Dünya Savaşı esnasında binlerce insan ölürken, 1941 yılında İran Ruslar ve İngilizler tarafından işgal edilmişken ulemanın tek düşündüğü bu ziyaretlerdi. Daha da kötüsü, onların bu tavrı, ticaretle meşgul olmaları gereken pazar esnafını ve çiftçileri de kötü etkiliyor ve onların verimini düşürüyordu. Tüm bu sebeplerle Kesrevî bu tür faaliyetleri din dışı faaliyetler olarak görmektedir.⁷⁴⁵

Yine bu bağlamda Kesrevî, İran'ın Ruslar tarafından işgal edildiği dönemde yaptığı bir otobüs yolculuğunda Meşhed'den dönen hacılara rastlamış ve bu kimselerin memleket sorunlarından bihaber bir şekilde yalnızca salavat getirmekle meşgul olmalarını ve Rusların İran'ı İmam Rıza'nın memleketi olduğu için terk edeceklerini iddia etmelerini şaşkınlıkla karşılamıştır. O, bu grupları -günün sorunlarından uzak olmaları dolayısıyla- bin üç yüz yıl önce ölmüş fakat bugün yaşayanların arasına karışmış kimseler olarak nitelendirmektedir.⁷⁴⁶ Nitekim ona göre Şîiler bütün ümitlerini ölüp gitmiş kimselere bağlamakta ve bu sebeple teknik ve askeri alanlarda ilerleme kaydetmeye çalışmak yerine kurtuluşlarını imamlardan beklemekte, onların ülkeyi ve dini koruduklarını düşünmektedirler.⁷⁴⁷

⁷⁴² Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 20.

⁷⁴³ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 107.

⁷⁴⁴ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 182-184.

⁷⁴⁵ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 147-152.

⁷⁴⁶ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 161-162.

⁷⁴⁷ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 200-201.

Kesrevî'nin Şîa'ya eleştiri yönelttiği noktalardan biri de şudur ki o, türbelerden “görmeli puthaneler” diye, Necef ve Kerbelâ'dan da “putperestlik merkezi” diye bahsetmekte⁷⁴⁸, türbe ziyaretlerini ve burada avamın sergilediği uygulamaları da açıkça “putperestlik” olarak adlandırmaktadır. “İnsanların, Allah'ın dışında tapındıkları ve dünyevi işlerinde yardımını istedikleri her şeyi” put olarak tanımlayan Kesrevî, insanların türbelerden fayda ummalarının da anlamsız olduğunu söylemektedir.⁷⁴⁹ Ayrıca o, putperestlik olarak adlandırdığı faaliyetleri türbe ziyaretleriyle sınırlandırmamakta, henüz hayatta olan din bilginlerinden yahut şeyhlerden yardım isteyip tevessülde bulunmayı da putperestliğin kapsamında kabul etmektedir.⁷⁵⁰

Kesrevî, türbe ziyaretlerinin ve Kerbelâ gibi hadiselerle ağlamanın insanı bütün günahlarından arındıracağı düşüncesinin Şîileri her türlü günahı işlemeye teşvik ettiği kanaatindedir. Günahlardan arınmak için Meşhed'e gitmek yerine baştan hiç günah işlenmemesi gerektiği bir Şîi'ye söylendiğinde, günahattan hali hiçbir insanın olmadığı cevabının alınacağını ifade eden Kesrevî, bir adım daha ileriye giderek Şîa'daki bu anlayışı, Hristiyanlıktaki asli günah inancına benzetmektedir.⁷⁵¹

Kesrevî, bu türden eleştirilerine cevaben ortaya konan “Bunlar dinin aslında yoktur.” şeklindeki bir argümana da karşı çıkmakta ve bu noktada Şîa'ya ağır eleştiriler yönelterek İslam'ın daha ilk döneminde Müslüman toplumdan ayrılan ve gâib imam beklentisi, şefaât gibi anlayışları dine sokan Şîilerin kendisine ilgili bahaneyi öne sürmelerine “İnsan bunlara ne cevap vereceğini bilemiyor.” diyerek şaşkınlığını ifade etmektedir.⁷⁵²

Kesrevî'ye göre, Şîi anlayışın sebep olduğu zararlardan biri de yalan söyleme alışkanlığının yaygınlaşmasıdır. Meşhed, Kerbelâ gibi türbelerin ve ziyaretin yoğun olduğu bölgeler ve bunların fazileti hakkında birçok hikayeler uydurulmakta ve yalanlar söylenmektedir. Örneğin Kesrevî, Şeyh Fazlullah Nûrî'nin babası Mirza Hüseyin Nûrî'nin Cennetü'l-Me'vâ adlı eserinin baştan sona yalan olduğunu söylemektedir. O, ulemanın, bu türden uydurma ve yalan haberlere “halkın akidesinin

⁷⁴⁸ Kesrevî, *Deh Sâl der 'Adliye*, 83.

⁷⁴⁹ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 106-107.

⁷⁵⁰ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 114.

⁷⁵¹ Kesrevî, *Şî'îgerî*, 186-188.

⁷⁵² Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 26.

güçlenmesini sağladığı” gerekçesiyle göz yumduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Kesrevî, takiyye anlayışını da ele almakta ve bunun insanları aldatmak manasına geldiğini söylemektedir. Zira ona göre hakk olduğu kabul edilen bir inanışın saklanması ve böylece insanların yanlış yönlendirilmesi doğru değildir.⁷⁵³

Kesrevî’nin Şîa’ya yönelik bir başka eleştirisi de Şîîlerin Kur’ân-ı Kerîm hakkındaki kabulleri hakkındadır. Onun bu konudaki eleştirileri aşağıdaki gibi özetlenebilir:

1. Şîîler, insanlar okusun, anlasın ve doğru yolu bulsunlar diye gönderilen Kur’ân-ı Kerîm’i yalnızca imamların gerçek anlamda anlayabileceklerini iddia ederek onu özünden uzaklaştırmışlardır.
2. Şîîler (Caferiler), Bâtınîlerden öğrendikleri tevil metodu ile Kur’ân-ı Kerîm’in müjde ve mükâfât ayetlerinin imamlar hakkında olduğunu, buna mukabil tehdit ve ceza ayetlerinin de Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer hakkında olduğunu iddia etmişlerdir.
3. Onların bir grubu daha da ileri giderek, kendi heveslerine göre bazı ayet ve sureler uydurmaya kalkmışlardır. Kesrevî, İngiltere menşeli “The Muslem World” dergisinde yayınlanan sözde “Velayet” ve “Nûreyn” surelerini Şîî’îgerî’nin sonuna eklemiştir.⁷⁵⁴

Kesrevî’nin Şîa’ya yönelik bir başka önemli eleştiri noktası da Şîîlerin din algısıdır. O, Şîîlerin diğer insanlardan daha üstün yaratıldıkları ve onların bu dünyada çeşitli sıkıntılar çekmek yahut ölüm esnasında son nefeslerini zor vermek suretiyle günahlarının kefaretiyle ödeyerek cennete gideceklerine dair algıyı eleştirmekte ve bunun dine aykırı bir husus olduğunun, Şîa’nın içerisinde bazı kimseler tarafından dahi dile getirildiğini söylemektedir.⁷⁵⁵ Yine o, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin’in, elest bezminde Allah’la (c.c.) yaptıkları anlaşmaya binaen kıyamet gününde yalnızca Şîîlere şefaateceklerine, aracılıkta bulunacaklarına dair rivayetleri ve inanışları ele almakta ve Allah’ın bu şekilde bir padişah gibi tasavvur edilmesini yanlış bulmaktadır.⁷⁵⁶

Şîî siyaset telakkisini de yanlış bulan Kesrevî, Şîî ulemanın bu noktadaki düşünce ve tavırlarını da sert bir dille eleştirmektedir. Ona göre mollalar, yönetim hakkının esasında imama ait olduğunu ve onun otoritesinin de kendilerinde olduğunu

⁷⁵³ Kesrevî, *Şîî’îgerî*, 164, 166, 130-131.

⁷⁵⁴ Kesrevî, *Şîî’îgerî*, 134-138.

⁷⁵⁵ Kesrevî, *Şîî’îgerî*, 104-106.

⁷⁵⁶ Kesrevî, *Şîî’îgerî*, 118-120.

söyleyerek dini istismar etmektedirler. Bu kazançlarına tehdit oluşturduğu için de onlar, devlet ile çekişme halinde olmuşlardır.⁷⁵⁷ Mollaların bu şekilde siyasi alanda da rant elde ederek kurdukları otorite yoluyla kazançlarını sağlama almanın peşinde olduklarını düşünen Kesrevî, devletin halkı ve ülkeyi korumak, cihat etmek ve müellefe-i kulûbu gözetmek adına aldığı zekâtı da o gün mollaların hangi gerekçeyle aldıklarını sorgulamakta ve bu noktada onlara sert eleştiriler yönetmektedir.⁷⁵⁸

4.3.6.2. Şeyhîlik, Bâbîlik ve Bahâîlik hakkındaki düşünceleri

İran’da, bilhassa Doğu Azerbaycan bölgesinde 19 ve 20. yüzyıllarda Şeyhîler, Müteşerrîler ve Kerîmhânîler arasında sert çekişmeler bulunduğundan bahseden Kesrevî, babası Mîr Kâsım’ın, Müteşerrîlerin içerisinde saygın bir konuma sahip olmasına rağmen diğer gruplara karşı bir kin beslemediğini söylemekte ve onlara karşı yumuşak bir tutum takınmasından dolayı Şeyhîlerden birçok dostunun olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵⁹ Mîr Kâsım’ın bu tavrı, Kesrevî üzerinde de son derece etkili olmuştur. O, birçok zaman Şeyhîler, Bâbîler yahut Bahâîlerle temasta bulunmasına ve bu çevrelerden birçok isimle yakınlığa sahip olmasına rağmen, hayatının hiçbir döneminde bu gruplara intisap etmemiştir.

Bahâîliğin Bâbîlikten, Bâbîliğin de Şeyhîlikten neşet ettiğini söyleyen Kesrevî, Şeyh Ahmed Ahsâî’nin Yunan felsefesine ilgi duyduğunu ve Eflâtun ve Aristo’nun öğretilerinden etkilendiğini düşünmektedir.⁷⁶⁰ Ayrıca o, Seyyid Muhammed Müşâ‘şa‘ın *Kelâmu’l- Mehdî* isimli kitabının, Şeyh Ahmed Ahsâî’nin fikirleri üzerinde etkili olduğunu söylemektedir. Şîîlerin “on dört masum”u yaratıcının yardımcıları olarak gördüklerini söyleyen Kesrevî’ye göre Şeyh Ahmed Ahsâî bir adım daha ileri giderek imamlara tanrısal yetkiler vermiştir.⁷⁶¹ Yine ona göre Şeyh Ahmed Ahsâî, gâib imamın bin küsur yıl yaşadığına inanmanın mümkün olmadığını gördüğü için “imamın öldüğünü, ancak onun özünün payidar olduğunu ve başka bir bedende geri geleceği” fikrini ortaya atarak bir tevilde bulunmuştur.⁷⁶²

⁷⁵⁷ Kesrevî, *Şî‘îgerî*, 215-217.

⁷⁵⁸ Kesrevî, *Şî‘îgerî*, 239-240. Kesrevî’nin bu hususta mollalara yönelttiği eleştiriler hakkında ayrıntılı bilgi edinmek için bk. Kesrevî, *Şî‘îgerî*, 234.

⁷⁵⁹ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 14.

⁷⁶⁰ Kesrevî, *Bahâîgerî*, 13.

⁷⁶¹ Kesrevî, *Bahâîgerî*, 15-16.

⁷⁶² Kesrevî, *Bahâîgerî*, 46.

Kesrevî, Tahran'dan Tebriz'e "tebliğ" görevi icra etmeye gelen Mirza Mehdî ve Münîr-i Dîvân gibi Bahâîlerin çeşitli oturumlarına katıldığını; fakat ortaya koydukları delillerin hiçbirinin aslının olmadığını fark ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca o, Muhammed Ali Zencânî gibi ilk dönem Bâbîlerinin çabaları ile Bâb Mirza Ali Muhammed'in manasız yazıları/fikirleri arasında bir uyumsuzluk bulunduğunu düşünmektedir. Bu yüzden Kesrevî, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi hayatının herhangi bir döneminde Bâbîlere yahut Bahâîlere meyletmemiştir.⁷⁶³

Yine Tahran'da bulunduğu dönemde Bahâîlerin haftalık sohbetlerine katılan Kesrevî, kendilerine, ayaklanan/isyan eden kişinin doğru söylediğinin delilinin ne olduğunu sormuştur.⁷⁶⁴

Bahâîlikteki hurafe kabilinden anlayışlara da şiddetle karşı çıkan Kesrevî, Bahâullah'ın bir mektubunda kendi yazdığı bir şiirin okunmasına 100 şehit sevabı verileceğini söylemesini ağır bir dille eleştirmektedir.⁷⁶⁵ Yine o, "Bâb'ın mehdi olduğu iddiası doğru ise neden sonradan Bahâullah çıkıp yeni bir din ve şariat getirdiğini söyledi?" diye sorarak mehdilik meselesine Bâbîlik ve Bahâîlik üzerinden de bir eleştiri getirmektedir. Ayrıca o, Bahâîliğin kutsal kabul ettiği *Levh-i Ahmed*, *Kitab-ı Akdes*, *el-Beyân* ve *Tefsîr-i Sûre-i Kevser* gibi metinlerin Arapça sarf ve nahiv hatalarıyla dolu olduğunu söylemekte ve bu hataları örneklerle anlatmaktadır.⁷⁶⁶

4.3.6.3. Tasavvuf eleştirisi

Kesrevî, İran'daki farklı inanç ve mezheplerden bahsederken tasavvufu da her seferinde ayrı bir mezhep olarak zikretmektedir.⁷⁶⁷ Bu husus her ne kadar Kesrevî'nin zihnindeki mezhep algısının ve mezhep tanımlamasının normal algılayıştan farklı olmasından kaynaklansa da biz çalışmamızda Kesrevî'nin kendi ifadelerini baz alarak tasavvufu da onun mezhepler hakkındaki görüşleri ile ilgili başlığın altında ele almayı uygun gördük.

Kesrevî, tasavvufun aslında felsefeden ortaya çıktığını söylemekte ve Plotinos'un vahdet-i vücud anlayışına benzer görüşleri yansıtan sözlerini buna örnek olarak

⁷⁶³ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 53-54.

⁷⁶⁴ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 89-90.

⁷⁶⁵ Kesrevî, *Bahâîgerî*, 51.

⁷⁶⁶ Kesrevî, *Bahâîgerî*, 54, 56.

⁷⁶⁷ Fezâî, *Kesrevîgerâyî*, 320.

getirmektedir.⁷⁶⁸ Ona göre Yunan felsefesinden neşet etmiş olan tasavvufun asıl kurucusu Plotinos'tur. Kesrevî, bilhassa onun sudur anlayışı çerçevesinde ortaya koyduğu görüşlerinin tasavvuftaki vahdet-i vücud anlayışını şekillendirdiğini düşünmektedir.⁷⁶⁹ İndirgemeci bir yaklaşımla vahdet-i vücûd düşüncesini tasavvufçular nezdinde genel kabul görmüş bir unsur olarak kabul eden Kesrevî'ye göre bu anlayış, insanın tanrı olduğunu iddia etmesinden başka bir şey değildir. Ona göre Meher Baba ve Mevlânâ gibi isimlerin bir yandan bunu kabul ederken diğer yandan da Müslümanlardan ayrı görülmemek adına bunun aksi görüşler serd etmeleri bir tutarsızlık arz etmektedir.⁷⁷⁰

Sûfîler, Bâtînîler ve Harâbâtîler gibi çeşitli grupların akla düşman bir tavır içerisinde olduklarını söyleyen Kesrevî, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin beyitlerinden bazılarını bu tavra örnek göstermektedir.⁷⁷¹ Tasavvuf, Bâtînîlik ve Hayyam ve Hâfız tarafından kurulmuş olan Harâbâtîlik⁷⁷² gibi anlayışların, Doğu dünyasının geri kalmışlığının ana sebebi olduğunu düşünen Kesrevî'ye göre Cengiz, Hülagü gibi Moğol imparatorlarının Doğu'ya veremedikleri zararı bu gruplar vermiştir. Zira bu anlayışlar, o günkü İran'ın putperestlikleridir.⁷⁷³ Ona göre İran milletinin bedbahtlığının sebebi olan “tasavvuf temelden hatalıdır ve bin küsur yıldır Doğu toplumlarına alabildiğine zarar ve ziyanı dokunmuştur” ve “tasavvufun (sûfîgerînin) İslam'dan ayrı olduğunu söylemeye gerek bile yoktur.”⁷⁷⁴

Moğollar döneminin, tasavvufa dair “sapkınlıkların” palazlandığı bir dönem olduğu fikrinde olan Kesrevî, Moğol istilasının da tasavvufun zararlı öğretilerinin toplumda revaç bulmasının neticesinde gerçekleştiğini düşünmektedir. Ona göre Moğol istilasının yaşandığı dönemde İran'da ve dünyanın başka bölgelerinde sûfîler insanları tembellik ve serkeşliğe sürüklemiştir. İbn-i Cübeyr'in *Seyâhatnâme*'sini bu iddiasına delil olarak öne süren Kesrevî'ye göre İran'ın o dönemde bunca acıya duçar olmasının temel sebebi de budur.⁷⁷⁵ Ridgeon, Kesrevî'nin, tasavvufun insanı tembelliğe sevk

⁷⁶⁸ Kesrevî, *Râh-ı Restgârî*, 39.

⁷⁶⁹ Ahmed Kesrevî, *Sûfîgerî*, 11.

⁷⁷⁰ Kesrevî, *Sûfîgerî*, 16-17.

⁷⁷¹ Ahmed Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i Hired* (PDF: y.y., t.y.), 2-3.

⁷⁷² Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 22.

⁷⁷³ Kesrevî, *Râh-ı Restgârî*, 36.

⁷⁷⁴ Kesrevî, *Sûfîgerî*, 10, 15, 25.

⁷⁷⁵ Kesrevî, *Sûfîgerî*, 14, 46, 51.

eden yanının Moğol istilasında İranlıların yenik düşmesine sebep olduğuna dair görüşünün temelsiz ve çirkin bir genelleme olduğunu söylemektedir.⁷⁷⁶

Hem itikadi anlamda hem de sosyal ve siyasi noktalarda tasavvufa son derece sert eleştiriler yönelten Kesrevî, sûfilerin dünyayı ve hayatı kötüleyip hor görmelerini büyük bir günah olarak kabul etmektedir. O, bu noktada sufilerin evlenmemeyi teşvik eden tavırlarını eleştirmekte ve Allah kadın ve erkeği birbiri için ve eşit sayıda yaratmışken evlenmemenin kadını zara sokan bir durum olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷⁷

Sufilerin gelenek ve uygulamalarını da mantıksız bulan Kesrevî, kendisine de küçüklüğünde sıkça uyguladıkları saçları tıraş etme uygulamasının İran’a sufiler ve zahitler yoluyla geldiğinden bahsetmektedir. O, bir kimsenin tevbe ettiğine delalet edecek şekilde “Başını tıraş etti.” (حلق رأسه - قص شعره) deyiminin kullanıldığını söyler.⁷⁷⁸

Kesrevî, Kur’ân-ı Kerîm’i oyuncak haline getirip ayetleri kendi arzularına göre tevil ettiklerini ve İslam’a uymak yerine İslam’ı kendilerine uydurmaya çalıştıklarını düşündüğü sufilerin, insanın tanrı ile kurduğu ilişki noktasındaki yaklaşımlarını da hayretle karşılamaktadır. Bu anlamda bu ilişkinin “aşk” kavramı üzerinden temellendirilmesine karşı çıkan Kesrevî’ye göre sûfiler Plotinos’un tanrı sevgisi adına ortaya koyduğu ilkelerden sapmışlar ve daha da ileriye giderek ona dünyevi bir aşk atfında bulunmuşlardır. Bu, Kesrevî’ye göre sûfilerin Allah’ı tanımadıklarının net bir göstergesidir.⁷⁷⁹

Şiir ve edebiyat hakkında da insanları gaflete sürükledikleri gerekçesiyle olumsuz kanaatleri olan Kesrevî, sûfilerin zararlı fikirlerini şiirle ortaya koymuş ve İranlıları böylece etkilemiş olmalarını, evlenmemek, uzlete çekilmek ve çalışmamak gibi diğer hasletlerinden daha kötü görmektedir.⁷⁸⁰ Nitekim o, her yıl Dey ayının birinci gününde sufilerin ve edebiyatçıların toplum adına zararlı fikirlerini yaydığını düşündüğü kitapları yakmış ve bu törene “âyîn-i kitâbsûzî” adını vermiştir.⁷⁸¹

⁷⁷⁶ Ridgeon, *Sufi Castigator*, 56.

⁷⁷⁷ Kesrevî, *Sûfîgerî*, 19-20.

⁷⁷⁸ Kesrevî, *Zindegânî-yi Men*, 9.

⁷⁷⁹ Kesrevî, *Sûfîgerî*, 20-21, 26.

⁷⁸⁰ Kesrevî, *Sûfîgerî*, 15.

⁷⁸¹ Kesrevî’nin kitâbsûzî törenleri hakkında tafsilatlı bilgi edinmek için bk. Ahmed Kesrevî, *Dâdgâh* (PDF: y.y., 1323/1944), 2-23; Hassebi, *Seyyid Ahmed Kasravi*, 41; Ridgeon, *Sufi Castigator*, 8; Kamruz - Kars, “Ahmed Kesrevî Tebrizî”, 23.

Ridgeon, Kesrevî'nin tasavvuf eleştirisi ile ilgili görüşlerini şu sözlerle dile getirmektedir:

“Bu türden bir içten tasavvuf reddi, İran geleneği yahut Şîî ulema ve seküler entelijansiya içerisinde bulunabilir; ancak Kesrevî, molla sınıfının dışından olup da dini, hatta İslami bir perspektifi sürdürmek isteyen ve aynı zamanda İran'ın ‘mistik mirasını’ reddeden bir İranlı modernisti temsil etmektedir.”⁷⁸²

Gerçekten de bakıldığında klasik dönemde de Şîî ulemanın tasavvufa karşı olumsuz kanaatler bildirdikleri olmuştur. Ancak Kesrevî'nin hem molla sınıfını reddeden hem de Şîî düşünce içerisinde reforma gitmek isteyen bir düşünür olarak bu eleştirileri ortaya koyması, onu tasavvufu reddeden diğer isimlerden ayırmaktadır. Onun tasavvuf hakkındaki olumsuz fikirlerinin ne Avrupalı oryantalistlerden ne de Selefî/Vehhâbî düşünceden etkilendiği söylenebilir. Nitekim o, Avrupalı araştırmacıların tasavvuf ve sûfilerden sitayişle bahsederek Doğu toplumlarını cahilliğe gark etmeyi amaçladıkları kanaatindedir. Ona göre bilimler yoluyla insanlığa birçok hizmette bulunan Batı'nın kötü yanı budur.⁷⁸³ Bu noktada Câferyan da Kesrevî'den sonraki dönemde onun kadar rijit bir şekilde Avrupa ve Avrupacılık eleştirisi yapan bir ismin bulunmadığını ifade etmektedir.⁷⁸⁴ Bu anlamda onun, döneminin diğer isimlerinden ayrılarak daha özgün bir tavır ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Ancak Kesrevî'nin oryantalistlere ve onların çalışmalarına karşı olumsuz yaklaşımı da yine Batılı araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Örneğin Ramyar, Kesrevî'nin çoğu kez oryantalistlere karşı sergilediği abartılı ve yersiz sert tutum ve güvensizliğin, onun düşüncelerinin zaman zaman tek taraflı olarak gelişmesine sebep olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸⁵

Milliyetçi bir düşünür olarak Kesrevî'nin tasavvuf karşıtlığını Ziya Gökalp ve Muhammed İkbâl'in tasavvuf hakkındaki görüşleri ile mukayese eden Ridgeon, tasavvufu Türk kültür ve geleneği içerisinde entegrasyon sağlayan bir unsur olarak kabul eden ve belli noktalarda fayda sağladığı fikrinde olan Gökalp'ten ziyade, onu İslam'a ve toplumun bütünlüğüne zarar veren bir unsur olarak gören Muhammed İkbâl'in, Kesrevî'nin görüşleri ile çok daha fazla benzerlik arz ettiğini ifade etmekte;

⁷⁸² Ridgeon, *Sufi Castigator*, 57.

⁷⁸³ Kesrevî, *Sûfîgerî*, 9.

⁷⁸⁴ Resûl Câferyân, *Ali Ekber Hakemîzâde der Çehâr Perde* (Kum: İntişârât-ı Müverrih, 1398/2020), 16.

⁷⁸⁵ Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravî*, 378.

ancak Kesrevî'nin çok daha sert ifadeler kullandığını ve tasavvuf ve tasavvuf erbabı hakkındaki genellemelerinin çoğu zaman temelsiz kaldığını söylemektedir. Ridgeon'a göre Kesrevî eğer *Sûfîgerî*'yi yazarken İranlıları tasavvuftan uzak tutmayı amaçlıyordu ise, bu eser tam bir hatadır ve Kesrevî, tasavvufun İran toplumunun kültür kodları içerisinde sahip olduğu konumu anlayamamıştır.⁷⁸⁶

4.3.7. İran'daki ıslahat çabaları ve Vehhâbîlik etkisi hakkındaki düşünceleri

Kesrevî, Cemâleddin Afgânî ile başlayan ve İran'da da yaygınlaşan ıslahatçı çabaların da bir sonuç getireceğini düşünmemektedir. Zira bakıldığında dinin aslına dönmek gibi bir kaygıyı taşıyan Vehhâbîlerin bu kimseler tarafından tekfir edildiği görülmekte, dolayısıyla toplumsal birliğin sağlanması yolunda herhangi bir çözüme varılamayacağı anlaşılmaktadır. Ayrıca ona göre ıslahat arzusunda bulunan kimseler bu hususta yeterlilik sahibi de değillerdir.⁷⁸⁷

Kesrevî, Cemâleddin Afgânî'nin etkisinin İran'a yayılmasından sonra “muslih” lakabını kullanan bazı kimselerin, eleştiri aldıkları her şeyin İslam'ın aslında olmadığını, insanların hoşuna giden şeylerinse aslında İslam'da bulunduğunu ayet ve hadisleri tevil ederek iddia ettiklerini söylemekte ve bunu temelsiz bulmaktadır.⁷⁸⁸

Kesrevî, ıslahatçı hareketi eleştirirken Şerîat Sengelecî'ye de isim vermeksizin değinmekte ve o gün değer verilen her şeyin aslında İslam'da övülmekte olduğu iddiasını taşımasına karşı çıkmaktadır. Bu meyanda Kesrevî, onun spora değer verildiği için namazın aslında bir spor olduğunu söylediğini, Hâfız, Hayyâm ve Mevlânâ gibi şairleri övdüğünü söylemektedir. Sengelecî'nin, *Peymân* dergisini takip ettiğini ve gaybet inancı gibi hususlara yöneltilen eleştirilerde kendisini taklit ettiğini iddia eden Kesrevî'ye göre o, *Yektâperestî* adlı kitabını yazarken bir yandan İslam'ın özünden haberdar olduğunu göstermekte; ancak bir yandan da yüzlerce mabudu bulunan Şîa'ya intisabından vazgeçmemektedir. Kesrevî, çelişki olarak gördüğü bu durumu eleştirmektedir.⁷⁸⁹

Kesrevî'nin Vehhâbîlik hakkındaki düşünceleri de gerçekten dikkat çekicidir. Ona göre Vehhâbîler Kur'ân-ı Kerîm'e teveccüh göstermişler, bunun neticesinde güzel

⁷⁸⁶ Ridgeon, *Sufi Castigator*, 62-63.

⁷⁸⁷ Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 28.

⁷⁸⁸ Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 29.

⁷⁸⁹ Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 30.

sonuçlar elde etmişler ve Müslümanlar arasındaki en iyi grup haline gelmişlerdir. Bunun sebebi de Muhammed b. Abdülvehhab'ın bilgili ve Kur'an-ı Kerim'in manasını doğru anlamış bir zat olmasıdır.⁷⁹⁰ Ancak Jung'un da ifade ettiği gibi Kesrevi her ne kadar dönemin Vehhbi hareketinin bu yönünü takdir etse de reform çabalarının herhangi bir sonuç getirmekten çok uzak olduğu ve bu gibi grupların temsilcilerinin boşa çaba gösterdikleri kanaatinde dir.⁷⁹¹



⁷⁹⁰ Kesrevi, *Der Pîrâmûn-i İřlm*, 33.

⁷⁹¹ Edeltrud Jung, *Ahmad Kasrawi*, 172-174.



5. SONUÇ

Hicri üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren Hişâm b. Hakem, Ali b. Mîsem et-Temmâr, Ebû Câfer Nu'mân el-Ahvel gibi isimlerin çabalarıyla imamet, ismet, nass ve tayin düşünceleri etrafında kurumsallaşmasını yavaş yavaş tamamlamaya başlayan Şîa, ilerleyen dönemde rac'at, bedâ, türbe ziyaretlerine verilen değer gibi hususları da bünyesine alarak Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid, Şerîf Radî ve Şerîf Murtazâ gibi isimler ve onların devamında gelen âlimler yoluyla sistematik bir mezhep haline gelmiştir. Büveyhîler ve İlhanlılar döneminde entelektüel anlamda gelişme gösteren mezhep, Safevîler döneminden itibaren İran'da devletleşmeye başlayarak gücünü pekiştirmiştir. Kaçarlar dönemine gelindiğinde kitâbî anlamda güçlü bir yönü bulunmakla birlikte ulemanın sahip olduğu bağımsız konumla da diğer mezheplerden ve diğer bölgelerdeki dinî yapılardan ayrılan Şîa, meşrutiyet dönemi ile birlikte ilk defa modernleşmeyle karşı karşıya kalacak ve buna yeni çözümler aranması gerekecektir.

İlk defa modernist kesimle gerçekleştirilen iş birliği neticesinde dinin siyasete yansıyan yönü ve etkisinin farkına varıldığı meşrutiyet dönemi, İran'daki aydın kesimin dinî noktada da belli sorgulamalar yapmasına sebep olmuştur. Bu anlamda ilmiye sınıfına mensup olmayan Mirza Ağa Han Kirmânî, Tâlibov ve Mirza Melkum Han gibi isimler, dinî alanda belli eleştirilerde bulunmakla birlikte, çabaları daha çok siyasi noktada yoğunlaşmıştır. Ancak ulema sınıfından Şîa'ya, Şîî geleneğe ve yine ulemaya gelen ilk eleştiriler, Şerîat Sengelecî ve Ali Ekber Hakemîzâde'ye aittir. Bu isimler, ulema sınıfından olmaları ve Şîa'nın ve Şîî ulemanın yapısını iyi bilmeleri ve bu sebeple halkın dinî anlayışı üzerinde etkilerinin bulunmasının mümkün olması bakımından, geleneksel anlayışa sahip ulema tarafından ciddiye alınmış ve bir tehdit olarak görülmüştür. Muhalifleri tarafından Vehhâbî olmakla suçlanan Sengelecî, müçtehitlik makamı etrafında şekillenen taklit anlayışına eleştiri yöneltmiş, imanın tahkîkî noktaya ulaştırılması gerektiğini savunmuş, imamet ve rac'at inancı, şefaât meselesi, türbe ziyaretleri gibi Şîî inanç ve kültüründe derin anlamları bulunan birçok noktaya eleştiri getirmiştir. Benzer şekilde esasında ulema sınıfına mensup olan Ali Ekber Hakemîzâde de imamet meselesine açıktan eleştiri getirmiş, türbe ziyaretleri, *azâdârî* ve *ravzahânî* gibi törenlerin dinin ruhuna aykırı olduğunu savunmuş ve bu noktalarda ulemayı tenkit etmiştir. O, döneminde çok ses getiren *Esrâr-ı Hezâr Sâle*

adlı eserinin sonunda bu eleştirilerini on üç soruda özetlemiş ve ulemeden bu sorulara cevap beklemiştir. Bizzat Ayetullah Humeynî, onun eserine cevaben kaleme aldığı *Keşfu'l-Esrâr* adlı eserinde bu sorulara cevap verecektir.

Yukarıda da bahsettiğimiz üzere ulema sınıfına mensup olmaları bakımından önem arz eden bu iki isim, kendi dönemlerinde entelektüel isimler üzerinde etki sahibi olmuşlardır. Bu husus ve ulema tarafından eleştirilerine gelen tepkiler göz önünde bulundurulduğunda, Sengelecî ve Hakemîzâde'nin, 1979 yılında gerçekleştirilecek olan İslam Devrimi üzerinde de dolaylı da olsa bir etkisinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

Mevzubahis dönemde Şîa'nın temel kabullerine net bir şekilde eleştiri getiren bir diğer isim de Ahmed Kesrevî olmuştur. Bir yandan büyük bir İran milliyetçisi olan, hatta bazı araştırmacılar tarafından bir “zenofob” olarak dahi anılan Kesrevî, dedesi bir molla olmakla beraber, kendi ifadeleriyle “mollalık gömleğini üzerinden çıkarmış” ve -her ne kadar bu sonradan onun canına mal olacak olsa da- ömrü boyunca Şîi ulemaya son derece sert eleştiriler getirmiştir. Sengelecî ve Hakemîzâde gibi Şîa'nın en temel kabullerine ve gelenekte yer etmiş olan unsurlara eleştiride bulunan Kesrevî'yi bu iki isimden ayıran yönü, son derece sert bir üsluba sahip olması, hiçbir şekilde düşüncelerinden taviz verip Şîi ulema ile uzlaşma yolunu tercih etmemesi ve -belki de en önemlisi- kendisini her zaman ulema sınıfının dışında tutması olmuştur. Bâbî, Bahâî hatta Avrupa ajanı olmakla dahi suçlanan Kesrevî kendisine yöneltilen bütün iddialara cevap vermiş, bunun için yüze yakın eser kaleme almıştır. Henüz kendi hayattayken kurduğu ve faaliyetlerine bizzat iştirak ettiği Bâhemâd-ı Âzâdegân yahut Pâkdînî hareketi ve bu grubun *Peymân* ve *Perçem* dergileri yoluyla yaptıkları yayınlar o dönemde çok ses getirmiş, birçok entelektüel ismin üzerinde etkili olmuştur.

Kesrevî'nin eleştirileri, kendi üslubunun sert olması doyasıyla da olsa gerek, çok sert tepkilerle karşılaşmıştır. Öyle ki Humeynî tarafından bizzat hedef gösterilen ve neticede Fedâiyyân-ı İslâm teşkilatı tarafından suikast sonucunda öldürülen Kesrevî, ölümü ile de İran'da ses getirmiş ve ulemanın, yenilikçi düşünceye tepkisinin ne boyuta varabileceğini göstermiştir. Kesrevî'nin ölümü, onun ardından İran'da Şîi düşünce üzerinde yapılacak olan eleştirilerin çok daha temkinli bir şekilde dile getirilmesine sebep olmuştur. Ona düzenlenen suikast, ulemanın gücünü test edeceği

bir hadise olmakla birlikte bir yandan da ilerleyen dönemde gerçekleştirilecek olan devrime giden yolun taşlarını döşemiştir.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, çalışmamızın ana mihverinde yer alan bu üç isim, İran'da ilk defa Şîa'ya eleştirel bir bakışla yaklaşmanın mümkün olduğunu göstermiş, kendi dönemlerinde ve sonrasında hem taraftarları yoluyla entelektüel düşünce üzerinde etkili olmuş hem de ulemanın tepkisel hareketinin güçlenmesine ve reaksiyon alma hızının gelişmesine sebep olmuşlardır. Sengelecî ve Hakemîzâde'nin eleştirilerinin daha içten ve temkinli olmasına, hatta Hakemîzâde'nin, kendisine gelen tepkilerin sonucunda dinî sahada kalem oynatmaktan vazgeçmesine rağmen Kesrevî, dıştan bir bakışla Şîa'yı ve ulemayı eleştirmiş ve eleştirilerinin dozunu hiç düşürmemiştir. Öyle ki onun ardından İran'da hiçbir düşünürün Şîa'ya onun kadar yüksek perdeden eleştiri getiremediğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu üç isim, İran'da yenilikçi dini düşüncenin önünü açmakla birlikte, ortaya konan fikirlerde ve eleştirilerde dozajın ne olması gerektiğini de belirlemişlerdir, denilebilir.



KAYNAKLAR

- Abrahamian, Ervand. "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran". *Middle Eastern Studies* 9/3 (Ekim 1973), 271-295.
- Abrahamian, Ervand. *Modern İran Tarihi*. çev. Dilek Şendil. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.
- Ahmetoğlu, Şahin. "Modern Dönem Şiilik Eleştirileri Bağlamında Ahmed Kesrevî'nin Görüşleri ve Pâkdinîyân Hareketi", *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (Aralık 2020), 127-154.
- Ali Rızâ. *Peydâyiş-i Amerika*. çev. Ahmed Kesrevî. Tahran, İntişârât-ı Câp 1355/1976.
- Bâhemâd-ı Âzâdegân. *Çera Kesrevî ra Koştend?* PDF: y.y., 1399/2020.
- Bâhemâd-ı Âzâdegân. *Rûzbeh-i Peymân be Heme-yi Âzâdegân Hoceste Bâşed*. PDF: y.y., t.y.
- Banani, Amin. "Ahmad Kasravi and the 'Purification' of Persian: A Study in Nationalist Motivation". *Nation & Ideology: Essays in Honor of Wayne S. Vucinich*. ed. Ivo Banac, John G. Ackerman, Roman Szporluk. New York: Columbia University Press, 1981.
- Banihashemi, Mozafar. *Shi'ite Reformism Versus Shi'ite Fundamentalism: A Comparative Study of Shi'ite Discursive Practices in 20th Century Iran: The Cases of Khomeini and Hakamizadeh*. Albuquerque: The University of New Mexico. Doktora Tezi, 2012.
- Bardakçı, Murat. "Sigara ve Şirazî'nin Tütün Fetvası". *Habertürk*. (27 Şubat 2019), <https://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/2386618-sigara-ve-sirazinin-tutun-fetvasi>.
- BBC. "Kitâbşinâsî-yi Ahmed Kesrevî" (15.03.2012). https://www.bbc.com/persian/iran/2012/03/120315_144_kasravi_bibliography
- Bernard de Saint-Pierre. *Le Café de Surate*. çev. Ahmed Kesrevî. Saydâ: Matba'atü 'İrfân, 1925.
- Bîgdelî, Ebu'l-Hasen. *Bi-Münâsebet-i Yekomîn Sâl-i Rihlet-i Şerî'at*. Tahran: Şeriket-i Çâphâne-i Tâbân, ts.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu - Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Browne, E. G. *The Persian Revolution*. Cambridge University Press, 1910.
- Bulut, Halil İbrahim (ed.). *Erken Dönem Şîî Düşünürler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2017.

- Büyükkara, Mehmet Ali. *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet - Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Câferyân, Resûl. *Cereyânâ ve Sâzmânâ-yı Mezhebî-Siyâsî-yi Îrân*. y.y., 2016.
- Çelenk, Mehmet. *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Demir, Habip. "Çağdaş Şîî İslah Düşüncesinde Selefî Etkiler: Şerîat Senglecî Örneği". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2020), 245-278.
- Düzgün, Hüseyin. "Şeyh Safiyüddin Erdebili'nin Kara Mecmuası". *VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*. ed. Mustafa Özkan, Enfel Doğan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2014.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. İshâk b. Sâlim, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. nşr: Naîm Zerzûr. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Faghfoury, Mohammad H. "The Ulama-State Relations in Iran: 1921-1941". *International Journal of Middle East Studies* 19/4 (Kasım 1987), 413-432.
- Fathi, Asghar. "Ahmad Kasravi and Sayyed Jamal Waez on Constitutionalism in Iran". *Middle Eastern Studies* 29/4 (Aralık 1993), 702-713.
- Fathi, Asghar. "Kasravi's Views on Writers and Journalists: A Study in the Sociology of Modernization". *Iranian Studies* 19/2 (1986), 167-182.
- Fezâî, Yusuf. *Bâbîgerî, Bahâîgerî ve Kesrevîgerâyî*. Tahran: Müessese-i Matbûât-ı Ferâhî, t.y.
- Fığlalı, Ethem Rûhi. *İmâmiyye Şîası*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Garthwaite, Gene R. *İran Tarihi*. çev. Fethi Aytuna. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2019.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- Gümüşoğlu, Hasan. *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021.
- Gümüşoğlu, Hasan. *İslâm'da İtikâdî Mezhepler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021.
- Haghighi, Mohammad Doustdar. *The Religious Thought of Ahmad Kasravi Tabrizi*. Montreal: Mc Gill University, Institute of Islamic Studies, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Hakemîzâde, Ali Ekber. *Esrâr-ı Hezâr Sâle*. İntişârât-ı Akîde, 2016.
- Hassebi, Rajabali. *Seyyid Ahmed Kasravi-yi Tabrizi'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1980.

- Hawzah News. “Tarâhî-yi Sünnetî-yi Mescid-i ‘Aga Mîr Ahmed’ der Tebrîz”. 25 Ağustos 2021. <https://www.hawzahnews.com/news/494825/>- طراحی-سنتی-دیوار-مسجد-آقا-میر-احمد-در-تبریز
- Haydârî, Emir Abbas. *Some Aspects of Islam in Modern Iran, With Special Reference to the Work of Sangalaji and Rashid*. Yüksek Lisans Tezi, McGill University, 1954.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar. *Nehcü’l-Hakk ve Keşfü’s-Sıdk*. thk. Rızâ Sadr - Aynullâh el-Hüseynî el-Urmevî. Kum: Dâru’l-Hicre, 1421/2000.
- Hoşniyyet, Seyyid Hüseyin. *Seyyid Müctebâ Nevvâb Safevî - Endîşehâ, Mübârezât ve Şehâdet-i O*. İntişârât-ı Menşûrberâderî, 1. Basım, 1360/1982.
- Humeynî, Rûhullah M. “Behânîd ve be Kâr Bebandîd”. BBC (08.06.2021). https://www.bbc.com/persian/iran/2012/03/120311_144_kasravi_khomeini_letter
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî. *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ ve’n-nihal*. Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, t.y.
- Îmânyân, Sümeyye. “Do Hâne-i 10 Sâle, Mescid-i 96 Sâle Râ Ez Pâ Der-Âverdend”. *ISNA* (31.05.2020). <https://www.isna.ir/news/98021507992/>- دو-خانه-۱۰-ساله-مسجد-۹۶-ساله-را-از-پادرآوردند
- Jaskowski, Stanislaw Adam. *Parcham – Journal of Ahmad Kasravi and His Followers: A Snapshot from the History of Press in Iran*. Varşova: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2017.
- Jung, Edeltrud. *Ahmad Kasrawi: Ein Beitrag zur Ideengeschichte Persiens im 20. Jahrhundert*. Freiburg im Breisgau: Albert-Ludwigs-Universität, Doktora Tezi, 1976.
- Kamruz, Mehdi - Kars, Hamit Zafer. “Ahmed Kesrevî Tebrizî: Düşünceleri, Eylemi ve Eserleri”. *İran Meşrutiyet Tarihi*. mlf. Ahmed Kesrevî. çev. Mehdi Kamruz - Hamid Zafer Kars. 11-30. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Kârnâme-i Erdeşîr Bâbekân*. çev. Ahmed Kesrevî. Tahran: t.y.
- Karpat, Kemal H. *Political and Social Thought in The Contemporary Middle East*. New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1968.
- Kâşifu’l-Gitâ, Muhammed Hüseyin. *Ca’feri Mezhebi ve Esasları*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: Milenyum Yayınları, 4. Basım, 2004.
- el-Kâtib, Ahmed. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi - Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe*. çev. Mehmet Yolcu. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Katouzian, Homa. “The Revolt of Shaykh Muhammad Khiyabani”. *Iran* 37/1 (1999), 155-172.

Keddie, Nikki R. "The Origins of the Religious-Radical Alliance in Iran". *Past & Present* 34 (1966), 70-80.

Kesrevî, Ahmed. *Atsa be-Sabr Çe Rabt Dâred*. PDF: y.y., 1324/1945.

Kesrevî, Ahmed. *Âyîn*. PDF: y.y., 1311/1932.

Kesrevî, Ahmed. *Âzerî yâ Zebân-ı Bâstân-ı Âzerbâyçân*. (PDF: 1325/1946).

Kesrevî, Ahmed. *Bahâîgerî*. PDF: y.y., 1323/1944.

Kesrevî, Ahmed. *Bedru 'ş-Şerî'a Şi'r Sürûde*. PDF: y.y., 1398/2019.

Kesrevî, Ahmed. *Behânend ve Dâverî Konend*. PDF: y.y., 1394/2016.

Kesrevî, Ahmed. *Behmenmâh-ı 1323*. Tahran: Defter-i Perçem, 1323/1945.

Kesrevî, Ahmed. *Cenâb Aga ez Meydân Derreft*. PDF: y.y., 1399/2020.

Kesrevî, Ahmed. *Çegûne Hâcî Hasan pes ez Çihl Sâle Müselmân Şöd*. Tahran: Kûşâd-ı Tahrân, 1325/1945.

Kesrevî, Ahmed. *Çera ez 'Adliye Bîrûn Âmedem*. PDF: y.y., 1323/1944.

Kesrevî, Ahmed. *Çihl Makâle-i Ahmed Kesrevî*. nşr. Yahyâ Zükâ. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1335/1956.

Kesrevî, Ahmed. *Dâdgâh*. PDF: y.y., 1323/1944.

Kesrevî, Ahmed. *Deh Sâl der 'Adliye*. PDF: y.y., 1323/1944.

Kesrevî, Ahmed. *Der Pâsuh-i Bedhâhân*. PDF: y.y., 1324/1945.

Kesrevî, Ahmed. *Der Pâsuh-i Hakîkatgû*. PDF: y.y., 3. Basım, 1391/2012.

Kesrevî, Ahmed. *Der Pîrâmûn-i Cânverân*. PDF: y.y., 3. Basım, 1396/2018.

Kesrevî, Ahmed. *Der Pîrâmûn-i Edebiyât*. PDF: y.y., 1325/1946.

Kesrevî, Ahmed. *Der Pîrâmûn-i Felsefe*. PDF: y.y., 1391/2012.

Kesrevî, Ahmed. *Der Pîrâmûn-i Hired*. PDF: y.y., t.y.

Kesrevî, Ahmed. *Der Pîrâmûn-i İslâm*. PDF: y.y., 1323/1945.

Kesrevî, Ahmed. *Der Pîrâmûn-i Revân*. PDF: y.y., 1353/1974.

Kesrevî, Ahmed. *Der Pîrâmûn-i Roman*. PDF: y.y., 1388/2009.

Kesrevî, Ahmed. *Der Pîrâmûn-i Şi'r u Şâ'irî*. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1335/1956.

Kesrevî, Ahmed. *Der Pîrâmûn-i Târîh*. Tahran: Kitâbhâne-i Firdevs, 1378/1999.

- Kesrevî, Ahmed. *Der Râh-ı Siyâset*. PDF: y.y., 1324/1946.
- Kesrevî, Ahmed. *Devlet be Mâ Pâsuh Dehed*. PDF: y.y., 1323/1944.
- Kesrevî, Ahmed. *Dîn u Cihân*. PDF: y.y., 1392/2013.
- Kesrevî, Ahmed. *ed-Dürretü's-Semîne*. Tebriz: Kitâbhâne-i Hûrşîd Hilâl, 1305/1926.
- Kesrevî, Ahmed. *Efserân-ı Mâ*. PDF: y.y., 1333/1955.
- Kesrevî, Ahmed. *Emrûz Çâre Çîst*. Tahran: Çâphâne-i Ordîbeheşt, 1. Basım, 1324/1945.
- Kesrevî, Ahmed. *Emrûz Çe Bâyed Kerd*. PDF: y.y., 2. Basım, 1392/2013.
- Kesrevî, Ahmed. *Engîzîsyon der Îrân*. Tahrân: Mâhnâme-i Bâhemâd-ı Âzâdegân, 2. Basım, 1326/1947.
- Kesrevî, Ahmed. *Ez Sâzmân-ı Mîlel-i Müttahid Çe Netîce Tevâned Bûd*. PDF: y.y., 2. Basım, 1391/2013.
- Kesrevî, Ahmed. *Ferheng Çîst*. PDF: y.y., 1324/1945.
- Kesrevî, Ahmed. *Ferheng Est yâ Nîreng*. PDF: y.y., t.y.
- Kesrevî, Ahmed. *Goft u Gû (Usta Receb Alî Dîn Yâd Migîred)*. PDF: y.y., 4. Basım, 1398/2019.
- Kesrevî, Ahmed. *Goft u Şnîd*. Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1323/1944.
- Kesrevî, Ahmed. *Hâcîhâ-yı Enbârdâr Çe Dînî Dârend*. Tahran: Defter-i Perçem, 1324/1945.
- Kesrevî, Ahmed. *Hâfız Çe Migûyed?* PDF: y.y., 1322/1943.
- Kesrevî, Ahmed. *Hâherân u Dohterân-ı Mâ*. Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1324/1945.
- Kesrevî, Ahmed. *Hakâyık-ı Goftenî*. İntişârât-ı Peyâm, 2008.
- Kesrevî, Ahmed. *Hasan Kitâb-ı Hâfîzeş râ Misûzâned*. Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1324/1945.
- Kesrevî, Ahmed. *Hodâ bâ Mâst*. Tahran: Defter-i Perçem, 1324/1945.
- Kesrevî, Ahmed. *Hulâsatü'n-Nahv*. Tebriz: Kitâbhâne-i Hûrşîd Hilâl, 1305/1926.
- Kesrevî, Ahmed. *Îran Meşrutîyet Tarihi*. çev. Mehdi Kamruz, Hamit Zafer Kars. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Kesrevî, Ahmed. *Kâfnâme*. nşr. Yahyâ Zükâ. Tahran: Bongâh-ı Dâniş, 1330/1951.
- Kesrevî, Ahmed. *Kânûn-i Dâdgerî*. Tahran: Çâphâne-i Armağân, 1312/1933.

- Kesrevî, Ahmed. *Kârvend-i Kesrevî*. nşr. Yahyâ Zükâ. Tahran: Kitâbhâ-yı Ceybî, 2534/1975.
- Kesrevî, Ahmed. *Kıyâm-ı Şeyh Muhammed Hıyâbânî*. nşr. Muhammed Homa Katouzian. Tahran: Neşr-i Merkez, 1376/1997.
- Kesrevî, Ahmed. *Mâ Çe Mihâhîm?* PDF: y.y., 1319/1940.
- Kesrevî, Ahmed. *Mâ ez Ferheng Çe Mihâhîm*. nşr. Muhammed Ali Pâydar. Tahran, 1336/1957.
- Kesrevî, Ahmed. *Makâlât-ı Kesrevî*. nşr. Yahyâ Zükâ. Köln: Yasmin Buchhandlung, 1368/1989.
- Kesrevî, Ahmed. *Merdom-i Yehûd*. y.y., 1398/2019.
- Kesrevî, Ahmed. *Meşrûta Bihterîn Şekl-i Hükûmet ve Âhirîn Netîce-i Endîşe-i Nejâd-i Âdemî Bûd*. y.y., t.y.
- Kesrevî, Ahmed. *Müşa'şa 'iyyân*. Tahran: İntişârât-ı Seher, 1356/1977.
- Kesrevî, Ahmed (ed.). *Nâdir Şah*. Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1324/1945.
- Kesrevî, Ahmed. *Nâmhâ-yı Şehrâ ve Dîhâ-yı Îrân*. İntişârât-ı Mâtû'âtiyy-i Şark, 1338/1959.
- Kesrevî, Ahmed. *Nivîştihâ-yı Kesrevî der Zemîne-i Zebân-ı Fârisî*. İsveç: Kitâb-ı Erzân, 1996.
- Kesrevî, Ahmed. *Pâkhûyî*. Tahran: Eflâtûn Yayınevi, 1334/1955.
- Kesrevî, Ahmed. *Peyâm be Dânişmendân-ı Orupa ve Amerika*. Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1328/1949.
- Kesrevî, Ahmed. *Pindârâ*. Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1324/1945.
- Kesrevî, Ahmed. *Porsîş u Pâsuh*. Tahran: İntişârât-ı Pâydar, 1351/1972.
- Kesrevî, Ahmed. *Râh-ı Restgârî*. PDF: y.y., 1316/1937.
- Kesrevî, Ahmed. *Ramazân Keffâş ez Ravza Bergeşte*. Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1324/1945.
- Kesrevî, Ahmed. *Sernivîşt-i Îrân Çe Hâhed Bûd*. Tahran: Şeriket-i Çâpâk, 3. Basım, 1357/1978.
- Kesrevî, Ahmed. *Sûfîgerî*. PDF: y.y., 1323/1944.
- Kesrevî, Ahmed. *Şehryârân-ı Gomnâm*. Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1357/1978.
- Kesrevî, Ahmed. *Şeyh Kurbân ez Necef Mi Âyed*. PDF: y.y., 1391/2012.

- Kesrevî, Ahmed. *Şeyh Safî ve Tebâreş*. Tahran: Kitâbhâne-i Pâydar, 1342/1963.
- Kesrevî, Ahmed. *Şî'îgerî*. ed. Muhammed Emînî. İntişârât-ı Şeriket-i Kitâb, 2011.
- Kesrevî, Ahmed. *Târîh-i Hicde Sâle-i Âzerbâyecân*. Tahran: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 2535/1976.
- Kesrevî, Ahmed. *Târîh-i Meşrûta-i Îrân*. Tebriz: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 6. Basım, 1344/1966.
- Kesrevî, Ahmed. *Târîh-i Pânsed Sâle-i Hûzistân*. Tahran, 1312/1933.
- Kesrevî, Ahmed. *Târîhçe-i Çibûh u Galyân*. Müessese-i Matbû'âtiyy-i Şark, 2. Basım, 1335/1956.
- Kesrevî, Ahmed. *Târîhçe-i Şîr u Hûrşîd*. Tahran, 1356/1977.
- Kesrevî, Ahmed. *et-Teşeyyü' ve 'ş-Şî'a*. nşr. Selmân b. Fahd el-'Avde, Nâsır b. Abdullah el-Kafârî. y.y., 1988.
- Kesrevî, Ahmed. *Vercâvend Bonyâd*. PDF: y.y., 1322/1943.
- Kesrevî, Ahmed (ed.). *Yekom-i Âzer-i 1322*. Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1322/1943.
- Kesrevî, Ahmed (ed.). *Yekom-i Âzer-i 1323*. Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1323/1944.
- Kesrevî, Ahmed (ed.). *Yekom-i Dîmâh-ı 1322*. Tahran: Çâphâne-i Peymân, 1322/1943.
- Kesrevî, Ahmed. *Zebân-ı Fârisî ve Râh-ı Resâ ve Tevânâ Gerdânîden-i Ân*. Tahran: İntişârât-ı Şark, 1334.
- Kesrevî, Ahmed. *Zebân-ı Pâk*. Tahran: İntişârât-ı Pâydar, 1356/1977.
- Kesrevî, Ahmed. *Zindegânî-yi Men*. PDF: y.y., 1323/1945.
- Ketîrâyî, Mahmûd. "Kitâbşînâsî-yi Kesrevî". Ferheng-i Îrân-ı Zemîn 18 (y.y., t.y.), 361-384.
- Kirmânî, Nâzımu'l-İslâm. *Târîh-i Bîdârî-yi İslâm*. İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i Îrân, 1978.
- Koç, Mehmet Akif. "Modernleşme Sürecinde 'İran Milliyetçiliği' Yanlısı Tebrizli Bir Aydın: Ahmed Kesrevî – Hayatı, Şahsiyeti, Dünya Görüşü, Mücadelesi ve Eserleri". *Kadim Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2019), 115-155.
- Koltuk, Nuran (ed.). *Osmanlı Belgelerinde Azerbaycan*. İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği (TDBB) Yayınları, 2015.
- Korkmaz, Sıddık. *Şîa'nın Oluşumu - Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.

- el-Kummî, Ebu'l-Halef Sa'd b. Abdullâh el-Eş'arî - en-Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ. *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/Fıraku's-Şîa*. çev. Hasan Onat - Sabri Hizmetli - Sönmez Kutlu - Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Kurtuluş, Rıza. "Tütün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 4-5. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- el-Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb. *el-Usûl mine'l-Kâfî*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1363/1943.
- Müctehidî, Mehdî. *Ricâl-i Âzerbâyecân der Asr-ı Meşrûtiyyet*. Çâphâne-i Nakş-ı Cihân, 1327/1948.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1426/2005.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ. *Fıraku's-Şî'a*. Beyrut: Dâru'l-Advâ, 1404/1984.
- Nigerâ. *Mekteb-i Kesrevî ve Materyalizm*. PDF: y.y., 1327/1949.
- Nûrî, Rızâ. "Cenâzehâ-yı Bî-Teşyî" *BBC* (27.05.2021), <https://www.bbc.com/persian/iran-features-51105661>
- Oktan, Yusuf. "et-Teşeyyü' ve's-Şîa, Ahmed el-Kesrevî, b.y., 1. Baskı, 1409h, 155s.", *Academic Knowledge* 2/2 (Aralık 2019), 200-206.
- Onat, Hasan. *Emevîler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Onat, Hasan. "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)". *AÜİFD* 36 (1997), 79-117.
- Pâkdâmen, Nâsır. *Katl-i Kesrevî*. PDF: İntişârât-ı Furûğ, 3. Basım, 1383/2004.
- Plutarkhos. *Îrânîyyân u Yûnânîyyân*. çev. Ahmed Kesrevî. Tahran: İntişârât-ı Câmî, 1380/2001.
- Râid, Ca'fer. "Kesrevî Tebrîzî, Merdî Ki Peleng-i Ârmîde-i Mezheb Beşûrânîd". *Kasravi*. 16.06.2021. <https://www.kasravi.info/pyramon/raed.pdf>
- Ramyar, Minoo. *Sayyed Ahmad Kasravi: Historian, Language Reformer and Thinker*. Durham: Durham University, Yüksek Lisans Tezi, 1969.
- Richard, Yann. "Shari'at Sangalaji: A Reformist Theologian of the Rida Shah Period". Trc. Kathryn Arjomand. *Authority and Political Culture in Shi'ism*. Haz. Said Amir Arjomand, 159-177. Albany: State University of New York Press, 1998.

- Ridgeon, Lloyd. "Ahmad Kasravi and 'Pick-Axe Politics': Neckties and Literature as Western Tools of Cultural Imperialism". *Journal of the British Institute of Persian Studies* 54/1 (Temmuz 2017), 59-72.
- Ridgeon, Lloyd. *Sufi Castigator: Ahmad Kasravi and the Iranian Mystical Tradition*. Routledge Publication, 1. Basım, 2006.
- RAS, Royal Asiatic Society. "About Us". 31 Ağustos 2021. <https://royalasiaticsociety.org/about-us/>
- Rüstem, Sa'd. *Zindegînâme-i Muslih-i Kebîr ve Allâme-i Şehîr Âyetullah Şerî'at Sengelecî*. İntişârât-ı Akîde, 2014.
- Selîm, Muhammed Nebî. "Berhî Cereyânâ-yı Digerendîş der 'Asr-ı Pehlevî". *Faslnâme-i Târîh* 2/6 (2008), 85-117.
- Sengelecî, Şerîat. *Kilîd-i Fehm-i Kur'ân*. Müessesesi-i İntişârât-ı Dâniş, ts.
- Sengelecî, Şerîat. *Tevhid-i İbâdet*. Riyad: Dâru'l-Akîdeti li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2014.
- Sengelecî, Şerîat. *Mahvu'l-Mevhûm*. Şeriket-i Çâphâne-i Tâbân, 1944.
- Staley Jr., William Converse. *The Intellectual Development of Ahmad Kasravi*. New Jersey: Princeton University, Doktora Tezi, 1966.
- Süveydî, Ebu'l-Berekât Cemâluddîn Abdullâh b. Hüseyin b. Mer'î. "Sünnî-Şîî İttifakına Doğru". çev. Mustafa Çağrırcı. *Nesil Dergisi* 3/10 (Temmuz 1979), 33-48.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî. *Evâilü'l-makâlât*. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414/1993.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî. *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye (Şîî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Tıgılı, Asiye. *İran'da Entelektüel Dînî Düşünce Hareketi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- Tünkâbunî, Abdülvehhâb Ferîd. *İslâm ve Rac'at*, y.y., 2015.
- Uyar, Mazlum. *Başlangıcından Günümüze Şîî Politik Düşüncesi*. İstanbul: İyidüşün Yayınları, 1. Baskı, 2020.
- Uyar, Mazlum. *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*. İstanbul: Emre Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Vâizpûr, İsmâîl. *Târîhçe-i Bâhemâd-ı Âzâdegân*. PDF: y.y., 1384/2005.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

Zükâ, Yahyâ. *Ferheng-i Kesrevî*. Kitâbfurûşiyî-i Tahûrî, 1336/1957.



ÖZGEÇMİŞ

İlk ve orta öğrenimini Bursa’da tamamladı. 2014 yılında girdiği Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden 2020 yılında mezun oldu. 2020 yılından beri Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi anabilim dalında araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

DİĞER YAYIN VE ESERLER

İzmirli İsmail Hakkı. *Teâlîm-i Mu‘tezile*. haz. Mehmet Vehbi Yavuz. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022.

